



ABYSS AND PRESENCE

*Festschrift for Gorazd Kocijančič
on the Occasion of His 60th Birthday*

edited by Tadej Rifel

ABYSS AND PRESENCE

© KUD Logos, 2026

ABYSS AND PRESENCE

*Festschrift for Gorazd Kocijančič
on the Occasion of His 60th Birthday*

Edited by
Tadej Rifel

Electronic edition

Ljubljana
2026



International Series

01

Edited by *Tadej Rifel*

ABYSS AND PRESENCE

*Festschrift for Gorazd Kocijančič on the Occasion
of His 60th Birthday*

Language review of the text *Milosav Gudović, Andrea Leskovec,
Christian Moe, Bernarda Stenovec, Urša Zabukovec*
Layout *Lucijan Bratuš*

Publisher



Tadej Rifel

Electronic edition

Electronic source

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

Cover Page:

Lucijan Bratuš, Menjave VIII, Woodcut, 1972

Kataložni zapis o publikaciji (CIP) pripravili
v Narodni in univerzitetni knjižnici v Ljubljani

COBISS.SI-ID 267500547

ISBN 978-961-7155-59-4 (ePUB)

ISBN 978-961-7155-60-0 (PDF)



Gorazd Kocijančič, Lipnica pri Kropi 2024.

“To be sure, we cannot be reduced to thought. Thinking is
founded in the preintellectual depths ...”

(Gorazd Kocijančič, *The Future of Eastern-Western Thought*. “Manifesto”)

„Gotovo, ne moremo se zvesti na misel.
Mišljenje je utemeljeno v predmiselnih globinah ...“

(Gorazd Kocijančič, *Prihodnost vzhodnozahodne misli*. »Manifest«)

ABYSS AND PRESENCE

Content

- 11 Tadej Rifel: Uvod. Gorazdov logos
19 Tadej Rifel: Introduction: Gorazd's Logos

LOGOS

- 29 Andrew Louth: Aphaeresis, Skiagraphy, and Apophasis
43 Raid Al-Daghistani: Sufizem kot mistična pot in vednost
v islamu. O temeljnih vidikih islamske mistike
63 Raid Al-Daghistani: Überall drei Stufen: Die unzähligen
Triaden der islamischen Mystik. Eine andere Einführung
in den Sufismus
91 Vladimir Cvetković: Krug i Porfirijevo drvo kod Boetija
105 Petar Jevremović: The Bible and the Contemporary
Hermeneutic Situation
121 Robert Kralj: Kako mistik vidi? Fenomenologija mističnega
videnja: skica
133 Simon Malmenvall: Zgodovinska zavest kot gonilna sila
življenjske izkušnje
145 Dimitrios Pallis: Modern Greek Literature and the Dionysian
Corpus
169 Thomas Plant: Stripping a Drunk God
183 Tadej Rifel: Apophatic Philosophy. Beyond phenomenology?
197 Свилен Тутеков: Охристовљење човека као откривење
људскости: допринос светог Николе Кавасиле
у расправи о хришћанском хуманизму
219 Sonja Weiss: »Iz sebe, prek sebe in k sebi«. Moč erosa in
logosa v Božjih imenih Dionizija Areopagita
235 Oleg Davydov: Silence as Language: Poetic Metaphysics in
the Contemplation of Being
243 Giovanni Grandi: Rileggendo L'Orient e l'Occident
255 Павел Вениаминович Кузнецов: другой бердяев: человек,
писатель, пророк

-
- 275 Дионисије Дејан Николић: Портрет Горазда Коцијанчича
као херувима. Опит из кардиологије
297 Pavle Rak: Silvan in Sofronij, svetnika za naš čas
315 Boris Šinigoj: Iskanje sebe kot drugega sredi zapuščenega
sveta
323 Blaž Podobnik: Resničnost, sanje in stvori z zaslonov. Kratka
refleksija o resničnosti besed in podob umetne inteligence
329 Paul Tyson: Reflections on the Slovenian School of Christian
Platonism

POIESIS

- 345 Miljana Cunta: »Modrost, ki se steka v molitev«. Razmišljanje
ob pesniški zbirki *Od Talesa do tebe* Gorazda Kocijančiča
351 Matjaž Črnivec:
Veliko neznano
Ikonostas
Job ali drža molilca
Pavel v Filipljanom (miniatura)
Sveta Trojica (abstraktna impresija)
Pisec Brižinskih spomenikov
g. Primož Trubar (miniatura)
357 Jožef Muhovič: *Prepadi navzgor V*
359 Vid Snoj:
Podarjen sebi
Possest
Kjer se izlije morje
363 Neža Zajc:
Zadnji sokol

MNEME

- 367 Lucijan Bratuš: Pot na Atos
373 Miklavž Komelj: Uganke transcendence
379 Janez Poljanšek DJ: Kot bi se dotikal bližine. Moja srečevanja
s Kocijančičem
387 Tadej Rifel: Ruah
391 Marko Ivan Rupnik: Pričevalec luči Življenja in vidnosti
Besede – Gorazd Kocijančič

395	Muanis Sinanović: Gorazd Kocijančič in jaz: pripis k podtalnemu vplivu
403	Urša Zabukovec: Sanjski skoki
407	Gregor Palamas: Tri poglavja o molitvi in čistosti srca Uvod in prevod: Jan Dominik Bogataj OFM
411	Predstavitve avtorjev / Contributors
425	Bibliografija Gorazda Kocijančiča

ABYSS AND PRESENCE

Tadej Rifel

Uvod: Gorazdov logos

*Spis drugega človeka lahko zame kot verujočega postane prostor,
kjer v največji samoti mene samega govori sam Bog.¹*

Jubilejni zbornik posvečamo minuli 60-letnici življenja filozofa, prevajalca in pesnika Gorazda Kocijančiča (1964). Sestavljajo ga prispevki njegovih prijateljev, kolegov in znancev, ki jih v širšem smislu združuje povezanost z mislijo in delom jubilanta. Avtorji prihajajo iz različnih držav in posledično so tudi njihova besedila napisana v različnih, večinoma maternih jezikih: slovenščini, angleščini, italijanščini, nemščini, ruščini in srbsčini. Tudi po vsebinski plati zbornik prinaša raznovrstnost, saj boste lahko brali tako znanstvene razprave oziroma strokovne članke kot spominske zapise, ki so intonirani z bolj osebno noto; za to priložnost so nekateri prispevali tudi avtorske pesmi. Vse to se odraža v razdelitvi zbornika na tri dele, ki pa vendarle tvorijo ubrano celoto, saj vse prispevke povezuje predvsem izraz hvaležnosti avtorjev za nekaj tistega, kar nam je bilo ob srečanjih in besedilih v vseh teh letih podarjeno in posredovano s strani Gorazda Kocijančiča.

Večje število prispevkov, združenih v tretjem delu zbornika, je predvsem spominske narave, ki skupaj s poezijo v drugem delu zbornika prinaša tisto, kar je težko izraziti z besedami in je prvenstveno zapisano v osebni izkušnji. S svojo zavezanostjo in zvestobo dogodom, ki so se zgodili v materialnem ali duhovnem smislu vendarle poskušajo ustvarjalno ubesediti, kar je bilo doživeto, in tvorijo neprecenljivo sporočilnost ter pričujejo o resničnosti in moči odnosov med osebami in njihovimi iskanji nedoumljive resničnosti.

Prvi del zbornika združuje študije o temah, ki se dotikajo širšega tematskega polja, s katerim se je v svojih knjigah, prevodih, prispevkih in drugih avtorskih besedilih ukvarjal (oz. se ukvarja) Gorazd Kocijančič. Prispevke v tem sklopu odlikuje svežina interpretacije in tehtnost njihovih zaključkov. Vsem avtorjem je skupna ne samo

¹ *Kontrarevolucionarni spisi* (2021–2023), Ljubljana: KUD Logos, 2023, str. 54.

izvrstnost na določenem področju raziskovanja, temveč tudi to, da so tako ali drugače osebno prišli v stik z Gorazdom in njegovim delom oziroma da jih je najprej on sam odkril za slovensko bralstvo in jih pritegnil k sodelovanju. Tudi pri snovanju tega zbornika so se z veseljem odzvali povabilu.

Prej omenjeno tematsko polje Kocijančičevih interesov je nadvse široko razprostranjeno, zato ga je težko obvladati, mogoče pa ga je nekako zamejiti. Eden izmed načinov je ta, da na enem mestu objavimo celotno avtorjevo bibliografijo, kar smo v zborniku tudi storili. Na podlagi tega prispevka lahko sedaj bralec veliko lažje nadaljuje raziskovanje avtorjevega opusa in – kot je izvirno mišljeno – po njem odkriva tisočletne duhovne zaklade.

Če bibliografijo še lahko nekako zberemo v celoto in jo smiselno razdelimo po posameznih kategorijah glede na vrsto objave, nas čaka večji izziv pri iskanju vseh možnih problemskih vprašanj ali vsaj vsebinskih sklopov, s katerimi se je Kocijančič ukvarjal pri svojem pisanju in prevajanju. Golemu naštevanju se odpovedujemo, zdi se nam neprimerno bolje, če se uvodoma posvetimo vsaj začetnemu iskanju skupnega temelja njegovega ustvarjanja. V slutnji obstoja tega temelja in v upanju, da ta odločitev ni preveč smelo početje za uvodnik, se podajmo na to kratko pot iskanja.

Pred tem pa se želim zahvaliti vsem, ki so pomagali pri nastajanju zbornika. Avtorjem prispevkov za sodelovanje in potrpežljivost pri pripravi njegove končne verzije; njihove krajše osebne predstavitve najdete na koncu vseh treh sklopov prispevkov. Resnično sem vesel, da se nas je nabrala taka pestra družčina! Nadalje izrekam zahvalo lektorjem – Urši, Bernardi, Andrei, Milosavu in Christianu – za natančno in marljivo opravljeno delo; zadnje omenjenemu sem hvaležen tudi za njegove skrbne prevode nekaterih povzetkov, predstavitev avtorjev in predvsem celotnega uvoda v angleščino. Oblikovalcu Lucijanu Bratušu se zahvaljujem za (kot vedno) temeljito delo pri prelomu in oblikovanju naslovnice, ki jo krasi njegova grafika.

* * *

Prepričani smo torej, da se – sicer z nemalo truda – da poiskati vsebinske sklope Kocijančičevega opusa, npr. glede na obravnavane avtorje, področja zanimanja, ključne besede ipd. Že omenjena bibliografija je dobra osnova za tako razvrstitev, čeprav se s tem vendarle dotikamo zgolj površja, medtem ko nas veliko bolj zanima tisto, kar se skriva pod njim. Ali je sploh mogoče pogledati globlje v bistvo ustvarjalnega opusa, ki pripada nekomu, ki je filozof¹ in povrh vsega tudi pesnik?² Glede svoje poezije je v zbirki pesmi, posvečenih očetu reformacije na Slovenskem, Primožu Trubarju, zapisal pomenljivo ironično samokritiko: *Ta minorni avtor ni le uzurpiral Trubarjevega imena, ampak misli, da je še vedno mogoče pisati iz očitnosti, da Bog je, in doživljati "Kristusovo milost" (?) – in da je to celo nekaj splošnega.*³ S tem je jasno nakazana naravnost, da moramo v celotnem opusu videti nekaj ali – bolje rečeno – nekoga bolj temeljnega.

Kocijančič je začel objavljati svoja dela na začetku devetdesetih let prejšnjega stoletja, posledično deloma tudi z razlogom, ki ga v svojem filozofskem prvencu *Posredovanja* takole izrazi: *Vsi eseji so*

- 1 Do sedaj so nastali v nadaljevanju navedeni poskusi pogleda na širši, a še vseeno omejen spekter Kocijančičeve filozofije. Vid Snoj je prispeval spremno besedo z naslovom »Razbivajočenje, razbitje isl. O filozofiji Gorazda Kocijančiča«, in sicer k delu *Erotika, politika itn. Trije poskusi o duši* (Ljubljana: Slovenska matica 2011, str. 335–455), ki predstavljajo drugi del Kocijančičeve filozofske trilogije. Milosav Gudovič je avtor spremne besede »Raz-biti, ne razdrobiti« k tretjemu delu trilogije z naslovom *O nekaterih drugih. Štirje eseji o preobitju. O živalih; O sanjah; O ekscesu jezika in O mračnem niču* (Ljubljana: Beletrina 2016, str. 439–471). Tine Hribar obravnava Kocijančičevo filozofijo v posebnem poglavju tretjega dela svoje knjige *Nesmrtnost in neumrljivost. Sodobna teologija, filozofija in znanost*. Ljubljana: Slovenska matica 2018, str. 328–367. Avtor tega uvoda je objavil članek z naslovom »Apophatic philosophy. Beyond phenomenology« v: *Philotheos* zv. 21.2. (2021), str. 168–178. Posebej pa je potrebno omeniti še recepcijo Aleksandra Dugina v osmem poglavju »Slovenski slog: evrointegracija in nihilizem« njegovega enajstega zvezka monumentalnega dela *Noomahija*, ki ga omenja tudi sam Kocijančič v prenovljeni izdaji *Posredovanj* (str. 11, op. 6), in sicer s podnaslovom »Gorazd Kocijančič: slovenski varuh Logosa« (prev. Urša Zabukovec). Prispevek je v celoti dostopen na spletni strani KUD Logos: <https://kud-logos.si/slovenski-slog-evrointegracija-in-nihilizem/> (25. 8. 2025).
- 2 Košček Kocijančičeve poezije v pričujočem zborniku obravnava prispevek Miljane Cunta z naslovom »„Modrost, ki se steka v molitev“ Razmišljanje ob pesniški zbirki *Od Tulesa do tebe* Gorazda Kocijančiča«.
- 3 Zadnja platnica Kocijančičeve knjige *Primož Trubar zapušča Ljubljano*, Ljubljana: Študentska založba, 2012.

nastali iz notranje potrebe “nastopiti proti”, “posredovati zoper” določeno misel, izreči neki “ne” v duhovnem vrenju sodobnosti, v kateri so zakladi krščanskega izročila pogosto brez zaščite ...¹ Te besede kažejo na pomemben vidik njegove esejistike pa tudi širšega opusa. Zanimiva točka v nadaljnji smeri globlje opredelitve ustvarjalnega temelja so avtorjeve samoopredelitve njegove filozofske smeri. Tudi tukaj nam pomagajo *Posredovanja*, in sicer v posodobljeni drugi izdaji, kjer se tudi sam že ozira nazaj na dosedanji opus in pri tem kot najbližji točki navezave omeni fenomenologijo in hermenevitično filozofijo.² Vendar hkrati tudi večkrat prizna, da so to zgolj šolske in zatorej šablonske opredelitve.

Nekateri drugi so zato želeli k stvari pristopiti na drugačen način in predvsem pridobiti avtorjevo mnenje ob priložnosti njegovih pomembnejših izdaj in javnih priznanj ali pa preprosto z namenom, da bi slišali razmišljanje filozofa o aktualnih družbenopolitičnih dogodkih. S tem so mišljeni njegovi redki intervjuji.³ V resnici pa je spet sam že predhodno na to posredno odgovoril, ko je objavil knjigo s pomenljivim naslovom *Tistim zunaj*.⁴ V teh zapisih je več kot očitna raznolika podoba avtorja in misleca, ki spremlja družbeno in predvsem kulturno ter duhovno dogajanje v svoji okolici. Zapisi so nastali večinoma pred obdobjem, ko je, če se navežemo na naslov pravkar omenjene knjige, s »tistimi znotraj«⁵ ustanovil Kulturno-umetniško društvo Logos. Napak bi bilo namreč domnevati, da je bistvo nekega ustvarjanja povezano zgolj z zapisano besedo. Tako tudi omenjeno društvo, ki si je izbralo večpomensko ime, med katerimi je tudi beseda, kaže na to,

1 *Posredovanja. Uvod v krščansko filozofijo ob besedilih Ireneja Lyonskega, Evagrija Pontskega, Dionizija Areopagita, Janeza Hrizostoma, Maksima Spoznavalca, Janeza Skota Eriugena, Nikolaja Kuzanskega, Erazma Rotterdamskega in Franza Xavra von Baadra*, Celje: Mohorjeva družba, 1996. Druga (spremenjena in dopolnjena) izdaja s spremno besedo Vida Snoja, Ljubljana: KUD Logos, 2025, str. 30. Številke strani navajamo po drugi izdaji.

2 Prav tam, str. 11.

3 *V pogovoru. (Intervjuji 1997–2022)*. Ljubljana: KUD Logos, 2023.

4 *Tistim zunaj. Eksoterični zapisi 1990–2003*. Ljubljana: KUD Logos, 2004.

5 Zunaj in znotraj sta seveda spet samo površinski oznaki. Notranji v tem smislu so tisti, ki jih statut društva Logos opredeljuje takole: „kristjani različnih denominacij, evangeličani, pravoslavni in katoličani, ki si želijo ustvarjati in komunicirati v povsem svobodnem prostoru, zunajinstitucionalnem in nenadzorovanem, nadkonfesionalnem ter povsem odprtem za različna duhovna izročila in miselna iskanja sodobnosti.“

da je njegovo poslanstvo naposled povezano z udejanjanjem besed, kar pride do izraza v mnogih pogovorih, srečanjih, pobudah, konferencah in druženjih. Logos kot društvo seveda ni samo Gorazdovo, si ga pa težko predstavljamo brez njegove dejanske ali skrite prisotnosti. S tem ko je v skupnosti logosov več, je mogoče v smislu čisto prve izdaje istoimenske založbe KUD Logos¹ tudi pričujoči zbornik brati v tem duhu skupnosti razmišljujočih in verujočih.

Smiselno si je zato vzeti kakšno Kocijančičevo besedilo za navdih in ob njem snovati svojo lastno misel, kot so ob prvi Logosovi izdaji avtorji skupaj razmišljali ob besedilu Nikolaja Berdjajeva. A vendar velja opozorilo glede veljavnosti misli, ki *se namreč nikoli ni in se tudi nikoli ne bo rešilo na tribunalu ostre misli in globoke erudicije, ampak se nanj vedno znova odgovarja v mraku in samoti, ki predhodita vsaki učenosti in mišljenju.*²

Do kam smo torej prispeli v tem iskanju Gorazdovega logosa, ki ga je mogoče prevajati tudi kot smisel? Nikakor namreč ne želimo, da bi se odgovor razpletel v tem kratkem uvodu. Zato tudi ne razvijamo njegove celote, ampak po posameznih drobcih kažemo na različne možnosti iskanja odgovora onkraj enoznačnih odgovorov.

Dejansko se tudi prispevki v tem zborniku v različnih smereh lotevajo tega istega iskanja. Pri tem pa vendarle sledijo enotnosti poslanstva, ki je izraženo v preambuli statuta KUD Logos: *Logos pomeni besedo, misel in smisel. Logos je prostor smiselne komunikacije in besednega ustvarjanja, je območje mišljenja, mesto poezije, medij književnosti. Je tudi vznik smisla in strukture, ki omogoča nastanek pristne glasbe in likovne stvaritve. In ne nazadnje lahko označuje tisto, kar radikalno presega vsako človeško besedo in misel: absolutni Smisel.*³

Sam zbornik je lahko nekakšen glas tega skritega logosa, ki pa še vedno ostaja bolj naš in ne Gorazdov. Zato je na mestu, da spregovorijo tudi njegove lastne besede, ki spet ne dajejo nekega zelo specifičnega odgovora, ampak kažejo pot k tistemu, kar je zasledovano in naposled postaja Njegova sled.

1 Ekklesia. V kakšno duhovno skupnost pravzaprav verujem? O dostojanstvu krščanstva in nedostojanstvu kristjanov, Ljubljana: KUD Logos, 2001.

2 „Skrivnost Dionizija Areopagita“, v: Dionizij Areopagit, *Zbrani spisi*, Ljubljana: Slovenska matica, 2008, str. 146.

3 Objavljeno na spletni strani <https://kud-logos.si/> (25. 8. 2025).

Apologija abecednika IV

*In kaj potem,
če je izvir zasut?
Je molitev.
Tako preprosto.
Ne zbiram se & ne želim
& ne prosim več za moje,
ampak le, za kar je res.
Kar res je.
In to povem.
Zapišem.
Črke.
Vse v meni zahrešči.
Zarjavela kolesa se kot v potresu
prestavijo na pravo mesto.
Vode, dolgo zmrznjene, spet stečejo.
Črnilo. In oblike. Hvalnica.
Vse na pravem kraju.
Končno.
Vse deluje.
Se obrača.*

Za to smo mišljeni. ¹

Vsekakor nismo prispeli na cilj, smo pa, če si je to sploh mogoče zamisliti, prišli do konca smisla iskanja tega smisla, saj za Kocijančiča v tem trenutku² že lahko veljajo besede: *stari mojster se neutrudno ponavlja, in to z vso dolžno strastjo in neugnanostjo, ki je značilna za prave mislece.*³ Ponavljanje je skrito v Temelju in je zato temeljno.

In največja hvaležnost je lahko tudi v tem, da se je nekdo odločil tolikokrat in na tolikere načine ponoviti eno in isto. *Nova et vetera* ali

1 Primož Trubar zapušča Ljubljano, Ljubljana: Beletrina, 2012, str. 111.

2 Glede na to, da po Platonu pravi filozofi postanemo šele po 50. letu, pa je to hkrati tudi zelo zgodaj.

3 "Shestov's and Levinas' fear," v: Snoj, Vid (ur.), *Breztalnosti = Groundlessnesses: Lev Shestov med literaturo, religijo in filozofijo = Lev Shestov between literature, religion and philosophy*: zbornik simpozija z dne 12. maja 2005 v Ljubljani, Ljubljana: Oddelek za primerjalno književnost in literarno teorijo, Filozofska fakulteta in KUD Logos 2005, str. 152.

kot pravi Pismo: *Če pa so bile nekatere veje odlomljene in si bil ti, divja oljka, vcepljen na njihovo mesto in si postal deležen mastnosti oljčne korenine, se ne prevzemaj na račun vej. Če pa se prevzemaš, vedi, da ne nosiš ti korenine, ampak korenina nosi tebe.*¹

Gorazdov logos se rad skriva med koreninami. Tam pa je vselej trepet pred uničenjem, ki terja pogum za mišljenje: *Dovolj! Sekira angela resnice je nastavljena na naše korenine.*²

Človek je bitje želje,³ ki navidezno nasprotuje zaustavitvi in teži k neskončnemu iztegovanju proti Enemu, a je vedno znova obteženo z mnogoterim. Ta tek je na videz brez sleherne koristi,⁴ čeprav je ključnega pomena za našo človeškost.

A v trenutkih, ko se resnicoljubnost zoperstavi lažem, ki se skrivajo pod krinko nečesa povsem običajnega, zažari misel, *ki naredi epifano razviden mysterium tremendum et fascinans ...*⁵ Osebnost sem globoko prepričan – verjetno je to edina smiselna globina, če jo seveda razumemo v duhu dejanskosti osebnih hipostaz –, da Gorazdov opus tudi omogoča tisto, kar je v svojem nedavno objavljenem prevodu Maksimovih *Odgovorov Talasiju* zapisal o tem velikanu krščanskega Izročila: *Maksimova eksegeza, ki nas s svojo poljubnostjo včasih iritira, z odmiki od običajne logike kljub vsemu učinkovito ruši zid, ki ga diskurzivni razum – sedimentacija naših predsodkov, kulturnih mnenj in ponotranjene sodobne podobe sveta – postavlja med našo zavest in Božjo skrivnost. Tako nam omogoča, da izkusimo nekaj, česar naš razum ne dojema povsem, a je koristno in nadvse blagodejno za naše duhovno življenje.*⁶

Branje ali zgolj listanje⁷ kateregakoli Gorazdovega zapisa je privilegij, še toliko večji ker je poleg opravljenega dela v vinogradih besedil⁸

1 Rim 11,17-18.

2 »Manifest«, v: *Med Vzhodom in Zahodom, štirje prispevki k ekstatiki*, Ljubljana: KUD Logos, 2004. El. izdaja 2020, str. 95.

3 Prim. esej »Še« v *Posredovanjih*.

4 *Posredovanja*, str. 481, op. 312.

5 *Kontrarevolucionarni spisi*, str. 117.

6 »Kako Sveto pismo brati duhovno? Uvod v *Odgovore Talasiju* svetega Maksima Izpovedovalca«, Maksim Izpovedovalec, *Odgovori Talasiju*, Celje: Mohorjeva družba, 2025, str. 65.

7 Spremnost besedo k svojemu prevodu *Zbranih del* Dionizija Areopagita Kocijančič sklence z besedami Huga Balla: "Če nekdo pri brskanju po knjižnici naleti na Dionizija Areopagita in se pri njem zadrži, ga Bog ljubi."

8 Prim. Hugo Svetoviktorski: *Didascalicon: o bralskem prizadevanju*. Prev. in uvod Gorazd Kocijančič. Ivan Illich, *V vinogradu besedila*, prev. Alen Širca, Ljubljana:

ohranil tisto, kar je v pesmi o svetem Bonaventuri izrazil takole:

*Beseda reka svoj Izvor
in sebe in v sebi stvarstvo,
ko Duh od vekomaj vzcveteva.
A četudi si prepričal se,
da kaj razumeš
(drugi padli so že prej),
veš, da to ni res:
zato v zajetju obnemiš,
padeš na kolena,
pokažeš na razpelo,
pričakuješ stigme.*

*Ene za vse, tiste le zate.*¹

Zato smemo izreči: Gorazdov logos nas vodi k Logosu.

NUK, 2014 (Textus recepti; 2).

¹ *Od Talesa do tebe, apokrifna zgodovina evropske filozofije*, Ljubljana: Beletrina, 2019. El. izdaja 2019, str. 139.

Tadej Rifel

Introduction: Gorazd's Logos

*For me as a believer, another person's writing can become a space where God himself speaks in my uttermost solitude.*¹

This Festschrift is dedicated to the past 60 years in the life of the philosopher, translator, and poet Gorazd Kocijančič (1964). It is made up of contributions from his friends, colleagues, and acquaintances, those who, broadly speaking, share a connection with his thought and work. The authors come from different countries, and thus their texts are written in different languages, mostly their mother tongues: Slovene, English, Italian, German, Russian, and Serbian. The anthology is diverse in terms of its contents, too: you can read scientific and professional articles as well as memoirs in a more personal key; some have also contributed original poems for the occasion. This is reflected in the anthology's division into three parts, which nevertheless form a harmonious whole, as all the contributions are above all expressions of the authors' gratitude for some of the things Gorazd Kocijančič has shared with us in gatherings and texts over the years.

Many of the contributions in the third part of the anthology are mainly memoirs; together with the poetry in the second part of the volume, they contribute something that is difficult to express in words and is mainly inscribed in personal experience. In their commitment and fidelity to past events, whether these took place in the material or the spiritual sense, they seek to creatively put their experience into words, thus sending an invaluable message and testifying to the strength of personal relationships and to quests for an inconceivable reality.

The first part of the volume consists of studies on subjects touching on the wider topic area that Gorazd Kocijančič has dealt with in his books, translations, papers, and other texts. The contributions to this section are distinguished by their fresh interpretations and the cogency of their findings. Beside their excellence in certain fields of study,

¹ *Kontrarevolucionarni spisi (2021–2023)*, Ljubljana: KUD Logos, 2023, p. 54.

the authors share a personal connection with Gorazd and his work, sometimes because he discovered them for Slovenian reading public and drew them into collaboration. They were also happy to accept the invitation to put together this anthology.

The field of Kocijančič's interests spans truly a wide range, hard to manage but still possible to delimit in some ways. One way is to publish the author's entire bibliography in one place, as we have done in this volume. Based on this contribution, the reader can now more easily go on to explore the author's opus and – as originally intended – therein discover millennia of spiritual treasures.

While it is manageable to collect the bibliography into a whole and divide it into particular categories based on the type of publication, a greater challenge awaits us when it comes to finding all the possible questions, or at least the subject areas, that Kocijančič has dealt with in his writings and translations. We will refrain from listing them; it seems far more fitting to devote this introduction to at least a preliminary search for the common foundation of his works. Surmising that a shared foundation exists and hoping that this is not too bold an enterprise for an introduction, we embark on that little voyage of discovery.

But first, I wish to thank everyone who has helped the Festschrift come about. Thanks to the authors of the contributions for their cooperation and patience during the preparation of the final version of the volume; you will find them briefly presented at the end of each of the three sections. I am truly happy that such a motley crew has gathered! Further, thanks to the copy-editors – Urša, Bernarda, Andrea, Milosav, and Christian – for their painstaking work, and to the latter also for his careful translations of some of the summaries, author bios, and this introduction into English. Thanks to the designer Lucijan Bratuš for his (ever) thorough work on the layout and the design of the cover, which is graced by his original artwork.

* * *

We are convinced, then, that with some effort, we can seek out the subject areas of Kocijančič's opus, e.g. as regards the authors discussed, fields of interests, key words, and so on. The above-mentioned bibliography is a good starting point for such a classification, even

if this is only skimming the surface, and we are far more interested in what is hidden below. Is it even possible to look deeper into the essence of a creative opus belonging to someone who is a philosopher,¹ and a poet² as well? With regard to his poetry, in his collection of poems dedicated to the father of the Reformation in the Slovene lands, Primož Trubar, he has written this ironic self-criticism: "Not only has this minor author usurped Trubar's name, he also thinks that it is still possible to write from the position that God obviously exists, and to experience 'Christ's grace' (?) – and that this is even something common."³ This clearly indicates that we have to see something more fundamental – or better, someone more fundamental – in the whole opus.

Kocijančič started publishing his works at the beginning of the 1990s, and, hence, partly for the reason that he expresses as follows in his philosophical debut work *Posredovanja* (Mediations/Interventions): "All these essays have arisen from an inner need to

-
- 1 So far, the following attempts have been made to survey a broad, but still limited spectrum of Kocijančič's philosophy. Vid Snoj has contributed an introduction titled "Razbivajočenje, razbitje isl. O filozofiji Gorazda Kocijančiča" in Gorazd Kocijančič, *Erotika, politika itn. Trije poskusi o duši*, Ljubljana: Slovenska matica, 2011, pp. 335–455. This is the second part of Kocijančič's philosophical trilogy. Milosav Gudovič is the author of "Raz-biti, ne razdrobiti," an introduction to the third part of the trilogy, titled *O nekaterih drugih. Štirje eseji o preobilju. O živalih; O sanjah; O ekscesu jezika in O mračnem niču*, Ljubljana: Beletrina, 2016, pp. 439–471. Tine Hribar discusses Kocijančič's philosophy in a separate chapter in the third part of his book *Nesmrtnost in neumrljivost. Sodobna teologija, filozofija in znanost*, Ljubljana: Slovenska matica, 2018, pp. 328–367. The author of the present introduction has published an article titled "Apophatic philosophy. Beyond phenomenology" in *Philotheos* 21, no. 2 (2021), pp. 168–178. Special mention must be made of Aleksandr Dugin's reception in "The Slovene style: Euro-integration and nihilism," the eighth chapter of vol. 11 of his monumental work *Noomakhia*, which Kocijančič himself mentions in the revised edition of *Posredovanja* (p. 11, n. 6), in the section headed "Gorazd Kocijančič: the Slovene guardian of the Logos." A Slovene translation by Urša Zabukovec of this text is available in full on the KUD Logos website: <https://kud-logos.si/slovenski-slog-evrointegracija-in-nihilizem/> (August 25, 2025).
 - 2 The tiny morsel of Kocijančič's poetry in the present anthology is discussed in Miljana Cunta's paper titled "'Modrost, ki se steka v molitev'. Razmišljanje ob pesniški zbirki *Od Talesa do tebe* Gorazda Kocijančiča."
 - 3 The back cover of Gorazd Kocijančič, *Primož Trubar zapušča Ljubljano*, Ljubljana: Študentska založba, 2012.

‘stand against,’ ‘intervene against’ a certain idea, to express some kind of ‘no’ in the spiritual tumult of modernity, in which the treasures of the Christian tradition are often defenseless ...”¹ These words point to an important aspect of his essays as well as his broader opus. An interesting further clue to the creative foundation is the author’s definition of his own philosophical orientation. Here, too, *Posredovanja* comes to our aid: in its second updated edition, the author himself looks back on his work to date, and mentions phenomenology and hermeneutic philosophy as the closest points of reference.² At the same time, however, he repeatedly recognizes that these are but conventional textbook labels.

Others have therefore taken a different approach and sought the author’s opinion, whether on the occasion of his major publications and awards, or simply to hear a philosopher’s thoughts about current socio-political events. Here we are thinking about his rare interviews.³ Actually, he has once again himself anticipated and answered them by publishing a book with the significant title *Tistim zunaj* (To Those Outside).⁴ These writings clearly bring out a multifarious portrait of an author and thinker who pays attention to the social, and especially the cultural and spiritual, developments around him. They were mainly written before he and “those inside”⁵ (to allude to the same title) founded the Logos Cultural Society (KUD Logos). It would be wrong to think that the essence of some creative labor is only connected with the written word. Thus the Society, having picked a name with multiple meanings, including “word,” indicates that its mission is ultimately

1 *Posredovanja. Uvod v krščansko filozofijo ob besedilih Ireneja Lyonskega, Evagrija Pontskega, Dionizija Areopagita, Janeza Hrizostoma, Maksima Spoznavalca, Janeza Skota Eriugena, Nikolaja Kuzanskega, Erazma Rotterdamskega in Franza Xavra von Baadra*, Celje: Mohorjeva družba, 1996. Here quoted from the second (revised and complete) edition with an introduction by Vid Snoj, Ljubljana: KUD Logos, 2025, p. 30. Page references are to the second edition.

2 *Ibid.*, p. 11.

3 *V pogovoru. (Intervjuji 1997–2022)*, Ljubljana: KUD Logos, 2023.

4 *Tistim zunaj. Eksoterični zapisi 1990–2003*, Ljubljana: KUD Logos, 2004.

5 Outside and inside are of course only superficial designations. On the inside, in this sense, are those whom the statutes of the Logos Cultural Society define as follows: “...Christians of various denominations, evangelical, Orthodox and Catholic, who wish to create and communicate in a completely free space, extra-institutional and uncontrolled, supra-confessional and completely open to the various spiritual traditions and thought quests of our times.”

connected with the realization of words, which finds expression in its many talks, meetings, initiatives, conferences, and gatherings. As a society, Logos of course is not only Gorazd's, but it is difficult to imagine it without his manifest or hidden presence. As there is more than one logos in this community, the present anthology too may be read – as suggested by the title of the very first publication of the namesake publishing house, KUD Logos¹ – in the spirit of a community of thinkers and believers.

So it makes sense to take one of Kocijančič's texts as an inspiration from which to forge one's own thought, like the authors of the first Logos publication reflected together on the text of Nikolai Berdyaev. Still, a word of caution is warranted as to the validity of thought which "never has and never will save itself before the court of sharp thinking and profound erudition, but time and again responds to it in the darkness and solitude which precede all learning and thought."²

How far, then, have we come in the quest for Gorazd's logos, which may also be translated as 'meaning'? For we do not want the answer to be unraveled in this short introduction. Therefore we also do not develop it in full; rather, we take individual fragments to point to various possibilities of seeking the answer beyond univocal answers.

In fact, the contributions to this volume undertake the same quest in various directions. Yet they adhere to the unity of the mission stated in the preamble to the statute of KUD Logos:

Logos means word, thought and meaning. Logos is a space of meaningful communication and word creation, a place of thought, a place of poetry, a medium of literature. It is also the origin of meaning and structure, which enables the creation of authentic music and art. And last but not least, it can signify that which radically transcends every human word and thought: absolute Meaning.³

The anthology itself may be in some way a voice of that hidden logos, but one that remains more ours than Gorazd's. It is therefore fitting to also let his own words speak, words that again do not give any

1 *Ekklesia. V kakšno duhovno skupnost pravzaprav verujem? O dostojanstvu krščanstva in nedostojanstvu kristjanov*, Ljubljana: KUD Logos, 2001.

2 "Skrivnost Dionizija Areopagita," introduction, in Dionizij Areopagit [Dionysius the Areopagite], *Zbrani spisi*, Ljubljana: Slovenska matica, 2008, pp. 7–147 at p. 146.

3 Published on the website <https://kud-logos.si/> (August 25, 2025).

very specific answer, but show the way to that which is being tracked down and which will, ultimately, become a trace of Him.

The Primer's Apology IV
And so what
if the source is filled up?
There is a prayer.
Simple as that.
I do not rally & do not want
& ask no more for what is mine
but only for what is true.
What truly is.
And that, I tell.
Write down.
Letters.
Everything in me creaks.
The rusty wheels, as though in a quake,
shift into place.
The long-frozen waters run again.
Ink. And shapes. A hymn.
Everything in place.
Finally.
It's all working.
Turning.
*This is what we're meant for.*¹

We have by no means arrived at our goal, but we have, if such a thing can be conceived, arrived at the end of the meaning of the search for that meaning, for at this point² the following words already apply to Kocijančič himself: "the old master is relentlessly repeating himself, and he is doing this with all the passion and intensity characteristic of all genuine thinkers."³ The repetition is hidden in the Ground and

1 Translated from "Apologija abecednika IV," in Gorazd Kocijančič, *Primož Trubar zapušča Ljubljano*, Ljubljana: Beletrina, 2012, p. 111.

2 This is also quite early, considering that Plato says we can only become true philosophers after we turn 50.

3 "Shestov's and Levinas' fear," in Vid Snoj (ed.), *Breztalnosti: Lev Šestov med literaturo, religijo in filozofijo / Groundlessnesses: Lev Shestov between literature, religion and philosophy: zbornik simpozija z dne 12. maja 2005 v Ljubljani*, Ljubljana:

is therefore foundational.

And the greatest gratitude may lie in the fact that someone decided to repeat the same thing so many times and in such numerous ways. *Nova et vetera*, or in the words of Scripture:

If some of the branches have been broken off, and you, though a wild olive shoot, have been grafted in among the others and now share in the nourishing sap from the olive root, do not consider yourself to be superior to those other branches. If you do, consider this: You do not support the root, but the root supports you.¹

Gorazd's logos likes to hide among the roots. Down there, however, there is always a trembling, a fear of destruction that requires the courage to think: "Enough! The axe of the angel of truth is laid to our roots."²

Man is a creature of desire³ who is seemingly opposed to stopping up and tends to reach endlessly towards the One, but is ever again weighed down by the manifold. This race is seemingly of no use whatsoever,⁴ although it is of key importance to our humanity.

But in those moments when truthfulness sets itself against the lies hiding behind the mask of something entirely ordinary, a thought shines through "that reveals the *mysterium tremendum et fascinans*..."⁵ Personally, I am deeply convinced – and that is probably the only meaningful level, if we understand it in the spirit of the reality of personal hypostases – that Gorazd's opus also enables the same thing that he noted in his recently published translation of Maximus' *Responses to Thalassius* about that giant of the Christian Tradition:

With its deviations from ordinary logic, Maximus' exegesis, while sometimes annoying in its arbitrariness, nevertheless does effectively break down the wall that discursive reason – the sedimentation of our prejudices, cultural opinions, and internalized modern images of the world – erects between our conscience and the divine Mystery.

Oddelek za primerjalno književnost in literarno teorijo, Filozofska fakulteta and KUD Logos, 2005, pp. 156–164 at p. 159.

1 Romans 11: 17–18 (NIV).

2 "Manifest," in his *Med Vzhodom in Zahodom: štirje prispevki k ekstatiki*, Ljubljana: KUD Logos, 2004, ebook edition 2020, p. 95.

3 Cf. the essay "Še? O slovenskem lakanovstvu in njegovih razlagah novoveške ontologije," in Kocijančič, *Posredovanje*, pp. 346–402.

4 *Posredovanje*, p. 481, n. 312.

5 *Kontrarevolucionarni spisi*, p. 117.

It thus helps us to experience something that our intellect does not quite grasp, but that is useful and most beneficial for our spiritual life.¹

Reading or just browsing² any writing of Gorazd's is a privilege, all the more so because, besides his labor in the vineyards of texts,³ he has preserved what he described as follows in his poem about St. Bonaventure:

*The word speaks its Source
and itself and in itself all creation
when the Spirit blooms since forever.
But though you have convinced yourself
that you understand something
(others have fallen even earlier),
you know it isn't true:
therefore, in grasping, you fall silent,
fall to your knees,
point to the crucifix,
expect the stigmata.*"

*Some for all; those only for you.*⁴

Therefore, we may permit ourselves to say: Gorazd's logos leads us toward the Logos.

-
- 1 Gorazd Kocijančič, "Kako Sveto pismo brati duhovno? Uvod v *Odgovore Talasiju svetega Maksima Izpovedovalca*," introduction, in Maksim Izpovedovalec [Maximus the Confessor], *Odgovori Talasiju*, Celje: Mohorjeva družba, 2025, p. 65.
 - 2 Kocijančič concludes the introduction to his translation of the collected works of Dionysius the Areopagite with the words of Hugo Ball: "If someone browsing through a library comes across Dionysius the Areopagite and dwells on him, he is loved by God."
 - 3 Cf. *Hugo Svetoviktorski: Didascalicon: o bralskem prizadevanju*, translated and with an introduction by Gorazd Kocijančič. Ivan Illich, *In the Vineyard of the Text: A Commentary to Hugh's Didascalicon*, Chicago: University of Chicago press, 1993. Slovene translation: *V vinogradu besedila* (Textus recepti; 2), trans. Alen Širca, Ljubljana: NUK, 2014.
 - 4 Translated from Gorazd Kocijančič, *Od Talesa do tebe, apokrifna zgodovina evropske filozofije*, Ljubljana: Beletrina, 2019, ebook edition, p. 139.

LOGOS

ABYSS AND PRESENCE

Andrew Louth

Aphaeresis, Skiagraphy, and Apophasis

Abstract

The popularity of apophatic theology in modern Orthodox theology has led to dubbing any patristic negative theology as ‘apophatic’. This article suggests that there are various forms of negative theology to be found in the Greek Fathers, abstractive or *aphaeretic* theology, or skiagraphy, a ‘theology of shadows’. This is illustrated from Clement of Alexandria, Gregory Nazianzen, Anastasios of Sinai, and John Damascene. Apophatic theology, strictly so called, derives from late Neoplatonic exegesis of the second part of Plato’s *Parmenides*, introduced into Christian theology by Dionysios alongside older forms of negative theology.

Keywords: Apophatic theology, Orthodox theology, negative theology, Greek Fathers, *aphaeretic* theology

Introduction

In the autumn of 1995 I was invited by Gorazd Kocijančič and his sister Nike Kocijančič Pokorn to lecture in Ljubljana. One of the lectures I gave looked at the antecedents to apophatic theology, strictly so called, which first emerged in Christian circles with Dionysios the Areopagite, who borrowed the term from Proklos or his circle. I argued that, although ‘apophatic’ theology first appears in Christian circles with Dionysios, a sense that God is unknowable, that he is to be characterized in terms of negative epithets, was by no means novel, but well known to Christian theologians such as Clement of Alexandria, the Cappadocian Fathers, John Chrysostom, and indeed in the West to Augustine, and furthermore that scaffolding provided by Dionysios for his presentation of apophatic theology—namely the Church’s liturgy with its address to God in negative terms (‘ineffable, incomprehensible, invisible, inconceivable’ in the Anaphora attributed to St John Chrysostom) and the invocation of the angels, beyond our understanding, but themselves incapable of knowing God—is already found in St Gregory the Theologian and St John Chrysostom

for precisely this purpose.¹ Then I was interested in showing how readily apophatic theology, inherited from Neoplatonism, fitted into theological structures already present in Greek or Byzantine theology; in this brief paper, offered in honour of Gorazd Kocijančič, I want to look more closely at the ways in which God's transcendence of human conceptuality was expressed before the language of apophasis was introduced in Christian circles. I detect two strategies which one might call the 'abstractive' or *aphaeretic* and the use of skiagraphy, 'writing with shadows', as Giulio Maspero calls it in a recent article.² Having introduced these conceptual strategies, I shall go on to look briefly at how these ideas retain their power after Dionysios and his introduction of the apophatic, paying attention to Anastasios of Sinai and John Damascene.

Background

The intellectual background of all our Christian thinkers is the Greek translation of the Hebrew Bible, known as the Septuagint (LXX), and the form the tradition of Platonism was taking from about the second century onwards (often called 'Middle Platonism'). Besides our Christian thinkers, Philo (c.20 BC–c.AD 50), a Jewish thinker from Alexandria, needs to be mentioned, as his influence in Christian circles is often perceptible; his reading of the LXX in the light of the diffused Platonism of his day was influential among Christians who would not have heard of him.

All our thinkers were seeking to express the wisdom they found in their Scriptures in terms of the intellectual culture of their day; the conflict between Athens and Jerusalem, already felt—or used as a

1 See Andrew Louth, 'Apophatic Theology: Before and after the Areopagite', in *Bogoslovni Vestnik* 56 (1996): 297–310; translated into Slovene as 'Apofatična teologija: Dionizij Areopagitski', *Poligrafi* 2 (1997 [actually 1998]), special edition 7/8 'Logos in Kozmos': 127–44.

2 See Giulio Maspero's fascinating, though all too brief, discussion of what he calls *skiagraphy*, 'writing with shadows', in Gregory Nazianzen, to be found in his contribution to the *Festschrift* for Theresia Hainthaler. Giulio Maspero, 'Writing with Shadows: The Christological and Relational Epistemology of the Greek Fathers', in Peter Knauer, Andrea Riedl, and Dietmar W. Winkler (eds.), *Patrologie und Ökumene* (Herder, 2022), 392–402. Maspero's paper also drew my attention to the sermons by Anastasios of Sinai on the creation of the human in the image of God.

rhetorical flourish—seems to have had no purchase with them. They regarded themselves as being faithful to their tradition by seeking to express it in terms of their philosophical culture. So, for instance, they read the Genesis account of the creation of the cosmos in six days (the *Hexaemeron*: Gen. 1–2) through the lens of the *Timaeus* and found in the *Timaeus* the truths of Genesis. The scriptures would have furnished them with incentives towards some kind of negative theology—from the mystery that surrounds the manifestation of God, whether to Abraham at the Oak of Mamre (Gen. 18), or to Moses at the Burning Bush (Ex. 3) or, even more, on Mount Sinai (Ex. 19:33), or to Isaiah in the Temple (Isa. 6), or Ezekiel on the banks of the river Chebar (Ez. 1), to the declarations of the prophets (‘For my thoughts are not your thoughts, neither are your ways my ways, says the Lord’: Isa. 55:8), and the explicit confession: ‘For you are God, the God of Israel, and we did not know you’ (Isa. 45:15 LXX).

The philosophical culture of their day was fundamentally Platonic in inspiration, though inflected by other concerns and arguments that we identify as Aristotelian and Stoic: what is called ‘Middle Platonism’ or, better, the ‘Middle Platonists’. Plato and his cleverest pupil Aristotle furnished ideas about the ultimate, and how and to what extent it can be known, that are hedged about with a sense that it passes human understanding, but between Plato and the Middle Platonists there is a shift of sensibility.

This shift of sensibility lent to concepts that in Plato are barely religious a distinctly religious feel. In the metaphysics expounded in the *Republic*, the highest reality is the Form or Idea of the Good, which is said to be ἐπέκεινα τῆς οὐσίας (‘beyond being,’ *Rep.* 509B); in the myth of the *Timaeus*, the fashioner, the demiurge, is called the ‘maker and father’ of this universe, and of him it is said that ‘to discover him were a task indeed, and having discovered him, to declare him to all impossible’ (*Tim.* 28C). To attempt to equate the Form of the Good (not called god) and the demiurge (who is called god) is a misreading of Plato’s thought; but among the Middle Platonists such assimilation, leading to a theistic system with a transcendent and unknowable God, is commonplace. This could be reinforced by Aristotle’s notion of the ‘unmoved mover,’ whom he calls God, intellect (νοῦς), whose thought/

intellection is νόησις νοήσεως, 'thinking of thinking'.¹

An example of what this might amount to can be found in an elementary textbook by a second-century Platonist, Alcinous' *Didaskalikos*.² Everything is to be explained in terms of three principles: matter, the forms, and God. God is understood as the first intellect (ὁ πρῶτος νοῦς), whom Alcinous characterized in a markedly negative vein:

God is ineffable and graspable only by the intellect, as we have said, since he is neither genus, nor species, nor differentia, nor does he possess any attributes, neither bad..., nor good..., nor indifferent..., nor yet qualified..., nor unqualified... Further, he is not a part of anything..., nor ... a whole which has parts, nor is he the same as anything or different from anything; for no attribute is proper to him, in virtue of which he could be distinguished from other things. Also, he neither moves anything, nor is he himself moved.³

This is followed by a short passage on the three ways of knowing God. The first is by abstraction (ἀφαίρεσις): 'Just as we form the conception of a point by abstraction from sensible phenomena, conceiving first a surface, then a line, and finally a point.' The second is by analogy (ἀναλογία): 'The sun is to vision and to visible objects (it is not itself sight, but provides vision to sight and visibility to its objects) as the primal intellect is to the power of intellection in the soul and to its objects.' The third way

is the following: one contemplates first beauty in bodies, then after that turns to the beauty in the soul, then to that in customs and laws, and then to the 'great sea of Beauty', after which one gains an intuition of the Good itself and the final object of love and striving, like a light appearing and, as it were, shining out to the soul which ascends in this way; and along with this one also intuites God, in virtue of his pre-eminence in honour.⁴

1 M. Frede, 'Monotheism and Pagan Philosophy in Later Antiquity', in P. Athanassiada and M. Frede (eds.), *Pagan Monotheism in Late Antiquity* (Clarendon Press, 1999), 41–67.

2 Text in J. Whittaker (ed.) and P. Louis (tr.), Alcinous, *Enseignement des doctrines de Platon* (Les Belles Lettres, 1990), 22–6, which contains brief commentary; see a more ample commentary in J. Dillon (tr.), Alcinous, *The Handbook of Platonism* (Clarendon Press, 1993), 100–11.

3 *Didaskalikos* 10.4.; Dillon, *Handbook*, 18.

4 *Ibid.*; Dillon, *Handbook*, 18–19.

One might call the third way the way of ‘pre-eminence’ (ὑπεροχή). The first way should be called the ‘aphaeretic’; the second summarizes the analogy of the sun; the third summarizes the ascent of love Socrates learnt from Diotima, the Mantinean stranger, lending it a theistic turn, for the object of the quest in the *Symposium*, the Beautiful, is seen to yield an intuition of the Good and finally of God. In later Neoplatonists, this final category is developed in relation to affirmation, *kataphasis*, and negation, *apophasis*, applied to the One, in their commentary on the second part of Plato’s *Parmenides*.¹

The ‘aphaeretic’ approach: Clement of Alexandria

Before turning to Clement of Alexandria and what I am calling his ‘abstractive’ or *aphaeretic* theology, we need to make mention of one who is in many respects his mentor, Philo the Jew of Alexandria. This mention, however, must be brief.

Philo’s understanding of God and of the quest of the soul for God is shot through with a conviction of the unknowable: not just that God is unknowable but that the ascent to God leads through the denial of knowledge; and yet, nonetheless, this quest is the highest open to mortal beings.

Although Clement is unlikely to have arrived in Alexandria until more than a century after Philo’s death, it is clear that he knew his works well and made good use of them: particularly in the earlier books of *Stromateis* Clement frequently incorporates passages from Philo’s writings (though without acknowledgment). He clearly found inspiration in Philo’s scriptural hermeneutic and shared many of his philosophical ideas. He shared, too, his sense of the Scriptures (for Clement now including the New Testament) as a treasury of wisdom, as well as his sense of affiliation with ideas that we now dub ‘Middle Platonic’.² Furthermore he is impressed by Philo’s sense of the negative way, not only insofar as it shapes his conception of the nature of God but also in the way in which a sense of the ineffable colours his philosophical method, which lays more stress on the way in which we come

1 See E. R. Dodds, ‘The *Parmenides* of Plato and the Origin of the Neoplatonic “One”’, *Classical Quarterly* 22 (1928), no. 3–4: 129–42.

2 See S. R. C. Lilla, *Clement of Alexandria* (Oxford University Press, 1971); Henny Fiskå Hägg, *Clement of Alexandria and the Beginnings of Christian Apophaticism* (Oxford University Press, 2006).

to understanding than on the concepts that clothe this understanding. Philo's approach to wisdom is bound up with his patient teasing-out of the hidden meaning of Scripture; Clement's approach only differs in his penchant for a more episodic take on the Scriptures—there is much less of the line-by-line analysis that characterizes Philo's exegesis. It is as if his 'patchwork' approach (as suggested by the title of his most advanced work, *Stromateis*—'patchworks') is intended to deter those not up to his way of telling 'slant' the mysteries he is disclosing.¹ The influence of Philo is not, however, to be interpreted as some kind of dependence. As Annewies van den Hoek puts it in the last sentence of her conclusion: 'Many of the twisting threads of Clement's theological thinking are taken from Philo but they are woven into a very different tapestry'.²

The best way to understand Clement's method is to follow closely the logic of his thought. In this short paper, that is not possible. Let us just notice that the famous passage we shall discuss in *Strom.* V. 10 is preceded by a careful analysis of the Apostle Paul's understanding of the nature of the revelation of the mystery of Christ: it is the revelation of what has been hidden, something that, in some way, is essentially hidden, and even when revealed remains a mystery which invites a deepening understanding. This leads, by way of the distinction—also found in Philo—between the lesser and greater mysteries, to Clement's well-known account of ways of knowing God:

We shall understand the method of purification by confession, and the visionary method (ἐποπτικόν) by analysis, attaining to the first intelligence, making our beginning (ἀρχή) with the basic principles, taking away (or abstracting from—ἀφέλονται) the body its natural qualities, removing the dimension of height, and then that of breadth and then that of length. The point that remains is a monad with, as it were, position, and if we take away position we apprehend with the intellect the monad. If then, taking away (ἀφέλονται) everything that concerns the corporeal and everything said to be incorporeal, we cast ourselves into the greatness (μέγεθος, cf. Eph. 1: 19) of Christ, and thence proceed into the yawning gulf (τὸ ἀχανές) by holiness, we mi-

1 See the poem by Emily Dickinson, 'Tell all the truth but tell it slant', in *Complete Poems*, ed. Thomas H. Johnson (Faber and Faber, 1970), 506.

2 Annewies van den Hoek, *Clement of Alexandria and his use of Philo in the Stromateis* (Brill, 1988), 230.

ght perhaps attain to intellection of the Almighty, knowing not what he is, but what he is not. For neither shape nor movement nor rest nor throne nor place nor right nor left can in any way be understood of the Father of all, even if these things are written [in the Scriptures].¹

This is the clearest account of what we must call the *aphaeretic* way in Clement, the way of abstraction. It bears comparison with similar accounts in his philosophical contemporaries, although, compared with Alcinous, quoted above, Clement seems to assimilate the ways of analysis and abstraction, calling it ‘the visionary method by analysis’, but proceeding by successive abstraction (ἀφαίρεσις, though using the participle, ἀφελόντες, from the verb, ἀφαιρέω). Furthermore, the other way, ‘of purification by confession’, seems, most naturally, to refer to Christian baptism, not least because the aphaeretic way is also Christian, as the method of repeated abstraction leads us to cast ourselves into the ‘greatness of Christ’. Some commentators find this final step of Clement’s puzzling and arbitrary, but after his dwelling on the themes of the previous chapter (V. 10), with their focus on wisdom and the mystery of Christ, this step into the greatness of Christ seems perfectly fitting.

After summarizing the last section by saying that ‘the first cause is not in a place, but above and beyond place and time and name and intellection’, Clement continues, here close to Philo (cf. *Post.* 14–16), by returning to the example of Moses:

Therefore also when Moses says, ‘Show me yourself’, it is clearly intimated that God cannot be taught or expressed in speech by humans, but made known only by a power that comes from him. For the quest is formless and invisible, while the grace of knowledge comes from him through his Son. (*Strom.* V. 11. 71. 5)

For Clement, the unknowability of God entails that God reveal himself: the ‘aphaeretic way’ is not so much a way to God as a clearing of the intellect to apprehend God’s manifestation, primarily in Christ. He soon switches from Moses to Abraham, as does Philo (*Post.* 17–20):

Abraham, coming to the place (τόπος) of which God had spoken to him, looked up on the third day and saw the place from afar. For the first day intimates the yearning for good things through sight; the

1 *Strom.* V. 10. 71. 2–4; trans. modified in H. Chadwick, Origen, *Contra Celsum* (Cambridge University Press, 1965), 429, n. 4.

second the soul's desire for the best; on the third the intellect clearly beholds spiritual things, the eyes of the understanding having been opened towards the teacher who rose from the dead on the third day. The three days may also indicate the mystery of the seal, through which God is truly believed in. Therefore it follows that from afar he sees the place. For the region (χώρα) of God is hard to understand, which Plato called the place of ideas, taking from Moses that God is a place that contains everything and the all. (*Strom.* V. 11. 73. 1–3)

Skiagraphy—writing with symbols: Gregory Nazianzen

We have already drawn attention to, in the quotations from Philo, a negative attitude to shadows, σκιάι. This is not surprising. First of all, such shadows recall the prisoners in the allegory of the Cave, accustomed to a darkness that would make it difficult for them to behold the light of the fire, casting shadows, let alone the dazzling brightness of the sun (*Rep.* 515c–517a). However, Christian exegetical practice saw a more positive sense in the 'shadows' of the Old Testament that expressed a kind of foreshadowing of what would be manifested in the New as image, and revealed as truth in the world to come. This was expressed in lapidary form in one of the scholia to Dionysios' *Divine Names*: 'For shadows belong to the Old Testament; the image to the New Testament; truth is the state of things to come'.¹ As a principle of hermeneutics, this grants to shadows a certain value, given substance in the New Testament, whose truth will be revealed in its fullness in the age to come.

Something of this more positive evaluation of shadows seems to be taken further in several passages in Gregory the Theologian.² In these passages a more positive attitude to shadows is derived from the Theologian's sober and sobering account of the limitations of human knowledge. He begins by remarking that

the ancient Hebrews used special symbols to venerate the divine and

- 1 *Schol. in Ecclesiastica Hierarchia* 3. 3. 2: PG 4: 137D. This scholium seems not to belong to the initial recension by John of Scythopolis, so it could be by Maximos the Confessor, though not certainly.
- 2 For skiagraphy in Gregory Nazianzen, see the paper by Edgars Narkevics, 'Skiagraphia: Outlining the conception of God in Gregory's *Theological Orations*', in *Gregory of Nazianzus: Images and Reflections*, ed. Jostein Børtnes and Tomas Hägg (University of Copenhagen: Museum Tusculanum Press, 2006), 83–112.

did not allow anything inferior to God to be written with the same letters as the word ‘God’, on the ground that the divine should not be put on even this much of a level with things human. Would they ever have accepted the idea that the uniquely indissoluble nature could be expressed by evanescent speech? No man has yet breathed all the air; no mind has yet contained or language embraced God’s substance in all its fullness. No, we use facts connected with him to outline qualities that correspond with him, collecting a faint (ἀμυδράν τινα) and feeble mental image (φαντασίαν) from various quarters. Our noblest theologian is not one who has discovered the whole—our earthly shackles do not permit us the whole—but one whose mental image is by comparison fuller, who has gathered in his mind a richer picture (ἰνδαλμα), outline (ἀποσκίασμα), or whatever we call it, of the truth.¹

Unable to grasp the truth as a whole, we can yet put together a sketch from various sources, that convey a fuller picture than we can manage on our own.

The other passage from Gregory is from *Or.* 28:

Because though every thinking being longs for God, the First Cause, it is powerless... to grasp him. Tired with the yearning it chafes at the bit and, careless of the cost, it tries a second tack. Either it looks at things visible and makes of these a god—a gross mistake, for what visible thing is more sublime, more godlike, than its observer, and how more so, that it should be the object, he the subject, of worship?—or else it discovers God through the beauty and order of things seen, using sight as a guide to what transcends sight without losing God through the grandeur of what it sees.²

Another place where this notion of the value of a reality perceived dimly or in a shadowy way is found—very significantly—in the last lines of his long poem *Περὶ τὸν ἑαυτὸν βίον*:

For God has led me to this point,
after letting my life roll through many vicissitudes;
where will it end? Tell me, Word of God.
I pray that it will end up in the unshakeable home
where lives the bright union of my Trinity,

1 Gregory Nazianzen, *Or.* 30. 17. 3–16 (ed. Gallay, SC 250, 1978, 260–2); trans. L. Wickham, *St Gregory of Nazianzus, On God and Christ* (St Vladimir’s Seminary Press, 2002).

2 Gregory Nazianzen, *Or.* 28. 13. 24–34 (ed. Gallay, 128; trans. Wickham).

by whose faint reflection we are now raised up.

(εἰς τὴν ἄσειστον εὐχομαι κατοικίαν,
 ἔνθα τριάς μου καὶ τὸ σύγκρατον σέλας,
 ἥς νῦν ἀμυδρῶς ταῖς σκιαῖς ὑψοῦμεθα.)¹

This suggests that Gregory puts his final hope in God's drawing him up to himself through the shadowy sketches that he has received from God in the course of his life.

Dionysios the Areopagite

Dionysios is famous for introducing the language of *kataphasis/apophasis* into Christian theology. It is certain that Dionysios borrows this language from Proklos, the Platonic *diadochos* (or from someone in his circle), and gradually it became accepted terminology in Christian theology. Dionysios, however, seems to introduce it very tentatively; indeed, his use of apophatic (and the related kataphatic) in his theology lies side-by-side with the kind of aphaeretic theology we have found in Clement. In fact, he speaks more commonly in aphaeretic than in apophatic terms (ten or eleven times as opposed to four times, according to the word index in the Suchla-Ritter edition of the *Corpus Dionysiacum*; several of the uses of *apophatikos* are in the chapter heading, generally taken to be editorial). There is room for more detailed discussion of ways of expressing negative theology in the Areopagite, but now is not the time.

Post-Dionysian developments of skiagraphy

There are two places where we find some later use of the approach to God that we have briefly explored in Gregory the Theologian: there are two sermons on the making of the human in accordance with God's image by Anastasios of Sinai, of which we shall briefly discuss the first,² and several references to the passage from Gregory Nazianzen's *Or.* 28 in John Damascene's defence of the making and veneration of

1 Gregory Nazianzen, 'On his own life', 1944/1947–1949, in Carolinne White (ed. and trans.), *Gregory of Nazianzus, Autobiographical Poems* (Cambridge University Press, 1996), 152–3).

2 K.-H. Uthemann (ed.), *Anastasii Sinaitae: Sermones Duo*, CCSG 12 (Brepols, 1985).

images or icons.¹

In the first of Anastasios of Sinai's homilies on the making of the human in God's image, we find a developed theology that draws together a variety of themes on the knowledge of God. The homily begins:

Those who want to contemplate unerringly their own divinely-created beauty of the person/face can do no other than find out how to see the genuine image and character of the person, by approaching through a certain most purified mirror the genuine image of their face, in which and through which they may see clearly a certain likeness inwardly stamped on them (ἐνδον ἀντίμυόν τινα χαρακτήρα) in accordance with the image and likeness. Therefore we, too, strain to see as in a certain mirror the divine ray of the intellectual sun so that from there we learn as evident the reflection and form and image of the one in accordance with the image and likeness of our nature. (*Hom.* 1, 1. 1–11)

We are to look inward, where the image of God lies, which, after purification, will disclose an image of the divine. Anastasios continues:

For it is, as it seems to me, that the fashioning of the human is something awesome and difficult to interpret, reflecting in itself many, hidden mysteries of God... Therefore what could be revealed to us more deeply than the riddling mystery of the human being in accordance with the image? For the human does not just possess a certain image and likeness of God, but also a second, third, fourth, and fifth, reflecting as in a certain mirror a typical, not natural, skiagraphy (καὶ σκιαγραφία τυπικῇ, οὐ φυσικῇ), the mystery of the trihypostatic Godhead, and not only that, but also portraying clearly beforehand the becoming human of God the Word, one of the same holy Triad. And perhaps the naked soul is according to the image of the naked God, while our composition as soul and body is in the likeness of the Incarnation of the Word. (*Hom.* 1, 1. 12–14, 47–57)

A little later he goes on to demonstrate that the human soul is truly three and one (we haven't time to go into the nature of the argument), concluding:

If these things are not thus, why should not something dual or four-fold come into being from God, but our soul—being in accordance with the image of the holy and consubstantial Triad—has a certain

1 B. Kotter (ed.), *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, III, PTS 17 (de Gruyter, 1975).

threefoldness and a unity, undivided and unconfused, so that it is right to say that in the human person, and especially in the righteous, the whole fullness of the Godhead dwells, typically but not physically (τυπικῶς ἀλλ' οὐ φυσικῶς), they describe dimly in shadows (σκιαγραφοῦν ἀμυδρῶς) how God is in a Triad. (*Hom.* 1, 3. 45–52)

Anastasios is drawing out of his understanding of the human being in accordance with the image of God something about the nature of the human as a threefold being with a unity, undivided and unconfused, and drawing on the terminology that had developed in Greek circles—a trihypostatic Godhead, understood to be *μονὰς καὶ τριάς*—but shrouding it all in a conviction that here, as human beings, we can only discern dimly or faintly (hence the repeated use of the word ἀμυδρῶς). Note also in connexion with this the interplay of σκιά and τύπος/τυπικῶς, both bearing exegetical connotations.

John Damascene

With John Damascene we can also find an appeal to Gregory the Theologian in support of a sense that the human created intellect encounters a sense of his limits, its finitude, as it seeks to ascend to knowledge of God. It concerns a passage the Damascene quotes in each of the treatises against the iconoclasts, one we have already seen above, where Gregory considers how impossible it is for the created mind to pass beyond pictured images, and comments, ‘Tired with the yearning it chafes at the bit and, careless of the cost, it tries a second tack’ (*Or.* 28. 13).

This second tack (or ‘second voyage’) amounts, in Gregory’s view, either to idolatry, taking for a god something visible and limited, or to seeing God the Creator in the things he has created, ‘using sight as a guide to what transcends sight without losing God through the grandeur of what it sees’. This passage (or part of it) is not cited by the Damascene in the florilegium that concludes the first treatise against the iconoclasts, or is attached as an appendix to the second and third treatises: it is integrated as a step in his argument—in each treatise, though in different ways, showing how the mind or intellect has to rest content with images that dimly disclose transcendent reality, for direct perception of such transcendent reality proves to be beyond the mind’s strength. Here we must, to quote the Apostle, rest content

with seeing in a mirror and a puzzle ('in a glass darkly', according to the King James Version: 1 Cor. 13:2)—capping that with a citation from the 'divine Gregory': 'for the intellect, greatly fatigued, cannot pass beyond the bodily', and concluding that 'we make an image of God who in his ineffable goodness became incarnate and was seen on earth in the flesh, and lived among humans'. In other words, our images disclose something of God, because in the Incarnation God has taken on corporeal form. That is the briefest account, in the second treatise (*imag.* 2. 5). In his first treatise (of which the second is presented as a condensed version: *imag.* 2. 1), this recourse to Gregory is presented in the context of a discussion of the different kinds of image (which is repeated, with modifications, in the third treatise: *imag.* 3. 21). Discussing images made to give a dim contemplation of things invisible and formless, John gives a longer account of how such images might be understood, introducing the notion of analogy and the need for imagination, φαντασία, bringing the passage from Gregory to make clear the human impossibility of such a process, but quoting Paul's assertion that 'the invisible things of God have from the creation of the world been understood and beheld through what he has made' (Rom. 1:20), concluding that 'we see images in created things intimating to us dimly reflections of the divine', and giving the sun, its light, and its ray as examples, among others, of God the Trinity.

Conclusion

The most famous quotation from Dionysios in English poetry occurs in the poem, 'The Night', by the seventeenth-century Welsh poet, Henry Vaughan:

There is in God (some say)
A deep, but dazzling darkness; As men here
Say it is late and dusky, because they
See not all clear;
O for that night, where I in him
Might live invisible and dim

—where 'dazzling darkness' is an inspired rendering of υπέρφωτον... γνώφον (*Mystical Theology*, 1. 1). Nevertheless, the stanza as a whole seems to me to envisage, not the blinding radiance

of apophatic theology, but the gentler world of shadows of Gregory Nazianzen's poem (which Vaughan can hardly have known):

...the bright union of my Trinity
by whose faint reflection we are now raised up.

Sufizem kot mistična pot in vednost v islamu

O temeljnih vidikih islamske mistike

Povzetek

Pričujoči članek poskuša na kratko predstaviti osnovne elemente in glavne značilnosti sufizma (*taṣawwuf*) kot islamske mistike, pri čemer v ospredje postavi njegov spoznavni vidik, v kolikor je mistično (t.j. neposredno, bitnostno) spoznanje Boga (*ma'rifa*) poslednji cilj sufijske poti (*ṭarīq/sulūk*). V tem kontekstu prispevek tematizira predvsem pomen duhovnega prečiščevanja (*tazkiya* oziroma *taṣfiya*), ki v sufizmu obsega različne prakse: od askeze in duhovne osamitve do kontemplacije o Koranu in invokacije Božjega imena. Poleg kratkega orisa nastanka in razvoja islamske mistike, članek predvsem osvetli sufizem kot vednost oziroma znanost (*ʿilm*) o notranjih stanjih (*aḥwāl*) in o duhovnih postajališčih (*maqāmāt*), ki jih mora mistik na svoji poti prehoditi, če želi doseči neposredno združitev (*ittiḥād*) z Bogom. V okvirju problematike (ne)spoznavnosti Božje resničnosti pa zadnji del članka zaključí s krajšim razmislekom o vlogi »učene nevednost« (*al-ġahl al-ḥaqīqi*), ki prav tako predstavljata sestavni del islamske teološko-mistične tradicije.

Ključne besede: Sufizem, islamske mistika, duhovna pot, notranji boj, mistično spoznanje

Sufizem (*taṣawwuf*)¹ je upravičeno mogoče označiti kot mistično tradicijo² in duhovno bistvo islama, v kolikor gre prvenstveno

-
- 1 Etimološko gledano je sufizem izpeljanka iz arabske besede *taṣawwuf*, katere izvor ni povsem jasen. Ena od možnih razlag je, da beseda izvira iz glagola *taṣawwafa*, ki dobesedno pomeni »zakrivanje z volno«. Sufizem naj bi bil tako izpeljan iz besede *ṣūf* (»volna«), iz katere so zgodnji muslimanski asketi in asketkinje izdelovali svoja pokrivala. Toda obstajajo tudi poskusi, da bi pojem sufizem izpeljali iz arabskega pojma *ṣafāʾ* (»čistost«, »bistrost«) ali celo – sicer manj verjetno – iz grškega pojma *sophos* (»modrost«), saj gre pri sufizmu tako za duhovno prečiščevanje kot tudi za modrostno ravnanje. Za več gl. npr. mojo opombo k al-Ġazālījevemu *Rešitelju iz zablode*, str. 53.
 - 2 »Mistično« običajno in zelo splošno povezujemo s skrivnostnim, s presežnim in z nedoumljivim. »Mistika« v ožjem pomenu besede (in tudi splošno) označuje duhovno pot znotraj posamezne religijske tradicije, ki v ospredje postavlja neposredno izkušnjo enosti s »poslednjo Resničnostjo«. V tem primeru se po-

za izkustveno razsežnost religije, notranje doživetje numinoznega (*ḍawq*), neposreden osebni odnos z Bogom (*ittiḥād*) in obenem za uresničenje koranskih oziroma preroških vrlin (*makārim al-aḥlāq*).¹ Glavna vira sufizma sta Koran in preroško izročilo, njegova najvišja cilja pa duhovno-moralna izpopolnitev (*iḥsān*) in neposredno, izkustveno (bitnostno) spoznanje Božje resničnosti (*maʿrifa*). To pomeni, da so navsezadnje vse sufijske dejavnosti in prakse – kljub variacijam in raznolikostim med številnimi sufijskimi šolami in doktrinami – podrejene doseganju teh dveh temeljnih ciljev. Duhovna samodisciplina (*tazkiyatu-n-nafs*) in prečiščevanje srca (*taṣfiyatu-l-qalb*) s pomočjo različnih očiščevalno-kontemplativnih tehnik in praks² sta tako sestavni del sufijskih prizadevanj, kajti pot sufizma (*taṣawwuf*) je pot (*ṭarīq* oziroma *sulūk*), ki zahteva obvladovanje nižjih vzgibov duše in kultiviranje moralnih lastnosti, vodi pa h globljemu ozaveščanju Božjega kot edinega Vira in Izvira vsega bivajočega. Sufizem je torej način življenja in iniciacijski nauk, ki temelji na prizadevanju za notranjo čistost in združitev z Bogom po vzoru muslimanskih svetnikov in prerokove sune, četudi vključuje določene vidike in elemente, ki obstajajo tudi v drugih duhovno-mističnih izročilih. Tako Seyyed Hossein Nasr,

jem mistika nanaša na iniciacijsko pot, ezoterični nauk in način življenja, ki ga odlikuje predano prizadevanje za združitev z Absolutnim, Enim, s kozmično Zavestjo oziroma z Bogom. V kontekstu monoteističnih religij je mistika del religije, saj črpa iz istega vira (razodetja in prerokovega razumevanje le-tega) in se tudi osmišlja znotraj njegovega duhovno-metafizičnega horizonta. Zato govorimo o krščanski mistiki, judovski mistiki in islamski mistiki, četudi predpostavljamo, da gre v samem jedru za univerzalno mistično izkušnjo, ki pa je vendarle primarno razumljena v okviru simbolnosti posamezne religije. Torej tako razumljen pojem mistike prvenstveno označuje mistično tradicijo znotraj posamezne religije, katere pripadniki si prizadevajo za duhovno združitev s presežnim Pravirom oziroma Praizvorom, ki pa ga hkrati prepoznavajo in spoznavajo kot najnotrajnejši Temelj lastne biti.

- 1 Titus Burckhardt v tem oziru pravilno opozarja, da je »ezoterični« oziroma »notranji« (*bāṭin*) vidik potrebno razlikovati od »eksoteričnega« oziroma »zunanjega« (*ẓāhir*) vidika islama, »prav tako kot je neposredno motrenje duhovnih oziroma božanskih resničnosti razločljivo od izpopolnitve zakonov, ki te resničnosti pretvarjajo v individualni red s pogoji posamične faze človeštva«. (Burckhardt, *At-Taṣawwuf*, str. 321).
- 2 K njim spadajo predvsem obredno klicanje Božjega imena (*dīkr*), urjenje v odpovedovanju (*zuḥd*), religiozna introspekcija (*muḥāsaba*), kontemplativna koncentracija na Boga (*murāqaba*) in duhovno petje ter recitacija koranskega besedila (*samāʿ*).

eden vodilnih sodobnih muslimanskih intelektualcev in poznavalcev sufizma, sicer morda nekoliko esencialistično v luči perenializma, a v osnovi vendarle povsem pravilno, ugotavlja, da sufizem v svojem bistvu »združuje poti duhovnih uresničenj, ki jih najdemo v drugih tradicijah, s formalnega vidika pa določene lastnosti deli z islamom. To je pot znotraj islama, ki vodi od posameznega do Univerzalnega, od množstva do Enosti in od oblike do nad-oblikovnega Bistva. Njegov namen je človeku omogočiti božansko Enost [*at-tawḥīd*], torej resnico, ki je večno bila in večno bo. Je skladišče »večnih skrivnosti« [*asrār alast*], ki segajo nazaj do primordiale zveze z Bogom in človekom še pred stvarjenjem sveta [Koran 7:172].«¹

Sufizem kot veda (*‘ilm at-taṣawwuf*), ki se je uveljavila predvsem v 10. in 11. stoletju,² je veda o notranjih stanjih (*aḥwāl*) in duhovnih postajališčih (*maqāmāt*),³ ki jih mora prehoditi iskalec, če želi premagati samega sebe in biti deležen neposrednega spoznanja Boga – bodisi v obliki individualnega mističnega razodetja (*kašf*) bodisi v obliki ekstatičnega doživetja (*waḡd*). V sufizmu gre tako prvenstveno za duhovno prečiščevanje, mistično spoznanje in pravilno ravnanje v skladu s koranskimi zapovedmi in po zgledu preroka Mohameda, ali – kot ugotavlja veliki teolog in mistik iz 12. stoletja, Abū Ḥāmid al-Ġazālī (1057–1111) – za duhovno stanje (ki se odraža v moralnem

1 Nasr, *Sufizem in perenialnost mističnega iskanja*, str. 334.

2 H klasičnim delom formativne faze sufizma, ki islamsko mistiko poskušajo sistematično utemeljiti kot islamsko vedo, spadajo *Kitāb al-Lumā‘ fi-t-taṣawwuf* (»Svetlobni bliski o znanosti sufizma«) Abū Našrja as-Sarrāḡa (ok. 894–988), *Kitāb at-Ta‘arruf li-maḏhab ahli-t-taṣawwuf* (»Knjiga o doktrinah pripadnikov sufizma«) Abū Bakrja al-Kalābāḏija (ok. 950–995), *Qūt al-qulūb* (»Živež src«) Abū Ṭāliba al-Makkīja (ok. 936–996), *Kašf al-maḥḡūb* (»Razkritje zakritega«) Abū al-Ḥasana ‘Alī al-Huḡwīrijja (ok. 1009–1072) in *Ar-Risāla fi‘ilm at-taṣawwuf* (»Poslanica o sufijski znanosti«) Abū al-Qāsima al-Quṣayrijja (986–1074).

3 Abū Našr as-Sarrāḡ, avtor prvega sistematičnega spisa o sufizmu, označi sufizem za »vedo o skritem« (*‘ilm a l-bāṭin*) oz. za »vedo o dejanjih srca« (*‘ilm al-qalb*) (As-Sarrāḡ, *Kitāb al-lumā‘*, str. 1–4, 23–24, 100; gl. tudi al-Makk, *Qūt al-qulūb*, str. 228–235, 240–242; Geoffroy, *Le Soufisme*, str. 19; Al-Daghistani, *Epistemologie des Herzens*, str. 199–202). To definicijo načeloma kasneje prevzame tudi Abū Bakr al-Kalābāḏī, avtor enega najbolj priljubljenih priročnikov o sufizmu, s tem da ga izrecno označi za »vedo o duhovnih stanjih« (*‘ilm al-aḥwāl*), ki jih sufi doživlja, medtem ko napreduje v svojem »iniciacijskem vzponu« (Al-Kalābāḏī, *Kitāb Ta‘arruf*, 59; gl. tudi Al-Daghistani, »Epistemologija srca: kontemplacija – okušanje – raz-sebljanje«, v: *Mistika in misel*, 124).

dejanju), predružačenje osebnega značaja in neposredno izkušnjo Božje prisotnosti (*ḥudūr*). V svoji duhovni avtobiografiji pravi takole:

»Spoznal sem, da je pot mistikov sestavljena iz znanja in delovanja (*bi-‘ilmin wa ‘amalin*) ter da je cilj njihovih dejavnosti v premagovanju duševnih ovir, preseganju slabih lastnosti in izpopolnjevanju značaja, vse dokler srce (*al-qalb*) ne doseže popolne osvoboditve in se ne okraši zgolj z mislijo na Boga (*bi-dikri-llāhi*). [...] Pri tem pa sem ugotovil, da se do njihovega jedra ni mogoče dokopati zgolj z učenjem, temveč z mističnim okušanjem (*bi-l-ḍawq*), duhovnim doživetjem (*al-ḥāl*) in s preobrazbo osebnostnih lastnosti (*tabaddul aṣ-ṣifāt*).«¹

Sufizem se je razvil ob temeljitem in poglobljenem razmišljanju o vsebini Korana ter ob vztrajni kontemplaciji o Bogu.² Od samega nastanka sufizma dalje so si islamski mistiki in mistikinje – prvi sufi je bila ženska, znamenita asketinja in svetnica Rābi‘a al-‘Adawīya (713–801) iz Basre³ – prizadevali, da bi se približali Bogu kot poslednji Resničnosti, ki je tisto absolutno Drugo, a hkrati človeku bližje od njegovega lastnega srca.⁴ Navkljub nekaterim antinomičnim in antior-todoksnim tendencam znotraj islamske mistične tradicije se večina sufijev vendarle strinja, da poslednje Resnice (*ḥaqq*) oziroma Resničnosti (*ḥaqīqa*)⁵ ni mogoče doseči brez duhovne poti (*ṭarīqa*), na katero pa se

1 Al-Ġazālī, *Rešitelj iz zablode*, str. 54–55.

2 Na kratko je mogoče opredeliti tri glavna razvojna obdobja sufizma kot duhovno-mistične tradicije islama: (1) zgodnje, preformativno obdobje (8.–10. stol.), za katero je značilen predvsem oralni prenos vednosti posameznih sufijev; (2) formativno obdobje (10.–12. stol.), v katerem so nastala klasična dela sufizma, ki se je uveljavil kot znanost; (3) pozno, postformativno obdobje (12.–15. stol.), za katerega so značilni nastanek pomembnejših sufijskih redov, razcvet sufijske poezije in razvoj islamske teozofije.

3 Za več o njenem življenju in njeni mistiki gl. npr. As-Sulamī, *Early Sufi Women*, 1999; Cornell, Rabi‘a, *From Narrative to Myth: The Many Faces of Islam’s Most Famous Woman Saint, Rabi‘a al-‘Adawiyya*, 2019; El-Sakkakini, *First Among Sufis: The Life and Thought of Rabi‘a al-‘Adawiyya*, 1982; Schimmel, *Gärten der Erkenntnis: Das Buch der vierzig Sufi-Meister*, 1982; Schimmel, *Meine Seele ist eine Frau: Das Weibliche im Islam*, 1999; Smith, *Rabi‘a The Mystic and Her Fellow-Saints in Islam*, 1928.

4 Koran 50:16.

5 Namreč Božje enosti, edinosti in absolutnosti, ki jo razodeva Koran, npr.: »Vaš Bog je en sam! Ni boga, razen Njega, usmiljenega, milostnega« (2:163); ali pa: »To je Bog, vaš Gospod! Ni boga, razen Njega! Stvarnik vseh stvari je, služite mu! On bedi nad vsem!« (6:102); dalje: »Gospod vzhoda in zahoda! Ni boga, razen Njega, Njega vzemite za zaščito!« (73:9); in zagotovo najbolj znan med vsemi:

ni mogoče podati brez vestnega in doslednega upoštevanja temeljev, ki so vsebovani v zapovedih in zakonih (*šariji*), izpeljanih iz Korana in prerokovega izročila (*sune*). Ustrezno je torej trditi, da sufizem predstavlja notranjo razsežnost islama, ki daje prednost osebni duhovni izkušnji tako pred teološkimi doktrinami kot tudi pred intelektualnim védenjem. Drugače rečeno, pri sufijskem spoznanju (*ma'rifa*), ki ga je mogoče doseči z duhovnim naporom (*ġihād an-nafs*) na eni in z Božjo milostjo (*rahma*) na drugi strani, gre za *transformativno védenje*, ki je hkrati tudi notranje stanje eksistencialne gotovosti (*yaqīn*). Marjan Molè (1924–1963), francoski preučevalec perzijske zgodovine in sufizma poljsko-slovenskega rodu, lepo povzame bistvo sufijske gnoze:

»Tako se zavračanje posvetne znanosti, spoznanje o njeni ničevosti izteče v hvalospjev edini koristni vedi: *ma'rifa* o Stvarniku. Ta *ma'rifa* – gnoza – je spoznanje o poslednjih resničnostih; ko jih mistik doseže, ko spozna *haqā'iq* [resničnosti], to vpliva na njegovo vedenje. Nič več ne tava v zmoti; ve, pri čem je, ravna z gotovostjo.«¹

Notranji boj in neposredno, transkonceptualno spoznanje Boga sta tako tisti dve temeljni konstanti, ki spremljata sufizem vse od njegovega nastanka dalje – kljub raznolikosti njegovih izraznih oblik in razhajanju v mnenjih med sufijskimi učenjaki. Začetke sufizma je mogoče odkrivati že v času preroka Mohameda, čeprav sufizem takrat še ni obstajal niti kot pojem niti kot samostojna disciplina. V tem kontekstu veliki perzijski mistik in religijski učenjak iz 11. stoletja, Abū al-Ḥasan al-Huġwīrī (ok. 1009 – ok. 1072), avtor enega prvih sistematičnih del o islamski mistiki v perzijščini,² ugotavlja, da je »sufizem postal ime brez resničnosti, medtem ko je bil na začetku

»On je Bog, Edini, Bog, Absolutni, ne spočenja in ni bil spočet, in nihče mu ni enak!« (112:1–4).

- 1 Molè, *Muslimanski mistiki*, str. 47. Bistvo mistike je izkustvo, bistvo mističnega izkustva pa je spoznanje. Ne kakršnokoli spoznanje, temveč »bitnostno«, temeljno in celostno spoznanje, ki ima za človeka transformativni značaj. Pri mističnem spoznanju ne gre za racionalno, teoretsko spoznanje, temveč za nadčutno notranje doživetje, ki pa ima ravno »noetično vrednost« (William James). Osnovne lastnosti mističnega spoznanja je na splošno mogoče povzeti z naslednjimi kategorijami: nadčutno, metaracionalno, izkustveno-bitnostno, neposredno, osebno-individualno in eksistencialno-transformativno. Za podrobno analizo spoznavnih vidikov islamske mistike gl. npr. Al-Daghistani, *Epistemologie des Herzens*, 2017, str. 75–148.
- 2 *Kašf al-maḥġūb* (»Razkritje zakritega«). Za prvo izdajo angleškega prevoda gl. Reynold A. Nicholson, Leiden 1911.

resničnost brez imena».¹ Še preden se je namreč sufizem uveljavil kot islamska veda in se kasneje »institucionaliziral« v različne redove, je obstajalo mnogo vplivnih sufijev, ki so s svojimi nauki, pridigami in iniciacijskimi zgodbami duhovno in kulturno bogatili ter razširjali islam.² Če namreč sufizem primarno razumemo kot sfero dejavnosti in izkustva (ne pa kot identitetni pojav), potem je mogoče religiozne aspiracije in duhovne aktivnosti, ki spadajo v jedro sufizma, izslediti že pri preroku Mohamedu, njegovih najbolj zvestih spremljevalcih in sledilcih. K tem dejavnostim sodijo: askeza, duhovna osamitev, nočna molitev, kontemplacija o Koranu, preiskovanje lastne vesti in klicanje Božjega imena.

Med prvimi sufiji je bila, kot smo že omenili, ženska Rābi'a al-'Adawīya, ki je učila brezpogojno ljubezen do Boga (*maḥabba*) in pustila neizbrisen pečat za nadaljnjo sufijsko tradicijo.³ Znan je njen

- 1 »At-taṣawwuf al-yawm ismun wa lā ḥaqīqatun; wa qad kāna ḥaqīqatan wa lā ismun.« (Huḡwīrī, *Kašf al-maḥḡūb. The Oldest Persian Treatise on Sufism*, 2000, str. 44).
- 2 Kulturnocivilizacijski pomen in doprinos sufizma v islamski zgodovini lepo izpostavi Navid Kermani v svojem zahvalnem govoru »Über die Grenzen – Jacques Mourad und die Liebe in Syrien« ob prejemu nagrade za mir nemške knjižne trgovine (*Deutsches Buchhandeln*): »Vse do 20. stoletja je bil sufizem skoraj povsod v islamskem svetu temelj ljudske pobožnosti. V azijskem islamu je to še danes. Hkrati je islamsko visoko kulturo, zlasti poezijo, likovno umetnost in arhitekturo, prežemal duh mistike. Sufizem je kot najpogostejša oblika religioznosti predstavljal etično in estetsko protiutež ortodoksnosti pravnih učenjakov. [...] Sufizem je islamske družbe prežemal z vrednotami, zgodbami in zvoki, ki jih ni bilo mogoče izpeljati samo iz pobožnosti, osnovani na črki (*Buchstabenfrömmigkeit*). Pri tem sufizem kot živeti islam (*als der gelebte Islam*) ni razveljavil islama zakona (*Gesetzesislam*), temveč ga je dopolnjeval, ga naredil mehkejšega, bolj ambivalentnega, bolj prepustnega, bolj strpnega in prek glasbe, plesa ter poezije predvsem omogočil njegovo čutno doživljanje.«
- 3 Ženske so imele v islamski zgodovini vseskozi močan vpliv na religijsko in družbeno življenje muslimanov: posredovale so preroško izročilo, vodile teološke razprave, aktivno nastopale pri oblikovanju in organiziranju religijsko-družbenega življenja ter imele pomembno vlogo na področju islamske mistike. Izjave številnih sufijskih mistikinj najdemo sicer tudi v vseh večjih klasičnih hagiografijah in kompendijih o sufizmu. Za več tako o ženskem elementu v islamski mistiki kot tudi o ženskih predstavnicah sufizma gl. npr. Schimmel, *Meine Seele ist eine Frau. Das Weibliche im Islam*, 1996 in Geoffroy, *Allah au féminin: Le Féminin et la femme dans la tradition soufie*, 2020. V tem oziru je morda zanimivo opozoriti, da služi za teološko podlago ženski angažiranosti v islamu ravno Koran, ki navkljub nekaterim – z današnjega razsvetljskega,

nauk o dveh vrstah ljubezni: ljubezni, ki je povezana z osebno, lastno srečo, v kateri njen nosilec uživa v Bogu, in ljubezni, ki »Ga je zares vredna, namreč ko uživanje v Bogu ne igra več vloge«. ¹ Rābī'jin učitelj, asket in pridigar al-Ḥasan al-Baṣrī (642–728) je poudarjal rigorozno samodisciplino ter izredno skromen in preprost način življenja, ² medtem ko je veliki gnostik Ḍū an-Nūn Egiptčan (796–859) v svojih naukih izpostavljал predvsem mistično spoznanje (*ma'rifa*) in nadčutno zrenje (*muṣāhada*). Ḍū an-Nūnov sovrstnik, al-Ḥariṭ al-Muḥāsibī (781–857), pa je preiskovanje lastne vesti (*muḥāsaba*) utemeljil kot glavno metodo religiozne psihologije in islamske duhovnosti sploh. V središču njegove prakse je bila sicer askeza (*zuhd*), a le kot sredstvo za prečiščevanje duše in telesa, ki je podlaga pri dvigu duha v bližino višje Resničnosti. Eden prvih velikih teoretikov mističnega doživetja je bil znameniti sufijski mojster iz Bagdada, Abū al-Qāsim al-Ġunayd (ok. 830–910), čigar razlaga o mističnem »odpostajanju v Bogu« (*fanā' fi-llāh*) ³ in posledičnem »obstajanju po Bogu« (*baqā' bi-llāh*)

modernega vidika – problematičnim verzom, ženskam – vsaj za takratne okoliščine, razmere in kontekste – podeljuje pomembno mesto, s tem ko – bolj kot katerikoli drugo sveto Besedilo – izrecno nagovarja ženski spol ter poudarja duhovno enakovrednost moškega in ženske pred Bogom. Tako npr. 35. verz 33. sure jasno govori o tem, da bodo tako muslimani kot muslimanke, tako verniki kot vernice, ki živijo krepotno življenje in opravljajo dobra dela, prejeli Božje odpuščanje in Božjo milost ter bodo deležni Njegove nagrade (Koran 33:35).

1 Molè, *Muslimanski mistiki*, str. 47.

2 V središču sufizma stoji nauk o človekovih notranjih stanjih in vrlinah, ena od osnovnih kategorij tega nauka pa je ravno revščina (*faqr*), ki predstavlja zavestno prizadevanje za skromnost in materialno neodvisnost. Zato lahko govorimo o »kultivirani« ali »hoteni revščini« kot o notranji drži in religiozni vrlini sufijev. Resnični sufi je nekdo, ki je ravnodušen do materialnega izobilja in bogastva, tj. preprosto *faqīr*, »reven«. Revščina v sufijskem kontekstu predstavlja »protiutež poželenja«, »vzgojiteljico osebnega značaja«, »dresuro jaza«. Tako na primer znameniti sufijski mojster iz 9. stoletja, Ibrāhīm al-Ḥawāṣ, hvali revščino z najlepšimi nazivi in oznakami: »ogrinjalo plemenitosti, obleka Božjih poslancev, plašč dobrosrčnih, krona bogaboječih, okrasje verujočih, zakladnica spoznavalcev, hrepenenje novincev, trdnjava poslušnih in ječa grešnikov« (Gramlich, *Islamische Mystik*, 1992). Torej ne gre za socialno revščino, temveč za notranjo revščino, revščino v Bogu. Za več o revščini z vidika sufizma gl. npr. Al-Daghistani, *Razmišljanja o islamu*, str. 110–111.

3 Arabska beseda *fanā'* dobesedno pomeni »izničenje«, tudi »absorbicija«, »razblinjanje«, »izginjanje«, »raztopitev« in »inihilacija«. V kontekstu mistike pa *fanā'* – ki jo lahko po vzoru nemškega izraza »Entwerden« ustrezno prevajamo z »odpostajanjem« – predstavlja zadnjo stopnjo duhovnega vzpona in vrhovno

je odločilno vplivala na nadaljnji razvoj islamske mistike.¹ Ğunaydov nauk o sufizmu odlikuje globoko razmišljanje tako o ontoloških problemih kot o vprašanih mističnega zedinjenja.² Abū Yazīd al-Bisṭāmī (ok. 804–875) pa se je v islamsko zgodovino zapisal s svojimi notranjimi dialogi z Bogom in teofatičnimi izreki (*ṣaṭaḥāt*), v katerih je poskušal posredovati svoje globoke ekstatične izkušnje. Dejal naj bi na primer: »Ljudje se kesajo svojih grehov, jaz pa se kesam svojih besed ›ni boga razen Boga‹; govorim namreč s čuti in črkami, Bog pa je zunaj vseh čutov in črk.« Ali pa: »V snu sem videl Gospoda Moči in ga vprašal: ›Katera je pot, ki pelje k Tebi?‹ On pa mi je rekel: ›Opusti svoj jaz in se povzdigni!‹«³ Al-Bisṭāmī je namreč znan tudi kot strasten zagovornik izkušnje mističnega »izničenja« (*fanāʾ*), v kateri je – kot

izkušnjo sufijev, ki se kaže v »popolni potopitvi« oziroma metafizični »raztopitvi« mistikove zavesti v Bogu. Toda v kontekstu islamske mistike je mogoče prepoznati (vsaj) tri vrste »izničenja« mistikovega jaza v neskončni (Božji) Jaz: (1) *al-fanāʾ* 'an *wuġūd as-siwā* (ko mistik spozna, da ne obstaja nič drugega razen Boga), (2) *al-fanāʾ* 'an *ṣuhūd as-siwā* (ko se mistik ne zaveda ničesar drugega razen Boga) in (3) *al-fanāʾ* 'an *irādat as-siwā* (ko je mistik popolnoma »združen« z voljo Boga). Al-Ġazālī v tem kontekstu sicer argumentira, da je *fanāʾ* kot tista ultimativna mistična izkušnja po drugi strani šele začetek pristne mistične poti, saj naj bi mistik ravno s svojim »odpostajanjem« v Bogu dejansko šele zaživel v Bogu oziroma »postal po Bogu« (*baqāʾ bi-llāh*) in tako uresničil svojo transcendentno naravo, ali kot pravi sufijski rek: »zares postal takšen, kakršen je bil, preden je postal« (*Idā kāna kamā kāna ḥaytu kāna qabla an yakūn*; Al-Kalābādī, *Kitāb Taʾarruf*, str. 101; gl. tudi Al-Daghistani, *Epistemologie des Herzens*, str. 22). Titus Burckhardt ustrezno opozori na podobnosti mističnega izničenja in bivanja sufijev z mističnimi izkušnjami v drugih vzhodnih duhovnih tradicijah: »Duhovno stanje *baqāʾ*, h kateremu sufiji stremijo v kontemplaciji, pri čemer beseda označuje čisto "bivanje" onstran vseh oblik, je enako kot stanje *mokṣe* oziroma "osvoboditve", o kateri govorijo v hindujski nauk, kakor je "izničenje" (*al-fanāʾ*) individualnosti, ki predhodi "bivanju", analogno *nirvani*, razumljeni kot negativna ideja« (Burckhardt, »At-Tasawwuf«, v: *Sophia Perennis*, str. 321). Pakistanski filozof in pesnik Muhammad Iqbal (1877–1938) pa kritično pripominja, da pri stanju *fanāʾ* ne gre za popolno izničenje človekovega sebstva, ki »razpade« v Božje sebstvo, temveč prej za »Neskončno, ki preide v dobrohoten objem končnega [jaza]« (Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, 2013, str. 88). Za več o pojmu in pomenu *fanāʾ* v sufizmu gl. npr. Al-Daghistani, »Zum Verständnis des Todes in der islamischen Mystik: Die Lehre von *fanāʾ*«, str. 43–65.

1 Molè, *Muslimanski mistiki*, str. 64–68.

2 N. d., str. 68.

3 N. d., str. 55–56.

številni drugi sufiji za njim – prepoznaval edino pot k dejanski urešnitvi eksistencialnega *tawhīda* (Božje enosti), ki zahteva opustitev in preseganje vsega, navsezadnje tudi svojega lastnega jaza.¹ V tej luči naj bi trdil naslednje:

»Trikrat sem se ločil od sveta in sam nadaljeval do Samega. Stal sem pred [božjo] Prisotnostjo in jokal, »Gospod Bog, nič drugega ne želim kot Tebe. Kajti če *posedujem* Tebe, *posedujem* vse.« Ko pa je Bog prepoznal mojo iskrenost, mi je naklonil prvo milost s tem, da je izpred mene odstranil plevel [mojega lastnega] sebstva.«²

Po teofatičnih izrekih, izrečenih v mističnem zanosu, slovi tudi Ġunaydov najslavnejši učenec, Manšūr al-Ĥallāġ (ok. 855–922), ki je svojo poezijo posvetil opisovanju ekstatične ljubezni in mističnemu zedinjenju z Bogom. Obsojen je bil krivoverstva in na koncu usmrčen, a je bil posthumno »povzdignjen v najčistejši izraz ljubezni do Boga, zaradi katerega je postal mučenik«.³ Med najvišje vrhove islamske mistike klasičnega obdobja spada tudi že omenjeni al-Ġazālī, slavni učitelj v Bagdadu, ki se je zaradi osebne eksistencialno-duhovne krize podal na večletno popotovanje po Bližnjem vzhodu, ki pa ni bilo le fizično, temveč predvsem duhovno.⁴ V tem času se je al-Ġazālī intenzivno posvečal meditaciji, kontemplaciji in vaji v askezi. Rezultat njegovega popotovanja, razmišljanja in spoznanja je orjaška mojstrovina *Iḥyā' 'ulūm ad-dīn* (»Oživljanje religijskih znanosti«), ki po mnenju mnogih velja za najbolj preučevano delo v islamski zgodovini. V svojem poznem avtobiografskem delu *al-Munqid min ad-ḍalāl* (»Rešitelj iz zablode«) nam v strnjeni obliki poda bistvo duhovno-mistične poti sufizma:

»Kako naj torej zdaj na splošno opišemo mistično pot (*ṭarīqa*)? Njen prvi pogoj je duhovno očiščenje srca (*taṭhīr al-qalb*) vsega razen misli na vzvišenega Boga, tako kot je čistost telesa prvi pogoj za

1 »Bistvena značilnost sufizma je torej opozarjanje človeka na to, kar v resnici je, kar pomeni, da človeka zbudi iz sanj, imenovanih vsakdanje življenje, in osvobodi njegovo dušo spon iluzornega zapora jaza, ki ima svoje objektivno nasprotje v tem, kar v verski govorici imenujemo »svet«. [...] Sufizem človeka opomni, da naj išče vse, kar potrebuje, znotraj sebe, da iztrga korenine iz zunanjega sveta in jih zasadi v Božansko Naravo, ki prebiva v središču njegovega srca« (Nasr, *Sufizem in perenialnost*, str. 335).

2 Al-Bisṭāmī; citirano po: Nasr, *Sufizem in perenialnost*, str. 335.

3 Molè, *Muslimanski mistiki*, str. 68.

4 O duhovni poti al-Ġazālīja glej spremno besedo k *Rešitelj iz zablode*, 2014.

izvršitev molitve. To je ključ, ki [...] omogoči, da se srce v celoti potopi (*istaghraq*) v meditacijo o Bogu, katere zadnja stopnja je popolna mistična raztopitev (*fanā*). [...] Pot mistikov se konča tako rekoč v neposredni bližini Božjega (*qurb*), ki jo različne skupine mistikov različno imenujejo. Ena skupina to bližino pojmuje kot neposredno vstopanje (*ḥulūl*), druga kot neposredno združitev (*itihād*) in tretja kot neposredno doseganje (*wuṣūl*). [...] Vendar tistemu, ki tega stanja ni sam izkusil, ne moremo reči drugega kot: *Zgodilo se je, kar se je zgodilo, o tem ne morem govoriti. Verjemi, da je bilo dobro, in me ne sprašuj!*«¹

Poleg al-Ġazālīja velja iz klasičnega obdobja sufizma omeniti še perzijskega filozofa in mistika ‘Ayn al-Qudāta Ḥamadānīja (1098–1131), ki je zapustil obsežno delo in mistična pisma, in ‘Abd al-Qādirja al-Ġilānīja (1077–1166), ustanovitelja najstarejšega reda derviŝev, ki je združil mistično gorečnost z najstrožjim hanbalitskim naukom.² V 12. stoletju se – pred prihodom »velikega učitelja« Ibn ‘Arabīja (1165–1240) v Andaluziji³ – pojavi še en mojster islamske mistike, Šihāb ad-Dīn Yahyā Suhrawardī (1154–1191), ki novoplatonistično filozofijo, staroperzijsko modrost in islamsko teozofijo poveže v sintezo »iluminativne metafizike«, in tako na svojevrsten način prispeva k islamski duhovni tradiciji; skoraj v istem času je ‘Umar as-Suhrawardī (ok. 1145–1234),

1 Al-Ġazālī, *Rešitelj iz zablode*, str. 61–63.

2 Molè, *Muslimanski mistiki*, str. 96.

3 »Učitelj, čigar osebnost je poslej zaznamovala sufizem in ki je avtor klasične formulacije nauka o *wahdāt al-wudžūd* [presežni enosti Biti]« (Molè, *Muslimanski mistiki*, str. 98). Skupaj z Reynoldom A. Nicholsonom pa lahko takole povzamemo mistično teologijo in kozmologijo Ibn ‘Arabīja: Bog je Stvarnik in hkrati bistvo vseh stvari. Razodet je v vsakem najmanjšem delcu stvarjenja, čeprav se prikriva vsakemu umevanju, »razen umevanju tistih, ki pravijo, da je veselje Njegova oblika in samstvo, v kolikor je On v enakem odnosu do čutnih predmetov kot duh v odnosu do telesa.« V človeku pa Bog pride do refleksije o samem Sebi in do spoznanja samega Sebe, kajti človek je Bogu »kakor punčica očesu«, s katerim Bog gleda stvarstvo, ki ga je ustvaril in v katerem se hkrati manifestira njegova Volja. Tako človek, »ko opazuje Boga, opazuje samega sebe, Bog pa opazuje amega Sebe, ko opazuje človeka.« Kajti subtilno srce je prebivališče Boga, tj. mesto, kjer se Bog razodeva človeku in se mu daje spoznati. Človek, ki mu je prek duhovnega očiščenja in kontemplacije uspelo preseči samega sebe in se obdati z Božjimi lastnostmi, pa je ogledalo Boga. Spoznanje Boga je najvišji cilj, ki ga človek lahko doseže z vero in kontemplacijo. Cilj spoznanja pa je stanje »presežne zavesti«, ko tisto, kar zaznamo s čutili in doumevamo z razumom, izgine v mistični »prisotnosti Večnega« (Nicholson, »Ibn Arabijev Razlagalec Hrepenenj«, v: Ibn Arabi, *Razlagalec Hrepenenj*, str. 191–192).

teoretik zmernega sufizma, svoje razmišljanje formuliral v obsežnem priročniku z naslovom *‘Awārif al-ma‘ārif* (»Darovi spoznanja«), ki je postal in ostal klasično delo sufizma.¹ Med dokaj kontroverzne in izredno svobodomiselnne mistike izjemnega pesniškega navdiha spada matematik, astronom in filozof ‘Umar Ḥāyam (1048–1131) ki se je v zgodovino – poleg prispevkov s področja znanosti – zapisal s svojimi »štirivrstičnicami«, od katerih vsaka zase predstavlja frazo in parafrazo, etos in simbol.² Ḥāyam v svojih verzih – tako kot pozneje znameniti Mawlāna Rūmī (1207–1273)³ – poudarja individualno izkušnjo Boga in izraža navdušenje nad perzijskimi mistiki, med katerimi izstopa Farīd ad-Dīn ‘Aṭṭār (1145–1221), ki je ena osrednjih figur islamske mistične tradicije in duhovne literature.⁴ Njegovo glavno delo *Manṭiqu-ṭ-ṭayr* (»Govor ptic«), v katerem opisuje duhovno potovanje k Enemu, predstavlja eno najlepših iniciacijskih zgodb v sufijski tradiciji. Njegov zagotovo najvplivnejši naslednik, Rūmī, pa je morda bolj kot katerikoli drug muslimanski mistik opeval ljubezen kot glavno vez med človekom in Bogom.⁵ Ljubezen je za Rūmīja duhovna izku-

1 *Muslimanski mistiki*, str. 96–97.

2 Hammer-Purgstall, *Der Islam*, str. 43.

3 O Rumijevem življenju in delu priporočam naslednja dela: Schimmel, *Ich bin Wind und du bist Feuer: Leben und Werk des großen Mystikers*, 1978; Schimmel, *The Triumphal Sun: A Study of the works of Jalāloddin Rumi*, 1978; Iqbal, *The Life and Thought of Jalal-ud-Din Rumi*, 1991; Vitray-Meyerovitch (ur.), *Mystique et poésie en Islam: Djalāl-ud-Dīn Rūmī et l'ordre des dervishes tourneurs*, 1972; Arberry, *Discourses of Rumi*, 1961; Nasr, *Jalāl ad-Dīn Rūmī, supreme Persian Poet and Sage*, 1974; Chittick, *The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi*, 1983; Lewis, *Rumi: Past and Present, East and West; The Life, Teachings and Poetry of Jalāl al-Din Rumi*, 2003.

4 Za izčrpno predstavitev Aṭṭārjeve mistične misli in poezije gl. npr. Ritter, *Das Meer Der Seele – Mensch, Welt Und Gott in Den Geschichten Des Farīduddīn ‘Aṭṭār*, 1955; Zargar, *Religion of Love: Sufism and Self-Transformation in the Poetic Imagination of ‘Aṭṭār*, 2024.

5 Ljubezen (*maḥabba*) ima v islamski tradiciji vsaj tako pomembno vlogo kot spoznanje (*ma‘rifa*). Ljubezen predstavlja eno od tako imenovanih vzvišenih Božjih imen (*asmā’ Allāh al-ḥusnā*) in velja za enega Njegovih bistvenih atributov. Poleg tega je mogoče Božjo ljubezen do človeka izpeljati iz same človekove eksistence. Kajti to, da obstajamo, čeprav nismo vzrok svojega obstoja, lahko razumemo kot znak Božje milosti (*rahma*) in ljubezni. Božja ljubezen do človeka je zato ontološko primarnejša od človekove ljubezni do Boga, saj je vir človekovega obstoja in potemtakem tudi njegove ljubezni. Koranski poudarek o vzajemnosti človekove in Božje ljubezni (5:54) pa potrjuje tudi prerok Mohamed, ki naj bi dejal: »Kdor

šnja *par excellence*. Je središče njegovega delovanja in vir njegovega literarnega ustvarjanja;¹ je kot Sonce, okrog katerega se vrti njegova duhovna pot (*ṭariqa*). Toda ljubezen za Rūmīja ni le vzgib njegovega duha in izraz njegove lastne duhovnosti, temveč metakozmični ustvarjalni princip, ki vsemu podeljuje bivanje. Vse manifestacije in oblike ljubezni so navsezadnje izraz ene in iste ljubezni – Božje ljubezni, saj raznolikost njenih oblik prihaja od enega samega vir, namreč Boga.² Seveda je v okviru pričujočega prispevka nemogoče omeniti vse pomembne muslimanske mistikinje in mistike, ki so s svojimi dejanji in deli prispevali tako k literarni zgodovini sufizma kot tudi splošneje k oblikovanju pobožnosti in duhovnosti islama.³ Pomembneje se mi

ljubi srečanje z Bogom, Bog ljubi srečanje z njim.« Za več o pomenu ljubezni v sufizmu gl. npr. Safi, *Radical Love: Teachings from the Islamic Mystical Tradition*, 2018; Chittick, *Divine Love: Islamic Literature and the Path to God*, 2013.

- 1 Molè v tem oziru pojasni, da podobno kot je Rūmījev prvi divan liričnih pesmi navdihnil skrivnostni mistik Šams iz Tabriza, je njegovo drugo veliko delo *Maṭnawī* »nastalo pod vplivom strastne ljubezni, s katero se je učitelj pozneje navezal na drugega derviša«, Ḥusam al-Dīna iz Konie. Najbolj znan del te pesnitve je nedvomno »predgovor, v katerem zvok trsta vzbudi v človeku domotožje po njegovem izvoru in ljubezensko strast, ki mu razodene svoje skrivnosti« (Molè, *Muslimanski mistiki*, str. 109).
- 2 Pa vendarle Rūmī v svojih razmišljanjih in pesnitvah razlikuje dve vrsti ljubezni: *‘išq mağazi*, metaforično ljubezen, ki se nanaša na telesno-čutno razsežnost, in *‘išq illāhi*, duhovno oziroma božansko ljubezen, ki je v primerjavi s prvo resničnejša in trajnejša. Pri tem je potrebno omeniti, da vrednosti oziroma stopnje ljubezni ne določa toliko način, temveč objekt ljubezni. Sublimnejši in plemenitejši je njen predmet, sublimnejša in plemenitejša je ljubezen (in s tem tudi sam subjekt ljubezni). Ljubezen do Boga kot Vira vseh bitij in vse biti je zato za Rūmīja najvišja oblika ljubezni, ki vključuje ljubezen do drugih ljudi, živih bitij, bivajočega in do celotnega stvarstva.
- 3 Sufijsko tradicijo razvijajo in bogatijo tudi njeni številni sodobni predstavniki, med katerimi velja izpostaviti vsaj alžirskega osvobodilnega borca, religijskega učenjaka in mistika ‘Abda al-Qādirja (1808–1883) ter sufijskega mojstra in svetnika, prav tako alžirskega porekla, Aḥmada al-‘Alawīja (1869–1934). Za več o življenju in duhovnosti prvega gl. Bouyerdene, *Abd el-Kader: L'harmonie des contraires*, 2008 in Geoffroy (ur.), *Abd el-Kader: Un spirituel dans la modernité*, 2010; za izčrpnejšo biografijo in predstavitev mistične misli in poezije slednjega pa Lings, *A Sufi Saint of the Twentieth Century: Shaikh Aḥmad al-‘Alawī*, 1994. Poleg tega obstaja veliko število vplivnih sufijev žensk, ki so s svojim življenjem, učenjem in delom služile kot vir navdiha daleč onstran svojih religijskih skupnostih – na tem mestu naj omenimo le nekatere: Lalla Fatma N’ Soumer (1830–1863), Lalla Zineb al-Hasani (1850–1904) in Lalla Kheira Mostaganem (?–1934), vse tri iz Alžirije, pa tudi Sokhna Magat Diop (ok. 1917–2003) iz Sene-

zdi v tem kontekstu poudariti, da sufizem ne predstavlja monolitne celine, temveč izredno raznoliko in razvejano duhovno-mistično tradicijo z različnimi razvojnimi fazami in številnimi izraznimi oblikami.¹ Tako je že na osnovi klasične klasifikacije mogoče razlikovati med t. i. »opojnim«² in »treznim«³ sufizmom, ali pa – z druge perspektive – med »mistiko ljubezni«,⁴ pri kateri ima osebno nagovarjanje Boga prednost pred mističnim izkustvom Božje nedoumljivosti, in »mistiko neskončnosti«, v kateri prevladujejo bodisi abstraktni opisi bodisi teofatični izreki o nezapopadljivi neskončnosti in absolutno presežni enosti Boga, ki pa se človeku na paradoksalen način vendarle daje neposredno slutiti (in s tem do neke mere spoznati) v izkušnji mistične ekstaze (*wağd*).

Tako imenovani »pot nespoznatnosti« (*maslak at-tağhīl*) in »učena nevednost« (*al-ğahl al-ḥaqīqi*) predstavljata sestavni del islamske teološko-mistične tradicije. Če je namreč sufizem po eni strani mogoče

gala, Seyda Maryam Niass (1932–), hči velikega sufijskega mojstra reda Tiḡanīya, Ibrahīma Baye Niasse (1900–1975), in Catherine Delorme „Mamita“, priseljenka iz Palerma, ki se je spreobrnila v islam, se pridružila sufijskemu redu šādīliya-darqawīya in napisala knjigo *Le Chemin de Dieu*. Za več o vlogi ženske v islamski mistiki gl. npr. Geoffroy, *Allah au féminin: Le Féminin et la femme dans la tradition soufie*, 2020.

- 1 Na raznolikost islamske mistike med drugimi lepo opozori nemški jezuit in eden največjih preučevalcev sufizma v 20. stoletju, Richard Gramlich (1929–2006), ki pravilno poudari, da tako kot v drugih tradicijah tudi mistika v islamu izhaja najprej iz živete izkušnje, preden postane zapisano izročilo: »Življenje predhaja učenje. Raznolikost mistike temelji na raznolikosti življenja. Mistika poslušnosti, mistika združitve, mistika ljubezni in druge oblike mistike so se razvijale ena ob drugi ali pa medsebojno prepletene iz življenja.« (Gramlich, *Islamische Mystik*, str. 7; gl. tudi Al-Daghistani, *Epistemologie des Herzens*, str. 18).
- 2 Pri tem gre za bolj ekstatične manifestacije islamske mistike, katere najvidnejši predstavniki so npr. al-Biṣṭāmī (804–875), al-Ḥallāğ (858–922), Abū Bakr aš-Šiblī (861–946) in Ibn al-Fāriḍ (1181–1235).
- 3 Pojem se nanaša na pretežno filozofsko-teoretsko obravnavo mističnih pojavov, ki dosledni refleksiji in analitični razlagi daje prednost pred teofatičnimi izreki in osebnimi izpovedmi mističnih doživetij. Med najpomembnejše predstavnike »treznega« sufizma spadajo Abū al-Qāsim al-Ġunayd (ok. 830–910), Abū al-Qāsim al-Quṣayrī (986–1074), Abū Ḥāmid al-Ġazālī (1058–1111) in Aḥmad Zarrūq (1442–1493).
- 4 K njenim najvplivnejšim protagonistom bi lahko prišteli Rābīʿo al-ʿAdawīyo (714–801), Maṣnūrja al-Ḥallāğa (858–922), Ibna al-Fāriḍa (1181–1235) in Ġalāla ad-Dīna Rūmīja (1207–1273).

označiti kot »kraljevo pot« spoznanja Boga,¹ pa po drugi strani obstajajo številni sufiji, ki možnost popolnega spoznanja Boga odločno zanikajo.² Po njihovem razumevanju lahko človek kvečjemu spozna resničnost Božjih atributov, ne pa resničnosti Boga samega.³ Še posebej zanimiva so v tem kontekstu osebna Božja razodetja, ki nam jih v svojem delu o mističnih postajališčih in nagovorih (*Kitāb al-mawāqif wa-l-muḥātabāt*)⁴ posreduje skrivnostni muslimanski mistik iz 10. stoletja ‘Abd al-Ġabbār an-Niffari (?–965).⁵ Po njegovih besedah Bog

1 Sufizem ni le pot duhovnega prečiščevanja, temveč tudi in predvsem način spoznanja. V kontekstu sufijske epistemologije muslimanski mistiki pogosto omenjajo *dawq*, »mistično okušanje«, pri čemer gre za nadčutno zaznavanje in hkrati za nadrazumsko obliko spoznanja. *Dawq* je navsezadnje mogoče doseči le z duhovnim naporom na eni strani in Božjo milostjo na drugi. Neposredno mistično okušanje je pravzaprav izraz, ki ga sufiji uporabljajo za duhovno zrenje in neposredno izkušnjo Božje prisotnosti. »Mistično okušanje« zato »predmet [spoznanja] naredi tako otipljiv, kakor da bi ga vzel v roke« (Al-Ġazālī, *Rešitelj iz zablode*, str. 72). *Dawq* kot terminus technicus sufijske gnoze tako ne predstavlja zgolj posebnega in – s sufijske perspektive – privilegiranega načina spoznanja, temveč omogoča tudi dostop do ravni in razsežnosti resničnosti, do katerih čuti in razum nimajo dostopa. Z drugimi besedami: *dawq* je neposredno in celovito doživljanje stvarnosti, ki vpliva na celotno mistikovo osebnost in temeljito predrugači njegovo držo do sveta (Al-Daghistani, *Razmišljanja o Islamu*, str. 76–77). Tistemu, ki duhovno-mističnega okušanja ni deležen, pa al-Ġazālī svetuje, naj se o njem vsaj pouči iz izkušenj in izpovedi drugih, ki so imeli takšno izkušnjo in so dosegli takšno stanje. Kajti kdor svoj čas preživlja z mistiki in »ljudmi kontemplacije«, okrepi svojo vero in značaj: »To je duhovno stanje, ki ga prek mističnega okušanja (*bi-l-dawq*) doseže tisti, ki sledi poti mistikov. Kdor pa tega mističnega okušanja (*al-dawq*) ni doživel, se lahko o njem pouči iz izkušenj in izpovedi drugih. Naj se druži z njimi tako dolgo, dokler ne bo povsem razumel narave teh duhovnih stanj. Kdor čas preživlja z mistiki, mu njihova vera lahko samo koristi, kajti med njimi se nihče ne počuti nejevoljnega. Kdor pa ni imel te priložnosti, da bi živel v njihovi družbi, naj ve, da možnost mističnega okušanja počiva na jasnih dokazih« (Al-Ġazālī, *Rešitelj iz zablode*, str. 64).

2 Npr. Kars, *Unsayng God: Negative Theology in Medieval Islam*, str. 3–4.

3 V tem oziru nekateri sufiji opozarjajo, da se Bog kot Absolut človeku daje spoznati zgolj toliko, kolikor lahko človek prenese – torej nikoli v celoti in popolnoma. Božja absolutnost in popolnost ostajata človeku nedoumljivi in nedosegljivi: Bog je vselej nekaj drugega od naših predstav in vednosti o Njem. »Spoznanje nespoznatnosti« postane tako najvišja modrost resničnega spoznavalca (*al-‘arīf*), intelektualna ponižnost pa njegova najpomembnejša vrlina.

4 An-Niffari, *The Mawāqif and Mukhātabāt*, 1935.

5 O življenju ‘Abd al-Ġabbārja an-Niffarija ne vemo skoraj ničesar. Izhajal naj bi, kot namiguje njegovo ime, iz kraja Nifar oziroma Nipur, ki leži na območju

o samem sebi razodeva naslednje:

»Veličastvo ne pripada nikomur razen Meni in nihče ga ni vreden razen Mene. Jaz sem Veličastni, čigar bližina je [za mistika] nevzdržna in (vz)trajanje [mističnem zrenju] nemogoče. Razodel sem vidno, a sem vidnejši od njega; njegova bližina Me ne doseže in njegov obstoj ne vodi k Meni. Skril sem nevidno, a sem še bolj skrit od njega; nobeno od njegovih znamenj ne kaže Name in nobena od njegovih poti ne pelje k Meni.«¹

Absolutna presežnost in z njo povezana načelna nespoznatnost Boga prideta jasno do izraza tudi v naslednji sentenci, ki jo an-Niffari pripiše Bogu:

»Če bi razodel govorico veličastva, bi ta kot srp razcefrala razum in razpihala spoznanja, kot vihar razpiha pesek. In če bi glas veličastva spregovoril, bi potihnili glasovi vsake razlage in bi se pomeni vsakega znamenja vrnili v ničnost.«²

Po An-Niffariju človek Božjega samorazodetja sploh ne bi mogel prenesti, kajti Bog mu je zaupal: »Ne razodenem se nobenemu očesu in nobenemu srcu, ne da bi ga pri tem izničil.« Glede možnosti dokončnega, popolnega in celostnega spoznanja Božje biti Bog mistiku vzame poslednje upanje: »Ne obstajajo niti vrata niti pot, ki bi vodila k Meni.«³ Tako torej absolutno presežni, a hkrati vseprisotni, immanentno-transcendentni Bog, ki je po Koranu sicer človeku »bližji od njegove vratne žile«,⁴ za mistika v svojem bistvu ostaja navsezadnje nedoumljiva in dokončno nespoznatna Skrivnost, neskončni *Deus absconditus*, ki se Mu človek lahko le neskončno približuje v vsej svoji

današnjega Iraka. Živel naj bi kot puščavnik in popotnik, ki se ni nikjer dokončno ustalil. Nekaj časa naj bi se sicer zadrževal v Basri, po nekaterih pričevanjih pa naj bi potoval tudi po Egiptu. Ni pripadal kakemu krogu sufijev, prav tako ni ustanovil mistične šole in ni imel svojih učencev ali privrženecv, čeprav je v njegovem pisanju mogoče čutiti predvsem vpliv velikega ekstatika Abū Yazīda al-Bisṭāmīja ter razvpitega mistika in mučenika Abū Mansūrja al-Ḥallāḡa. Gre torej za samotnega, nenavadnega in skrivnostnega sufija, čigar v celoti ohranjena spisa *Kitāb al-Mawāqif* (»Knjiga mističnih postajališč«) in *Kitāb al-Muḥātabāt* (»Knjiga mističnih nagovorov«) sta tako po slogu in strukturi kot tudi po vsebini in nauku posebnost v celotni sufijski literaturi. Za več gl. Al-Daghistani, »Kratek uvod v življenje, delo in nauk 'Abd al-Ġabbārja an-Niffarija«, str. 107–122.

1 An-Niffarī, *Knjiga mističnih postajališč in nagovorov*, str. 7.

2 Prav tam.

3 An-Niffarī, *Knjiga mističnih postajališč in nagovorov*, str. 46.

4 Koran 50:16.

iskrenosti, vztrajnosti, ponižnosti, odprtosti duha in predvsem z globoko zavestjo o tem, da se je Bogu ravno zaradi njegove neskončnosti mogoče približevati samo po neskončnih poteh, ali kot lepo opozarja Ibn 'Arabī:

»Ne naveži se na kakšno verovanje izključno [...], namreč tako, da ne verjameš ničemur drugemu: v tem primeru boš namreč izgubil mnogo dobrega, da, in ne boš spoznal prave resnice. Naj bo tvoja duša sposobna sprejeti vse oblike verovanja. Vseprisotni in vsemogocni Bog ni omejen z eno veroizpovedjo: ›Kamorkoli se obrnete, tam je Allahov obraz« [Koran 2:109]. In obraz stvari je njena resničnost.«¹

- 1 Ibn 'Arabī, citirano po: *Nicholson*, »Ibn Arabijev Razlagalec Hrepenenj«, v: Ibn Arabi, *Razlagalec Hrepenenj*, str. 192. Čeprav sufizma kot duhovno-mistične tradicije, ki se osmišlja na ozadju Korana in preroške izkušnje preroka Mohameda, ni mogoče ločiti od samega islama, je v njem mogoče najti številne ideje, nauke in prakse, ki nosijo univerzalni religiozni karakter in ponujajo dobro podlago za medreligijski dialog. Seyyed H. Nasr tako ugotavlja, da sufizem »islamu dela veliko uslugo tudi kar zadeva primerjalno religiologijo«, s tem ko sega onstran zgolj vprašanja strpnosti do drugače verujočih, tako da prepozna temeljno razliko med presežnim Enim in njegovimi neskončnimi manifestacijami ter na ta način omogoča prehod od »*phenomena* k *noumena* [in] od oblike k bistvu, v katerem prebivajo resnice vseh religij in v katerem edino lahko religijo resnično razumemo in sprejmemo« (Nasr, »Sufizem in perenialnost mističnega iskanja«, str. 339). V tem smislu je mogoče interpretirati tudi naslednje znamenite verze muslimanskega mistika iz Mursije: »Moje srce lahko prevzame katerokoli obliko: lahko je pašnik za gazele in samostan za menihe, svetišče za malike, romarjem Kaba, plošči Tore in zvitki Korana. Izpovedujem vero ljubezni [*bi-dīni-l-ḥubbi*], ne glede na pot, po kateri krenejo njene kamele. To je moja vera in moje zaupanje« (Ibn Arabi, *Razlagalec Hrepenenj*, str. 27–28).

Literatura

- Al-Daghistani, Raid. »Epistemologija srca: kontemplacija – okušanje – razsebljanje«. *Mistika in misel*, Poligrafi. Vol. 18, No. 71/72, ur. S. Vörös, 119–154. Znanstvena založba Koper, 2013.
- . »Muraqaba & Muhasaba: dve duhovni tehniki Sufizma«. V: *Čuječnost*, Poligrafi, ur. A. Zalta, 209–228. Znanstvena založba Koper, 2015.
- . »Zum Verständnis des Todes in der islamischen Mystik: Die Lehre von fanā'«. V: *Nahtoderfahrungen: Religion und christlicher Glaube*, ur. Nickolay Joachim, 43–65. Sonstiger Verlag, 2019.
- . *Der (un)erkannte Gott: Die Grundzüge der mystischen Theologie 'Abd al-Ġabbār an-Niffarīs*. Karl Alber/Nomos, 2024.
- . *Epistemologie des Herzens: Erkenntnisaspekte der islamischen Mystik*. ZSU Ditib, 2017.
- . *Razmišljanja o islamu*. KUD Logos, 2020.
- Al-Ġazālī, Abū Ḥāmid. *Rešitelj iz Zablude*. Prevod in spremna beseda Raid Al-Daghistani. KUD Logos, 2014.
- Al-Hujwīrī, 'Alī b. 'Uthmān al-Jullābī. *Kashf al-Maḥjūb of al-Hujwīrī: the oldest Persian treatise on Sufism*. Prev. Reynold A. Nicholson. Gibb Memorial Trust, 2014.
- Al-Kalābādī, Abū Bakr. *Kitāb Ta'arruf li maḍhab ahl at-taṣawwuf*. Dār aṣ-ṣaḍr, 2001.
- . *The Doctrines of the Sūfis*. Prev. Arthur J. Arberry. Cambridge University Press, 1977.
- Al-Makk, Abū Ṭālib. *Qūt al-qulūb*, zv. 1, ur. 'Aṣim Ibrāhīm al-Kīyālī. Dār al-kutub al-'ilmīyah, 2005.
- An-Niffarī, 'Abd al-Ġabbār. *Knjiga mističnih postajališč in nagovorov*. Prevod in spremna beseda Raid Al-Daghistani. KUD Logos, 2020.
- Arberry, Arthur J. *Discourses of Rumi*. J. Murray, 1961.
- . *Sufism – An Account of the Mystics of Islam*. Unwin LTD, 1972.
- As-Sarrāġ, Abū Naṣr. *Kitāb al-luma' fī-t-taṣawwuf*. Ur. Reynold A. Nicholson. Brill, 1914.
- As-Sulamī, 'Abd ar-Raḥmān. *Early Sufi Women: A bilingual critical edition of as-Sulamī's Dhikr an-Niswa al-Muta 'abbidat as-Sufiyyat*. Prev. Rkia Elaroui Cornell. Fons Vitae, 2000.
- 'Aṭṭar, Fārīd ad-Dīn. *Tadzkirat al-awliyā'*. Prev. Reynold A. Nicholson. Brill, 1905–1907.
- Bonaud, Christian. *Le Soufisme, al-taṣawwuf et la spiritualité islamique*. Maisonneuve & Larose, 2002.
- Bouyerdene, Ahmed. *Abd el-Kader: L'harmonie des contraires*. Seuil, 2008.

- Burckhardt, Titus. »At-Tasawwuf«. V: *Sophia Perennis: Antologija tradicionalizma*, ur. Jan Ciglenečki in Miloslav Gudović, 321–326. KUD Logos, 2015.
- . *Vom Sufitum: Einführung in die Mystik des Islam*. Schäuble, 1989.
- Chittick, William C. *Divine Love: Islamic Literature and the Path to God*. Yale University Press, 2013.
- . *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-‘Arabī’s Metaphysics of Imagination*. State University of New York Press, 1989.
- . *The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi*. State University of New York Press, 1983.
- Cornell, Rkia Elaroui. *Rabi’a From Narrative to Myth: The Many Faces of Islam’s Most Famous Woman Saint, Rabi’a al-‘Adawiyya*. Oneworld Publications, 2019.
- De Vitray-Meyerovitch, Eva (ur.). *Mystique et poésie en Islam: Djalâl-ud-Dîn Rûmîet l’ordre des dervishes tourneurs*. Desclée de Brouwer, 1972.
- El-Sakkakini, Widad. *First Among Sufis: The Life and Thought of Rabia al-Adawiyya*. Octagon Press, 1982.
- Fadiman J. & Frager R. (ur.). *Essential Sufism*. HarperOne, 1999.
- Ġawziyya, Ibn Qayīm. *Kitāb Al-Fawā’id*. Dār al-taqwā, 2008.
- Geoffroy, Éric (ur.). *Abd el-Kader: Un spirituel dans la modernité*. Albouraq, 2010.
- . *Allah au féminin: Le Féminin et la femme dans la tradition soufie*. Albin Michel, 2020.
- . *Le Soufisme. Voie intérieure de l’islam*. Fayard, 2003.
- Gramlich, Richard. *Der eine Gott: Grundzüge der Mystik des islamischen Monotheismus*. Harrassowitz, 1998.
- . *Islamische Mystik. Sufische Texte aus zehn Jahrhunderten*. Kohlhammer, 1992.
- . *Islamische Mystik: Sufische Texte aus zehn Jahrhunderten*. W. Kohlhammer, 1992.
- Hammer-Purgstall, Josev von. *Der Islam: Bibliothek der Weltreligionen*. Krones, 2006.
- Ibn Arabi. *Razlagalec Hrepenenj*. Prev. Neda Thaler. KUD Logos, 2004.
- Iqbal, Muhammad. *The Life and Thought of Jalal-ud-Din Rumi*. Pakistan National Council of the Arts, 1991.
- . *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. Stanford University Press, 2013.
- Kars, Aydogan. *Unsayng God: Negative Theology in Medieval Islam*. Oxford University Press, 2019.
- Kerševan, Marko in Svetlič, Nina (ur.). *Koran: O Koranu, Bogu, islamu*. Cankarjeva založba, 2003.
- Lewis, Franklin D. *Rumi: Past and Present, East and West: The Life, Teachings*

- and Poetry of Jalāl al-Dīn Rumi*. Oneworld, 2003.
- Lings, Martin. *A Sufi Saint of the Twentieth Century: Shaikh Aḥmad al-ʿAlawī: His Spiritual Heritage and Legacy*. The Islamic Texts Society, 1994.
- Molé, Marijan. *Muslimanski mistiki*. Prevod in spremna beseda Vesna Velkovrh Bukilica. KUD Logos, 2003.
- Nasr, Seyyed Hossein. *Jalāl ad-Dīn Rūmī, supreme Persian Poet and Sage*. Conseil Supérieur de la Culture et des Arts, 1974.
- Ritter, Helmut. *Das Meer Der Seele: Mensch, Welt Und Gott in Den Geschichten Des Farīduddīn ʿAṭṭār*. Brill, 1955.
- Safi, Omid. *Radical Love: Teachings from the Islamic Mystical Tradition*. Yale University Press, 2018.
- Schimmel, Annemarie. *Gärten der Erkenntnis: Das Buch der vierzig Sufi-Meister*. Diederichs, 1982.
- . *Meine Seele ist eine Frau: Das Weibliche im Islam*. Kosel, 1999.
- . *Rumi: Ich bin Wind und du bist Feuer: Leben und Werk des großen Mystikers*. Diederichs, 1978.
- . *The Triumphal Sun: A Study of the works of Jalāloddin Rumi*. Fine Books, 1978.
- Schuon, Frithjof. »Islam«. V: *Sophia Perennis: Antologija tradicionalizma*. ur. Jan Ciglenečki in Miloslav Gudović, 271–302. KUD Logos, 2015.
- Smith, Margaret. *Rabīʿa The Mystic and Her Fellow-Saints in Islam*. Cambridge University Press, 1928.
- Zargar, Cyrus Ali. *Religion of Love: Sufism and Self-Transformation in the Poetic Imagination of ʿAṭṭār*. SUNY Press, 2024.

ABYSS AND PRESENCE

Raid Al-Daghistani:

Überall drei Stufen: Die unzähligen Triaden der islamischen Mystik

Eine andere Einführung in den Sufismus

Abstrakt:

Der Sufismus als mystische Tradition des Islams stellt einen spirituellen *Läuterungs-, Erleuchtungs- und Erlöschungsweg in Gott* dar. Schon mit dieser Grundbestimmung des Sufismus – die an die in der christlichen Mystik bekannte Struktur der *via purgativa, via illuminativa* und *via unitiva* erinnert – haben wir es mit einer grundlegenden *Triade* zu tun, die in verschiedenen Subbereichen des Sufismus zahlreiche weitere *dreistufige* Aufteilungen und Differenzierungen findet. In diesem Sinne lässt sich beispielsweise von den *drei* gängigsten Erklärungsversuchen des arabischen Originalbegriffes *taṣawwuf* (d. i. „Sufismus“), den *drei* Momenten der Reue (*tawba*), den *drei* Graden der Gewissheit (*yaqīn*), den *drei* Dimensionen des spirituellen Pfades (*sulūk*), den *drei* Modi der mystischen Erkenntnis (*maʿrifa*), den *drei* Stufen der mystischen Entwerdung (*fanāʾ*) und von den *drei* großen Phasen der historischen Entwicklung des Sufismus sprechen. So wird im vorliegenden Beitrag auf einige dieser *Triaden* der islamischen Mystik eingegangen, wobei der Fokus sowohl auf universelle als auch auf interreligiöse Aspekte des Sufismus gerichtet wird.

Schlusswörter: Sufismus, islamische Mystik, Triaden, Stufen, Läuterung, Erkenntnis

Einleitung

Trias/Triade – ein Konzept, das wahrscheinlich vor allem mit der christlich-theologischen Trinitätslehre in Verbindung gebracht wird – scheint auf den ersten Blick mit dem Sufismus (d. i. mystische Tradition im Islam)¹ nicht viel Gemeinsames zu haben. Doch wenn man

1 Mehr zum Begriff „Sufismus“ im Sinne der islamischen Mystik siehe z. B. Al-Daghistani, Raid, *Epistemologie des Herzens: Erkenntnisaspekte der islamischen Mystik*. Ditib, Köln 2017 (2. unveränderte Aufl. 2023), S. 15–22; *Der (un)Erkannte Gott: Die Grundzüge der mystischen Theologie ʿAbd al-Ġabbār an-Niffārīs*. Karl Alber, Baden-Baden 2024, vor allem Kap. 4.1; „Islamische Mystik: Sufismus als

in die sufische Literatur etwas genauer hineinschaut und betrachtet, wie die Sufi-Autoren und Autorinnen über ihre Erfahrungen und Vorstellungen reflektieren und diese möglichst plausibel zu erklären versuchen, stellt man relativ schnell fest, dass sie dabei überwiegend ein dreistufiges Modell, ja eine dreifache Kategorisierung bzw. Klassifizierung verwenden. Tatsächlich wird ein Großteil der zentralen Aspekte und Elemente des Sufismus – wie dies im vorliegenden Beitrag noch gezeigt wird – *triadisch* erklärt. *Triade* avanciert somit zu einer der islamischen Mystik inhärenten, innewohnenden Erklärungsstruktur, denn charakteristisch für die Behandlung verschiedener Themen und Phänomene innerhalb des Sufismus ist, dass diese – unabhängig davon, ob es sich dabei um abstrakte, metaphysische Ideen oder um ganz praxisbezogene Aspekte handelt – einer *dreifachen Grunddifferenzierung* unterzogen werden.

In diesem Sinne sprechen Sufi-Gelehrte oft von genau drei verschiedenen Graden, Stufen, Ebenen oder Arten eines Sachverhalts. Da derartige Dreier-Klassifizierungen bzw. -Kategorisierungen im Sufismus auffällig häufig vorkommen, scheint es, dass es sich dabei um einen typischen methodologischen Ansatz der muslimischen Mystiker und Mystikerinnen handelt. In den allermeisten Fällen derartiger Schilderungen und Darstellungen geht es nämlich um eine *essenzielle*, also eben nicht eklektische oder zufällige *Dreiteilung*, insofern dabei keine weitere Instanz/Stufe hinzugefügt oder weggenommen wird. Vor diesem Hintergrund scheint mir das Trias-Konzept als ein methodologisch sehr geeigneter Ansatz, mit dem nicht nur auf gewisse Bereiche des Sufismus hingewiesen, sondern auch allgemein in die islamische Mystik eingeführt werden kann. Die Triade bietet sich also als ein durchaus geeignetes theoretisches Modell an, mit dem der Sufismus in seinen Wesenszügen und Grundlehren dargestellt und erklärt werden kann – und dies trotz der sonst dominierenden Einheit bzw. Einsheit (*tawḥīd*), die als das absolute Grundprinzip nicht nur der islamischen Mystik, sondern der islamischen Religion schlechthin gilt.¹

Weg, Wissen und Weisheit“. In: *Mystik und mystische Spiritualität*, hrsg. v. Arun Banerjee, Dr. Kovač, Hamburg 2019, S. 57–69.

- 1 Dies sowohl im Sinne des monotheistischen Grundprinzips des Eingottglaubens als auch im Sinne der metaphysischen Einheit des Seins (*waḥdat al-wuḡūd*), vor allem in der Lehre des großen Theosophen Muḥyī d-Dīn ibn al-‘Arabī (gest. 1240).

Der vorliegende Aufsatz stellt somit eine Collage verschiedener Triaden im Sufismus dar, die den vielfältigen Ausdruck dieses essenziellen Prinzips abbilden. Nach der Schilderung einer *ursprünglichen Triade*, die sich auf die drei Grunddimensionen des Islam selbst bezieht, wird zunächst auf die drei gängigsten Erklärungsversuche des arabischen Originalbegriffes *taṣawwuf* („Sufismus“) eingegangen, bevor dann die einzelnen Grundtriaden in den Blick genommen werden. So werden im Folgenden konkret vor allem die drei Phasen des sufischen Weges (*sulūk*), die dreifache Differenzierung der sufischen Reue (*tawba*), die dreistufige mystische Entwerdung (*fanāʾ*) und die drei Grade der Erkenntnis- und Glaubensgewissheit (*yaqīn*) dargestellt und kurz erläutert. Damit versucht dieser Beitrag die islamische Mystik mittels einiger triadischer Strukturen trotz einer gewissen inhaltlichen Fragmentierung systematisch darzulegen und den Sufismus in seinen wichtigen Punkten transparent zu machen. Dabei soll auch das Verhältnis zwischen Einheit und Dreiheit im Kontext des Sufismus beleuchtet werden.

Die *ursprüngliche Triade*: Drei Dimensionen der islamischen Religion

Beginnen wir am *Anfang*, mit einer *Urtriade*, die auf eine berühmte islamische Überlieferung zurückgeht, nach welcher der Prophet Mohammed vom Engel Gabriel – der sich eines Tages in Form eines Fremden vor dem Gesandten Gottes niederhockte und mit einer Geste der Vertraulichkeit die Hand auf seine Knie legte – nach den drei Grunddimensionen der islamischen Religion gefragt wurde: nach der Bedeutung des *islām* („Hingabe“), des *imān* („Glaube“) und des *iḥsān* („Wohltat“ auch „Vervollkommnung“).¹ Auf die Frage, was *islām* sei, verwies der Prophet Mohammed umgehend auf das islamische Glaubensbekenntnis (*šahāda*)² und auf die Wichtigkeit des rituellen Gebets sowie des Gottesdienstes (was später unter der Bezeichnung „fünf Säulen der Religion“, *arkān ad-dīn*, bekannt wird, zu welchen neben der Glaubensbezeugung und dem Gebet auch das Almosengeben,

1 Vgl. Nagel, Tilman, *In Allahs Kosmos. Eine Abhandlung über das Menschsein im Islam*. Brill, Berlin–Boston 2022, S. 20–21. Siehe auch Nagel, Tilman: *Mohammed. Leben und Legende*. De Gruyter, München 2008, S. 694–735.

2 Nämlich die Bezeugung, dass es keinen Gott außer dem einen Gott (Allah) gibt und dass Muhammed der Gesandte Gottes ist.

das Fasten im Monat Ramadan und das Pilgern nach Mekka zählen).¹ Auf die Frage, worin der Glaube (*imān*) des Islam liege, zählte der Prophet Mohammed die sogenannten sechs Glaubensgrundsätze des Islam (*arkān al-imān*) auf, die den Glauben an Gott, an die Engel, an die Offenbarung, an die Gesandten, an den Jüngsten Tag und an die Vorherbestimmung umfassen.² Als ihn der Engel Gabriel schließlich nach der wahren Bedeutung des *ihsān* fragte, erwiderte Mohammed bekanntlich: „Dass du Gott verehrst, als könntest du ihn sehen; denn wenn auch du ihn nicht sehen kannst, wisse, so sieht er doch dich!“ Daraufhin bestätigte der Engel Gabriel die Wahrhaftigkeit dessen, was der Prophet Mohammed gesprochen hatte und kehrte, mit allen Antworten zufrieden, wieder in die Wüste zurück.

Diese Prophetenüberlieferung ist in der islamischen Tradition wie keine andere aufgrund ihrer doktrinären Essenzialität auch unter der Bezeichnung *umm al-aḥādīṭ*, die „Mutter aller prophetischen Überlieferungen“ und als *ḥadīṭ al-ḡibrāʾil*, „Gabriels Überlieferung“, bekannt. In keiner anderen textuellen Form werden nämlich das Wesen und die Ganzheit der islamischen Religion durch eine solche inhaltlich-semantiche Dichte und Knappheit vermittelt. Während der *islām* – unter welchem vor allem die „fünf Säulen der Religion“ zu verstehen sind – das Fundament der islamischen Orthopraxis darstellt und später nach der Etablierung der islamischen Wissenschaftsdisziplinen grundsätzlich zu einer Domäne des islamischen Rechts (*uṣūl al-fiqh*) wird und der *imān* – der prinzipiell die sechs Glaubensgrundsätze umfasst und somit den Kern der islamischen Orthodoxie darstellt – zum Forschungsbereich der islamischen Theologie wird, wird der *ihsān* – der sich auf die Perfektionierung des menschlichen Gottesbewusstseins und auf die damit einhergehende spirituell-moralische Vervollkommenung des Menschen bezieht – prinzipiell mit dem Sufismus im Sinne eines Läuterungs- und Erkenntnisweges in Verbindung gebracht. Die oben angeführte Erklärung des Begriffes *ihsān*

1 Die Lehre von den fünf Säulen des Islams geht auf den folgenden weit verbreitet Prophetenausspruch zurück: „Der Islam wurde auf fünf (Säulen) erbaut: dass man die Einsheit Allahs bezeugt; dass man das rituelle Gebet einhält, dass man die Läuterungsgabe abführt; dass man den Ramadan über fastet; dass man pilgert.“ (Muslim b. al-Ḥaǧǧāǧ: *Ṣaḥīḥ*, *imān*, Nr. 19–22; zitiert nach: Nagel: *In Allahs Kosmos*, S. 36, korr. Schreibung durch Autor).

2 Vgl. z. B. Koran, Sure 2, Vers 3 und Vers 285.

seitens des Propheten Mohammed wird somit zum Leitmotiv und zum Ideal der Frömmigkeit und Moralität im Islam allgemein und im Sufismus im Besonderen. Der *iḥsān* steht somit für die vollkommene Verwirklichung bzw. Entfaltung des religiösen Bewusstseins und für die Vervollständigung der damit zusammenhängenden Daseinsweise des Menschen. Die Erlangung dieses Zieles wird explizit in der initiatisch-mystischen Tradition des Sufismus gelehrt und angestrebt.

Vor diesem Hintergrund sollte es nicht überraschen, dass eine der ersten Kommentierungen der obigen Überlieferung ausgerechnet aus der Feder eines der bedeutendsten Sufi-Gelehrten, Abū Naṣr as-Sarrāğs (gest. 988) – Autors des wahrscheinlich ersten systematischen Werkes zum Sufismus *Kitāb al-Lumaʿ* – stammt. As-Sarrāğ konstatiert: „Die Gesamtheit der religiösen Wissenschaften hält sich im Rahmen dreier Dinge: [1] eines Verses aus dem Buch Gottes oder [2] eines Heiligen Berichtes vom Gesandten Gottes oder [3] einer durch mystische Sinnerschließung gewonnenen Weisheit, die sich dem Herzen eines Freundes Gottes erschlossen hat. Die Wurzel hier ist das Ḥadīṭ vom Glauben, worin [der Engel] Gabriel den Propheten nach den Wurzeln dreier Dinge fragte: [1] nach dem Islam, [2] dem Glauben und [3] der Religiosität (*iḥsān*); [also] [1] dem Äußeren, [2] dem Inneren und [3] der mystischen Wirklichkeit. [...] Das ist das Wort des Propheten: [*iḥsān*] ist, dass du Gott dienst, als sähest du Ihn. Und wenn du Ihn nicht siehst, so sieht doch Er dich.“¹

Auf diese Weise leitet as-Sarrāğs aus „Gabriels Überlieferung“, in der die drei Grunddimensionen der islamischen Religion (*islām* – *imān* – *iḥsān*) enthalten sind, gleichzeitig auch die drei Grundquellen des religiösen Wissens ab, die er im Koran, in der prophetischen Überlieferung und – ganz eindeutig – in der unmittelbaren mystischen Erfahrung bzw. individuellen göttlichen Eingebung selbst verortet. Damit will er die Bedeutung und vor allem die Legitimität des Sufismus als spirituell-mystische Dimension des Islam im Horizont der

1 As-Sarrāğ, Abū Naṣr, *Schlaglichter über das Sufitum*. Eingeleitet, übersetzt und kommentiert von Richard Gramlich, Franz Steiner, Stuttgart 1990, S. 40; *The Kitāb al-Lumaʿ fi 'l-taṣawwuf*. Edited for the first time, with critical notes, abstract of content, glossary, and indices by R. A. Nicholson. Leiden 1914, S. 12. Siehe auch bspw. Buḥārī, Abū 'Abdallāh, *Aṣ-ṣaḥīḥ*, imān 37, Bd. 1–4, Kairo o.J.; und Muslim, b. al-Ḥağğāğ, *Aṣ-ṣaḥīḥ* 1, 36–40, imān, bāb 1, Nr. 1–7, Kairo 1956 (Nachdruck Beirut 1972).

islamischen Orthodoxie begründen und verteidigen. Im Folgenden soll nun zunächst der Begriff „Sufismus“ kurz untersucht werden.

Die *etymologische Triade*: Die drei meistverbreiteten Erklärungsversuche des Begriffes „Sufismus“ (*taṣawwuf*)

Aus den obigen Ausführungen wird deutlich, dass der Sufismus und der *iḥsān* (allgemein: „Wohltat“; spezifisch: „moralisch-spirituelle Vervollkommenung“) seitens der Sufi-Gelehrten in einem engen Zusammenhang gedacht werden. Doch zunächst ist zu klären, was überhaupt Sufismus bedeutet und inwiefern er sich als „islamische Mystik“ interpretieren lässt. Man kann vorerst feststellen, dass der Begriff „Sufismus“ (oder auch „Sufitum“) ein im deutschsprachigen Raum relativ etablierter Begriff ist.¹ Dabei handelt es sich jedoch um eine deutsche Umschreibung des arabischen Originalbegriffes *taṣawwuf*. Dieser wird in der klassischen Sufi-Literatur auf die folgenden drei häufigsten bzw. meistverbreiteten Erklärungsversuche zurückgeführt:² (1) *ṣūf*, was auf Arabisch „Wolle“ bedeutet und auf die typischen Wollgewänder der ersten muslimischen Asketen und Asketinnen (*zāhidūn*) hinweist; (2) *ṣafāʾ*, was auf Arabisch „Reinheit“ bedeutet und auf die spirituelle Läuterung (*tazkiyya*; *taṣfiyya*) und die Bemühung der Sufi-MystikerInnen um Herzensreinheit hinweist;³ und (3) *ṣaff*, was auf Arabisch „Reihe“ bedeutet und sich auf die Sufi-Haltung bezieht, sich in die erste „Reihe“ vor Gott zu stellen bzw. Gott in die erste Reihe im eigenen Herzen zu setzen.⁴ Diese drei primär

1 Vgl. Al-Daghistani, *Epistemologie des Herzens*, 2017 (2. Aufl. 2023), S. 9.

2 Darüber hinaus versuchten manche Sufis den Begriff *taṣawwuf* noch auf das arabische Wort *ṣuffa*, „Moscheeveranda“, zurückzuführen, insofern sich die Sufis in ihrer Orientierung an Gott die sogenannten *aṣḥāb aṣ-ṣuffa*, die „Leute der Veranda“, die schon zur Lebzeit des Propheten Mohammeds für ihre intensive Frömmigkeit bekannt waren, zum Vorbild nehmen.

3 Ein bekannter Prophetenspruch lautet: „Die Religion des Islams beruht auf der Reinheit.“ (Siehe z. B. al-Ġazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad, *Das Kriterium des Handelns*. Aus dem Arabischen übersetzt, mit Anmerkungen und Indices herausgegeben von ‘Abd-Elṣamad ‘Abd-Elḥamid Elschazli. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Tübingen 2006, S. 111).

4 Die Erklärungen der Sufis hierzu sind: „Sie wurden Sufis wegen ihres Gewandes aus Wolle (*li-libasihim aṣ-ṣūf*) genannt. [...] Wegen der Reinheit ihres innersten Bewusstseins (*li-ṣafāʾi asrārihim*) ist ihre Geistes Einsicht (*firāsa*) wahrhaftig. [...] Sie wurden Sufis (*ṣūfiyya*) genannt, weil sie in der ersten Reihe (*ṣaff*) vor dem

etymologischen Erklärungen implizieren jedoch auch die existenziell-
-semantische Bedeutung des Sufismus, insofern es in der islamischen
Mystik vorrangig um die kultivierte Armut (*ṣūf*, „Wolle“ als Symbol
der Askese und des Verzichts), innere Reinheit (*ṣafāʾ*, Lauterkeit, reine
Absicht) und unmittelbare Gotteserfahrung (*ṣaff*, „in erster Reihe“ als
Metapher für mystische Erkenntnis, mystisches Bewusstsein) geht.¹

Das sind also die gängigsten und meistverbreiteten Erklärungen
des Begriffes *taṣawwuf*. Doch wie der Sufi-Meister und Autor eines der
bedeutendsten Handbücher zum Sufismus, Abū l-Qāsim al-Quṣayrī
(gest. 1072), trefflich beobachtet, kann keine dieser Erklärungsver-
suche allein das *Wesen* und die *Ganzheit* des Sufismus wiedergeben,
da das Sufitum als *Wissen*, *Weg* und *Wirklichkeitserfahrung* mehr
ist als das, was seine rein etymologische Bedeutung hergibt. Gerade
die mannigfaltigen Facetten des Sufitums – die sich sowohl in sei-
nen historischen Manifestationen als auch in seinen metaphysischen
Deutungen widerspiegeln – erschweren Versuche der Fixierung auf
eine einheitliche, endgültige und allgemeinverbindliche Definition
sowie seine genauere Verortung innerhalb des Islam. Die bekannte
deutsche Orientalistin Annemarie Schimmel (gest. 2003) macht dies
unter Rückgriff auf die bildreiche Sprache der Sufis deutlich: „Wenn
man ihn [den Sufismus] beschreiben will, steht man bald vor einem
blühenden Garten mit duftenden Rosen und klagenden Nachtigal-
len, die zu Symbolen für die göttliche Schönheit und die Sehnsucht
der Seele werden, bald vor einer Wüste theoretischer, dem Uneinge-
weihten kaum verständlicher Abhandlungen in überaus komplizier-
tem Arabisch; dann wieder leuchten die eisigen Gipfel der höchsten
theosophischen Weisheit in der Ferne auf, nur wenigen erreichbar.
Der Sucher selbst verliert sich in einem bunten Markt volkstümlicher
Sitten und Gebräuche, bevölkert von seltsamen Gestalten, [...] oder
aber er findet den Sufi, der das Herzensgebet übt, in der Stille einer

erhabenen Gott stehen, [und zwar] durch die Zunahme ihres Bemühens um
Ihn, durch die Zuneigung ihrer Herzen zu Ihm und durch das Aufstellen ihrer
inneren Geheimnisse (*bi-sarāʾirihim*) vor Ihm.“ (Al-Kalābāḍī, Abū Bakr., *Kitāb
at-Taʿarruf li-maḍhab ahl at-taṣawwuf*. Dār aṣ-ṣadr, Beirut 2001, S. 13). Siehe
auch as-Suhrawardī, ʿUmar, *Die Gaben der Erkenntnisse des ʿUmar as-Suhrawardī*
(ʿAwārif al-maʿārif), Franz Steiner, Wiesbaden 1978, S. 71–75; und Al-Daghistani,
Epistemologie des Herzens, 2017 (2. Aufl. 2023), S. 15–17.

- 1 Näheres zur Begründung des Sufismus als „islamische Mystik“ sowie zu seinen
Grundmerkmalen siehe Al-Daghistani, *Epistemologie des Herzens*, S. 18–21.

abgelegenen Klausur. Ein andermal tritt uns der Sufi als erfolgreicher Geschäftsmann entgegen, der seine Kraft für seine Arbeit aus den nächtlichen Meditationen empfängt, die ihn auf eine andere Ebene tragen [...] Wie kann man ein solches Phänomen recht beschreiben?“¹

So listete einer der führenden britischen Orientalisten des 20. Jahrhunderts, Reynold A. Nicholson, bereits in seinem im Jahr 1906 publizierten Artikel² nicht weniger als 100 Definitionen des Sufismus auf, die er nur aus den drei repräsentativen Werken der islamischen Mystik (*Ar-Risāla* von al-Quṣayrī, *Taḍkirāt al-awliyāʾ* von ʿAṭṭār und *Nafahātu-l-uns* von Ġāmī) gewonnen hatte. So finden sich nicht nur in der klassischen Sufi-Literatur (insbesondere der formativen Phase des Sufismus, von ca. 9. bis 11. Jh.),³ sondern auch in der zeitgenössischen Forschungsliteratur zur islamischen Mystik⁴ zahlreiche Bestimmungsversuche dieses in sich vielfältigen und komplexen Phänomens, ohne dabei zu einer einheitlichen und allgemeingültigen Definition zu gelangen.

Im Laufe der Jahrhunderte wurden sehr unterschiedliche Antworten und Ansichten bezüglich der Natur und der Charakteristika des Sufismus geliefert.⁵ Einer der wichtigsten deutschen Experten für Su-

1 Schimmel, Annemarie, *Sufismus. Kurze Einführung in die islamische Mystik*, C.H. Beck, München 2014, S. 7.

2 Nicholson, Reynold A., „A Historical Enquiry concerning the Origin and Development of Sufism, with a List of Definitions of the Terms 'Ṣūfī' and 'Taṣawwuf,' Arranged Chronologically“. In: *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 1906, S. 303–348.

3 Zu diesen zählen unter anderen *Kitaāb al-Lumaʾ fī t-taṣawwuf* („Schlaglichter über das Sufitum“) von Abū Naṣr as-Sarrāġ, *Kitāb at-Taʿarruf li-maḍhab ahl at-taṣawwuf* („Die Lehrmeinungen der Sufis“) von Abū Bakr al-Kalābāḍī, *ar-Risāla al-Quṣayrīya fī ʿilm at-taṣawwuf* („Das Sendschreiben al-Quṣayrīs über das Sufitum“) von al-Abū ʿl-Qāsim al-Quṣayrī, *Kaṣf al-Maḥḡūb* („Die Enthüllung des Verborgenen“) von Abū l-Ḥasan ʿAlī ibn ʿUṭmān al-Huġwīrī und ʿAwārif al-maʿārif („Die Gaben der Erkenntnisse“) von ʿUmar as-Suhrawardī.

4 In diesem Zusammenhang spricht Annemarie Schimmel von der „mystischen Dimension des Islam“, Alexander Knysh von der „purgativ-kontemplativen Tradition im Islam“, Ahmet T. Karamustafa von einer „besonderen Form der islamischen Frömmigkeit“, Éric Geoffroy von „einem Initiationsweg im Islam“ als auch von einer „Wissenschaft des Inneren“, und Rešid Hafizovic von der „islamischen Esoterik par excellence“.

5 Man fragte beispielsweise den frühislamischen Mystiker Samnūn, worin das Sufitum bestehe, und er erwiderte: „Darin, dass du nichts besitzt und nichts dich in Besitz nimmt.“ Maʿrūf al-Karḥī behauptete: „Sufitum ist das Ergreifen der Wir-

fismus, der Orientalist und Jesuit Richard Gramlich (gest. 2006), stellt daher treffend fest, dass Mystik im Islam, genauso wie in den anderen religiösen Welttraditionen, zuerst gelebt und danach erst konzeptualisiert und (teilweise auch) systematisiert wurde: Die Verschiedenheit der Definitionen des Sufismus gründet somit in der Vielfalt der religiösen Erfahrungen muslimischer Mystiker und Mystikerinnen.¹ Doch die religiöse Erfahrung der Sufis ist in eine grundlegende *Triade* eingebettet, die zugleich die gesamte Struktur des sufischen Weges bestimmt.

Die *triplex via*: der dreifache Stufenweg zu Gott im Sufismus

Im Vordergrund des Sufismus, der – unabhängig von unterschiedlichen Akzentuierungen verschiedener Sufi-Strömungen und -Orden – allgemein als die spirituell-mystische Tradition des Islam interpretiert werden kann, steht die Aspiration auf eine tiefe persönliche Verbindung mit Gott und auf die unmittelbare innere Erfahrung des Göttlichen, deren höchste und letzte Verwirklichung die mystische „Entwerdung“ (*fanāʾ*) bzw. „Vernichtung“ (*maḥw*) im Sinne der metaphysischen Auflösung des individuellen Ich in das göttliche Selbst ist: die *unio mystica*.² Doch um den Zustand des Einswerdens mit Gott

klichkeiten und das Verzweifeln an dem, was die Menschen in der Hand haben.“ Der große Sufi-Meister aus Bagdad, Abū l-Qāsim al-Ġunayd (gest. 911), sagte: „Sufitum ist [Gott]Gedenken mit innerer Sammlung, Verzückung (*wağd*) mit Gehörschenken und Handeln mit Folgeleisten.“ Man fragte ferner Muḥammad al-Ġurayrī nach dem Sufitum, und er antwortete: „Sufitum ist Wachen über die [spirituellen] Zustände und Wahrung der guten Sitte.“ Der für seine theopathischen Reden bekannte Sufi-Mystiker Abū Bakr aš-Šiblī (gest. 946) konstatierte kategorisch: „Das Sufitum ist ein flammender Blitz.“ Abū ʿAlī ar-Rūḍabārī aber meinte: „Sufitum ist das Verbleiben an der Tür des Geliebten, auch wenn man (davon) weggejagt wird.“ (Al-Quṣayrī, Abū l-Qāsim, *Das Sendschreiben über das Sufitum*, Franz Steiner, Wiesbaden 1989, S. 385–388; *ar-Risāla al-Quṣayrīya fī ʿilm at-taṣawwuf*. Al-maktaba al-ʿašrīya, Beirut 2007, S. 280–282.)

- 1 Gramlich, Richard, *Islamische Mystik. Sufische Texte aus zehn Jahrhunderten*. Kohlhammer, Stuttgart–Berlin–Köln 1992, S. 7.
- 2 Mehr zum mystischen Entwerden im Sufismus siehe z. B. Al-Daghistani, *Epistemologie des Herzens*, S. 60–74; siehe auch Al-Daghistani, Raid, „Zum Verständnis des Todes in der islamischen Mystik: Die Lehre von *fanāʾ*“. In: *Nahtoderfahrten. Religion und christlicher Glaube*. Tagungsband 2018, hrsg. v. Nicolay Joachim, Goch, Santiago 2019, S. 43–65.

eventuell erreichen zu können,¹ muss der spirituelle Wanderer (*sālik*) – zumindest nach dem mehrheitlichen Verständnis der Sufis – einen dreistufigen Pfad (*triplex via*) des Aufstiegs zu Gott beschreiten. Somit haben wir es hier mit einer weiteren *Grundtriade* zu tun, welche die folgenden drei Stadien umfasst: (1) „Läuterung“ (*tazkiya/taṣfiya*), (2) „Erleuchtung“ (*maʿrifa/kaṣf*) und (3) „Erlöschung“ (*fanāʾ*). So verläuft der mystische Pfad im Sufismus – wenigstens auf formaler Ebene und in seiner etablierten Ausprägung – in *drei Stadien*, ähnlich also wie in den Mystiktraditionen anderer großer Weltreligionen, insbesondere dem Christentum,² indem die *via purgativa* als eine existenzielle Voraussetzung der *via illuminativa* fungiert, der wiederum die *via unitiva* als ultimative Verwirklichung der mystischen Aspiration folgt.

Die Triade *Läuterung* – *Erleuchtung* – *Erlöschung* stellt also im Sufismus die Grundstruktur des mystischen Aufstiegs zum *Einen* dar. Um die angestrebte existenzielle Nähe zu Gott (*qurb*), direkte Geistesschau des Göttlichen (*muṣāhada/kaṣf*) und mystische Vereinigung mit Gott (*ittiḥād/ḡamʿ*) erreichen zu können, entwickelten die Sufis verschiedene purgativ-kontemplative Methoden der Selbstläuterung und Selbstüberwindung wie Askese, Introspektion, Invokation, Meditation, Geduldsübung und Kontemplation³ – wenn auch die Realisierung des

- 1 Der berühmte muslimische Theologe und Mystiker Abū Ḥamid al-Ġazālī (gest. 1111) bestätigt in seiner spirituellen Autobiographie, dass das Endziel des sufischen Pfades das mystische Entwerden in Gott ist: „Im allgemeinen, was könnte man über einen solchen Weg [der Sufis] sagen? Seine [innere, spirituelle] Reinheit ist die erste Bedingung, nämlich die gänzliche Reinigung des Herzens von allem, was außer dem erhabenen Gott ist. Der Schlüssel zu dieser Reinigung, welcher sich zu ihr verhält wie die Gebetseröffnung zum Gebet selbst, ist das gänzliche Versinken des Herzens in die Anrufung Gottes. Ihr letztes Ziel ist das völlige Aufgehen in Gott [*fanāʾ fi-llāh*].“ (Al-Ġazālī, Abū Ḥamid, *Der Erretter aus dem Irrtum*. Felix Meiner, Hamburg 1987, S. 46. Siehe auch Al-Daghistani, Raid, *Abū Ḥamid al-Ghazālī. Erkenntnislehre und Lebensweg*. Kalam, Freiburg i. Br. 2014).
- 2 Zu Ähnlichkeiten und Parallelen zwischen christlicher und islamischer Mystik siehe z. B. Kruck, Christoph, *Christliche und islamische Mystik. Ein Vergleich unter besonderer Berücksichtigung des Werks von Annemarie Schimmel*. Dr. Kovač, Hamburg 2023.
- 3 Al-Ġazālī stellt fest: „Nur durch völlige Läuterung, innere Bereitschaft [*nīya*], aufrichtigen Willen [*al-irāda aṣ-ṣādaqa*] und brennenden Durst sollte man sich für die Erwartung dessen, was der erhabene Gott an Barmherzigkeit verleiht, vorbereiten.“ Diese Erwartung sei „die Erwartung dessen, was sich den Propheten und den Gottesvertrauten an Erleuchtungen eröffnet. [...] Es kann sein, dass

Zustandes der mystischen Einheit mit Gott für die Sufis letztendlich immer als Akt der göttlichen Gnade, ja als– mit Karl Jasper gesagt – „Geschenk der Transzendenz“ betrachtet wird.¹

Die verschiedenen Läuterungstechniken, Geistesübungen, initiatischen Praktiken und rituellen Handlungen, die dem Suchenden auf seinem mystischen Weg (*ṭarīq/sulūk*) helfen, höhere Bewusstseinsebenen, innere Reinheit und intime Verbindung mit Gott zu erreichen, werden in den didaktischen Werken der Sufi-AutorInnen formal unter dem Begriff *maqāmāt* („Stationen“ bzw. „Standplätze“) aufgefasst. Oft werden diese *maqāmāt* im Zusammenhang mit den sogenannten *aḥwāl* („innere Zustände“) behandelt. Im Unterschied zu den „Stationen“, die vor allem sufische Tätigkeiten und Praktiken umfassen, stellen die „Zustände“ existenzielle Stimmungen, religiöse Gefühle, innere Erlebnisse, ekstatische Erfahrungen und Versunkenheitsmomente der Sufis dar.² Die in der sufischen Literatur am meistens behandelten Stationen sind „Reue“ (*tawba*), „Konzentration auf Gott“ (*murāqaba*), „Verzicht“ (*zuhd*), „Geduldsübung“ (*ṣabr*), „rituelles Gottgedenken“ (*ḍikr*), „tranceartiger Gesang“ (*samāʿ*) und „Gewissenserforschung“ (*muḥāsaba*). Die Zustände sind beispielsweise „Ehrfurcht“ (*ḥawf*), „Hoffnung“ (*rağāʾ*), „Seelenruhe“ (*sakīna*), „Ekstase“ (*wağd*), „Beklommenheit“ (*qabḍ*), „freudvolle Bewusstseinsausdehnung“ (*baṣṭ*), „Liebe“ (*maḥabba*) und „mystische Erkenntnis“ (*maʿrifa*).³ Der spiri-

diese Offenbarungen wie ein blendender Blitz [*al-barq al-ḥātif*] nicht von Dauer sind, sich aber wiederholen.“ (Al-Ġazālī, *Das Kriterium des Handelns*, 112– 113; *Mizān al-ʿamal*. Eingeleitet und hrsg. v. Sulaymān Dunyā. Dār al-maʿārif, Kairo 1964, S. 222–223.

- 1 Hat der Sufi-Mystiker gewisse geistige Stufen (*maqāmāt*) erreicht und bestimmte existenzielle Voraussetzungen erfüllt, dann kann er sich – mit Barmherzigkeit und der Gnade Gottes – mystische Erkenntnisse und Eröffnungen erhoffen. Der große Meister aus dem 9. Jh. Abū Saʿīd al-Ḥarrāz behauptet in diesem Zusammenhang: „Die [mystische] Erkenntnis kommt aus zwei Richtungen: aus der absoluten Großmut (Gottes) [einerseits] und aus dem äußersten Einsatz (des Menschen) [andererseits].“ (As-Sarrāğ, *Schlaglichter über das Sufitum*, S. 74; *Kitāb al-Lumaʿ fī-t-taṣawwuf*, S. 35).
- 2 Für eine ausführliche Darlegung der „spirituellen Standplätze“ (*maqāmāt*) und „inneren Zustände“ (*aḥwāl*) in der islamischen Mystik siehe Al-Daghistani, *Epistemologie des Herzens*, S. 26–34.
- 3 Vgl. z. B. al-Quṣayrī, *Das Sendschreiben über das Sufitum*, S. 109–110; *ar-Risāla*, S. 58. Siehe auch Gramlich, *Islamische Mystik. Sufische Texte aus zehn Jahrhunderten*, S. 50–65.

tuelle Aufstieg der Sufis mündet schließlich – wie bereits angedeutet – in den Zustand der metaphysischen Vernichtung-in-Gott (*fanā' fi-llāh*), die als das höchste zu erreichende Ziel des Sufismus angesehen und als sufisches Äquivalent zur *unio mystica* verstanden wird.

Die dreifache Differenzierung der *sufischen Reue*:
Formaler Beginn des Pfades

Halten wir fest: Der Weg der Sufis ist ein initiatischer und stufenartiger Läuterungs- und Erkenntnisweg, der aus verschiedenen spirituellen Stationen (*maqāmāt*) und inneren Zuständen (*aḥwāl*) besteht und dessen höchstes Ziel in der existenziell-transformativen Erfahrung des mystischen „Entwerdens-in-Gott“ (*fanā' fi-llāh*) liegt.

Doch auch wenn unter den Sufis Meinungsverschiedenheiten hinsichtlich sowohl der genauen Anzahl aller zu erreichenden Stufen und Zustände als auch bezüglich des genauen Verhältnisses zwischen den beiden Kategorien herrschen, sind sie sich dennoch darin einig, dass der spirituelle Pfad mit *tawba* beginnt.¹ Der arabische Begriff *tawba*, der bereits an mehreren Stellen im Koran vorkommt² und der gewöhnlich mit „Reue“, „Buße“ oder auch mit „innere“ bzw. „reumütige Umkehr“ übersetzt wird, stellt den formell-existenziellen Beginn der spirituellen Reise im Sufismus dar.³ In seinem Hauptwerk merkt al-Quṣayrī diesbezüglich an: „Die Buße ist die erste Stufe der mystischen Wanderer und die erste Station der Gott Suchenden. In der arabischen Sprache ist die wahre Bedeutung von Buße [Umkehr]; sie sagen: „*tawba* [er bereute]“ im Sinne von „er kehrt zurück“. Umkehren bedeutet also, von dem, was nach dem göttlichen Gesetz [*ṣar'ia*] verwerflich ist, zu dem zurückzukehren, was lobenswert ist.“⁴

1 „Der erste Standplatz derer, die sich ganz Gott widmen, ist die Umkehr (*tawba*).“ (As-Sarrāḡ, *Schlaglichter über das Sufitum*, S. 88).

2 Sie z. B. Koran 66:8 und 11:90. Außerdem ist die Sure neun sogar nach Reue benannt.

3 Näheres zum Begriff „Reue“ im Sufismus siehe z. B. Khalil, Atif, *Repentance and the Return to God: Tawba in Early Sufism*. State University of New York Press, 2019.

4 Al-Quṣayrī, *Das Sendschreiben über das Sufitum*, S. 75. Ähnlich konstatiert er auch in seiner *Responsenssammlung über das Sufitum*: „Was ist die Umkehr (*tawba*)? Antwort: [Es ist] die Rückkehr von dem, was nach dem Gesetz häßlich ist, zu dem, was dem Gebot [Gottes] entsprechend schön ist. [Die] Reue gelingt nur, wenn man sich befreit von dem, was bedauert wird sowie durch den Ent-

Dass die reumütige Umkehr an sich ein komplexes, vielschichtiges und ambigues Phänomen ist, zeigt uns bereits die Tatsache, dass es sich mit keiner der beiden Grundkategorien – also weder mit „Station“ (*maqām*) noch mit „Zustand“ (*ḥāl*) – eindeutig identifizieren lässt. Ferner wird der Begriff *tawba* in der klassischen sufischen Literatur gewöhnlich stets dreifach differenziert, auch wenn diese triadische Differenzierung von einem Sufi-Autor zum anderen variieren kann. Eine paradigmatische Formulierung der Dreieraspekte der *tawba* liefert uns der aus dem heutigen Afghanistan stammende Sufi-Gelehrter ‘Abdullāh al-Anṣārī al-Harawī (gest. 1088), Autor des bekannten und vielkommentierten Handbuches zum Sufismus, *Manāzil as-Sā’irīn* („Die Stationen der Reisenden“), in dem er nicht weniger als 100 Stufen des sufischen Pfades zu Gott schildert.¹ In dem Kapitel mit der Überschrift *al-bidāyāt* („Die Anfänge“), in dem al-Anṣārī die Fundamente des mystischen Pfades behandelt, unterscheidet er drei Grundmomente der Reue (*tawba*): (1) *Gewissensbiss*, der einen genuinen epistemischen Charakter aufweist, insofern er einem spirituellen Erweckungsmoment und der tiefen Einsicht in die eigene Fehlerhaftigkeit und Sündhaftigkeit entspricht; (2) *Buße* im Sinne der willentlichen und aktiven Bereuung, die nicht nur das sofortige Aufgeben der Sünde verlangt, sondern auch die reumütige Zuflucht zu Gott und das um-Vergebung-Bitten evoziert; und (3) *Kultivierung* der endgültigen Distanzierung zum Bereuten, die auf dem Entschluss beruht, ähnliche Handlungen des Ungehorsams nie wieder zu begehen.²

Diese drei Aspekte der Reue bestätigt in ähnlicher Weise auch die aus Damaskus stammende Mystikerin ‘Ā’iṣā al-Bā’ūniyya (gest. 1517), indem sie konstatiert, dass die vollständige Realisierung der inneren Umkehr des Menschen von drei Dingen abhängig ist: aufrichtige

schluß, künftig nie mehr zu derartigen Dingen zurückzukehren.“ (Al-Quṣayrī, *Die Responsensammlung über das Sufitum: al-Quṣairīs ‘Uyūn al-aḡwiba fī funūn al-as’ila*. Eingeleitet, übersetzt und kommentiert von Florian Sobieroj. Harrasowitz, Wiesbaden 2017, S. 22).

- 1 Vgl. Al-Daghistani, Raid, „‘Abdullāh al-Anṣārī al-Harawī: Eine kurze Darstellung seines Lebens, seiner Lehre und seines Werkes.“ In: *Muslimische Gelehrte neu gelesen - Teil 2*, hrsg. v. Milad Karimi und Mouhanad Khorchide. Kalam, Freiburg i. Br. 2016 S. 243–264.
- 2 Vgl. al-Anṣārī, ‘Abdullāh, *Manāzil as-sā’irīn / Stations of the Wayfarers*. Translated from the Arabic by Hishām Rifā’i. Dar Albouraq, Paris 2011, S. 44–45.

Bereuung der Sünde, sofortiger Verzicht auf die Sünde und die feste Entscheidung, die Sünde auch in der Zukunft nie wieder zu begehen.¹ Al-Quṣayrī hebt in diesem Zusammenhang sogar hervor, dass unter den Sufi-Gelehrten einen Konsens über diese drei Aspekte der *tawba* herrscht und dass die erwähnten Bedingungen für die Gültigkeit der aufrichtigen Reue wesentlich sind.² So fügt Abū l-Ḥasan al-Ḥuǧwīrī, Autor des ersten systematischen Werkes zum Sufismus in persischer Sprache, *Kaṣf al-Maḥjūb* („Die Enthüllung des Verborgenen“), zu den drei oben angeführten Komponenten der Reue noch drei weitere komplementäre religiös-psychologische Voraussetzungen hinzu: (1) Ehrfurcht vor Gott und das Bedauern über die eigene Sündtat, (2) Sehnsucht nach Gott und die Gewissheit seiner Barmherzigkeit und (3) Demut bzw. Scham vor Gott.³ Darüber hinaus unterscheidet al-Ḥuǧwīrī zwischen drei qualitativ unterschiedlichen Graden der reumütigen Umkehr, und zwar: (1) von schwerer Sünde zur Hingabe, (2) von kleiner Sünde zur selbstlosen Liebe und (3) vom eigenen Ich zu Gott allein.⁴

Die im Sufismus dargestellte *Triade der Reue* zeugt von einem differenzierten Blick der Sufi-Gelehrten auf Auffassung und Auseinandersetzung mit dem religiösen Bewusstsein des Menschen. Die dreifache Unterscheidung der Wesensmomente der inneren Umkehr weist auf die Komplexität der Buße im Sinne eines existenziellen Aktes des Gläubigen hin. Die Verinnerlichung und der existenzielle Vollzug der oben angeführten drei Komponenten der Reue – welche im Prinzip sowohl als ein *Zustand* im Sinne einer inneren Erfahrung und Empfindung als auch als eine *Station* im Sinne einer spirituellen Handlung und Aktivität zu verstehen sind – markieren also den Anfang des Sufi-Weges, dessen letztes Ziel ebenso ein dreifacher Vollzug darstellt.

1 Vgl. al-Bā'ūnīyah, 'Ā'ishah, *The Principles of Sufism*. Arabic text with English translation. New York University Press 2014, S. 6–7.

2 Vgl. al-Quṣayrī, *Das Sendschreiben über das Sufitum*, S. 75.

3 Vgl. al-Hujwīrī, 'Alī b. 'Uthmān al-Jullābī, *The Kashf al-Maḥjūb of al-Hujwīrī: the oldest Persian treatise on sufism*. Translated by Reynold A. Nicholson. Gibb Memorial Trust, London 2014, S. 294–295.

4 Vgl. al-Hujwīrī, *The Kashf al-Maḥjūb of al-Hujwīrī*, S. 295.

Die dreifache *Entwerdung* (*fanā'*):
das Ende des sufischen Aufstieges

Die spirituelle Reise im Sufismus gipfelt in der mystischen Annihilation des eigenen Ich, die in der sufischen Terminologie als *fanā'* („Entwerden“ oder „Vernichtung“) bezeichnet wird und die die Grundlage für das *wahrhafte*, d. i. durch einen hohen Grad der Ich- bzw. Selbstlosigkeit geprägte „Bestehen-durch-Gott“ (*baqā'*) darstellt.¹ So merkt der bekannte deutsche Orientalist Max Horten (gest. 1945) in Anlehnung an den berühmten Bagdader Sufi-Meister al-Ġunayd (gest. 910) an, dass *fanā'* im Sinne des „Erlöschens der individuellen Grenzen“ nicht das „Nichts“, sondern das „Alles“ bedeutet. Die *fanā'*-Erfahrung sei „keine absolute Leugnung des Seins“, so Horten, sondern vielmehr „eine negative Formulierung des Urseins“. ² Man „ent-wird“ seinem eigenen empirischen Ich und existiert weiter in seiner innersten, ursprünglichen Beschaffenheit, die für die Sufis mit dem göttlichen Ugrund und Mysterium (*as-sirr*) identisch ist. Das Nichtsein des Subjekts wird zum Ziel, damit der Mystiker dort ankommt, wo er metaphysisch gesehen schon immer *war* und *ist*: im transzendenten Zustand der Einheit des Seins. Denn für die Sufis gibt es im ultimativen Sinn *nichts* anderes als die ultimative göttliche Wirklichkeit: die Wirklichkeit der Gotteseinheit, also Gottesexistenz. So hat nach einem Wort des aus Ägypten stammenden Sufi-Predigers, Dhū-n-Nun al-Miṣrī (gest. ca. 860), der Mystiker erst dann sein Ziel erreicht, „wenn er ist, wie er dort war, wo er war, bevor er war“, ³ d. h., jenseits der daseinshaften Spaltung in Subjekt und Objekt, im Zustand der Einheitswirklichkeit. Metaphysisch gesehen handelt es sich dabei um die *Rückkehr* des Menschen in die Einheit des Seins - in den „Zustand der Untrennbarkeit des Seelenkerns des Menschen vom göttlichen Ursprung.“ ⁴ So bedeutet *fanā'* laut dem großen Sufi-Meister

1 Vgl. Al-Daghistani, *Epistemologie des Herzens*, S. 60–73; Al-Daghistani, „Islamische Mystik: Sufismus als Weg, Wissen und Weisheit“. In: *Mystik und mystische Spiritualität*, S. 60–62.

2 Vgl. Horten, Max, *Indische Strömungen in der islamischen Mystik II: Lexikon wichtiger Te-mini der islamischen Mystik*. Heidelberg 1928, S. III, f. 2.

3 Al-Kalābāḍī, *Kitāb at-Ta'arruf*, S. 101.

4 Vgl. Schimmel, *Sufismus. Kurze Einführung in die islamische Mystik*, S. 32. Das Entwerden, nach dem die Sufis streben, ist somit das Entwerden der Dualität und der Vergegenständlichung des menschlichen Daseins – und folglich auch

aus Herat, ‘Abdullāh al-Anṣārī, „das Verschwinden von allen Dingen außer dem Wahren Einen.“¹

Doch in der Literatur der islamischen Mystik wird in der Regel – erneut – zwischen eben drei sowohl qualitativ als auch graduell verschiedenen Arten und Stufen des mystischen *Entwerdens-in-Gott* (*fanā’-fī-llāh*) und des darauffolgenden *Bestehens-durch-Gott* (*baqā’-bi-llāh*) differenziert. Dabei handelt es sich in vielen Fällen nicht um die totale metaphysische Vernichtung des individuellen Selbst, sondern vielmehr um ein Entwerden des Niederen im Höheren, also um eine Vernichtung, die immer schon eine Bestehung voraussetzt. In diesem Sinn behauptet as-Sarrāğ: „In ihren Anfängen bedeuten Entwerden und Bestehen das Entwerden der Unwissenheit im Bestehen des Wissens, das Entwerden der Gedankenlosigkeit im Bestehen des Gedenkens, das Entwerden der Tätigkeiten des Menschen im Bestehen des Sehens der Fürsorge Gottes in seinem Vorauswissen.“²

Doch auch hinsichtlich der mystischen Vernichtung bzw. Erlöschung des eigenen Selbst in Gott (*fanā’ fī-llāh*) unterscheiden die meisten Sufis allgemein zwischen genau drei Arten bzw. drei Stufen. Diese lassen sich als folgende charakteristische Momente festhalten: (1) *al-fanā’ ‘an wuğūd as-siwā’*, (2) *al-fanā’ ‘an šuhūd as-siwā’* und (3) *al-fanā’ ‘an irādat as-siwā’*. Auf der ersten Stufe *begreift* der Mystiker, dass nichts außer Gott real existiert; auf der zweiten Stufe *schaut* er nichts außer Gott; und auf der dritten Stufe *will* er nichts außer Gott. Damit durchläuft der Mensch ein dreifaches Entwerden: das *Entwerden des Seins*, das *Entwerden der Schau* und das *Entwerden des Willens*. Diese dreifache Aufteilung der sufischen Selbstentwerdung hinsichtlich der göttlichen Absolutheit bringt der sunnitische Rechtsgelehrte, Theologe und Mystiker Ibn Qayyim al-Ğawzīya (gest. 1350) in einer geradezu paradigmatischen Formulierung auf den Punkt:

ein Entwerden jeglicher Selbstentfremdung. Das Entwerden des Ich im Sinne der Aufhebung der individuellen Grenze und des Subjekt-Objekt-Verhältnisses ist daher kein passiver Akt der Seele, sondern eine grundlegende Umwandlung des menschlichen Selbst, ein metaphysischer Durchbruch aus der verengenden Schale des Egoi(sti)schen ins transindividuelle und überweltliche Sein (Vgl. Al-Daghistani, *Epistemologie des Herzens*, S. 61).

1 Al-Anṣārī, *Manāzil as-sā’irīn / Stations of the Wayfarers*, S. 220.

2 As-Sarrāğ, *Kitāb al-Luma’*; zitiert nach: Gramlich, Richard, *Der eine Gott. Grundzüge der Mystik des islamischen Monotheismus*. Harrassowitz, Wiesbaden 1998, S. 290.

„Diese Bezeichnung (Entwerden) wird in drei Bedeutungen gebraucht: Das Entwerden vom Sein (*wuğūd*) des Nichtgöttlichen, das Entwerden vom Sehen (*šuhūd*) des Nichtgöttlichen und das Entwerden vom Wollen (*irāda*) des Nichtgöttlichen.“¹ Je nach Gesichtspunkt kann das Entwerden vom Sein das Hauptziel der wahren Gotterkennenden (*al-‘arīfūn*) darstellen, da es sich dabei um die absolute Aufhebung der Vielfalt und Vielfältigkeit des Seins handelt. Auf dieser Stufe kann der Mensch zwischen seinem Selbst und dem göttlichen Sein nicht mehr differenzieren.

Eine derartige mystische Vermischung des menschlichen Geistes mit dem göttlichen,² die schließlich in die Totalvernichtung des eigenen Ich in die göttliche Einheit mündet, weist für die Sufis auch grundlegende religionsethische Folgen auf, insofern religiöse Gebote und Verbote – die ein gläubiger Mensch, der nach seinem Heil strebt, beachten sollte – aus der Perspektive der allumfassenden und jegliche Polarität und Differenz transzendierenden Seinswirklichkeit als bloße Täuschungen demaskiert werden. Mit anderen Worten: Derjenige, der aus der mystischen Vereinigung ausgeschlossen ist, „sieht seine Taten als Gehorsamstaten oder Sünden, solange er auf dem Standplatz der Trennung bleibt. Doch wenn sein [geistiger] Rang gestiegen ist [indem er die gnadenhafte Selbstausslöschung in Gott erlebt], sieht er alle seine Taten als Gehorsamstaten. Es gibt darin keine Sünde, weil er die alles umfassende Seinswirklichkeit sieht.“³

Eine Dreistufung der sufischen Vernichtung legt auch der bereits

1 Al-Ġawziya, *Madāriğ as-sālikīn*; zitiert nach: Gramlich, *Der eine Gott. Grundzüge der Mystik des islamischen Monotheismus*, S. 314.

2 Al-Ḥallāğ dichtete über Gott: „Du bist Auge meines Auges und Herz meines Herzens...“ (Al-Ḥallāğ, Maṣṣūr, *Dīwān / Kitāb aṭ-Ṭawāsīn*. 2. Aufl. Al-Kamel Verlag, Köln 2007, S. 30). Und auch: „ICH bin der, den ich liebe; Er, den ich liebe, Ist ich - zwei Geister, doch in einem Leibe. / Und wenn du mich siehst, hast du Ihn gesehen, / Und wenn du Ihn siehst, siehest du uns beide! / Es hat mein Geist gemischt sich mit dem Deinen, / Wie Wein vermischt mit klarem Wasser sich. / Wenn etwas Dich berührt, rührt es auch mich an, / Denn immer bist und überall Du ich. / DEIN Geist hat sich gemischt mit dem meinen / Wie Moschus mit dem Ambra, duftend reinen, / Was Dich berührt, muß mich sogleich berühren, / So bist Du ich – ungetrennt Vereinen!“ (Al-Ḥallāğ, *Dīwān*; zitiert aus: Schimmel, Annemarie, *Gärten der Erkenntnis. Das Buch der 40 Sufi-Meister*. Diederichs Gelbe Reihe, Bd. 37, 1985, S. 42).

3 Gramlich, *Der eine Gott. Grundzüge der Mystik des islamischen Monotheismus*, S. 314.

mehrmals erwähnte Sufi-Gelehrte al-Anṣārī vor, und zwar: in Bezug auf Erkenntnis, in Bezug auf Schau und in Bezug auf Wirklichkeit. In seinem Buch über die 100 Stationen des Reisenden zu Gott, schreibt er: „Die erste Stufe ist die Vernichtung der Erkenntnis im Erkannten [*fanā’ al-ma’rifa fī-l-ma’rūf*] – das ist die Vernichtung im Wissen [*al-fanā’ ilman*]. Dann ist die Vernichtung der Schau im Geschauten [*fanā’ al-‘iyān fī mu’āyan*] – das ist die Vernichtung durch Verneinung [*fanā’ ḡahdan*]. Schließlich gibt es die Vernichtung des Suchens im Finden (bzw. im Sein) [*fanā’ aṭ-ṭalab fī-l-wuḡūd*] – das ist die wirklichkeitshafte Vernichtung [*fanā’ ḥaqan*].“¹ Doch nicht nur bezüglich der metaphysischen Vernichtung (*fanā’*), sondern auch in der Sphäre der transzendentalen Subsistenz (*baqā’*) unterscheidet al-Anṣārī drei Stufen. So interpretiert er das sufische Bestehen-durch-Gott als eine Form des post-unitiven, individuellen Fortbestehens nach der mystischen Vereinigung mit Gott: „Die erste Stufe ist das Bestehen des Gewussten [*baqā’ al-ma’lūm*] nach dem Dahinschwinden des Wissens [*al-‘ilm*], und zwar wesenhaft, nicht bloß im Wissen [*‘aynan lā ilman*]. Die zweite Stufe ist das Bestehen des Geschauten [*baqā’ al-mašhūd*] nach dem Dahinschwinden des Schauens [*aš-šuhūd*], und zwar seinshaft [*wuḡūdan*], nicht bloß in der Beschreibung [*na’atan*]. Die dritte Stufe ist das Bestehen des Wirklichkeitshaften [*baqā’ mā lam yazal ḥaqan*], das nie wirklich aufhörte zu existieren, durch die Aufhebung des Nichtwirklichkeitshaften [*mā lam yakun maḥwan*], das nie wirklich existierte.“²

Kurzum: Das Entwerden-in-Gott hängt in der islamischen Mystik mit dem Bestehen-durch-Gott wesentlich zusammen, denn „Entwerden ist zunichtwerden durch Gott, Bestehen ist gegenwärtig sein bei Gott.“³ Die mystische Vernichtung in Gott stellt die eigentliche Voraussetzung des wahrhaften Lebens *in divinis* dar. Während die *fanā’* den initiatischen Tod symbolisiert, symbolisiert die *baqā’* die spirituelle Wiedergeburt des Menschen. In diesem Sinne könnte al-Ġunayds Aussage verstanden werden, nach welcher der Sufismus letztendlich darin besteht, „dass Gott dich dir sterben lässt und dich durch sich leben lässt.“⁴ Indem der Mystiker im Zustand der *baqā’* in die Welt (und

1 Al-Anṣārī, *Manāzil as-sā’irīn / Stations of the Wayfarers*, S. 221.

2 Al-Anṣārī, *Manāzil as-sā’irīn / Stations of the Wayfarers*, S. 223.

3 ‘Aṭṭar, *Taḍkirat al-awliyā’*; zitiert nach: Gramlich, *Der eine Gott*, S. 324.

4 Al-Quṣayrī, *Das Sendschreiben über das Sufitum*, S. 385; *ar-Risāla*, S. 280.

zu sich selbst) zurückkehrt, gewinnt er nicht sein gängiges, auf der Mannigfaltigkeit der Erscheinungen beruhendes Bewusstsein wieder, sondern erlangt eine höhere Bewusstseinsstufe, auf der er die Vielheit des Seienden – einschließlich seines eigenen Selbst – untrennbar mit der Einheit des Seins betrachtet, und so Gott *überall* sieht bzw. nichts sieht, ohne *davor* zuerst Gott darin zu sehen. So lässt sich schließlich dasselbe, was Karl Graf Dürckheim über „christliches Leben“ behauptet, auch über die sufische Lebensweise sagen, und zwar, dass ein wahrer Sufi „seinen himmlischen Ursprung wahrnehme, aber ihn mitten in der Welt seines irdischen Ursprungs bezeuge. Der innere Weg führt dann nicht aus der Welt heraus, ist nicht feindlich gegen das Außen gerichtet, denn er meint das Innen von allem, also auch das Innen der Welt und aller Dinge. Die Erfahrung des Einswerdens mit dem Sein im Wesen ist nur solange ein Widerspruch zum In-der-Welt-Sein, bis das Innen nicht auch im Außen geschaut wird. Die Verankerung im Wesen ist kein Widerspruch zu den Forderungen der Welt, sondern gerade die Voraussetzung, ihnen in der rechten, das heißt dem Wesen gemäßen Weise zu genügen. Erst aus der Fühlung mit dem Wesen *in uns* kann die Welt selbst in *ihrem* Wesen wahrgenommen werden.“¹ Dadurch wird die höchste Erkenntnis- und Glaubensgewissheit erlangt (*yaqīn*), die eine zentrale Stellung in der sufischen Epistemologie und Theologie einnimmt und auf welche wir nun im letzten Abschnitt eingehen werden.

Die drei Grade der Erkenntnis- und Glaubensgewissheit (*yaqīn*) der Sufis

Die Erlangung der mystischen Erkenntnis hängt im Sufismus mit der inneren, existenziellen Gewissheit (*yaqīn*) eng zusammen, insofern es sich bei Gnosis (*maʿrifa*) nicht nur um eine bloße epistemische Wahrscheinlichkeit, sondern um einen unmittelbaren Zustand der reinen Evidenz und um die übersinnliche Schau (*mušāhada*) handelt.² An

1 Dürckheim, Karl Graf, *Vom doppelten Ursprung des Menschen. Verheißung, Erfahrung, Auftrag*. Herder, Freiburg i. Br. 1973, S. 27.

2 Zahlreiche Aussagen muslimischer Mystikerinnen und Mystiker belegen einen grundlegenden existenziell-transformativen Charakter der mystischen Erkenntnis, die sich auf das gesamte Gemüt des Menschen auswirkt. So schreibt beispielsweise al-Fārīs, dass der wahre Gotterkennender (*al-ʿārīf*) derjenige ist, dessen Erkenntnis zum [existenziellen] Zustand wird und dessen Dasein überwältigt wird, während Ibn al-Farǧānī anmerkt, dass „wer den Wahren (*al-ḥaqq*) erkennt,

dieser Stelle soll zunächst betont werden, dass die Gewissheit (*yaqīn*) im Kontext des Sufismus nicht nur eine psychische, sondern auch und vor allem eine epistemisch-spirituelle Dimension aufweist. Für Abū Naṣr as-Sarrāğ stellt die Gewissheit sogar das Fundament bzw. die Wurzel aller Zustände dar: „Sie [die Gewissheit] ist der letzte der Zustände und das Innere aller Zustände, und alle Zustände sind das Äußere der Gewissheit.“ Das höchste Ausmaß an Gewissheit sieht as-Sarrāğ in der unmittelbaren Verbindung zur mystischen Gotteserkenntnis, die von verschiedenen übersinnlichen Empfindungen begleitet wird: „Höchster Grad der Gewissheit ist die vollwirkliche Erfassung der Wahrheit des Übersinnlichen bei Beseitigung jeglichen Zweifels und jeglicher Ungewissheit. Höchster Grad der Gewissheit ist Fröhlichkeit, Süßigkeit der Gebetszwiesprache, reines Hinblicken auf Gott durch das Schauen der Herzen in Erfahrung der Wirklichkeiten [...]“¹

Insgesamt wird im Sufismus zwischen drei grundlegenden Gewissheitsgraden unterschieden. Die bekannte dreifache Unterscheidung der Glaubens- und Erkenntnisgewissheit geht auf den für seine äußerst provokativen Aussagen und theopathischen Reden bekannten muslimischen Mystiker und Märtyrer Maṣṣūr al-Ḥallāğ (gest. 922) zurück, der am Ende aufgrund der Beschuldigungen der Blasphemie seitens des abbasidischen Wesir Ḥāmid ibn al-‘Abbās auf grausame Art und Weise hingerichtet wurde.² Diese drei Stufen der *yaqīn* sind: (1) *‘ilm*

ist gefestigt, und wer den Allmächtigen erkennt, ist demütig.“ (Vgl. al-Kalābādī, *Kitāb at-ta‘arruf*, S. 98 und 102).

- 1 As-Sarrāğ, *Schlaglichter über das Sufitum*, S. 127; *Kitāb al-luma‘ fī-t-taṣawwuf*, S. 71. Aus dem obigen Zitat ist deutlich abzulesen, dass die Gewissheit demjenigen, der sie *besitzt*, eine Art übersinnlichen Genuss verleiht. Die Freude, die Begeisterung und das Entzücken sind daher oft die Begleitmanifestationen der Gewissheit, die innerhalb der sufischen Spiritualität grundsätzlich eine epistemische Kategorie ist. Ähnlich stellt al-Ġazālī fest, dass die sichere Erkenntnis in der unmittelbaren inneren Enthüllung (*kašf*) besteht, die weder Zweifel noch Möglichkeit des Irrtums oder des Argwohns zulässt. Die Gewissheit ist für al-Ġazālī der „Prüfstein“ der wahrhaften Erkenntnis, die er schließlich nur im „mystischen Schmecken“ (*ḍawq*) im Sinne einer unmittelbaren inneren Erfahrung des Herzens findet, wie dies in seinem *al-Munqid min al-ḍalāl* ersichtlich ist (Vgl. al-Ġazālī, *Der Erretter aus dem Irrtum*, S. 5 sowie S. 46–47). Näheres zur Bedeutung und Rolle der Gewissheit im Sufismus siehe Al-Daghistani, *Epistemologie des Herzens*, S. 167–173.

- 2 Vgl. Schimmel, *Gärten der Erkenntnis*, S. 42. Siehe auch Massignon, Louis, *La*

al-yaqīn („Wissen der Gewissheit“, oder Gewissheit aufgrund des vom Außen vermittelten Wissens), (2) *‘ayn al-yaqīn* („Sehen der Gewissheit“, oder Gewissheit aufgrund des eigenen Sehens und Zeugens) und (3) *ḥaqq al-yaqīn* („Wahrheit/Wirklichkeit der Gewissheit“, oder Gewissheit als unmittelbare Wirklichkeitserfahrung). Der umstrittene Mystiker al-Ḥallāğ – der posthum gerade zum Ideal der mystischen Liebe im Islam erhoben wurde und der aufgrund seiner unaufhörlichen Leidenschaft und seiner leidensbereiten Liebe zum Widerstandssymbol gegen jegliche Versteinerung des religiösen Lebens geworden ist¹ – belehrt uns in einem seiner Gedichte: „Das Licht der Kerze ist das Wissen von der Wirklichkeit, ihre Wärme die Wirklichkeit der Wirklichkeit, das Gelangen zu ihr die Wahrheit der Wirklichkeit. [...] Wer zur Schau gelangt, bedarf nicht mehr der Kunde; wer zum Geschauten gelangt, bedarf nicht mehr der Schau.“²

Die drei Grade der Gewissheit entsprechen der jeweiligen *Nähe* bzw. *Ferne* des „Subjekts“ zum „Objekt“. Die Kriterien einer solchen Abstufung der Gewissheit sind demnach in erster Linie Unmittelbarkeit, Intensität und Vollständigkeit. Während *‘ilm al-yaqīn* eine Gewissheit bedeutet, die lediglich aufgrund des vom Außen gewonnenen Wissens erlangt wird (und daher von den Sufis oft als bloßes „Begriffswissen“ abgetan wird) und *‘ayn al-yaqīn* bereits eine höhere Gewissheit bedeutet, insofern sie die eigene unmittelbare Erfahrung des Menschen voraussetzt, stellt *ḥaqq al-yaqīn* den höchsten Grad der Gewissheit dar, die mit der gänzlichen Angleichung des „Subjekts“ mit dem „Objekt“ einhergeht und im Kontext der sufischen Spiritualität die durch die immense Intensität der Überwältigung des Numinosen verursachte mystische Entwerdung (*fanāʾ*) des Schauenden (*mušāhid*) ins Geschaute (*mašhud*) präsentiert.

Al-Quṣayrī bemerkt hierzu, dass diese drei Gewissheitsgrade verschiedene Ebenen der inneren Gewissheit darstellen, die sich quantitativ nach Kraft und qualitativ nach Form unterscheiden. Jede dieser

passion d'al-Hosayn-Ibn-Mansour al-Hallaj, martyr mystique de l'Islam, exécuté à Bagdad le 26 mars 922. Étude d'histoire religieuse. 2 Bde. Geuthner, Paris 1922, S. 279.

- 1 Vgl. Schimmel, Annemarie, „Das Ḥallāj-Motiv in der modernen islamischen Literatur“. In: *Die Welt des Islams*, New Series, Bd. 23/24, Brill 1984, S. 181.
- 2 Al-Ḥallāğ, *Dīwān / Kitāb aṭ-Ṭawāsīn*, 154; siehe auch Schimmel, *Gärten der Erkenntnis*, S. 54. Die Lehre von einer solchen Triade der Gewissheit vertritt auch al-Anṣārī. Siehe, al-Anṣārī, *Manāzil as-sāʾirīn / Stations of the Wayfarers*, S. 130.

drei Gewissheitsstufen ist auf einen bestimmten *epistemischen Ursprung* zurückzuführen. Während dem ersten Gewissheitsgrad der rationale Beweis (*al-burhān*) zugrunde liegt und der zweite Gewissheitsgrad auf der aus der inneren Erfahrung hervorgehenden epistemischen Evidenz (*al-bayān*) beruht, kann der dritte Gewissheitsgrad erst durch die reine Geistesschau (*ʿiyān*) erlangt werden.¹ Jede dieser Gewissheitsstufen ist laut al-Quṣayrī auch einer bestimmten Gruppe von Gelehrten zuzuordnen: Die erste Gruppe umfasst die Gelehrten, die sich grundsätzlich mit den äußeren Aspekten der Religion beschäftigen, die zweite die Gelehrten, die über Wissenschaften der spirituellen Erfahrungen verfügen und die dritte Gruppe betrifft diejenigen, die aufgrund der transzendenten Schau Gott direkt erkannt haben.²

Die Dreiteilung in *ʿilm al-yaqīn*, *ʿayn al-yaqīn* und *ḥaqq al-yaqīn*, welche die Sufis letztendlich aus dem koranischen Text selbst ableiten,³ dient den Sufi-Gelehrten auch als Grundlage für die weiteren Abstufungen der Gewissheit.⁴ So konzipiert bereits as-Sarrāḡ drei verschiedene Verwirklichungsgrade der Gewissheit, die er drei verschiedenen Gruppen der Gläubigen zuordnet: (1) Die Gewissheit der gewöhnlichen Gläubigen und der Novizen auf dem spirituellen Weg bedeutet „der Verlass auf das, was in Gottes Hand liegt, und das Ver zweifeln an dem, was in den Händen der Menschen liegt.“⁵ Auf dieser Stufe wird die Gewissheit erst zu einer ersten Verwandlung des Bewusstseins. (2) Die Gewissheit der spirituellen „besonders Begabten“ (*ḥāṣ*) und der Fortgeschrittenen besteht darin, dass ihre „Einwände für alle Zeiten aufhören“. Auf dieser Stufe wird die Gewissheit zu einem festen inneren Zustand und zur direkten Schau. (3) Die Gewissheit der Aus erwählten bzw. der Gnostiker und Heiligen ist darüber hinaus „die wirkliche Bejahung Gottes in allen seinen Eigenschaften“. Das ist der höchste Grad der Gewissheit, der durch „das ständige Bereitstehen des Herzens für Gott“ ausgezeichnet ist. Dabei stellt as-Sarrāḡ schließlich

1 Vgl. al-Quṣayrī, *Das Sendschreiben über das Sufitum*, S. 142; *ar-risāla*, S. 85.

2 Vgl. al-Quṣayrī, *Das Sendschreiben über das Sufitum*, S. 142; *ar-Risāla*, S. 85.

3 Siehe etwa Koranverse 56:95, 69:51, 102:5 und 102:7.

4 Siehe z. B. al-Makkī, Abū Ṭālib, *Die Nahrung der Herzen*. Eingeleitet, übersetzt und kommentiert von Richard Gramlich. Franz Steiner Verlag, Stuttgart 1992, S. 437; *Qūt al-qulūb*, Bd. 1. Hrsg. v. ʿAṣim Ibrāhīm al-Kīyālī. Dār al-kutub al-ʿilmīyah, Beirut 2005, S. 230.

5 As-Sarrāḡ, *Schlaglichter über das Sufitum*, S. 126; *Kitāb al-Lumaʿ fī-t-taṣawwuf*, S. 70. Siehe auch Al-Daghistani, *Epistemologie des Herzens*, S. 153.

fest, dass die Steigerung der Gewissheit im Grunde genommen an kein Ende kommt, denn gewinnt man Einsichten und Erkenntnisse, „wächst man auch in Gewissheit über Gewissheit“.¹

Anhand der obigen Ausführungen wird deutlich, dass die sufische Gewissheit, die durch ein typisches triadisches Model erklärt wird, sowohl einen inneren spirituellen Zustand (*ḥāl*) als auch eine epistemische Kategorie darstellt. Die grundsätzliche *Gradualität* der Gewissheit weist auf die Dynamik des Glaubens und des Erkennens des Menschen selbst hin. Abgesehen von ihren unterschiedlichen Verwirklichungsgraden bedeutet *yaqīn* für die Sufis zugleich ein Erkenntnismoment, der in einem existenziellen Zusammenhang mit dem Glauben steht.

Fazit

Im vorliegenden Aufsatz habe ich versucht zu zeigen, wie einige Grundkonzepte und Zentralthemen im Sufismus explizit triadisch dargestellt und erörtert werden können. Dabei konnte ich im gegebenen Rahmen nicht auf alle Bereiche des Sufismus eingehen, die von den prominentesten Vertretern und Vertreterinnen dieser Tradition gewöhnlich ebenso triadisch aufgefasst und expliziert werden. Und obwohl die Triade in der islamischen Mystik keine vergleichsweise essenzielle Bedeutung und Gewichtung hat wie beispielsweise im Christentum, spielt sie als methodischer Ansatz dennoch eine wichtige Rolle bei der Vermittlung und Erklärung der grundlegenden Aspekte innerhalb der mystischen Tradition des Islam.

Aus den obigen Ausführungen geht hervor, dass die Triade bzw. die Trias im Kontext des Sufismus vor allem mit den einzelnen dreifachen Abstufungen und Graduierungen in Verbindung gebracht werden kann, die in den Werken großer Sufi-Meister gewöhnlich verwendet werden, um auf die Komplexität, Dynamik, Vielschichtigkeit und auch Ambiguität bestimmter Phänomene, Erfahrungen und Vorstellungen aufmerksam zu machen. Somit wird das Triade-Konzept – welches im Islam allgemein und konkret im Sufismus keine besondere religionstheologische Bedeutung aufweist² – zwar etwas fragmentiert,

1 As-Sarrāğ, *Schlaglichter über das Sufitum*, S. 127; *Kitāb al-Luma' fī-t-taṣawwuf*, S. 71. Siehe auch Al-Daghistani, *Epistemologie des Herzens*, S. 153.

2 Obwohl einige muslimische Mystiker und Theologen in ihren Schriften auch die Trinitätslehre thematisieren. Siehe z. B. Thomas, David, „The Doctrine of the Trinity in Early Islam: Misperceptions and Misrepresentations.“ In: *Heirs of*

andererseits aber genau durch eine solche Verzweigung oder, besser, Verstreuung in allen Poren der islamischen Mystik nur noch mehr hervorgehoben. Worin jedoch diese Zuneigung der Sufis zur Triade bzw. zur triadischen Abstufung genau begründet ist, bleibt – umso mehr vor dem Hintergrund des radikalen Monotheismus der islamischen Mystik – letztendlich eine Frage, die vielleicht in einer anderen Studie gelöst werden muss.

the Apostles. Studies on Arabic Christianity in Honor of Sidney H. Griffith. Arabic Christianity, Band 1. Ed. by David Bertaina, Sandra Toenies Keating, Mark N. Swanson, and Alexander Treiger. 2019, S. 214–227. Siehe auch Emami, Ali Ashraf, „Trinity From The View point of Ibn Arabi And Abd Al-Karim Jili.“ In: *Journal of Islamic Studies*, 2005.

Bibliografie

- Al-Anṣārī, ‘Abdullāh, *Manāzil as-sā’irīn / Stations of the Wayfarers*. Translated from the Arabic by Hishām Rifā’i. Dar Albouraq, Paris 2011.
- Al-Bā’ūniyah, ‘Ā’ishah, *The Principles of Sufism*. Arabic text with English translation. New York, University Press, 2014.
- Al-Daghistani, Raid, „‘Abdullāh al-Anṣārī al-Harawī: Eine kurze Darstellung seines Lebens, seiner Lehre und seines Werkes.“ In: *Muslimische Gelehrte neu gelesen - Teil 2*. Hrsg. v. Milad Karimi und Mouhanad Khorchide. Kalam, Freiburg i. Br. 2016.
- Al-Daghistani, Raid, *Der (un)Erkannte Gott: Die Grundzüge der mystischen Theologie ‘Abd al-Ġabbār an-Niffarīs*. Karl Alber, Baden-Baden 2024.
- Al-Daghistani, Raid, „Islamische Mystik: Sufismus als Weg, Wissen und Weisheit“. In: *Mystik und mystische Spiritualität*. Hrsg. v. Arun Banerjee, Dr. Kovač, Hamburg 2019.
- Al-Daghistani, Raid, „Zum Verständnis des Todes in der islamischen Mystik: Die Lehre von fanāʾ“. In: *Nahtoderfahrungen. Religion und christlicher Glaube*. Tagungsband 2018. Hrsg. v. Nicolay Joachim, Goch, Santiago 2019.
- Al-Daghistani, Raid, *Abū Ḥāmid al-Ghazālī. Erkenntnislehre und Lebensweg*. Kalam, Freiburg i. Br. 2014.
- Al-Daghistani, Raid, *Epistemologie des Herzens: Erkenntnisaspekte der islamischen Mystik*. ZSU-Ditib, Köln 2017 (2. unveränderte Aufl. 2023).
- Al-Ġazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad, *Das Kriterium des Handelns*. Aus dem Arabischen übersetzt, mit Anmerkungen und Indices herausgegeben von ‘Abd-Elšamad ‘Abd-Elḥamīd Elschazlī. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Tübingen 2006.
- Al-Ġazālī, Abū Ḥāmid, *Der Erretter aus dem Irrtum*. Felix Meiner, Hamburg 1987.
- Al-Ġazālī, Abū Ḥāmid, *Mizān al-‘amal*. Eingeleitet und hrsg. v. Sulaymān Dunyā. Dār al-ma‘ārif, Kairo 1964.
- Al-Ḥallāğ, Mansūr, *Dīwān / Kitāb aṭ-Ṭawāsīn*. 2. Aufl. Al-Kamel Verlag, Köln 2007.
- Al-Ḥujwīrī, ‘Alī b. ‘Uthmān al-Jullābī, *The Kashf al-Maḥjūb of al-Hujwīrī: the oldest Persian treatise on sufism*. Translated by Reynold A. Nicholson. Gibb Memorial Trust, London 2014.
- Al-Kalābādī, Abū Bakr., *Kitāb at-Ta‘arruf li-maḍhab ahl at-taṣawwuf*. Dār aṣ-ṣadr, Beirut 2001.
- Al-Quṣayrī, Abū l-Qāsim, *Die Responsensammlung über das Sufitum: al-Quṣairīs ‘Uyūn al-ağwiba fī funūn al-as’ila*. Eingeleitet, übersetzt und kommentiert von Florian Sobieroj. Harrassowitz, Wiesbaden 2017.

- Al-Quṣayrī, Abū l-Qāsim. *Ar-Risāla, al-Quṣayriyya fī 'ilm at-taṣawwuf*. Al-maktaba al-‘aṣriya, Beirut 2007.
- Al-Quṣayrī, Abū l-Qāsim. *Das Sendschreiben al-Quṣayrīs über das Sufitum*. Franz Steiner, Wiesbaden 1989.
- As-Sarrāğ, Abū Naṣr, *Schlaglichter über das Sufitum*. Eingeleitet, übersetzt und kommentiert von Richard Gramlich. Franz Steiner, Stuttgart 1990.
- As-Sarrāğ, Abū Naṣr, *The Kitāb al-Luma‘ fī 'l-taṣawwuf*. Edited for the first time, with critical notes, abstract of content, glossary, and indices by R. A. Nicholson. Brill, Leiden 1914.
- As-Suhrawardī, ‘Umar, *Die Gaben der Erkenntnisse des ‘Umar as-Suhrawardī* (‘*Awārif al-ma‘ārif*). Franz Steiner, Wiesbaden 1978.
- Buḥārī, Abū ‘Abdallāh, *Aṣ-ṣaḥīḥ*, Bd. 1–4. Kairo o.J.
- Dürckheim, Karl Graf, *Vom doppelten Ursprung des Menschen. Verheißung, Erfahrung, Auftrag*. Herder, Freiburg i. Br. 1973.
- Emami, Ali Ashraf, „Trinity From The View point of Ibn Arabi And Abd Al-Karim Jili.“ In: *Journal of Islamic Studies*, 2005.
- Gramlich, Richard, *Der eine Gott. Grundzüge der Mystik des islamischen Monotheismus*. Harrassowitz, Wiesbaden 1998.
- Gramlich, Richard, *Islamische Mystik. Sufische Texte aus zehn Jahrhunderten*. Kohlhammer, Stuttgart–Berlin–Köln 1992.
- Horten, Max, *Indische Strömungen in der islamischen Mystik II: Lexikon wichtiger Termini der islamischen Mystik*. Harrassowitz, Heidelberg 1928.
- Khalil, Atif, *Repentance and the Return to God: Tawba in Early Sufism*. State University of New York Press, Albany 2019.
- Kruck, Christoph, *Christliche und islamische Mystik. Ein Vergleich unter besonderer Berücksichtigung des Werks von Annemarie Schimmel*. Dr. Kovač, Hamburg 2023.
- Massignon, Louis, *La passion d'al-Hosayn-Ibn-Mansour al-Hallaj, martyr mystique de l'Islam, exécuté à Bagdad le 26 mars 922. Étude d'histoire religieuse*. 2 Bde. Geuthner, Paris 1922.
- Muslim, b. al-Ḥağğāğ, *Aṣ-ṣaḥīḥ*. Kairo 1956 (Nachdruck Beirut 1972).
- Nagel, Tilman, *In Allahs Kosmos. Eine Abhandlung über das Menschsein im Islam*. Brill, Berlin–Boston 2022.
- Nagel, Tilman, *Mohammed. Leben und Legende*. De Gruyter, München 2008.
- Nicholson, Reynold A., „A Historical Enquiry concerning the Origin and Development of Sufism, with a List of Definitions of the Terms ‘Ṣūfī’ and ‘Taṣawwuf,’ Arranged Chronologically“. In: *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*. 1906.
- Schimmel, Annemarie, „Das Hallāj-Motiv in der modernen islamischen Literatur“. In: *Die Welt des Islams, New Series*, Bd. 23/24. Brill, Leiden – Boston 1984.

Schimmel, Annemarie, *Gärten der Erkenntnis. Das Buch der 40 Sufi-Meister*.

Diederichs Gelbe Reihe, Bd. 37, 1985.

Schimmel, Annemarie, *Sufismus. Kurze Einführung in die islamische Mystik*.

C.H. Beck, München 2014.

Thomas, David, „The Doctrine of the Trinity in Early Islam: Misperceptions and Misrepresentations.“ In: *Heirs of the Apostles. Studies on Arabic Christianity in Honor of Sidney H. Griffith*. Arabic Christianity, Band 1. Ed. by David Bertaina, Sandra Toenies Keating, Mark N. Swanson, and Alexander Treiger. 2019, S. 214–227.

ABYSS AND PRESENCE

Vladimir Cvetković:

Krug i Porfirijevo drvo kod Boetija¹

Apstrakt

Rad istražuje upotrebu metafora kruga i Porfirijevog drveta u delu Boetija, posebno u *Utehi filosofije* i komentarima na Porfirijeve *Isagoge*. Boetije koristi krug i kuglu da ilustruje božansku supstancu, Proviđenje i kretanje duše kroz koncentrične krugove, dok Porfirijevo drvo organizuje bića po rodu, vrsti, razlici, svojstvu i slučajnom svojstvu. Analiza pokazuje kako Boetije povezuje neoplatoničku trijadu prebivanja, proishođenja i povratka sa kosmološkom i psihološkom strukturom sveta. Krug i drvo služe kao komplementarne metafore za kretanje bića ka Bogu i za filozofsku kontemplaciju.

Ključne reči: Boetije, *Uteha filosofije*, krug, Porfirijevo drvo, neoplatonizam, prebivanje, proishođenje, povratak, Proviđenje, logika i kontemplacija.

Jedna od zajedničkih karakteristika među neoplatonistima bila je upotreba metafore kruga i poluprečnika, kao i Porfirijevog drveta, da bi opisali odnos između Jednog i mnoštva, kao i odnos između opštosti i pojedinačnosti. Ovu metaforu su kasnije preuzeli hrišćanski neoplatonisti, uključujući Boetija, i primenili je na hrišćansko razumevanje Boga.

Cilj ovog rada je da razjasni načine na koji Boetije razume i koristi metaforu kruga, centra i poluprečnika, kao i Porfirijevo drvo. Metafora kruga i poluprečnika pojavljuje se dva puta u Boetijevoj *Utehi filosofije* u različitim kontekstima, ali je u oba slučaja usko povezana sa Božijim providenjem (πρόνοια) i neoplatoničkom triadom prebivanja u sebi (μὴν), proishođenja (πρόοδος) i povratka (ἐπιστροφή). Pored analize Boetijeve primene ove metafore u kontekstu proishođenja i povratka, u radu će se pokazati razlika između providenja i usuda u Boetijevoj *Utehi filosofije*. Zatim će se fokus pomeriti na Boetijevo

1 Istraživanje sprovedeno uz podršku Fonda za nauku Republike Srbije, program Identiteti, projekt br. 1554, Assessing Neoplatonism in the 14th and 15th century Balkans – ANEB.

razumevanje i korišćenje Porfirijevog drveta. Prvo će se videti u na koji način Boetije u svojim komentarima na Porfirijeve *Isagoge* razume pet osnovnih Porfirijevh predikata. Nakon toga, ispitaće se Boetijev prelazak sa logike na metafiziku, kojim on pet Porfirijevih logičkih predikata transformiše u pet načina kontemplacije. Na kraju ćemo povući paralelu između metafore kruga, centra i poluprečnika i Porfirijevog drveta, posebno u kontekstu kretanja proishođenja i povratka.

1.1. Krug kao metafora za božansku prirodu u *Utehi filosofije*

Tema kruga pojavljuje se u nekoliko odlomaka Boetijeve *Utehe filosofije* i u različitim kontekstima. U narednim redovima fokus će biti na poglavljima *Utehe*, u kojima Boetije koristi metaforu kruga ili kugle da bi objasnio božansku prirodu, ali i odnos između božanstva i stvorene vasion, odnosno poglavlja III.12, IV.6, kao i III.9.

Glavna tema *Utehe* III.12 je kako Bog vlada svetom. Gospođa Filosofija tvrdi da u vladanju svetom Bog ne koristi ništa izvan sebe, već svime vlada i sve uređuje kroz dobro.¹ Boetije opisuje put koji vodi od poistovećivanja sreće sa najvišim Dobrom, preko poistovećivanja najvišeg Dobra sa Bogom, do poistovećivanja suštine Dobra sa supstancom Boga i istinske sreće sa čudesnim krugom božanske jednostavnosti (*an mirabilem divinae simplicitatis orbem*).² Pre toga, poistovećujući Boga s krugom božanske jednostavnosti, Boetije pita gospođu Filosofiju:

Da se ti to ne poigravaš sa mnom, svojim razlaganjem pletući nerazmrsiv lavirint, jer čas ulaziš tamo odakle si izašla, čas opet izlaziš odande gdje si ušla, ili možda praviš zamršen krug (*orbem*) od božje jednostavnosti?³

Nakon što ovde uvodi krug kao metaforu za božansku jednostavnost, gospođa Filosofija, oslanjajući se na Parmenida, ne izjednačava božansku supstanciju sa krugom, već sa dobro zaobljenom kuglom koja vrti pokretni krug vasion, a sama se drži nepomično.⁴ Iako Bo-

1 Claudio Moreschini (ed.), *Boethius, De Consolatione Philosophiae, Opuscula Theologica (=DCP)*, BT (München—Leipzig: K. G. Saur 2005), III.12.11-14.

2 Boethius, *DCP*, III.12.30-31.

3 Boethius, *DCP* III, 12, 83-86; Boetije, *Uteha filosofije*, prevod Marko Višić (Podgorica: ITP Unireks 2008), 152.

4 Boethius, *DCP*, III.12.37; Boetije, *Uteha filosofije*, 88.

etije govori o božanskoj supstanciji kao o božanskoj jednostavnosti, odlučio je poistovetiti je radije sa kuglom, nego sa tačkom. Razlog za odabir kruga, koji postaje sfera ili kugla okretanjem oko svoje ose, može biti zbog prividne višestrukosti Boga, čija je suština ujedno i suština Dobra i istinska sreća onih koji za njim teže. Štaviše, Boetije stavlja krug ili kuglu božanske suštine ili supstancije u centar vasiona. Dakle, božanska supstancija je nepomično središte za sve koncentrične krugove vasiona koji se okreću oko nje.

1.2. Krug kao metafora za božansko providjenje u *Utehi filosofije*

Boetije razrađuje temu Boga kao centra koncentričnih krugova dalje u poglavlju IV.6. Na početku IV.6, Boetije traži od gospođe Filosofije da mu predstavi skrivene uzroke stvari.¹ U svom odgovoru, gospođa Filosofija spominje par Providjenje i Usud, kao skrivena načela po kojima božanski um vlada svijetom.² Boetije pravi razliku između božanskog uma, “čvrsto smještenog u utvrdu apsolutne jednostavnosti”, koji vlada svetom u skladu sa “mnogovrsnim sredstvom” (*Haec in suae simplicitatis arce composita multiplicem rebus gerendis modum statuit*),³ i Providjenja i Usuda. Za Boetija, Providjenje se odnosi na jednostavnu Božiju misao (*divinae intellegentiae*) koja nije pomešana sa kretanjem ili vremenom, dok se Usud odnosi na istu božansku misao koja je stavljena u pokret.⁴ Boetije nastavlja:

Providjenje je, naime, sami onaj božanski razum, utemeljen u višnjem Tvorcu svega postojećeg kojim se sve uređuje; Usud je, međutim ustrojstvo [*dispositio*, poredak, uređenje] svojstveno promjenjivim stvarima pomoću koga Providjenje svakom biću [svemu postojećem] dodeljuje određeno mesto. Providjenje, naime, podjednako obuhvata sva bića [sve postojeće] bilo da su međusobno različita, bilo da su bezbrojna. Što se tiče Usuda, on pojedinačna bića, razdvojana mjestom, oblikom i vremenom stavlja u sukcesivno kretanje, tako da se ovo odvijanje vremenskog poretka, sjedinjeno sa predvidljivošću Božjeg duha naziva Providjenjem, dok se isto sjedinjenje [jedinstvo] kad se razdvojeno razvija u vremenu i prostoru naziva Usud.⁵

1 Boethius, *DCP*, IV.6.1.

2 Boethius, *DCP*, IV.6.8.

3 Boethius, *DCP*, IV.6.26-28; Boetije, *Utjeha filosofije*, 179.

4 Boethius, *DCP*, IV.6.28-30.

5 Boethius, *DCP*, IV.6.32-42, Boetije, *Utjeha filosofije*, 180.

Boetije zaključuje da je Proviđenje poredak stvari u vremenu ujedinjenih u božanskom umu, dok se Usud odnosi na iste ujedinjene stvari koje su se odvijale u određenim vremenima. On dalje objašnjava da postoje neka bića, iako podeljena prostorom i vremenom, koja mogu izbeći Usud. Ova bića su inferiorna u odnosu na Proviđenje, ali su superiornija od Usuda.¹ Da bi prikazao kako ovo funkcioniše, Boetije koristi analogiju centra i kruga:

Kao što se, naime, od određenog broja krugova koji se okreću oko jedne središnje tačke, najbliži središtu sasvim približava apsolutnom jedinstvu središnje tačke, te služi kao osovina ostalim, izvanjskim krugovima oko koje se okreću, dok krajnji krug tokom okretanja, opisuje najveću krivulju, obuhvatajući toliko veći prostor koliko je udaljeniji od nedeljive središnje tačke; kružnice pak koje odasvud gravitiraju središnjoj tački sa kojom sačinjavaju čvrsto jedinstvo prestajući da se šire i spolja okreću.²

Boetije predstavlja vasionu kao broj koncentričnih krugova koji imaju isti centar, oko koga rotiraju. Jedini nepomični element u ovom ustrojstvu je centar kruga, jer koncentrični krugovi mogu imati različite ose oko kojih se okreću. Džon Marenbon tvrdi da se koncentrični krugovi okreću oko ose najmanjeg kruga.³ Takvo tumačenje može stvoriti problem – iz dva razloga.

Prvo, ako je osa najužeg kruga nepomična, to implicira da se obim najužeg kruga okreće oko ove ose, a to je u suprotnosti s Boetijevom tvrdnjom da je najunutarnji krug nepomičan. Drugo, ako se svi koncentrični krugovi okreću oko ose najunutarnjeg kruga, tada je osa ovog kruga ujedno i osa svih ostalih kružnica (slika 1). Marenbon poistovećuje osu oko koje se krugovi okreću sa Proviđenjem, tvrdeći da je duša slobodnija ako se približi osi.⁴ Ako se duša kreće po krajnjoj kružnici ona se nikada neće približiti osi, jer je glavna karakteristika kružnog kretanja da rastojanje od obima do centra (ose) kruga ostaje uvijek isto. Da bi se približila osi, duša treba da se kreće pravolinijski ili spiralno ili oboje, ali to nije moguće ako duše prate putanju postojećih krugova. Boetije smatra da se duša kreće kružno, pravolinijsko i spiralno, ako se spiralno kretanje posmatra kao kombinacija kružnog

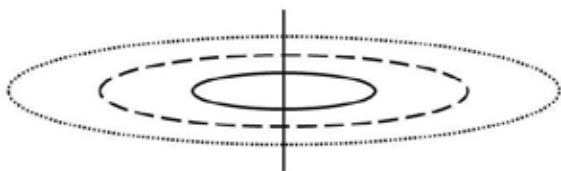
1 Boethius, *DCP*, IV.6.14.

2 Boethius, *DCP*, IV.6.64-71; Boetije, *Utjeha filosofije*, 181-182.

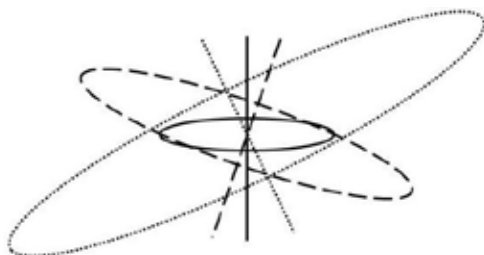
3 John Marenbon, *Boethius* (Oxford: Oxford University Press, 2003), 123.

4 Marenbone, *Boethius*, 123.

i pravolinijskog kretanja.



Slika 1. Predstava vasione kao niza koncentričnih krugova sa istim centrom.



Slika 2. Predstava vasione kao nepomičnom unutrašnjeg kruga i koncentričnih krugova koji se okreću oko različitih osa.

Odgovor na pitanje o kretanju duše direktno je povezan sa nepomičnošću najmanjeg kruga, što je uslov za kretanje duše po kružnicama i osama različitih koncentričnih krugova (sl. 2). Važno je naglasiti da se kružnice ne okreću oko jedne te iste ose najmanjeg kruga, već imaju različite ose, koje se seku u centru najmanjeg kruga.

Duša se najprije kreće kružno po kružnici svakog kruga, a onda kada se dva susedna kruga preklapaju u svojoj rotaciji, tačnije: kada se ose susednih krugova seku s kružnicom kruga po kojem se duša kreće, duša počinje da se kreće pravolinijski duž ove ose. Zašto se onda duša ne kreće pravolinijski duž ose prema najmanjem krugu budući da su ose nepokretne i da je nepokretnost glavni preduslov da ljudska duša izbjegne Usud i dođe do Proviđenja? Boetije nudi odgovor na ovo pitanje u poglavlju IV, 6:

Jer da ih na prave ne vraća pute
sileć' ih da svijene krugove prave,
sve što sada čvrsti poredak drži,
od izvora otišav', to će se raspast.¹

¹ Boethius, *DGP*, IV.6.40; Boetije, *Utjeha filosofije*, 188.

Boetije ne samo da spominje kretanje po pravim putima i svijenim krugovima koji su sinonimi za pravolinijsko i kružno kretanje, već i spiralno kretanje čini konstitutivnim za povratak duše svom izvoru. Ovdje Boetije stoji u neoplatonističkoj, specifično prokleanskoj tradiciji izjednačavajući kružno kretanje sa ostajanjem, linearno kretanje s proishođenjem i spiralno kretanje s povratkom.¹ Spiralno kretanje ili povratak u ovom konkretnom slučaju znači da duša kombinuje kružno kretanje po kružnicama koncentričnih kugova i linearno kretanje duž osi istih krugova sve dok ne dođe do nepomičnog najmanjeg kruga. Boetije, dakle, smatra povratak kombinacijom ostajanja i proishođenja, kao što je spiralno kretanje kombinacija kružnog i pravolinijskog kretanja.

Kada je reč o najmanjem krugu, Boetije u gore citiranom odlomku tvrdi da je nepokretnost centra krugova preneti na najmanji krug, koji tako postaje nepomičan. Ako bi najmanji krug imao osu oko koje se okreću svi krugovi, on ne bi bio nepomičan, već bi se i sam okretao oko iste ose. Stoga, da bi bio nepomičan, najmanji krug ili kugla – kako je ukazano u poglavlju III,12 – sadrži određeni broj osa oko kojih se okreće drugi koncentrični krug, a sve se seku u centru najmanjeg kruga. Nekoliko osa koje se ukrštaju u centru unutrašnje kugle održavaju njenu stabilnost i nepokretnost.

Kako bi prikazao odnos između božanskog uma, carstva Proviđenja i carstva Usuda, Boetije uvodi koncentrični krug koji se okreće oko jednog centra. Za Boetija, centar krugova je božanski um, koji ima oblik nepomične kugle, oko koje se okreću ostali krugovi vasiona. Boetije ovo uznosi u stihu u poglavlju III.9:

O Ti što svijetom u vječnom poretku vladaš,
tvorče neba i zemlje, što oduvijek kretanje vremenu daješ,
Nepomičan ostajuć, činiš da se okreće sve...²

Nepokretna kugla božanskog uma je takođe carstvo božanskog Proviđenja, jer se sastoji od božanskog uniformnog i nepromenljivog uređenja sveta. Poglavlje III.9 opisuje ovaj proces:

uzroci tebe ne nagnahu vanjski iz tečne da
tvori svoje sačiniš djelo, nego suština sama

1 Stephen Gersh, *Κίνησις ἀκίνητος: A Study of Spiritual Motion in the Philosophy of Proclus* (Leiden: Brill, 1978), 74.

2 Boethius, *DGP*, III.9.1-3; Boetije, *Utjeha filosofije*, 71.

dobrote krajnje, bez zavisti svake; Ti po uzoru
vječnom upravljaš svim, divota višnja, divotan
svijet u mislim' noseć', isti, po sličnom uzoru tvoreć', sam
savršen buduć', daješ da u savršene dijelove se složi.¹

Proviđenje se sastoji od „večnih uzora“, koje božanski um koristi za stvaranje tvari u vremenu i prostoru. Tvar i bića odvojena vremenom i prostorom su pod kontrolom Usuda, Međutim, ukoliko se trodelna duša, koja se sastoji od vegetativnog i čulnog dela (rasutih po pokretnim sferama), i umnog dela (povezanog sa nepomičnim božanskim umom) ujedini u sebi, ona može izbeću Usud. Po Boetiju, duša treba da svoje rasute delove koji se kreću unutar rotirajućih sfera usmeri prema svom umskom delu, koji je sjedinjen sa božanskim umom, da bi iz carstva Usuda prešla u carstvo Proviđenja.²

2.1. Porfirijevo drvo u logici: *Tumačenje Isagoge*

Porfirijev spis *Isagoge*, uz Aristotelove *Kategorije*, služio je kao uvod u logiku u okviru neoplatonističkog kursa studija, ali je u isto vreme dao logičku okosnicu Boetijevoj misli. Oko 500. godine Boetije je završio prevod Porfirijeve *Isagoge*, a oko 510. godine preveo je i Aristotelove *Kategorije*.³ Napisao je i dva odvojena komentara o *Isagoge*, u razmaku od pet godina po jedan, kao i komentar na Aristotelove *Kategorije*.⁴

U svom *Prvom tumačenju Porfirijeve Isagoge*, Boetije tvrdi da je Porfirije pretpostavio postojanje neke vrste prve prirode (*prima natura*) iz koje su sve stvari potekle.⁵ Ovaj prvobitni izvor naziva se i supstancija i rod. Boetije dalje tvrdi da rod može postojati samo ako su mu podređeni drugi elementi, koje naziva vrstama. Rod se uvek sastoji od nekoliko vrsta, koje međusobna „razlika“ čini posebnima. Sledeći Porfirija, Boetije zaključuje da se na osnovu roda, vrste i razlike sve stvari mogu definisati supstancijom i akcidentima, te da ne može biti

1 Boethius, *DCP*, III.9.5-9; Boetije, *Utjeha filosofije*, 136-137.

2 Boethius, *DCP*, III.12.13-17; Boetije, *Utjeha filosofije*, 137.

3 Marenbon, *Boethius*, 17.

4 Henry Chadwick, *Boethius: The Consolations of Music, Logic, Theology, and Philosophy* (Oxford: Oxford University Press 1998), 132.

5 Boethius, In Isagogen Porphyrii Comentarium, Edition Prima (=1InIsag.) 2, in: Samuel Brandt (ed.), *Insagogen Porphyrii Commenta* (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum. 48, Vienna/Leipzig 1906), 5, 15-17.

ni akcidenata bez supstancije, ni supstancije bez akcidenata.¹ Boetije zatim nastavlja razmatranje prirode akcidenata, praveći razliku između nužnih i nenužnih akcidenata. Nužni akcidenti impliciraju neku vrstu prave razlike i Boetije ih naziva svojstvima (*propria*) subjekta. Za razliku od svojstava koja ukazuju na inherentnu razliku između rodova i vrsta, slučajni priroci (*accidentes*) nisu neophodni za opis subjekta, pa se stoga ne koriste u opštim definicijama rodova i vrsta.²

Boetije preuzima aristotelovsku definiciju ljudskog bića kao racionalne životinje sposobne da se smeje, kako bi podržao svoju tvrdnju da definicije ne koriste slučajnosti. Dakle, ljudsko biće pripada životinjskom rodu; čovečnost ili ljudskost ukazuje na posebnu vrstu zbog svoje racionalnosti i sposobnosti za smeh, što je ljudska osobina ili svojstvo (*proprium*).³ Dok je smeh svojstvo ljudske vrste, bela ili crna koža su slučajni priroci koje se mogu primeniti samo na neke pripadnike ljudske vrste, odnosno na rase.⁴ Konačno, Boetije prikazuje taksonomijski poredak bića. Na vrhu je supstancija, podijeljena na telesnu i bestelesnu; telesna supstancija se dalje deli na živo i neživo telo; živo telo se deli na racionalno i iracionalno; racionalno telo se dalje deli na smrtno i besmrtno, a racionalni smrtnici kao ljudska vrsta se dalje dele na pojedinačna ljudska bića.⁵ Tako Boetije uvodi hijerarhiju bića zasnovanu na rodu, vrsti i razlici, koja kasnije postaje poznata kao Porfirijevo drvo.⁶

Boetije je pokušao da koristi Porfirijevo drvo izvan domena logike, prvo u domenu znanja, a zatim u domenu kosmosa i duše.

2.2. Porfirijevo drvo u kontemplaciji sveta: *Prvo tumačenje*

Nakon što je u drugom poglavlju svog *Prvog tumačenja Porfirijeve Isagoge* izložio hijerarhijski poredak roda, vrste, razlike, svojstva i slučajnosti, Boetije počinje da definiše šta je filozofija. U trećem poglavlju *Prvog tumačenja* pravi razliku između filozofije kao ljubavi, proučavanja i prijateljstva prema mudrosti, s jedne strane, i same mudrosti,

1 Boethius, *1InIsag.* 2; 6,4-9.

2 Boethius, *1InIsag.* 2; 6-7.

3 Boethius *1InIsag.* 4; 11,12-19.

4 Boethius, *1InIsag.* 16; 48.

5 Boethius, *1InIsag.* 25; 76,5-18.

6 Marenbon, *Boethius*, 24.

s druge strane.¹ Boetije tvrdi da mudrost, koju izjednačava sa božanstvom, dajući dušama blagodat božanstva, na kraju svaku dušu vodi nazad u njenu inherentnu prirodu i iskonsko stanje čistote. Filozofija ili ljubav prema mudrosti je prosvtljenje uma tom čistom mudrošću, koja na izvestan način uključuje i povlačenje u sebe.² Učinci koje mudrost ima na umove su istina promišljanja i misli, i sveta i čista čednost postupaka (*sancta pura que actuum castimonia*).³

Boetije dalje deli filozofiju na kontemplativnu ili spekulativnu i praktičnu. Kontemplativna ili spekulativna filozofija se deli na tri vrste ili grane: intelektualnu, inteligibilnu i prirodnu filozofiju. Ove tri vrste filozofije bave se trima metafizičkim područjima: područjem intelektualnih stvari (*intellectibilibus*), područjem inteligibilnih stvari (*intelligibilibus*) i područjem prirodnih stvari (*naturalibus*).⁴ Za Boetija, ova tri područja odgovaraju grčkim terminima: νοητά, νοερά i φυσικά.⁵

Intelektualno područje (*intellectibilia*) se odnosi na božanske stvari i nije dostupno čulima, već samo umu (*mens*). Zadatak uma je kontemplacija Boga i razmatranje netelesnosti duše i za Boetija su ova istraživanja u domenu prave filozofije, ili θεολογία na grčkom.⁶ Drugom, inteligibilnom području je mogući pristupiti mišljenjem i razumevanjem (*cogitatione atque intellegentia*). Predmeti kontemplacije su nebeska stvorenja Božija koja postoje ispod lunarne sfere, kao što su duhovi i čiste supstancije, ali i ljudske duše.⁷ U neoplatoničarskom duhu, Boetije tvrdi da se inteligibilno carstvo, izvedeno iz intelektualne supstancije, degenerisalo čim je došlo u interakciju sa čulnim svetom. Konačno, budući da se treća vrsta kontemplacije tiče tela, ona je usmerena na prirodu tela i telesne strasti.⁸

Praktična filozofija podijeljena na tri vrste. Prva vrsta praktične filozofije sastoji se od brige o sebi, a njena svrha je umnožavanje vrlina. Druga vrsta praktične filozofije odnosi se na brigu o javnim poslovima i sigurnosti podanika, dok se treća vrsta praktične filozofije tiče dužnosti prema porodici.⁹

1 Boethius, *1InIsag.* 3; 7,11-15.

2 Boethius, *1InIsag.* 3; 7,16-18.

3 Boethius, *1InIsag.* 3; 7,23-24.

4 Boethius, *1InIsag.* 3; 8,8-9.

5 Chadwick, *Boethius*, 111.

6 Boethius, *1InIsag.* 3; 8,14-19.

7 Boethius, *1InIsag.* 3; 8,20-9,1.

8 Boethius, *1InIsag.* 3; 9,6-8.

9 Boethius, *1InIsag.* 3; 9,12-23.

Boetije nastavlja svoju razradu u četvrtom poglavlju *Prvog tumačenja*. Za njega rasprava o rodu, vrsti, razlici, svojstvu i slučajnom priroku, u svim našim znanjima o filozofiji, je priprema određenog puta.¹ On poistovećuje filozofiju uopšte sa rodom, a teorijsku i praktičnu filozofiju s njenim vrstama. Razlika nas, prema Boetiju, uči razlici između ova dva tipa filozofije. Poznavanje svojstava služi da se razazna šta je urođena supstancija (*substantia innata*) svake pojedinačne prirode (*solitaria natura*). Konačno, znanje o slučajnim prirocima je korisno da se vidi šta je glavno (*principaliter*) u stvarima i da se razlikuje od onoga šta je sekundarno i usputno.²

2.3. Porfirijevo drvo i njegove dalje kosmološke i psihološke primene: *Uteha filosofije* III.9.

U svojoj *Utehi filosofije* III.9, Boetije predstavlja kosmološku hijerarhiju bića, koja je u određenoj meri izložena u Platonovom *Timeju*. Kako tvrdi Gerš, Boetijeva struktura stvarnosti ne sledi u potpunosti strukturu izloženu u Platonovom *Timeju*, već je prilično tipična za postplotinovsku neoplatonističku misao.³ Iako Boetije ne spominje Porfirija i njegovu klasifikaciju stvarnosti, njegovi kosmološki elementi nalikuju strukturi Porfirijevog drveta, s univerzalijama kao uzrocima ove strukture na dnu drveta i pojedinačnim bićima kao efektima na granama drveta. Kao što Gerš primjećuje, Boetijeva struktura ima elemente neoplatonističke hijerarhije. Na vrhu ili na dnu (u zavisnosti od nečijeg ugla gledanja) je tvorac (*sator*), koji ostajući stabilan (*stabilis manens*),⁴ naređuje stvarima da idu (*ire iubere*),⁵ a zatim ih poziva da se vrate njemu (*conversas facere reverti*).⁶ Ovde je evidentna neoplatoničarska struktura: prebivanje – proishođenje – povratak. Međutim, Boetije kombinuje neoplatonističke elemente s biblijskim učenjem o stvaranju sveta. Dakle, tvorac upravlja svetom svojim večnim razumom (*perpetua mundum ratione gubernat*). Čini se da Boetije prati Porfirija, jer je Porfirije jedini predstavnik klasičnog ili paganskog

1 Boethius, *1InIsag.* 3; 10,5-10.

2 Boethius, *1InIsag.* 3; 10,12-16.

3 Stephan Gersh, "The First Principles of Latin Neoplatonism: Augustine, Macrobius, Boethius," *Vivarium* 50 (2012), 113-138: 117.

4 Boethius, *DCP* III, 9, 3.

5 Boethius, *DCP* III, 9, 3. 6-7

6 Boethius, *DCP* III, 9, 21.

neoplatonizma, koji je dozvolio Jednom da bude prosto i jedinstveno, ali da istovremeno bude i Otac noetičke trijade: jedinstva (ἐν), moći (δύναμις) i bića (ὄν).¹ Za razliku od Porfirija, Plotina, a kasnije i neoplatonisti, ulogu tvorca dodeljuje drugom principu, to jest umu.

Za Boetija, Bog stvara svet iz više paradigme (*tu cuncta superno Ducis ab exemplo*). Ove paradigme ne treba posmatrati kao deo tvorevine, već kao deo Boga. Mogu se shvatiti kao njegove ideje ili kao izraz njegove volje o tvorevini, i posebno o svim pojedinačnim stvorenjima. Stoga se ove paradigme koriste kao modeli za stvaranje bića na nebu i na zemlji, koje treba shvatiti metaforički kao inteligibilan i čulni svet. Stih da Bog svojim umom oblikuje svet sličan njemu (*Mundum mente gerens similique in imagine formana*) više ukazuje na inteligibilni svet nego na čulni. Sličnost između njih je u njihovoj racionlanoj i bestlesnoj prirodi. Sledeće podele se tiču zemlje, odnosno čulnog sveta.

Pozivajući se na kombinaciju hladnog sa vrućim i suvog sa vlažnim, Boetije se oslanja na Platonovog *Timeja*. Svet se, prema Platonu, sastoji od četiri elementa: vazduha, vatre, vode i zemlje, i dva tipa proporcija: „da ono što je vatra prema vazduhu, bude i vazduh prema vodi, a što je vazduh prema vodi da bude voda prema zemlji“². Rezultat ove kombinacije je zemlja i opipljivo i vidljivo nebo. Konačno, krajnje Božije proishođenje je „posrednička duša trostruke prirode“ (*triplicis media naturae anima*). Ovaj stih, i nekoliko sledećih, Gerš tumači u skladu s postplotinovskom hijerarhijom duše, tela i materije. Duša se odnosi na trostruku prirodu (*triplicis media naturae anima*), telo na „duše i manje živote“ (*animae vitaeque minores*), a materija na „tekuću materiju“ (*materia fluitans*). Pa ipak, ovo tumačenje bi bilo uverljivo samo u slučaju da je Boetije locirao „tekuću materiju“ na kraju proishođenja. Ovaj izraz se, međutim, pojavljuje ranije u pesmi i to u vezi sa stvaranjem zemlje i neba. „Posredna duša trostruke prirode“ može se verodostojnije poistovetiti s ljudskim bićem, koje hrišćani uvek smatraju krunom stvaranja.

U zavisnosti od raspoloženja njihove duše, ljudska bića mogu živeti tri vrste života. Prvu vrstu ljudskog života karakteriše vraćanje ljudskog bića samome sebi ili svojoj „višoj paradigmi“. To se događa okretanjem uma prema Bogu i kruženjem oko njega (*In semet reditura*

1 Proclus, *In Parmenides* 1070 in: Victor Cousin (ed.), *Procli Philosophi Platonici Operas Inedita* (Paris: Augustus Durand, 1864), 155-157.

2 Platon, *Timaj* (prevod Marjance Pakiž), Vrnjačka banja: Eidos 1995, 77, 31b.

meat mentemque profundam circuit). Druge dve opcije su da se živi život koji ne diktira um ili intelektualni deo duše, već racionalni i strastveni deo¹ duše, koje Boetije naziva *animae vitaeque minores*. To je očigledno iz Boetijevog pozivanja na Platonovu čuvenu alegoriju kočija (*Prouehis et leuibis sublimes curribus aptans*).² Za Platona, kao i za Boetija, samo kola vođena umom, kao pravim kočijašem, mogu vratiti dušu Bogu. Vraćanje ili povratak stvorenja Bogu počinje obraćanjem uma prema njemu. Slično proishođenju, povratak prolazi kroz nekoliko faza, a posreduje ga sam Bog. Boetije traži od Boga da najpre učini kočije duše sličnim ognju. Pozivanje na vatru ukazuje da se pravac povratka Bogu kreće od zemlje, kao najtežih elemenata u Platonovom sistemu, do vatre, koja je najlakša. Tako se duša uzdiže od zemlje prema nebu, prolazeći kroz čitavo čulno područje. Sledeća molba duše Bogu je da propusti malo svetla kroz guste oblake neba kako bi nebeska svetlost zasjala. Ovde Boetije objašnjava proces prelaska iz čulnog sveta nezamagljenog neba u carstvo neba ili inteligibilnog sveta. Poslednji korak na povratku duše Bogu je prelazak iz inteligibilnog carstva ka samom Bogu. Bog je opisan kao odmor za pobožne ljude i kao završetak puta, u kojem kretanje duše nalazi svoj počinak. Na samom kraju pesme, Boetije opisuje Boga kao izvor, nosioca, vodiča, put i konac, implicirajući da povratak božanskom nije plotinovsko „bekstvo onog koji je sam ka njemu koji je sam“ (μόνον πρὸς μόνον),³ već zajednički napor Boga i individualnog ljudskog bića ili duše. Bog je izvor kao tvorac i cilj u kome tvorevina može počinuti. On je takođe nosilac tvorevine, jer nosi dušu kroz različite nivoe bića; vodič, jer pomaže da duša postane lagana poput vatre, da vidi sjaj neba i da uđe u njegov konačni počinak; i konačno, on je put, jer samo preko njega duša dostiže najviše nivoe stvarnosti, kako stvorene tako i božanske.

Osim ovog velikog kosmološkog pokreta celokupne tvorevine natrag Bogu, može se primetiti i pokret unutar duše. Ovo je uspon u trodelnoj duši, što započinje od njenog najnižeg dela, koji se bavi čulnim strastima, preko racionalnog dela, koji je usmeren na praktična delovanja u fizičkom svetu, do intelektualnog dela duše koji se odnosi na um. Tada takva, umom vođena duša, može kroz umnu kontemplaciju dospeti do Boga kao svog konačnog cilja.

1 Boethius, *DCP* III, 9, 12.

2 Boethius, *DCP* III, 9, 19.

3 Plotin, *Eneade* VI (Beograd: Književne novine, 1984), 248, VI. 9, 11.

Zaključak

Boetije koristi krug i Porfirijevo stablo u istu svrhu: da objasni proces stvaranja bića i njegovog sjedinjenja sa Bogom kroz neoplatonističku trijadu prebivanja u sebi (μὴν), proishođenja (πρόοδος) i povratka (ἐπιστροφή). U centar svega postojećeg on stavlja Boga ili Božiju supstanciju, koja je nepokratna ali sve drugo stavlja u pokret. Za Boga se može reći da prebiva u sebi. Božijim stvaranjem nastaju nebo, zemlja i različite vrste netvarnih i tvarnih bića, u hijerhiji po koncentričnim krugovima, smeštenim oko kruga ili kugle božanske supstancije. Nastanak samih krugova, koji po svom postanku počinju da rotiraju oko Boga je proces proishođenja. Proces povratka u Boga, koji je istovremeno beg od Usuda i ulazak u Proviđenje Božije, odvija se kroz kretanje bića, odnosno duša ka centru rotirajućih koncentričnih krugova. Sâmo kretanje je kombinacija kružnog kretanja, gde se bića kreću po kružnicama kruga koji rotira, i pravolinijskog kretanja, gde se bića, krećući se po osama pojedinačnih krugova, približavaju sve više centru odnosno nepokretnoj kugli.

Paralelan proces prebivanja u sebi, proishođenja i povratka, Boetije opisuje putem Porfirijevog drveta. On usvaja pet Porfirijevih logičkih predikata i pretvara ih u moduse filozofskih kontemplacija, pomoću kojih se stiče znanje o tvorevini i Tvorcu. Boga izjednačava s čistom mudrošću, koja prebiva u sebi i smešta ga u intelektualno područja ljudskog saznanja, u koje prodire samo um ili intelekt. Dalje postoji inteligibilno carstvo, koje se odnosi na svet duhova, čistih supstancija i ljudskih duša, kojima se može pristupiti mišlju i razumom, kao i čulno područje, u kome su smeštena tela i koje je dostupno čulima. Sva ova područja, kao i organi saznanja kojima su darovana bića, mogu se smatrati božanskim proishođenjem. Povratak počinje time što ljudska duša, obdarena izvesnim saznavnim organima, redukuje svoje saznavne moći svodeći ih na one najviše. Tako se od praktične filozofije, čiji se domen odnosi na čestit život, dužnosti i javni angažman, prelazi na kontemplativnu filozofiju koja – shodno različitim sposobnostima duše – može biti intelektualna, inteligibilna i prirodna filozofija. Sledeći stepen povratka Bogu je svođenje triju vrsta kontemplativne filozofije na samo dve, naime na filozofiju kao proučavanje i ljubav prema mudrosti, i samu mudrost. Opseg kontemplacije sada je fokusiran

na božanstvo kao samu mudrost, kao i na istinu u rasuđivanju kao filozofiju. Konačno, Boetije završava s Bogom, koji svakoj duši prema zasluži daje deo svog božanstva, odnosno obožuje je i vodi je do njene prave prirode i čistote. Kod Boetija, glavna linija redukcije ide od pet modusa do tri, zatim dva i na kraju jedan.

Ova dva procesa se u krajnjoj liniji mogu svesti na jedan, jer u oba slučajima se duša vraća Bogu kao svom uzroku i cilju. Bilo sabirajući sve svoje saznavne moći u jednu, umsku, i prelazeći sa najdaljeg kruga pokretne tvorevine na nepokretnu kuglu božanskog života, bilo redukujući mnoštvo saznavnih moći na jednu umsku, stvorenu da kontemplira Boga, duša se vraća Bogu. Međutim, za razliku od platinovskog bekstva Jednome, duša biva nošena i vođena Bogom, vođena da ide njime kao putem i dospe do njega samog – kao cilja.

Petar Jevremović:

The Bible and the Contemporary Hermeneutic Situation

Abstract

The text seeks to problematize the issue of the relationship between language, interpretation and translation of biblical texts. This is done in the context of a broader consideration of the current crisis of culture, which is eroding the very meaning of the Christian tradition of the world in which we live. Special attention is paid to understanding the relationship between oral and written, mythical and critically reflective, pre-Christian and Christian, secular and sacred. The importance of the aporetic nature of the autistic core that every concrete (classical or modern) language possesses is emphasized.

Keywords: Language, interpretation, translation, Bible, hermeneutics, Christian tradition

Languages die hard. In a sense, they are immune to death. This is especially true in those cases where someone (thanks to a specific language) managed to say something of great importance.

A man who has died can only be resurrected by God. Language (even if, at first glance, it shows no signs of life) can be revived by humans.

If today someone manages to read something that someone once wrote down (whenever that was), the language of that forgotten past will be alive again. And, with the language, all the old narratives preserved by that language will be revived.

There is a gift of language. There is a gift of reading. The gift of reading rests on the gift of language. Hermeneutics is an inevitability.

Or, in the words of St. Maximus the Confessor: ...*the very gift of language implies the gift of interpretation...*¹

Hermeneutics is a very special art, *the art of interpretation*.

There are always some (*important*) words at the beginning of eve-

¹ PG 91, 1405 B 6–7.

rything. Great narratives were told with those words. Initially, (those) words come from the gods. Or, from God.

They (*somehow*) need to be understood.

It's not always easy.

From time immemorial, the Bible has been a pledge of *living according to God*. Among other things, living according to God necessarily implies *talking about God*.

To talk about God, that is *to confess God*, derives the power of its *eloquence* (and then also its *persuasiveness*) precisely from biblical texts. This further, in itself, makes the language(s) of the Bible (not only rhetorically but, above all, ontologically) a measure of living and confessing faith.

Biblical languages originally make the Bible possible. The latter succession of different (*modern*) translations make it alive in history.

It's not easy to deal with *language*. It is even more difficult to deal with *languages*. With a multitude of languages.

The act of translating can be painful. It's an effort. A sacrifice is required. Any correspondence between different languages is only partial.

Translating is not a mechanical act. It is not a matter of some (presumably certain) knowledge and skill. And therefore – *accuracy*.

Deep down, every language hides *an autistic core*. Something opaque and impenetrable, non-communicative and (therefore) untranslatable.

In important matters, languages often pass each other by. The imperative of pure overlap (between the original and the translation) is a mere fiction.

Any passing-by that takes place between languages that are spoken by speaking beings (however distant the languages) is only possible – in part. Never absolutely. Translation is a creative act. The imperative of the spirit that translates (some culturally important text) *is not simply to be correct*. The imperative of the translating spirit (in that case) is *to be fruitful*.

Culture feeds on what is translated as fertile (i.e. *poetic*). Bureaucratic insistence on the true–false opposition makes culture *sluggish*.

Such a culture becomes insensitive to history, to the otherness of the text and meaning, to what is creative in language.

The history of Europe (Christian Europe) is, to a significant extent, shaped by the (tumultuous) history of translation and understanding of the Bible. Reading strategies shape thinking strategies.

After all, didn't Thomas Aquinas define thinking as *intus legere*?¹

Biblical faith rests on *the ultimate revelation of one God*.

That *one God*, by his very announcement, denies all other gods. "I am Yahweh, your God, who brought you out of the land of Egypt, out of the house of slavery. Have no other gods besides me."²

The faith of ancient man was originally a matter of cult. The multitude of gods overflowed into multitudes of (*local*) cults. The late Hellenistic period, being mostly embodied in Stoicism and Platonism, and ritually shaped by its syncretic pathos, would significantly transcend the scope of the local cult.

At the same time, it should be borne in mind that the Hellenistic era was a time of great passion for reading and interpreting. It was the era when, among other things, numerous volumes of interpretations of the works of Homer, Plato, and Aristotle were created.³ Even today, sincere intoxication with the text of authors such as Olympiodorus, Syrianus, Proclus, and Damascius captivates.⁴ The devotional experience of reading made possible *the real transtemporality of thought* (to coin a phrase). *The ancestor* and *descendant* would thus, in the case of rethinking the very matter of discourse, become contemporaries. In

1 *Summa theologiae*, II-II, q. 8 a, 1 c.

2 Cf. Exodus 20, 2-17; Deuteronomy 5, 6-21. It is interesting just to mention that in Rashi (in his well-known commentary on the corresponding Old Testament book) we can read: "I am Hashem, your God." Cf. Rashi, Shemos / *Exodus, The Torah: With Rashi's Commentary Translated, Annotated and Elucidated*, Mesorah Publications, 1917.

3 Cf. R. Sorabji, *Aristotle Transformed: The Ancient Commentators and their Influence*, Bloomsbury Academic, London, 2019; *Aristotle Re-interpreted: New Findings on Seven Hundred Years of the Ancient Commentators*, Bloomsbury Academic, London, 2019. Cf. also M. Touminen, *The Ancient Commentators on Plato and Aristotle*, Routledge, Abingdon, 2009.

4 "Our teachings," says Plotinus, "are interpretations of ancient teachings." Plotinus, *Ennead*, V 1. 8 11-15.

that case, the interpreted text would play the role of a (*hermeneutic, dialogic and reflexive*) pledge of their (*spiritual*) *contemporaneity*.

All this, of course, was not without influence on the learned Christians and Jews of the time.¹

The dominantly monotheistic faith imperative of the Judeo-Christian order of things rested on the (*universalizing-canonized*) symbolic unity of faith. The Jewish faith in one God aspired to be the faith of all Jews. The biblical text (certainly, together with *circumcision*) functioned as a *narrative-symbolic background of that same faith*. The existence of the Greek translation of the originally Jewish canon (the Septuagint) would play a significant role in the further spread and development of the biblical culture of life and faith.

Gradually, there formed a completely new sensibility of reading and understanding what was read. Without the Septuagint it is difficult to imagine authors like Philo of Alexandria. A huge part of the (extremely rich) corpus of patristic literature would be created precisely on the margins of that same Septuagint.²

Nevertheless, the universalizing tendency of biblical revelation would reach its peak in the triumph of *the Pauline* (in many respects *cosmopolitan*) *vision of the Christian faith itself*.

There were disputes and various misunderstandings.³ Jews and Christians argued. Jews argued among themselves and Christians among themselves. While the early Christians (mostly consistently)

1 For example, with the same passion with which Proclus read Homer, the enigmatic author of *the Areopagite writings* read the Bible. To make matters more interesting, in many respects the results achieved were analogous. In both cases, we get a highly speculative theological doctrine initially based on an interpretation of a canonically exemplary text. In the first case it is Homer, in the second the Bible.

2 The interpretations of the Book of Genesis, the Prophets, and the Psalms are extremely important (for example). Learned preachers (such as Basil the Great, Gregory of Nyssa, and John Chrysostom) had these texts before them. Traces of the influence of their interpretations are noticeable in the latter's theology, philosophy, literature, and iconography.

3 To mention (probably the most striking) examples: the Arian crisis, the later Christological disputes, Augustine's polemic with Pelagius, the Monothelite crisis, and the late Hesychastic controversies. All these cases are characterized by the manner of polemical reaching for the Bible as an inexhaustible source of quotes and phrases. Different (competing) theological positions are specified here as different hermeneutic positions.

emphasized the referential mutuality of the books of the Old and New Testaments, the Jews held on to the exclusivity of their canon.

Over time, different exegetical schools developed. First of all, there was *the synagogue*.¹ Early Christian exegesis would build on it (primarily polemically). There was no small rivalry between the schools of Alexandria and Antioch. Unfortunately, the tradition of Syriac exegesis is too often forgotten.²

Reading Scripture is inseparable from interpreting Scripture. The interpretation of Scripture itself goes significantly beyond the academic framework (as we would call it today).

Originally, biblical hermeneutics *rests on the assumption of the imperative of faith*.

The aim of faith is – *salvation*. Faith is the *pledge of salvation*.

The economy of salvation (in accordance with the Nicene-Constantinopolitan Confession of Faith) plays out according to the formula: κατὰ τὰς γραφὰς.

It is necessary to be able to separate *the important* from *the non-essential*; or, *the more important* from *the less important*. Salvation, in this sense, is superior to any intellectual curiosity (even the theological kind).

For the early Church Fathers, *soteriology was more important than philology*. More precisely, for them, *philology was at the service of soteriology*. Origen is a good example. The ultimate meaning of the standardization of the biblical text was reflected in *the imperative of (symbolic) crystallization of faith*.

The words of Scripture are important. The secret of salvation is hidden in them.

1 For more details on the tradition of the early synagogue, cf. W. B. Holtz, *Rabbi Akiva: Sage of the Talmud*, Yale University Press, New Haven, 2017. On the midrash tradition, cf. M. Fishbane, ed., *The Midrashic Imagination: Jewish Exegesis, Thought and History*, State University of New York Press, New York, 1993, as well as J. Neusner, *The Midrash: An Introduction*, Jason Aaronson, Lanham, Maryland, 2004.

2 Cf. S. Brock, “The Syriac Commentary Tradition,” in idem, *From Ephrem to Romanos: Interactions Between Syriac and Greek in Late Antiquity*, Ashgate, Aldershot, 1999.

The narrative dimension of the text is related to its (at least potentially) *mystagogic function*.

The mystagogic dimension of the biblical text is essentially inseparable from the cult. Originally, the cult was the natural framework for reading and understanding the Bible. Beyond the cult, the biblical text did not mean much to the recipients of that time.

The beginning of the Gospel of Thomas is characteristic:

...who (succeeds in) interpreting these words will not taste death.¹

What is *said* (and then *written down*) should be *understood*. Actually, it has to be *interpreted*. Apocalypticism intertwines with eschatology, hermeneutics with soteriology.

The Bible is not an ordinary book. The reader must at the same time be *a devotee*. The secret of salvation is hidden in the secret of the word. In the letter. God speaks to man; more precisely, He addresses an individual (*believer*) and/or a group (*believers*).

It is impossible to simply adopt the meaning of the words of *the holy text*. Various narratives (and with them words), *especially old ones*, even if they are canonized, can be (and most often are) opaque, unclear, polysemic. In all of this, you somehow have to be discerning.

As I've already stated, we are doomed to interpretation.

Simple assimilation of words is impossible. Words (especially important ones) are not self-explanatory.

While (*manifestly*) saying something, man (as *a speaking being*) can say something completely different. What can we say about the gods (or about God) who, for the sake of mortals, *enters their language*? And finally, *speak from inside it*...

Apollo of Delphi, warns Heraclitus, neither (completely) hides nor reveals everything; *he hints, i.e. gives signs*.² Despite the many differences, I believe that the anonymous author (editor) of the Gospel of Thomas would agree with this.

The paradoxical nature of oracular discourse necessarily entails

1 Cf. B.P. Grenfell and A.S. Hunt, *The Oxyrhynchus papyri, part I, edited with translations and notes*, London, 1898.

2 Cf. DK fr. 22.

mantic practice, i.e. μαντική τέχνη. Things deep and opaque are hardly easily explained. Or, as Plato says, ἀπόρρητα implies ἀπόρρητα.¹

Let me quote a short passage from the seventh homily of the Interpretation of the Song of Songs. The author is Gregory of Nyssa. The context is easy to guess.

In the middle is a description of the bride's beauty.

[...I]n the sequence of praises, the text takes up the Bride's teeth, passing over any commendation of her mouth and her lips – a circumstance it were well not to leave unexamined. Why, then, are the teeth preferred to the lips in this list of praises? Someone might say – wanting to manifest her beauty more subtly – that by the portrayal of the teeth the mouth's smile is implicitly signified. I, however, [...] reckon that in the list of praises the beauty of the teeth precedes the commendations of the mouth. For after this <verse> it does not leave the lip without its need of commendation but says that her lips are a scarlet cord and her speech beautiful. [...]

Where knowledge is concerned, the best order is first to be taught and then to speak, and if someone says that the subjects of knowledge are the food of the soul, he will not be far from the truth. When we chew corporeal food with our teeth, however, we get it ready to adapt to the intestines. In the same way, there is a certain power in the soul that breaks up the things we learn into small bits, and through this power knowledge becomes useful to the one who takes it in.²

Evidently, Gregory is alluding to Plato here. There is a well-known metaphor from *Protagoras*: knowledge is *food for the soul*.³ Learning is a (dialectical) process, a process of *feeding the soul*. At the same time, unlike Plato, the center of gravity here is strictly located in the sphere

1 *Nomoi*, 968e.

2 Gregory of Nyssa, *Homilies on the Song of Songs*, transl. Richard A. Norris Jr. (Writings from the Greco-Roman World, 13), Society of Biblical Literature, Atlanta, 2012.

3 Cf. *Prot.* 313C.

of understanding the paradoxical textualization of God's relationship to the world of matter.

It is clear what Gregory is aiming at here. Not all books are the same. There are books and *books*. There are texts and *texts*. The biblical narrative, according to the logic of things, excludes the possibility of a mere passive consumption of a supposedly self-evident meaning.

Interpretation is required. The tooth metaphor is obvious.

It is impossible to swallow a large mouthful. First it needs to be somehow chopped up.

The flock must be fed. The mystagogic aspect of the priest's vocation (of course, in the ideal case) inevitably *implies a hermeneutic effort*.

Feeding the flock with the words of Scripture *necessarily means interpreting those words*.¹

An interpreted word (that is, a statement) represents a word adapted (adjusted) to the mental (digestive) capacities of the recipient through interpretation.

Orality precedes *writing*.

If the old narratives are to be believed, man is not a creator of words. He can become one, but only on the basis of *the gift (word)* he has previously received from God.

We live in language. We die in language.

Words are often a problem for man. Misunderstanding is another face of our everyday life. It's always been like that. Words can be opaque, ambiguous. Hence, throughout history, there are so many

1 We can speculate: Gregory's description of the mediating (*hermeneutic*) function of the teacher (*priest*) stands between Plato's *Timaeus* (72 a–b) and Nehemiah 8, 8. In the mentioned place, Plato talks about the necessity of mantics in the case of someone's inspired divination, while Nehemiah talks about Ezra's interpretation of the Law to the assembled people. With his text, Gregory in fact metaphorically elaborates the essential scheme (I will use Ricoeur's expression) of the hermeneutics of faith. The prophetic experience or sacred giving of the Scriptures implies the necessity of hermeneutic mediation. More concretely about Ricoeur's understanding of the difference between the *hermeneutics of faith* and the *hermeneutics of doubt*, cf. P. Ricoeur, *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*, Yale University Press, New Haven, 1977.

(important and irrelevant) disputes.¹

Originally, storytelling is *poetizing*. The spiritual charisma of *the singer-storyteller* proves the (highly idealized) closeness of mortals and gods. The poet status in society is special. Such is their attitude towards language too.

The theologian (preacher, mystic, dogmatist) comes later. The institutionalization of the canon is necessarily preceded by the occurrence of the (often nameless) *charisma itself in the language*.²

The hermeneutics of *the written letter* is preceded by the hermeneutics of *the voice*. Eusebius of Caesarea, in his *Church History*, brings us the important testimony of Papias of Hieropolis, a famous author from the second century: "I realized that what was taken from books would not help me as much as what comes from a living and present voice."³

It all starts from there. In relation to the voice, the letter is an afterthought. "[...T]he wondrous Moses," says Jacob from Serug in one place, "wrote down the voice [of God]."⁴

1 The man of antiquity often struggled with words. They confused him. At the same time, they captured his attention. The same goes for different narratives. He listened to them carefully, told and retold them. He was happy to play with them. Often, he argued with others about their meaning. The language of the agora pulsates with the carefree vitality of everyday life. Metaphysical abstractions come much later. There was seriousness in all of this, but there was also play. Plato's *Cratylus*, among other things, is a lasting testimony to this.

2 It began with the great poets, above all with Homer and Hesiod. The faith of ancient man was originally a (usually established) matter of cult. The multitude of gods spilled over into the multitude of cults. Textuality was in the background. The emphasis was on ritual action and on the living word. Biblical faith rests on the ultimate revelation of one (i.e., the only) God. That God, the one and only, among other things, writes. It was precisely in written form that He would give His commandments (for the chosen people) to the prophet (Moses). Understood in this way, writing essentially goes beyond the scope of understanding letters as, conditionally speaking, a mnemonic (i.e., pharmacological) aid, primarily intended for the soul in its struggle against forgetting. It is no coincidence that the Kabbalistic tradition for centuries has insisted on the understanding that God (as the Creator) creates by writing. Analogous to the Pythagorean numerology of Plato's *Timaeus*, where for the Demiurge the number has the status of an ontological template of the highest possible order, Kabbalistic grammatology (building on the rabbinic tradition) highlights the importance of the constitutive act of divine writing. At the same time, if numerology rests on number, grammatology must rest on writing (first of all letters, and then words).

3 Cf. HE III, 39, 4.

4 *Jacob of Sarug's Homily on the Tower of Babel*, transl. Aaron Michael Butts (The

Voice and letter: this is one of the essential (paradoxically constitutive) oppositions within the monotheistic (therefore, not exclusively Christian) order of things.

It is one thing *to speak, to listen*. *Writing and reading* are fundamentally different. There is an (historical, civilizational, ontological) abyss between them. However, that chasm is not insurmountable.

What is true for *speaking* is also true for *writing*.

What (*initially*) mediates between them is *translating*.

At its core, *to translate* is *to interpret*.

To inscribe the voice (to *write it down*) means: *to transpose it into the literary order of things*.

Translation from language to language, it should be emphasized, is preceded by translation from one medium of communication to another. From oral to written.

I will quote Jacob of Serug:

Both the speaker and the listeners are coworkers;
the word of the one who speaks and of the one who gives heed
is the same.

From the speaker and the listeners, one eulogy goes up
to the one who fashioned for us a mouth and ears in his wisdom.¹

Orality is – *contact*. Contact implies immediacy, presence, pure actuality of *charisma*. Voice is *something that is heard*. That is announced as meaningful (*to someone*).

Announcing is *an event*.

A book (text or *written letter*) always implies distance. Temporal distance, and symbolically founded decentering (that is, *distancing*) in relation to the immediate actuality of *voice itself*.

In relation to the oral order, the requirements are different. The possibilities are different. Orality requires the presence of charisma itself.

The testimony of *the written letter* which (gradually) became the

Metrical Homilies of Jacob of Sarug, Fascicle 15), Gorgias Press, Piscataway, New Jersey, 2009, p. 42.

¹ *Jacob of Sarug's Homily*, p. 14.

holy Scripture implies the narrative organization of the written. The ritual function of the Scriptures in the order of worship itself would be added to that (later, when things had settled down even more).

Let me quote Jan Assmann: "The written tradition cannot simply be experienced, it has to be studied."¹ That is, dogmatically clarified and symbolically elaborated.

Orality is a matter of *experience*. Immediate, mostly loosely codified experience. Charismatic experience. The written letter of Holy Scripture seeks *knowledge*; codified knowledge. Such knowledge, among other things, implies *the institutionalization of charisma*.

The aforementioned imperative (induced by the written nature of the letter) to study, i.e. to acquire special (*theological*) knowledge, entails the inevitability of increasing specialization, and then stratification (i.e., the increasingly emphasized presence of the priestly class) within the group (that is, the community of believers).

The centuries that followed would bring with them the progressive *institutionalization of writing*. The religion of books would become *the theology of written texts*, i.e. the *theology of letters*.

With the term θεωρία, the ancients named many important things: seeing, perceiving, understanding.

By the expression θεωρία φυσική St. Maximus the Confessor, to put it extremely simply, means seeing the logos of God in matter. By the term θεωρία γραφική he names a *special (theoretical) attitude towards writing*.²

The possibility of a *theoretical (contemplative)* attitude towards the written letter is based on Maximus' specific elaboration of the classical (Christian) idea of incarnation. Apart from the fact that it is possible to perceive (i.e. experience) God embodied in nature, it is also possible to perceive (i.e. experience) Him in Scripture.

He is present in nature through His *logos* (present in all material things), in the same way He is present in Scripture.

Hence *the possibility* (so important for St. Maximus himself) of

1 J. Assmann, *Religion and Cultural Memory*, Stanford University Press, Stanford, California, 2006, p. 69.

2 Cf. PG 91, 1293B.

hermeneutic-theoretical being within the order of the Scriptures.

Paradoxically, Holy Scripture acquires a *special (mystical) subjectivity*. For St. Maximus Scripture, because it is *sacred*, is much more than a text. More precisely, Holy Scripture (i.e. the Bible) for him is not a text like all other texts.

The mystical substrate of the biblical text rests on the paradox of the presence of divine energies within the symbolic texture of the narrative itself. Hence, for St. Maximus, the point of reading (and then interpreting) the Bible is not to learn *something about God*. On the contrary, through reading (that is, interpreting) Holy Scripture, *we actually meet Him, God Himself*.¹

To make matters more interesting, the ultimate *conceivable destination of hermeneuticism understood in this way is not a word*. The deepest possible way to “immerse yourself in Scripture with a hermeneutic mind,” for St. Maximus, is *to reach a number*.² In other words, the numerical background of the narrative (in line with the Platonic background of Iamblichus and Proclus) reveals a deeper secret than can be reached in words.

Luther's dislike of allegory is well known. He was exclusively interested in the text as written: *sola scriptura*.

They say he was stubborn. He was also lucky enough to have Melancthon by his side.

Erasmus' refinement as a high-style humanist would remain in the background. The martial pathos of the Reformation imposed different standards.

Luther's hermeneutics was engaging, polemical; he was firm in his views, sharp in his arguments. He did not read the Bible through the eyes of a (scholar) humanist. For him, on the contrary, the Bible was

1 It is important to see the essential connection between Maximus's (theoretical) understanding of the text of the Bible and his interpretation of the liturgical rite. Cf. Bornert, *Les commentaires byzantins de la Divine Liturgie du VII^e au XV^e siècle* (Archives de l'Orient Chrétien, 9), Institut Français d'Études Byzantines, Paris, 1966, pp. 323–327; P. Blowers, *Exegesis and Spiritual Pedagogy in Maximus the Confessor: An Investigation of the Quaestiones Ad Thalassium*: 7, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 1991, pp. 137–148.

2 Cf. PG 91 1393B–1404C.

an open field of ideological struggle.

He was gifted with a very special eloquence. Quite simply, he had a flair for language. His translation of the Bible made possible the subsequent flourishing of German culture (above all, literature and philosophy).

Calvin would further open the way to Schleiermacher and Barth. A lot happened between Schleiermacher and Barth. Barth's interpretation of the *Epistle to the Romans* was a key moment in the modern history of New Testament exegesis.¹ Why? First of all, because the Gospel text was treated there as an existential mirror of the actuality of modern man, and not (as was often the case at the time) as an archaeological relic of the history of faith. Despite the fact that later, Barth himself would start writing a (to put it mildly) *supposedly comprehensive (in many respects megalomaniac) dogmatics*, his interpretation of the *Epistle to the Romans* is devoid of any dogmatic dryness and intellectual scribomania. Even today, it captivates with the reflexive power of its own (in fact extremely engaged) insights.

We owe many important things to the Reformation's fixation on *the text of the Bible*. Among other things, *serious critical-historical work on the text of the Bible itself*. Fortunately, the Bible was accompanied by numerous apocrypha.

Protestant metaphysics (first of all: Kant, Fichte, Hegel, and Schelling) would, unequivocally, be reflected in the tradition of Luther's translation and interpretation of the Bible. Of course, Spinoza should also be mentioned here (his *Tractatus Theologico-Politicus*).

The direct victim of Heidegger's merciless collision with metaphysics was, among other things, (Schleiermacher-Diltheyian) hermeneutics as commonly understood. Relying significantly on Aristotle, or more precisely, on his own interpretation of the *Nicomachean Ethics*,² Heidegger understands Dasein as *an immanent (pre-understanding-understanding) hermeneutic*.³

1 Cf. K. Barth, *Der Römerbrief* (Zweite Fassung), ed. Cornelis van der Kooi and Katja Tolstaja (Karl-Barth-Gesamtausgabe, 47), Theologischer Verlag Zürich, 2010.

2 Cf. M. Heidegger, *Platon: Sophistes* (Wintersemester 1924/25), Gesamtausgabe 19, Vittorio Klostermann, Frankfurt, 2018, pp. 21–188.

3 Cf. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1972.

The question of being therefore goes beyond *the question of textuality*. More precisely, the question of the meaning of being is superior to the question of the meaning of the text. Philological archaeology of the text, an often obsessive search for the earliest layers of the same text, would be replaced with a radical existential reading (certainly one much more radical than Bultmann's).

The project of *the hermeneutics of facticity* necessarily implied the displacement of hermeneutics from the framework of the already mentioned, proverbially standardized, *sola scriptura*.

Bultmann's *project of demythologizing the Bible*¹ in many respects coincides with Heidegger's effort to *destroy (that is, to overcome) metaphysics*.² The mythologizing ballast with which Bultmann tries to deal critically corresponds in many respects to Heidegger's original insights about the meaning of metaphysics as, above all, *a historical phenomenon*.

Bultmann intends *to be con-temporary*, Heidegger (in his own way) tries to capture *the facticity of the actual*.

At the same time (in the case of both authors), *the pathos of the return* was emphasized. Heidegger returns to the pre-Socratics. Bultmann wants to return to the oldest image of faith, still uninitiated by mythology. Unlike Bultmann, who seeks *to reconstruct the proto-text*, Heidegger strives for *experience*. What he wants to return to is *the original (pre-Socratic) experience of being*.

Being for Heidegger is (obviously) superior to faith.

Following the thought sequence of Parmenides' verses, he emphasizes the importance of the original connection between *the experience of thinking and being*.³ Nothing similar can be found in the monumental book on the Gospel of John. Bultmann went on to write many interesting things about the Hellenic concept of *logos* in his book.⁴

1 Cf. R. Bultmann, *New Testament and Mythology and Other Basic Writings*, Fortress press, Philadelphia, 1984, p. 3.

2 Heidegger, as we know, was close to Bultmann. Moreover, he participated in the work of his circle during the work on the book on the Gospel of John. It is interesting to look at the correspondence that Heidegger and Bultmann conducted for many years. Cf. R. Bultmann and M. Heidegger, *Briefwechsel 1925–1975*, Klostermann, Frankfurt am Main, 2009.

3 Cf. M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Max Neimeyer Verlag, Tübingen, 1976, pp. 104–112.

4 Cf. R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes* (Kritisch-exegetischer Kommen-

However, the radicalness of Heidegger's turn to Heraclitus was missing. Heidegger's (as time went on, more and more obvious) inclination towards paganism was also absent. Bultmann, dealing with the concept of *logos*, mainly stayed within the tradition of Alexandrian Gnosticism.

And certainly, he (Bultmann) was a Christian.

What the Bible was for Bultmann, Diels' collection of pre-Socratic fragments was for Heidegger. Later, he would openly indulge in Hölderlin's and Nietzsche's prophetic pathos.

As a civilization (that is, as a culture) we have many things (first of all history) behind us. No one knows how much we have ahead of us.

The time we live in is characterized by a *two-fold retreat*:

1. The reality of the world of living (*Lebenswelt*) is *progressively eroding before the inflationary onslaught of the virtual*.

2. The word (*spoken or written*) is losing its primacy in relation to *the technologically generated image*.

The book is losing its importance. That's the general trend. The former need for knowledge (once highly valued) has been replaced by a *simple hunger for information*. Today's man just wants to be to be (always and again) *agitated by something*. Nothing else matters to him.

We live in a world of *ideological simulacrum*s. The truth of each specific piece of information is not really important. What matters is how exciting it is.

While we live, *we are guided by probability*. We believe in *statistics*. All we do is *calculate the risk*.¹

We are overwhelmed with a *multitude of unrelated particles*. No one has the whole picture anymore. Triviality rules our everyday life. Thinking is degraded.

What is the place of the Bible in such a world?

It shares the fate of other books (that were once canonical for culture).

Who reads Homer today? A minority!

The same, I'm afraid, is true of the Bible.

tar über das Neue Testament, 2), Vandenhoeck & Rubrecht, Göttingen, 1964.

1 Cf. I. Hacking, *The Emergence of Probability: A Philosophical Study of Early Ideas about Probability Induction and Statistical Inference*, Cambridge, 2006, p. 4.

ABYSS AND PRESENCE

Robert Kralj:

Kako mistik vidi? Fenomenologija mističnega videnja: skica

Povzetek

Videnja so v krščanski mistični literaturi pogost fenomen. Španski mistiki, kot so Ignacij Lojolski, Terezija Jezusova in Diego Álvarez de Paz, ponujajo pomembne ključe za »branje« mističnih videnj. Na podlagi primerov iz njihovih spisov je razvidno, da se duhovna vsebina videnja, ki je sama po sebi neopisljiva, spušča oziroma prehaja v zmožnosti duše, kjer zadobiva podobo in obliko. Najprej postane dostopna mistiku samemu, ki jo – kolikor mu je to dano – posreduje tudi drugim. Avtor prispevka pokaže, da imajo videnja preroško in mistagoško vrednost v Cerkvi, saj so nekakšen medij odrešenja.

Ključne besede: apostol Pavel, Ignacij Lojolski, Terezija Avilska, mistična videnja, fenomenologija.

Abstract

Visions are a recurrent phenomenon in Christian mystical literature. Spanish mystics such as Ignatius of Loyola, Teresa of Jesus, and Diego Álvarez de Paz provide significant interpretative keys for understanding mystical visions. Drawing on examples from their writings, this study demonstrates that the spiritual content of a vision, ineffable in itself, descends into, or is mediated through, the faculties of the soul, where it assumes image and form. It thereby becomes accessible first to the mystic, who, insofar as it is granted, conveys it to others. This article argues that visions possess both prophetic and mystagogical significance within the life of the Church, serving as a distinct medium of salvation.

Keywords: Apostle Paul, Ignatius of Loyola, Teresa of Ávila, mystical visions, phenomenology.

V krščanskem mističnem izročilu pogosto naletimo na opise mističnih videnj. Kot nakazuje naslov prispevka, nas bo zanimalo, kako se takšno videnje dogaja. Naš namen je, da poskusimo v osnovnih obrisih skicirati fenomenologijo mističnega videnja. Ker je poročil o

tem fenomenu ogromno, se bomo omejili zgolj na nekaj reprezentativnih avtorjev, ki bi nam lahko pomagali razgrniti notranji ustroj in dinamiko mističnega videnja.

Če začnemo pri apostolu Pavlu in njegovem srečanju s Kristusom pred Damaskom, je to dobra podlaga za našo nadaljnjo analizo.¹ Oprli se bomo na klasično poročilo o Pavlovem spreobrnjenju,² opisanem v Apostolskih delih:

Med potjo, ko se je bližal Damasku, pa ga je nenadoma obsijala luč z neba. Padel je na tla in zaslišal glas, ki mu je rekel: »Savel, Savel! Zakaj me preganjaš?« Rekel je: »Kdo si, Gospod?« Glas pa je odgovoril: »Jaz sem Jezus, ki ga ti preganjaš. Zdaj pa vstani in pojdi v mesto in izvedel boš, kaj moraš storiti!« Možje, ki so potovali z njim, so obstali brez besed; slišali so glas, videli pa niso nikogar. Savel se je dvignil s tal. Toda čeprav je odprl oči, ni nič videl. Prijeli so ga za roko in peljali v Damask. Tri dni ni nič videl in ni ne jedel ne pil. (Apd 9,3-9)

Osrednji element videnja je luč z neba. Ni naključno poudarjeno, da prihaja iz nad- oziroma nesvetnega območja. Terezija Jezusova poskuša v 27. poglavju svojega *Življenjepisa* ubesediti, za kakšno luč gre: »[...] Kristus se duši ponavzočuje [*se representa*] s spoznanjem, ki je jasnejše od sonca. Ne pravim, da vidimo sončno svetlobo ali jasnino, temveč da svetloba, ne da bi jo videli, razsvetluje um, da bi mogla duša uživati tako veliko dobrino«. (V 27,3)³ Guardini podobno poudarja, da fenomen luči zajema vse plasti bivanja, od fizične do duhovne, od svetne do religiozne razsežnosti. »Zato obstaja luč, ki prihaja neposredno od Boga in je drugačna od svetlobe sveta, a resnična«. (Guardini 1987, 52)

Za razgrnitev notranje strukture Pavlovega srečanja s Kristusom pred Damaskom je potreben ekskurz. Najprej se bomo navezali na videnje Ignacija Lojolskega v cerkvi La Storta, o katerem pripoveduje v svoji *Avtobiografiji*:

- 1 Na tem mestu ne moremo obravnavati zgodovinskih in tekstno-kritičnih virov o omenjenem dogodku. Z nekaterimi od njih smo seznanjeni in jih tudi upoštevamo.
- 2 Izraz »spreobrnjenje«, ki se je uveljavil zlasti v katoliški tradiciji, a ne le v njej, je danes vprašljiv. Sodobni poznavalci menijo, da pri Pavlu ni šlo za spreobrnjenje v pomenu, kot ta pojem razumemo danes.
- 3 Prevodi Terezijinih odlomkov so delo avtorja prispevka, v katerem smo se omejili na navedke iz njenega *Življenjepisa* (V = Libro de la vida), na nekaterih mestih pa so navedeni tudi odlomki iz *Notranjega gradu* (M = Moradas).

Nekega dne, bilo je nekaj milj pred prihodom v Rim, se je mudil v neki cerkvi. Medtem ko je opravljal molitve, je v svoji duši začutil takšno spremembo in tako jasno videl, da ga je Bog Oče pridružil Kristusu, svojemu Sinu, da si ne bi upal dvomiti o tem, da ga je Bog Oče res pridružil svojemu Sinu.

Jaz, ki pišem te stvari, sem rekel romarju, ko mi je to pripovedoval, da je Lainez, kolikor vem, pripovedoval o tem še z drugimi podrobnostmi. Rekel mi je, da je vse tisto, kar je povedal Lainez, res, ker se on sam več ne spominja podrobnosti. Da pa zdaj, ko to pripoveduje, gotovo ve, da je povedal samo resnico. Isto je dejal tudi glede nekaterih drugih stvari. (Avtobiografija, 96)

Zdaj navedimo še druge podrobnosti videnja, o katerih govori Laínez, ki je spremljal Ignacija na poti v Rim in katerega izjavo je Ignacij v zgornji da Cármarovi opazki tako rekoč avtoriziral:

Ko smo po Sienski cesti prihajali v Rim, je naš oče prejel veliko duhovnih tolažb, predvsem v zvezi s sveto evharistijo, ki jo je vsak dan prejemal, bodisi ga je obhajal Peter Faber ali jaz, ki sva vsak dan maševala, on pa ne. Rekel mi je, da se mu je zdelo, da mu je Bog Oče vtisnil v srce te besede: »*Ego ero vobis Romae propitius*« (V Rimu vam bom milostljiv). Ker naš oče ni vedel, kaj naj bi te besede pomenile, je rekel: »Ne vem, kaj se bo z nami zgodilo, morda bomo v Rimu križani«. Nato je drugič dejal, da se mu je zdelo, da vidi Kristusa s križem na ramah in zraven večnega Očeta, ki mu je rekel: »Hočem, da vzameš tega za svojega služabnika«. In tako ga je Jezus sprejel in rekel: »Hočem, da nam služiš«. In zato je gojil veliko pobožnost do tega svetega imena in hotel, da se kongregacija imenuje Družba Jezusova. (FN II, 133)

Kot je razvidno iz odlomka Ignacijeve *Avtobiografije*, gre najprej za umsko videnje, ki tvori samo jedro mistične izkušnje.

(1) Ignacij ga izrazi z uporabo glagola »(za)čutiti«: »v svoji duši [je] začutil takšno spremembo in tako jasno videl«.

(2) Učinek videnja je temeljita sprememba človeka, ki je ne zmore povzročiti s svojimi prizadevanji.

(3) Naslednji konstitutivni moment videnja je gotovost: »da si ne bi upal dvomiti o tem, da ga je Bog Oče res pridružil svojemu Sinu«.

(4) Osrednji moment videnja je globok osebni odnos s Kristusom. To prijateljstvo s Kristusom je neopisljivo, saj gre onkraj oblik in podob. Čeprav ves čas uporabljamo besedo videnje, pri tem – paradoksalno – ni ničesar, kar bi lahko videli, bodisi s telesnimi očmi bodisi z očmi duše.

(5) Ignacij na nekaterih drugih mestih – ko poroča na primer o razsvetljenju ob reki Cardoner – izrecno omenja tudi vlogo uma: »ko je tam sedel, so se mu začele odpirati oči uma«. (*Avtobiografija*, 30) Kot bomo videli v nadaljevanju, se momenti, ki spremljajo umsko videnje pri Ignaciju, v celoti ujemajo s strukturo umskega videnja pri Tereziji o Kristusu na njeni desni (V 27).

Ostanimo še za trenutek pri notranji strukturi in dinamiki Ignacijevega mističnega videnja v La Storti. Če se umsko videnje dogaja onkraj podob in oblik, pa Laínez v svojem poročilu že govori o besedah, ki jih je Bog Oče priobčil Ignaciju: »Rekel mi je, da se mu je zdelo, da mu je Bog Oče vtisnil v srce te besede: *Ego ero vobis Romae propitius* (V Rimu vam bom milostljiv).« Tu imamo opraviti s slušnim čutnim vtisom. Ignacij torej sliši besede. Pomenljiv je glagol »vtisniti« v srce. Ob drugi priložnosti je Ignacij Laínezu razkril, da vidi Kristusa s križem na ramah – vidna podoba – in sliši, da večni Oče Sinu reče, da hoče, da vzame »tega za svojega služabnika«, Jezus pa ga je sprejel in rekel: »Hočem, da nam služiš«.

Skladno z našim izvajanjem lahko domnevamo, da je struktura mističnega videnja naslednja: umsko videnje, ki se zgodi onkraj sleherne podobe in oblike, postopoma prehaja oziroma se spušča v nižje zmožnosti duše, kjer zadobiva podobe in oblike različnih čutnih vtisov. Mistik lahko vidi podobe, sliši besede ali občuti vonjave itn. V tem kontekstu teologi in duhovni učitelji govorijo o duhovnih čutih. Pri Ignacijevem videnju v La Storti imamo torej opraviti s kombinacijo umskega videnja (*visio intellectualis*), ki prehaja v videnje v podobi (*visio imaginaria*).

To potrjuje – verjetno na podlagi lastne mistične izkušnje – tudi španski jezuit in teoretik mističnega izkustva Álvarez de Paz (1560–1620), ko se sklicuje na omenjeno Ignacijevo videnje. Navidezno protislovje med videnjem brez podobe in videnjem v podobi pojasnjuje takole:

Videnje našega svetega očeta Ignacija je bilo umsko. Tisto namreč, v katerem je videl večnega Očeta, ki je izročal njega in njegove tovariše in v njih nas vse Sinu Jezusu Kristusu, našemu Gospodu, ki je nosil križ. Takrat je bil sveti oče namreč v zamaknjenju odtegnjen čutom in pribit v najvišji kontemplaciji. V tej kontemplaciji, v kateri se ta videnja običajno zgodijo v umu ali se vsaj pri njem začnejo, se potem razširjajo še po drugih nižjih zmožnostih. (*De inquisitione pacis* V, 3, 12, 1451)

Oglejmo si zdaj še notranjo strukturo mističnega videnja pri Tereziji, ki ga je s fenomenološko natančnostjo opisala v 27. poglavju svojega *Življenjepisa*:

Ko sem na praznik slavnega svetega Petra molila, sem videla ali, bolje rečeno, začutila, kajti ne s telesnimi očmi ne z očmi duše nisem videla ničesar, temveč se mi je zdelo, da je ob meni Kristus, in videla sem, da je On tisti, ki je govoril z mano, kot se mi je zdelo. Ker sem bila v popolni nevednosti, da je tako videnje sploh mogoče, sem se na začetku zelo prestrašila in nisem počela drugega kakor jokala. Kakor hitro pa mi je rekel le eno besedo, da bi me prepričal, sem bila spet kakor prej, mirna, radostna in brez vsakega strahu. Zdelo se mi je, da Jezus Kristus vselej hodi ob meni, a ker to ni bilo videnje v podobi, nisem videla v kateri obliki. Toda povsem jasno sem čutila, da je vselej na moji desni strani in da je priča vsega, kar sem počela, in da nikoli, ko sem bila vsaj malo zbrana ali ko nisem bila preveč raztresena, nisem mogla prezreti, da je ob meni. (V 27,2)

Strnimo zdaj konstitutivne momente opisanega umskega videnja.

(1) Kot smo ugotovili že pri Ignaciju, tudi Terezija najpogosteje uporablja glagol »(za)čutiti«, da z njim izrazi neposrednost umskega videnja: »sem videla ali, bolje rečeno, začutila – kajti ne s telesnimi očmi ne z očmi duše nisem videla ničesar«; »povsem jasno sem čutila, da je [Kristus] vselej na moji desni strani«. V tem kontekstu je treba pripomniti, da glagola »(za)čutiti« ne smemo enačiti s čustvom ali čutnim vtisom, temveč gre za neposredno zaznavanje z umom. Zato Terezija izrecno pravi: »Ta vrsta videnja in govorice je nekaj tako duhovnega, da ni po mojem mnenju nobenega hrupa ne v zmožnostih duše ne v čutilih«. (V 27,7) Hkrati pa poudarja: »Spovednik me je torej vprašal, kdo mi je povedal, da je Jezus Kristus. On mi to pogosto reče, sem odgovorila. Toda še preden mi je to povedal, se je vtisnilo v moj um, da je bil on«. (V 27,5)

(2) Podobno kot Ignacij tudi Terezija pravi, da je celovita sprememba oziroma preobrazba osebe pomemben element umskega videnja: »Duša je tako osupnjena, saj zadostuje že ena sama izmed teh milosti, da jo popolnoma spremeni in povzroči, da ne ljubi ničesar drugega, razen tistega, ki vidi [...]«. (V 27,9)

(3) Neomajna gotovost je naslednja značilnost umskega videnja. Cerkvena učiteljica za ponazoritev uporabi to domiselno podobo:

Če bi me prišel ogovoriti nekdo, ki ga še nikoli nisem videla, ampak sem o njem samo slišala, jaz pa bi bila slepa ali v globoki temi, in bi mi rekel, kdo je, bi pač verjela, vendar pa ne bi mogla trditi s tolikšno gotovostjo, da je res on, kakor če bi ga videla. Tu [v tem videnju] pa to lahko, kajti ne da bi videli, se vtisne s tako jasnim spoznanjem, da o tem, kot se zdi, ni mogoče dvomiti; kajti Gospod hoče, da se tako zelo vkleše v um, da ni mogoče podvomiti niti toliko, kot podvomimo, ko nekaj vidimo. Kajti tedaj včasih posumimo, ali si nismo morda le domišljali, tu [v tem videnju] pa tudi če bi se ta sum pojavil, ostaja po drugi strani tako velika gotovost, da dvom nima moči. (V 27,5; prim. 28,2.8)

(4) Naslednji konstitutivni moment je neizrekljiv odnos med dušo in njenim Bogom. Zdi se, kakor da bi bila duša za trenutek pritegnjena ali potopljena v ljubezen, ki vlada med tremi Božjimi osebami. Terezija pravi: »[...] z njo ravna tako prijateljsko in ljubeče, da tega ni mogoče zapisati«. (V 27,9) In še:

Kajti Bog in duša se razumeta samo tako, da Njegovo Veličanstvo hoče, da ga ona razume, ne da bi si s katero drugo umetnijo izkazovala ljubezen, s katero se ljubita ta dva prijatelja. Kakor tu na zemlji, če se imata dva zelo rada in se dobro razumeta, se zdi, da se razumeta samo s tem, da se pogledata – brez znamenj. Tako je tudi tu, ne da bi videli kako, se ta dva ljubimca zazreta drug v drugega, kakor pravi ženin svoji nevesti v Visoki pesmi [...]. (V 27,10)

Nekaj podobnega smo videli pri videnju Ignacija Lojolskega v La Storti, le da pri njem ta odnos nima izrazitega zaročnega značaja.

(5) Umsko videnje se zgodi, kot pove že sam izraz, v umu oziroma se v njem začne: »kajti Gospod hoče, da se tako zelo vkleše v um«. »Toda še preden mi je [Kristus] to povedal, se je vtisnilo v moj um, da je bil on«. (V 27,5) Že zgoraj smo nakazali, da pri tem ne gre ne za čutno ne za pojmovno ali razumsko spoznanje, temveč za nekaj povsem drugega: »Mistik spoznava neskončno več, toda ne ker bi spoznaval nove ideje, temveč ker se zaveda Boga samega, navzočega v svojem bitju, ki se mu ljubeče priobčuje«. (Ros García, 2000, 992) Podobno kot pri Ignaciju tudi pri Tereziji umsko videnje prehaja v videnje v podobi. Terezija ga opiše takole:

Ko sem nekega dne molila, mi je Gospod hotel pokazati samo svoje roke, ki so bile tako neizmerno lepe, da tega ne bi mogla prehvaliti.

[...] Nekaj dni zatem sem videla tudi to njegovo Božje obličje, ki me je, tako se mi zdi, popolnoma osupnilo. [...] Ko sem bila na praznik Svetega Pavla pri maši, se mi je ponavzočila celotna presveta Človeškost, kakor se slika kot Vstali, in sicer s takšno lepoto in veličastvom, kakor sem natančno napisala vaši visokosti, ko ste mi to izrecno naročili [...]. (V 28,1,3)

Tudi v tem primeru se potrjuje naša domneva, da se umsko videnje onkraj podob in predstav spušča v nižje duhovne zmožnosti, kjer se domišljiji pokaže v jasni podobi. Ta podoba je tako izrazita, da je človek ne more več pozabiti. Terezija prav tako poudarja, da se ti dve vrsti videnj – brez podobe in v podobi – običajno pojavljata skupaj:

Duša je vsa spremenjena in nenehno zatopljen v [v Boga]. Zdi se ji, da se znova začenja živa ljubezen do Boga, in to v mnogo večji meri. Kajti čeprav je, kakor sem rekla, prejšnje videnje, ki prikazuje Boga brez podobe, bolj vzvišeno, je za to, da bi ustrezno naši slabotni naravi spomin nanj trajal in bi ga primerno nosili v naših mislih, vendarle nekaj veličastnega, da ostane upodobljen in se Božja navzočnost vtisne v domišljijo. Ti dve vrsti videnja se skoraj vedno zgodita sočasno. In sicer zato, ker z očmi duše vidimo vzvišenost, lepoto in veličastvo presvete Človeškosti, v drugem videnju [brez podobe], o katerem smo govorili, pa se nam daje spoznati, kakšen Bog je in kako je vsemo-gočen, da zmore vse, ureja vse, vodi vse in da vse napolnjuje njegova ljubezen. (V 28,9)

S to digresijo smo poskusili pokazati, da se omenjeni videnji Ignacija in Terezije v samem jedru ujemata s Pavlovim srečanjem Kristusa na poti v Damask, ki smo ga navedli na začetku. Vsem trem je namreč skupno bivanje Kristusa v osebi in osebe v Kristusu, katerega »evangelist« je prav apostol Pavel. (Guardini 1997, 551) V njih namreč to, kar vsak krščeni sprejema in živi v veri – to, da Kristus biva v njem in on v Kristusu –, postane izkušnja. Kristus je vstopil v območje njihovega bivanja in postal središče njihovega življenja.

Vrnimo se zdaj še k izkušnji apostola Pavla pred Damaskom, ki ostaja merodajna za vsakega kristjana. Čeprav je Lukov opis tega konkretnega dogodka bolj skop od poročil obeh španskih mistikov, gre pravzaprav za enako strukturo in dinamiko, ki smo jo orisali zgoraj. Po eni strani lahko upravičeno domnevamo, da je bil tudi Pavel na poti v Damask deležen umskega videnja, tj. videnja Kristusove moči onkraj podob in predstav, ki je prehajalo v videnje v podobi. Na to

jasno kažejo obtožujoče besede: »Savel, Savel, zakaj me preganjaš?« (Apd 9,4), hkrati pa gre za napoved njegove rešitve: »Zdaj pa vstani in pojdi v mesto in izvedel boš, kaj moraš storiti!« (Apd 9,6)

Po drugi strani je zelo verjetno, da je Pavel v svojih pismih izrazil v podobah to, kar je v umskem videnju pred Damaskom prejel onkraj vsake podobe. Nekaj podobnega se je zgodilo Ignaciju Lojolskem ob reki Cardoner. To izkušnjo opiše takole:

Ne da bi imel kako videnje, ampak dano mu je bilo razumevanje in spoznanje mnogih stvari, tako duhovnih stvari kot stvari vere in znanosti. In to s tako velikim razsvetljenjem, da se mu je vse zdelo novo. Ne da se povedati posameznosti, ki jih je takrat razumel, čeprav jih je bilo veliko, ampak le to, da je sprejel veliko jasnost v svojem razumu, tako da se mu zdi, da v teku vsega svojega življenja preteklih dvainšestdeset let ni dosegel toliko kot v onem samem doživetju, tudi če bi združil v eno vse, kar je prejel od Boga pomoči in vse stvari, ki jih je vedel. (*Avtobiografija*, 30)

Mistiki pogosto omenjajo celostno spoznanje, ki ga ne morejo zvesti na posamezne pojme in spoznavne kategorije. Ignacij v tem odlomku poudarja, da je v tem doživetju prejel uvid tako v duhovne resničnosti, ki so stvar vere, kot tudi v resničnost sveta, s katerimi se ukvarja znanost, in da ta uvid daleč presega vse, kar je spoznal v vsem svojem življenju. Tudi pri Julijani iz Norwicha smemo domnevati, da je njeno delo *Razodetja Božje ljubezni* (*Revelations of divine Love*), ki ga je napisala v krajši in daljši različici, izraz njene obsmrtni izkušnje. Duhovno spoznanje onkraj podobe prehaja v njene zmožnosti duše, kjer zadobiva konkretne podobe in oblike, da ga more izraziti.

Dotaknimo se še na kratko fenomena navzočnosti Boga v vseh stvari in vseh stvareh v Bogu. O njem poroča Terezija Jezusova na več mestih. Prvo aluzijo na takšno izkušnjo najdemo v 18. poglavju njenega *Življenjepisa*:

Na začetku sem bila namreč v nevednosti, saj nisem vedela, da je Bog v vseh stvareh. In ker se mi je zdel tako zelo navzoč [v duši], se mi je zdelo nemogoče [da je v vseh stvareh]. Prenehati verjeti, da je bil tam [v duši] navzoč, nisem mogla, kajti skoraj povsem jasno se mi je zdelo, da sem se ovedla, da je bila tam njegova lastna navzočnost. Tisti, ki niso imeli teološkega znanja, so mi zatrjevali, da je bil [v duši] navzoč samo po milosti. Tega nisem mogla verjeti, saj se mi je, kakor pravim, zdelo, da je vendarle [v duši] navzoč – in to me je mučilo. Zelo učen

mož iz reda slavnega svetega Dominika mi je odvzel ta dvom, saj mi je rekel, da je bil nedvomno navzoč [v duši], in kako se nam priobčuje, kar me je nadvse potolažilo. (V 18,15; prim. 5 M 1,10)

Terezija v tem odlomku opiše izkušnjo Boga, ki je navzoč tako v njeni duši kot tudi v vseh stvareh. Hkrati pa poudari, da so jo nekateri, ki se na te stvari niso spoznali, zavedli, saj Bog ni bil navzoč v njej le po milosti, kot so trdili, ampak on sam (»njegova lastna navzočnost«; »*su misma presencia*«). Če je izkusila, da je Bog navzoč v njeni duši in v vseh stvareh, pa v zadnjem poglavju *Življenjepisa* razgrne drugi pol te izkušnje, namreč kako se vse stvari vidijo v Bogu in kako jih obsega v sebi:

Ko sem bila nekoč v molitvi, se mi je pokazalo (ne da bi videla kakršnokoli obliko, a mi je bilo povsem jasno pokazano), kako se vidijo vse stvari v Bogu in kako jih ima vse v sebi. Kako naj to opišem, ne vem, vendar se je tako zelo vtisnilo v mojo dušo, in gre za eno od velikih milosti, ki mi jih je Gospod storil, eno od tistih, ki so me najbolj zmedle in osramotile, ko sem se spomnila grehov, ki sem jih storila. (V 40,9)¹

Vprašamo se lahko, kako se takšno videnje vseh stvari v Bogu in Boga v vseh stvareh dogaja. Kolikor je sploh mogoče odgovoriti na to vprašanje, se zdi, da se takšno videnje dogaja v Kristusu. O tem govori že apostol Pavel v Pismu Kološanom, kjer pravi:

Ta [Kristus] je podoba nevidnega Boga, prvorojenec vsega stvarstva, kajti v njem je bilo ustvarjeno vse, kar je v nebesih in kar je na zemlji, vidne in nevidne stvari, tako prestoli kakor gospostva, tako vladarstva kakor oblasti. Vse je bilo ustvarjeno po njem in zanj. On je obstajal pred vsemi stvarmi in v njem je utemeljeno vse in on je glava telesa, to je Cerkve. On je začetek, prvorojenec izmed mrtvih, tako da je postal prvi med vsemi stvarmi. (Kol 1,15-18)

Prav zato, ker je bilo vse »ustvarjeno po njem in zanj«, ker je Kri-

1 Omeniti velja vzporedno mesto iz *Notranjega gradu*: »Zgodi se, da je duša – ko je Bogu všeč –, med molitvijo in pri polni zavesti nenadoma ukinjena in da ji da v tem stanju Gospod razumeti velike skrivnosti, ki jih, tako se zdi, vidi v samem Bogu. To niso videnja [Kristusove] presvete človeškosti – in četudi pravim, da vidi, ne vidi ničesar, saj ne gre za videnje v podobi, temveč za nadvse umsko videnje, kjer se ji razkrije, kako se vidijo vse stvari v Bogu in kako vse zaobjema v sebi. (6 M 10,2)

stus »podoba nevidnega Boga, prvorojenec vsega stvarstva«, lahko človek v njem vidi Boga, ki je v vseh stvareh in vse stvari v njem. Nekaj podobnega na pronicljiv način v svojem 21. govoru o Janezovem evangeliju izrazi tudi Avguštín, kjer spregovori o razliki med tem, kako vidi človek in kako vidi Kristus, Božji sin. Človek vidi na »mesen«, zemeljski način, tako da se mora obrniti k tistemu, ki ga hoče videti:

[...] da bi videli, se obrnemo k tistemu, ki ga želimo videti; in v nas se zgodi videnje, ki ga prej ni bilo [...] ker obstaja človek, ki ne vidi in ki si prizadeva videti, česar ne vidi, tedaj obstaja tisti, ki išče, in tisti, ki se obrača, da bi videl; in ko se je prav obrnil in videl, postane videči človek — tisti, ki je bil prej nevideči človek. To, da vidi, torej pride nadenj in se odmakne od njega: pride nadenj, ko se obrne, in se odmakne od njega, ko se odvrne. (4,5-7.11-16)

V nasprotju s človeškim načinom gledanja pa Avguštín pokaže, da Sin vidi bistveno drugače:

Ali je tako tudi s Sinom? Nikakor. Sin ni bil nikoli, kdor ne vidi, potem pa postal, kdor vidi; pač pa je zanj videti Očeta enako kakor biti Sin. [...] Oče torej Sinu kaže, kar dela, na način, da Sin vidi vse v Očetu in da Sin je vse v Očetu. [...] Ne razumimo torej na mesen način, da Oče sedi in nekaj dela in to kaže Sinu, ter da Sin vidi, kar dela Oče, in to dela drugje ali iz druge snovi. Kajti *vse je nastalo po njem in brez njega ni nastalo nič, kar je nastalo*. Očetova Beseda je Sin, Oče ni izrekel ničesar, česar ne bi izrekel v Sinu. Kajti ko je v Sinu izrekel tisto, kar je hotel narediti po Sinu, je rodil prav tega Sina, po katerem je vse naredil. (4,16-18.22-24.29-35)

Če torej mistik vidi Boga v vseh stvareh in vse stvari v Bogu, kot smo videli, da se je zgodilo Tereziji, tega gotovo ne vidi na »mesen« način, ampak v Kristusu, ki je »vse v Očetu«, ki »vidi vse v Očetu« in po katerem je Oče »vse naredil«. Torej je luč, v kateri mistik gleda, sam Kristus. To smo nakazali že zgoraj, v tem odlomku pa to izrecno potrjuje tudi Avguštín, ko poleg omenjenega pravi: »Luč, s katero smo razsvetljeni, je torej eno, mi, ki smo bili razsvetljeni, pa nekaj drugega. Toda kakor se luč, s katero smo razsvetljeni, ne odvrne od sebe, tako tudi ne preneha sijati — saj je luč sama.« (4,20-22) Na tem mestu navedimo še Terezijino izkušnjo bivanja Kristusa v njej in nje v Kristusu, v luči katerega zre Boga v vseh stvareh in vse stvari v Bogu.

Ko sem bila nekoč s sestrami pri molitvi brevirja, se je moja duša

nenadoma zbrala in se mi vsa zazdela kakor jasno ogledalo, ne da bi imela zadaj ali ob straneh ali zgoraj ali spodaj karkoli, kar bi ne bilo popolnoma jasno, v njenem središču pa se mi je prikazal Kristus, naš Gospod, kakor ga običajno vidim. Zdelo se mi je, da ga vidim na vseh koncih in krajih svoje duše kakor v ogledalu in tudi to ogledalo se je – ne da bi mogla povedati, kako – po zelo ljubeči priobčitvi, ki je ne bi mogla imenovati, vklesavalo v samega Gospoda (V 40,5).

Gre za osupljiv opis obeh polov pavlinske izkušnje. Po eni strani se v Terezijini izkušnji jasno odražajo Pavlove besede: »[...] ne živim več jaz, ampak Kristus živi v meni« (Gal 2,20), se pravi, da Kristus resnično živi v njej in jo naseljuje od znotraj, kar izrazi s podobo ogledala, tj. svoje duše, v katerem vidi Kristusa »na vseh koncih in krajih«. Po drugi strani pa se je tudi to ogledalo, njena duša, »vklesavalo v samega Gospoda«, torej ona resnično živi v njem, kar Pavel izrazi v Pismu Filipljanom: »Zaradi njega [Kristusa] sem zavrnil vse in imam vse za smeti, da bi bil Kristus moj dobiček in da bi se znašel v njem [...]« (Flp 3,8-9). Priča smo torej temu dinamičnemu odnosu Kristusa v osebi in osebe v Kristusu, ki ga Terezija nikjer drugje v svojih spisih ne opiše s takšno prodornostjo in izrazno močjo.

V prispevku smo poskušali na podlagi reprezentativnih besedil iz krščanskega izročila skicirati fenomenologijo mističnega videnja. Zdi se, da so bili obravnavani mistiki deležni duhovnega uvida, ki presega podobe in oblike, a se potem to neizrekljivo spoznanje spušča v nižje zmožnosti duše, kjer zadobiva konkretne oblike in podobe, tako da so jih lahko ubesedili in tudi posredovali. Videnje Boga v vseh stvareh in vseh stvari v Bogu pa je mogoče v luči Jezusa Kristusa, »prvorojenca vsega stvarstva«, »kajti v njem je bilo ustvarjeno vse« in »vse je bilo ustvarjeno po njem in zanj«. (Kol 1,16).

Reference

- Avguštin. 1954. *In Iohannis evangelium tractatus CXXIV*. Zv. 36. Ur. Radbodus Willems. Tvrnholti: Corpus Christianorum.
- Alvarez de Paz, Diego. 1617. *De Inquisitione pacis siue studio orationis libri quinque*. Lugduni: Horatium Cardon.
- Fontes narrativi. 1951. *Fontes narrativi de S. Ignatio de Loyola et de Societatis Iesu initiis*. Zv. 2. Ur. Candidus de Dalmases S. I. Romae: Monumenta Historica Soc. Iesu.
- Guardini, Romano. 1987. *Das Christusbild des paulinischen und johanneischen Schriften*. Mainz, Paderborn: Matthias-Grünwald, Verlag Ferdinand Schöningh.
- , 1997. *Der Herr. Betrachtungen über die Person und das Leben Jesu Christi*. Mainz, Paderborn: Matthias-Grünwald, Verlag Ferdinand Schöningh.
- Ignacij Lojolski. 1990. *Romarjeva pripoved. Avtobiografija*. Ljubljana: Družina.
- Ros García, Salvador. 2000. *Mística teología. V: Diccionario de Santa Teresa de Jesús*, 971-1001. Ur. Tomás Álvarez. Burgos: Editorial Monte Carmelo.
- Sveto pismo. 1996. *Sveto pismo Stare in Nove zaveze. Slovenski standardni prevod iz izvirnih jezikov*. Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije.
- Terezija Avilska (Jezusova). 2006. *Obras completas*. Burgos: Editorial Monte Carmelo.

Simon Malmenvall:

Zgodovinska zavest kot gonilna sila življenjske izkušnje

Povzetek

Pravoslavna vizija intelektualne in cerkvene prenovе, ki jo je teolog in zgodovinar Georgij Florovski (1893–1979) imenoval neopatristična sinteza, izhaja iz pojmovanja zgodovine kot osrednje razsežnosti Božjega razodetja. Takšna stališča Florovski najdosledneje pojasnjuje v razpravi „Poslanstvo krščanskega zgodovinarja“ (1959). Kljub njeni teoretični prepričljivosti in vplivu na (post)moderno teologijo neopatristično sintezo opredeljuje posplošeno pozivanje k prevzetju »miselnosti« grških cerkvenih očetov. Od tod avtor tega prispevka zagovarja večplastno resničnost zgodovine v duhovnem in empiričnem pogledu, ki prispeva k celovitosti krščanske življenjske izkušnje.

Ključne besede: Georgij Florovski, neopatristična sinteza, zgodovina odrešenja, cerkveni očetje, pravoslavlje

Abstract

The Eastern Orthodox vision of intellectual and ecclesiastical renewal, which theologian and historian Georges Florovsky (1893–1979) called neopatristic synthesis, derives from the conception of history as the central dimension of divine revelation. Such views are most consistently explained by Florovsky in the treatise “The Predicament of the Christian Historian” (1959). Despite its theoretical persuasiveness and influence on (post)modern theology, the neopatristic synthesis is defined by a generalized call to adopt the “mind” of the Greek Church fathers. Hence, the author of this paper advocates the multifaceted reality of history in a spiritual and empirical aspect, which contributes to the integrity of the Christian life experience.

Key words: Georges Florovsky, neopatristic synthesis, salvation history, Church fathers, Eastern Orthodoxy

O Florovskem

Duhovnik, teolog in zgodovinar Georgij Vasiljevič Florovski (1893–1979) spada med najprodornejše pravoslavne mislece 20. stoletja.¹ Pri-merjati ga je mogoče z drugimi znanimi imeni takratnega pravoslavja, denimo s Sergejem Bulgakovom (1871–1944), Vladimirjem Loskim (1903–1958) ali Ioannisem Zizioulasem (1931–2023). Florovski velja za utemeljitelja prevladujoče smeri v moderni pravoslavni teologiji, ki jo je poimenoval neopatristična sinteza. Postala je razpoznavno znamenje pravoslavne intelektualne istovetnosti zlasti v zahodni Evropi in severni Ameriki, torej v okoljih, ki so bila skozi stoletja pretežno katoliška ali protestantska. Pojavila se je vzporedno s širšim pojavom ekumenske občutljivosti za skupno krščansko dediščino, od koder je izšlo »vračanje k virom« (fr. *ressourcement*), posebej opazno v katoliški teologiji sredine in druge polovice 20. stoletja. (Gavriljuk 2014, 71–73; 76–78; Bogataj 2018, 960–961; Malmenvall 2022, 640) Neopatristična sinteza naj bi po besedah Florovskega pomenila »ustvarjalno vračanje k očetom«, predvsem tistim z grškega kulturnega območja, in zajema tako zgodovinsko proučevanje krščanske teološke misli od 3. do 9. stoletja kot tudi njeno umeščanje v intelektualno in liturgično življenje pravoslavne Cerkve znotraj vsakokratne družbene sodobnosti. Med vidnejše intelektualne naslednike Florovskega je mogoče šteti ameriškega teologa in zgodovinarja ruskega rodu Alexandra Schmemmanna (1921–1983), ameriškega teologa ruskega rodu Johna Meyendorffa (1926–1992) in ruskega teologa, metropolita Hilarijona Alfejeva (1966–). (Malmenvall 2022, 640)

Zmaga boljševikov na ozemlju nekdanjega Ruskega imperija je Florovskega iz rodne Odeše pripeljala v politično emigracijo. Med letoma 1925 in 1949 je na Pravoslavnem teološkem inštitutu svetega Sergija v Parizu proučeval vzhodne cerkvene očete in rusko idejno zgodovino. Po drugi svetovni vojni se je preselil v Združene države Amerike. Kot profesor za patrologijo in zgodovinsko teologijo je bil zaposlen v Pravoslavnem bogoslovnem semenišču svetega Vladimirja v zvezni državi New York, kjer je bil med letoma 1948 in 1955 tudi dekan; omenjena ustanova je sčasoma postala središče pravoslavne teološke misli na Zahodu. Zatem se je Florovski zaposlil na Univerzi

1 Pregled življenja Georgija Florovskega: Malmenvall 2020, 421–423; Černjaev 2010, 13–94; Blane 1993.

Harvard, svojo akademsko in življenjsko pot pa je končal na Univerzi v Princetonu. Florovski je bil prvi pravoslavni duhovnik, ki je sredi 20. stoletja skupaj s predstavniki različnih protestantskih skupnosti sooblikoval nastajajoče ekumensko gibanje pod okriljem Svetovnega sveta Cerkev. Med njegovimi deli izstopajo tri monografije: *Vzhodni očetje 4. stoletja* (rus. *Восточные отцы IV века*, 1931), *Bizantinski očetje 5.–8. stoletja* (rus. *Византийские отцы V–VIII веков*, 1933) in *Poti ruske teologije* (rus. *Пути русского богословия*, 1937). Med njegovimi številnimi članki je vredno izpostaviti vsaj »Poslanstvo krščanskega zgodovinarja« (ang. »The Predicament of the Christian Historian«, 1959). (Malmenvall 2022, 640–641)

O zgodovini odrešenja

Georgij Florovski je sooblikoval konfesionalno raznoliko skupino avtorjev, ki so sredi 20. stoletja v teologiji ponovno odkrivali »historično mišljenje«, ki se je ločevalo od sholastično-filozofskega pristopa, usmerjenega k dokazovanju univerzalne in razumsko dognane resnice (Malmenvall 2018b, 49; 53–54; Dulles 1992, 36–37; 41–46; 53–54; 60–62; 222–227). V tej skupini je primerno izpostaviti luteranskega teologa Oscarja Cullmanna (1902–1999), utemeljitelja pojma zgodovine odrešenja. Po Cullmannu je bistvena značilnost celotnega Svetega pisma odrešitelska zgodba kot zaključena celota dogodkov, zgledov in nauk. Omenjeno celoto povezuje spomin določene skupnosti, to je izročilo, ki se prenaša iz roda v rod. (Cullmann 1967, 3–7; Malmenvall 2017b, 71) Takšen odnos do zgodovine, lasten krščanski misli v antiki in zgodnjem srednjem veku, Božje razodetje razlaga kot časovno in družbeno zaznamovano prizorišče »srečevanja« med Bogom in človekom. Skozi zgodovino naj bi se namreč odražala »Božja previdnost« ali »ojkonomija«, predvsem po ravnanju krepostnih posameznikov, vpetih v življenje določene skupnosti – sprva starozaveznega judovskega ljudstva, nato novozaveznega krščanskega, ki ga zaobjema Cerkev ali Kristusovo »skrivnostno telo« na zemlji. (Malmenvall 2018b, 55–56; 2022, 641; Averincev 2005, 121–124) Razumevanje svetovnega zgodovinskega procesa v luči »Božje previdnosti« predstavlja eno od temeljnih značilnosti krščanskega intelektualnega izročila. Za starozavezni Izrael je verovati pomenilo spominjati se Božjih del, opravljenih v človeku razumljivih zgodovinskih okoliščinah. Tragedija judovskega

in krščanskega »izvoljenega ljudstva« se razkriva kot pozaba zaveze ali zaveznitva med Bogom in ljudmi. Odrešenje, ki prihaja po Kristusu in vzpostavlja »novo prijateljstvo«, pomeni obnovitev zaveze, v kateri zvesti Bog ne pozablja svojih obljub. Spomin je pri cerkvenih očetih dojet kot poglobljanje v Kristusovo skrivnost, ki jo je mogoče odkrivati skozi Sveto pismo in liturgijo, znotraj nje pa skozi evharistijo, ki pričuje, da Kristus med ljudmi prebiva v Cerkvi. (Malmenvall 2017b, 69; 2022, 642; Bresciani 2016, 24–25; 29; 38)

Ko je bil Florovski na svojem ustvarjalnem vrhuncu, se je preporod »historičnega mišljenja« pričel tudi v katoliški Cerkvi. Pomemben rezultat je bila dogmatična konstitucija *Dei Verbum* (1965) o Božjem razodetju, sprejeta na drugem vatikanskem koncilu. (Dulles 1992, 53–54; 60–62; 222–227). V skladu s tem dokumentom se Bog ljudem razodeva po svojem delovanju v zgodovini – od stvarjenja sveta, prek Mojzesa in starozaveznih prerokov do učlovečenja Božjega Sina, v katerem je Bog dovršil razodetje in potrdil, da človeka rešuje smrti (Koncilski odloki 1980, 368–369). Velik pomen vezi med Božjim razodetjem in zgodovino izpostavlja tudi »filozofska« okrožnica papeža Janeza Pavla II. *Fides et ratio* (1998), posvečena iskanju skladnosti med vero in razumom v luči kritike postmodernega subjektivizma. Papež zastopa stališče, da krščanske vere ni mogoče razumeti brez njene ukoreninjenosti v osebno »srečanje« med Bogom in človekom, ki poteka v zgodovini, to je znotraj določenega časa in prostora. Razodevanje Boga v zgodovini pomeni njegov dar človeštvu, kar sploh omogoča intelektualno razpravljanje o njem in osebno odločitev zanj. (Hemming in Parsons 2002, 15; 17; Malmenvall 2018a, 390–392)

O Cerkvi

Po Florovskem je krščanstvo zaradi Svetega pisma dedič judovskega načina mišljenja, zaradi poznoantičnih opredelitev cerkvenega nauka pa je hkrati neizbrisno zaznamovano z grškim načinom izražanja. Ruski mislec tovrstno povezavo z določenimi kulturnimi okviri vrednoti pozitivno, saj naj bi kulturna edinstvenost krščanstva posameznika vabila k izstopu iz njegovih lastnih predstav in ga bližala Bogu kot ljubečemu »Drugemu«. Ker krščanstvo zahteva razumevanje »sredozemskih« kulturnih kategorij, je njegovo sporočilo še toliko bolj živo, saj ne prinaša zgolj razumskih dognanj, temveč predvsem razodetje Boga

v konkretnem prostoru in času, ki si ga je izbral Bog sam. Izročilo naj bi namreč po zgodovinski spremenljivosti vedno znova pojasnjevalo »večne resnice«. Te resnice naj bi vseskozi odražale delovanje Svetega Duha – v neločljivem odnosu med Svetim pismom in cerkvenim učiteljstvom, med apostolsko dobo in poznejšo zgodovino Cerkve. (Florovskij 1983, 506–507; 509; 511–513; Gavriljuk 2014, 5; 96–97; 112; 125; 150–151; 201–202; 204; 206–207; 211–215; 222–224; Williams 1993, 289–291; 322–324; Malmenvall 2017a, 353; 2022, 643–644)

Florovski je zagovarjal načelo tradicionalnega pravoslavnega nauka o Cerkvi, ki pravi, da mora biti teolog dejavno vključen v liturgično-zakramentalno življenje cerkvene skupnosti in tako uresničevati »krščanski način življenja«. Teologi, ki ne razpravljajo v imenu Cerkve in vanjo niso dejavno vključeni, za Florovskega niso verodostojni Kristusovi pričevalci, saj naj bi pripadnost Kristusovemu »skrivnostnemu telesu« okrnili s svojimi lastnimi človeškimi mnenji. (Florovsky 1972c, 58–59; 60–61; Raeff 1993, 253–254; 257–258; 268–269; Malmenvall 2017a, 354; 2022, 644) V tej luči se Sveto pismo kaže kot zbirka besedil, ki so izšla iz Cerkve in so bila za njene pripadnike tudi sestavljena – Cerkev s svojim izročilom je na tak način »pred« Pismom. Edino vera v Boga, usklajena z vero Cerkve, naj bi svetopisemskim besedilom dajala prepričljivost v vseh zgodovinskih obdobjih. Tovrstna vera zaupa preteklim pričevalcem, to je cerkvenim očetom, ki so izkusili božjo ljubezen, iz nje živeli in jo znotraj Cerkve tudi ubesedili. Izročilo se tako najprej kaže kot »pravilno življenje« ali ortopraksija in šele drugotno kot »pravilno prepričanje« ali ortodoksija. (Florovsky 1972b, 47–48; 1972a, 95–98; 101–103; Malmenvall 2017a, 356–357; 2022, 644–645)

Božje delovanje se po Florovskem uresničuje skozi zgodovino Cerkve – Kristus je v njej prisoten kot glava svojega telesa. Od tod izhaja, da je tudi zgodovina Cerkve zgodovina odrešenja. (Malmenvall 2017b, 73; 2018b, 50) Cerkev pričuje o Božjem »vstopanju« v človeško zgodovino, zapisanem v Svetem pismu, liturgičnih besedilih in drugih delih izročila. To pomeni, da Cerkev po učiteljstvu, ki ga izvajajo zlasti škofje kot nasledniki apostolov, ob navdihih Svetega Duha nadalje razlaga v Svetem pismu predstavljeno Božje razodetje. Zgolj vera je tista, ki predvideva poslušnost izročilu in preteklim pričevalcem, katerih življenjski zgled potrjuje izročilo, ki so mu bili zvesti. V tem pogledu Florovski zatrjuje, da nihče ne more imeti koristi od branja

Svetega pisma, če predtem ni »zaljubljen v Kristusa«. Kristus namreč ni besedilo, temveč živa Oseba, ki živi v svojem mističnem telesu, to je Cerкви. (Florovsky 1972č, 10–14; 16; Malmenvall 2017b, 74; 2022, 645)

O Bogu

Pomembno je upoštevati dejstvo, da je bil Florovski prvi predstavnik modernega pravoslavja, ki je poskušal teološko osmisлити zgodovino. Zagovarjal je načelo, da je proučevanje zgodovine dialog s tistimi, katerih preteklo razmišljanje, čutenje in življenje poskuša zgodovinar ponovno odkriti. (Legeev 2021, 45; Malmenvall 2022, 645) Od tod izhaja, da je začetek vsakršnega teološkega raziskovanja zgodovinsko beleženje Božjih dejanj, čemur šele sledi abstraktno razmišljanje o različnih vprašanjih, na primer o Božjih lastnostih ali razmerju med Bogom in svetom. Ker se Bog običajno razodeva pripadnikom skupnosti njemu zvestih, je verodostojna razlagalka razodetja Cerkev, ki naj bi bila naslednica starozaveznega »izvoljenega ljudstva« in Kristusovo »skrivnostno telo« na zemlji. (Florovsky 1972c, 97; Gavriljuk 2017, 11–12; Legeev 2021, 59) »Ne zgolj mistično, temveč tudi zgodovinsko je Cerkev edini vir krščanskega življenja« (Florovskij 1927, 64), kjer se po zaslugi svetega izročila v zaključeno celoto spletajo preteklost, sedanjost in prihodnost (67–68). Od tod izhaja, da je Cerkev »način stalne in dejavne prisotnosti Kristusa v zgodovini«, ki se ne izčrpa z njegovim vstajenjem in vnebohodom, temveč tvori nadaljevanje zgodovine odrešenja vse do poslednje sodbe oziroma dopolnitve časov (Malmenvall 2022, 645–646).

Po mnenju Florovskega je zgodovina tista razsežnost, ki človeku omogoča uveljavljanje svobodne volje in ustvarjalnosti (Raef 1993, 251; 253; 257; Williams 1993, 325; Malmenvall 2018b, 49). Ruski teolog nasprotuje heglovskemu in vsakršnemu idealističnemu pojmovanju preteklosti. Človeška zgodovina ne razpolaga z vnaprej določeno razvojnostjo, temveč s »sistemom posameznikov in odnosov med njimi«. (Raef 1993, 257–258; Williams 1993, 291; 294; 308–309; Malmenvall 2018b, 49) Najizčrpnjše besedilo Florovskega, posvečeno zgodovinski tematiki, je bilo objavljeno leta 1959 z naslovom »Poslanstvo krščanskega zgodovinarja« (ang. »The Predicament of the Christian Historian«). V njem avtor trdi, da je krščanstvo »religija zgodovinarjev«. Za krščanstvo je namreč značilno upoštevanje pričevanj o pre-

teklih dogodkih, ki so v skladu z vero prepoznani kot odločilni za celotno stvarstvo. Tudi obrazec veroizpovedi, sprejet na ekumenskem koncilu v Konstantinoplu leta 381, je posvečen interpretaciji zgodovine. V strnjeni obliki namreč zajema smisel bivanja celotnega človeštva od stvarjenja do poslednje sodbe. Z osredotočenostjo na pričakovanje Kristusovega drugega prihoda je zgodovina razumljena kot razkrivanje univerzalno veljavnega smisla skozi posamične dogodke in osebnosti. (Florovsky 1974, 31–32; 58–60; Malmenvall 2017b, 72–73; 2022, 646) »Poudarek je namenjen končni odločilnosti (ang. *ultimate cruciality*) določenih zgodovinskih dogodkov, in sicer učlovečenju, prihodu Mesije ter njegovemu križu in vstajenju.« V skladu s tem je mogoče upravičeno trditi, da je »krščanska religija dnevno povabilo k proučevanju zgodovine«. (Florovsky 1974, 31–32)

Na podlagi povedanega postane jasno, da odnos med Bogom in človekom poteka po dogodkih, zaradi česar ima nujno zgodovinski značaj, ki je predpogoj svobode in ustvarjalnosti v tem odnosu. Zgodovinski kontekst takšnega odnosa je pripravljen na presenečenja in preobrate, pomeni dialog med Bogom in človekom. (Legeev 2021, 47; 49–51; 56–57; 59; Malmenvall 2022, 646) Pomenljiva je misel Florovskega, da kdor ni deležen »žive cerkvene izkušnje«, ne more dojeti zgodovine kot prostorja Božjega delovanja v stvarnosti. Takšna »cerkvena izkušnja« je prvenstveno liturgična, umeščena v molitvena besedila in simbole postno-velikonočnega cikla. To pomeni, da se predpogoj teologije ali »pravila verovanja« (lat. *lex credendi*) nahaja v »pravilu molitve« (lat. *lex orandi*). Prav znotraj liturgije naj bi se že zgodovinsko najprej izoblikovali veroizpovedni obrazci, ki so temelj slehernih teoloških izpeljav. (Florovsky 1949, 70; Gavriljuk 2017, 13–14; Malmenvall 2020, 423–424)¹ Namen prepoznavanja Božjega delovanja v zgodovini, ki ga podpira vključenost v Cerkev, je po Florovskem »preoblikovanje lastne osebnosti«. Brez takšnega eksistencialnega preoblikovanja se črpanje iz zakladnice cerkvenih očetov konča pri golem navajanju njihovih besed. Ključna pa je umestitev v njihovega duha – teologova misel in življenjska izkušnja morata biti preoblikovani pod vplivom resničnosti, o kateri so očetje pričevali. (Gavriljuk 2017, 19) V

1 Nujnost liturgične duhovnosti in prakse za celovito razumevanje dogmatične teologije izpostavlja Alexander Schmemmann, učenec Florovskega, v svojem prebojnem delu *Uvod v liturgično teologijo* (ang. *Introduction to Liturgical Theology*, 1966) (Gavriljuk 2014, 80).

teh pogledih se Florovski bliža stališčem Alekseja Stepanoviča Homjakova (1804–1860), ruskega religioznega filozofa iz sredine 19. stoletja in utemeljitelja kulturne smeri slovanofilstva, o možnosti osebnega spoznanja resnice znotraj »telesa Cerkve«, katere glavna sila je ljubezen med njenimi udi (Bolshakoff 1946, 56; Malmenvall 2021, 205–206).

O pomenu Florovskega

Florovski je bil prvi moderni pravoslavni mislec, ki je poskušal utemeljiti nujnost zgodovinske izkušnje pri vzpostavljanju osebnega odnosa z Bogom in pri gojenju istovetnosti Cerkve kot Kristusovega »skrivnostnega telesa« na zemlji. V času uveljavljanja prizadevanj za ekumensko občutljivost za skupno krščansko dediščino in »vračanje k virom« je zagovarjal načelo, da je proučevanje zgodovine dialog s tistimi, katerih preteklo razmišljanje, čutenje in življenje poskuša zgodovinar ponovno odkriti. Zato krščanski teologi, »dnevno povabljeni k proučevanju zgodovine«, ki ne razpravljajo v imenu Cerkve in vanjo niso dejavno vključeni, za Florovskega niso verodostojni razlagalci, saj naj bi Božje razodetje okrnili s svojimi lastnimi človeškimi mnenji. Pristna vera v Boga, usklajena z veroizpovedjo Cerkve in umeščena v liturgični cikel, naj bi namreč zaupala preteklim pričevalcem, to je cerkvenim očetom, ki so izkusili božjo ljubezen, iz nje živeli in jo znotraj Cerkve tudi ubesedili. Odnos med Bogom in človekom poteka po dogodkih, zato ima zgodovinski značaj, ki je predpogoj svobode in ustvarjalnosti v tem odnosu. Sveto pismo, veroizpovedni obrazci, liturgična besedila in dogmatične opredelitve govorijo predvsem o dogodkih – sami po sebi tvorijo »linearno shemo«, ki se pne od začetka s stvarjenjem sveta, prek središča v Kristusovem učlovečenju, smrti in vstajenju do izpolnitve v poslednji sodbi. (Malmenvall 2022, 647–648)

Pri obravnavi avtoritete cerkvenih očetov in zgodovinske zavesti je vredno opozoriti na določeno pomanjkljivost Florovskega. V skladu s kritiko Hilarijona Alfejeva (2006, 153–165), enega od njegovih idejnih naslednikov, Florovski v svojih številnih delih enostransko poudarja »soglasje očetov« (lat. *consensus patrum*) in daje vtis, kakor da cerkveni očetje tvorijo enovito skupino avtorjev med 3. in 9. stoletjem, ki naj bi se v vsem strinjali ali vsaj obravnavali podobna vprašanja. Od tod sledi, da Florovski – kljub svoji teoretični prepričljivosti in vplivu na (post)moderno teologijo – ni dovolj dosledno upošteval kulturnozgo-

dovinskega konteksta njihovih spisov in njihovih življenjskih zgodb. Poleg tega je večinoma proučeval grške očete, ki ne predstavljajo celote krščanskega sveta v antiki in zgodnjem srednjem veku, saj so ga pomembno zaznamovali tudi drugi kulturni prostori – latinski, sirski, egiptovski (koptski) itd. Vse to je temeljno »soglasje očetov« obogatilo z notranjo raznolikostjo teoloških pogledov in jezikovnih izrazov. Zato je smotrno opozoriti tudi na dejstvo, da zgodovinski pristop k Božjemu razodetju in razvoju teološke misli ni edini oziroma se v njem ne morejo izčrpati vsi pomembnejši vidiki odnosa med Bogom in človekom. (Gavriliuk 2014, 91–92; Kalaitzidis 2010; Bogataj 2018, 959; Malmenvall 2022, 648)

V podporo Florovskemu je primerno zagovarjati stališče o verodostojnosti interpretativnega mehanizma zgodovine odrešenja, ki je vtkan že v svetopisemski besedila. Še več, pozornost do zgodovinske razsežnosti bivanja vodi k pozornosti do človekove ustvarjalnosti, ki se odraža skozi odnose v določenem času in prostoru. Zgodovinski pogled omogoča občutek pripadnosti, ki temelji na vezeh med živimi in pokojnimi, med ljudmi vsakokratne sedanjosti in rodovi pričevalcev iz preteklosti, od koder se poraja novost na ozadju kontinuitete. Pri tem je ključnega pomena pripoved kot zagotovilo spomina tako posameznika kakor tudi skupnosti, kar omogoča večjo odpornost pred gospodovalnimi poskusi politične oblasti in obenem pred negotovostjo osamljenega posameznika, značilno za sodobni zahodni svet. Zgodovinska zavest vodi k eshatološki perspektivi, saj budi trezen odnos do človekove končnosti in časa, ki neizogibno mineva. Na tej podlagi je mogoče trditi, da se brez zgodovine ni mogoče ozirati v večnost – navidezno nasprotje med časom in večnostjo poraja sintezo o človeku, umeščenem v zgodovino, ki jo lahko presega z Božjo pomočjo. (Malmenvall 2022, 648)

Reference

- Alfeyev, Hilarion. 2006. *Orthodox Witness Today*. Ženeva: World Council of Churches.
- Averincev, Sergej. 2005. *Poetika zgodnjebizantinske literature*. Prev. Pavle Rak. Ljubljana: KUD Logos.
- Bogataj, Jan D. 2018. Neopatristična sinteza in *ressourcement*: med tradicijo in postmoderno. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 4:957–969.
- Blane, Andrew. 1993. A Sketch of the Life of Georges Florovsky. V: *Georges Florovsky: Russian Intellectual and Orthodox Churchman*, 11–217. Ur. Andrew Blane. Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press.
- Bolshakoff, Serge. 1946. *The Doctrine of the Unity of the Church in the Works of Khomyakov and Moehler*. London: Society for Promoting Christian Knowledge.
- Bresciani, David. 2016. *La porta dell'eternità: la memoria in Alexander Schmemmann*. Rim: Lipa.
- Černjaev, Anatolij V. 2010. *G. V. Florovskij kak filosof i istorik russkoj mysli*. Moskva: Institut filosofii Rossijskoj akademii nauk.
- Dulles, Avery. 1992. *Models of Revelation*. New York: Orbis Books.
- Florovskij, Georgij V. 1983. *Puti russkago bogoslovija*. Pariz: YMCA-Press.
- – –. 1927. Dom Otčij. *Put'* 3, št. 7:63–70.
- Florovsky, Georges. 1974. The Predicament of the Christian Historian. V: *Collected Works of Georges Florovsky*. Zv. 2: *Christianity and Culture*, 31–66. Belmont: Norland Publishing Company.
- – –. 1972a. The Authority of the Ancient Councils and the Tradition of the Fathers. V: *Collected Works of Georges Florovsky*. Zv. 1: *Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View*, 93–104. Belmont: Norland Publishing Company.
- – –. 1972b. The Catholicity of the Church. V: *Collected Works of Georges Florovsky*. Zv. 1: *Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View*, 37–56. Belmont: Norland Publishing Company.
- – –. 1972c. The Church: Her Nature and Task. V: *Collected Works of Georges Florovsky*. Zv. 1: *Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View*, 57–72. Belmont: Norland Publishing Company.
- – –. 1972č. The Lost Scriptural Mind. V: *Collected Works of Georges Florovsky*. Zv. 2: *Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View*, 9–16. Belmont: Norland Publishing Company.
- – –. 1949. The Legacy and the Task of Orthodox Theology. *Anglican Theological Review* 31:65–71.

- Gavrilyuk, Pavel. 2014. Vpljanie protoiereja Georgija Florovskogo na pravoslavnoe bogoslovie XX veka. *Trudy Kievskoj duhovnoj akademii* 20:71–93.
- Gavrilyuk, Paul L. 2017. The Epistemological Contours of Florovsky's Neopatristic Theology. *Journal of Eastern Christian Studies* 69, št. 1–4:11–24.
- – –. 2014. *Georges Florovsky and the Russian Religious Renaissance*. Oxford: Oxford University Press.
- Hemming, Lawrence P., in Susan F. Parsons, ur. 2002. *Restoring Faith in Reason: With a New Translation of the Encyclical Letter Faith and Reason of Pope John Paul II: Together with a Commentary and Discussion*. London: SCM Press.
- Kalaitzidis, Pantelis. 2010. From the »Return to the Fathers« to the Need for a Modern Orthodox Theology. *St Vladimir's Theological Quarterly* 54, št. 1:5–36.
- Koncilski odloki. 1980. *Koncilski odloki: konstitucije, odloki, izjave, poslanice 2. vatikanskega vesoljnega cerkvenega zbora (1962–1965)*. Ur. Anton Strle. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat.
- Legeev, Mihail V. 2021. Bogoslovie istorii protoiereja Georgija Florovskogo: put' svobody, dramy i podviga. *Trudy Kafedry bogoslovija* 12, št. 4:43–65.
- Malmenvall, Simon. 2022. Georgij Florovski in zgodovina v teologiji. *Bogoslovni vestnik* 82, št. 3:639–650.
- – –. 2021. Franc Grivec in začetki akademskega proučevanja ruske teološke misli na Slovenskem. *Šolska kronika: revija za zgodovino šolstva in vzgoje* 30, 2–3:201–221.
- – –. 2020. *Poti ruske teologije: zgodovinsko-teološko ozadje*. V: Georgij Florovski, *Poti ruske teologije II: od srede 19. stoletja do oktobrske revolucije*, 421–431. Ljubljana: KUD Logos.
- – –. 2018a. Salvation History in *Fides et Ratio*: Theological (Ecumenical) and Historiographical Implications. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 2:387–400.
- – –. 2018b. Pojem zgodovine odrešenja: pomen in idejni izvor. *Res novae* 3, št. 2:39–58.
- – –. 2017a. Iskanje edinosti in vesoljnosti Cerkve: ekleziologija Vladimirja Solovjova in Georgija Florovskega. *Bogoslovni vestnik* 77, št. 2:347–370.
- – –. 2017b. Zgodovina odrešenja v ekumenski perspektivi. *Bogoslovni vestnik* 77, št. 1:67–78.
- Raeff, Mark. 1993. Enticements and Rifts: Georges Florovsky as Russian Intellectual Historian. V: *George Florovsky: Russian Intellectual and Orthodox Churchman*, 219–286. Ur. Andrew Blane. Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press.
- Schmemmann, Alexander. 1966. *Introduction to Liturgical Theology*. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press.
- Williams, George H. 1993. The Neo-Patristic Synthesis of Georges Floro-

vsky. V: *George Florovsky: Russian Intellectual and Orthodox Churchman*, 287–340. Ur. Andrew Blane. Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press.

Dimitrios Pallis:

Modern Greek Literature and the Dionysian Corpus

Abstract

There has been an increase in the last decades in the number of scholarly studies examining aspects of the modern reception of the Dionysian corpus. Many of these studies focus mainly on European theological or philosophical thought, but there are still other fields of culture in which the Dionysian legacy can be observed in a modern context. This contribution will focus on a less developed area of research, namely, the reception of the Dionysian corpus in modern Greek literature. It will examine certain aspects of the language and themes found in the writings of the Orthodox thinker Christos Yannaras from a literary point of view with the intention of showing that it is possible to approach his thought through this prism. These literary aspects were or could have been inspired by the intellectual legacy of the Dionysian corpus, combined with other ancient or modern sources of inspiration. This case study will even serve to show that modern Greek literature could be examined as a distinct field of 'reception studies' in Dionysian research.

Keywords: Modern Greek literature; Dionysian corpus; Byzantine theology and culture; Orthodox hagiography; Russian émigré religious thought; neopatristic synthesis; modern European philosophy; Dimitrios Koutroumbis; Christos Yannaras; pedagogy; apophaticism; liturgical renewal

Introduction

Several scholars and thinkers who are interested in the field of Byzantine philosophical or theological thought have noted that the Dionysian corpus had a greater influence, both in terms of quantity and variety of forms, on the eastern Christian tradition than was acknowledged by previous Dionysian research.¹ This view stems on the one hand

¹ For two recent approaches, see C. A. Terezis, *Ἡ θεολογικὴ γνωσιολογία τῆς Ὀρθόδοξης Ανατολῆς. Γνώση τοῦ Θεοῦ καὶ γνώση τοῦ κόσμου κατὰ τὸ Γεώργιο Παχυμέρη*, Grigoris, Athens, 1993, and A. Rigo, *La spiritualità monastica bi-*

from the discovery of new evidence relating to the Dionysian legacy in Byzantine literature, and on the other from the re-examination from this perspective of a number of sources that were already known in research. The same could be said of the influence of the Dionysian corpus and its Byzantine reception on the modern Greek intellectual tradition. Thus, there are various aspects of the Dionysian legacy that have not been adequately examined or are even unknown to scholars. One field of research worthy of investigation in this regard is the influence of the Dionysian tradition on modern Greek literature.¹ This will be the focus of the current study, which will examine selected aspects of the intellectual contribution of Christos Yannaras (1935–2024) that are literary in nature and are, or could be said to be, inspired by the Dionysian tradition, in addition to other sources, both ancient and modern.²

Some examples of the reception of the Dionysian tradition in modern Greek literature by authors who were predecessors or contemporaries of Yannaras can be noted before examining his contribution. The literary output of Alexandros Papadiamantis (1851–1911) deserves attention. Papadiamantis' writings include several essays which show that he was familiar with and inspired by the cult of Dionysius the Areopagite as a saint of the Orthodox Church at the time when the author was living in Athens.³ The contribution of Fotis Kontoglou

zantina e lo Pseudo-Dionigi l'Areopagita', *Il monachesimo tra eredità e aperture. Atti del simposio 'Testi e temi nella tradizione del monachesimo cristiano' per il 50° anniversario dell'Istituto Monastico di Sant'Anselmo*, eds. M. Bielawski and D. Hombergen, Pontificio Ateneo Sant'Anselmo, Rome, 2004, 379–418.

- 1 For further discussion of this dimension, see D. Pallis, 'The Reception of Dionysius in Modern Greek Theology and Scholarship', *The Oxford Handbook of Dionysius the Areopagite*, eds. M. Edwards, D. Pallis, and G. Steiris, Oxford University Press, Oxford, 2022, 607–608, 612–613, 621–622 and 631.
- 2 This is consistent with the philosophical and theological interests of Gorazd Kocijančič, whose publications include an annotated translation of the Dionysian corpus and a partial translation of C. Yannaras' monograph on Dionysius into Slovene. For these works, see G. Kocijančič, transl. and comm., *Dionizij Areopagit, Zbrani spisi*, Društvo Slovenska matica, Ljubljana, 2008, and *idem*, transl., 'C. Jannaras, *Heidegger in Areopagit ali o Božji odsotnosti in nespoznatnosti*', *Nova revija* 10:111/112 (1991), 1021–1048. He has also co-edited the following volume: *idem* and V. Snoj, eds., *Dionizij Areopagit in evropsko izročilo*, Društvo Slovenska matica, Ljubljana, 2011.
- 3 These essays can be found in the sections entitled 'Θρησκευτικά ἄρθρα' and

(1895–1965) to literature and art is also noteworthy. Kontoglou referred to Dionysius by name several times in his writings and used passages from the Dionysian corpus.¹ His interest in Dionysius can also be seen in his contribution to the field of art, as he incorporated elements from the Dionysian corpus and its Orthodox reception into his theory of Byzantine iconography and into various artistic works that he produced.² Similarly, Nikos Gabriel Pentzikis (1908–1993) showed a clear interest in Dionysius and approached the Dionysian corpus from the point of view of the hagiographical literature of the Orthodox Church. Pentzikis referred to Dionysius in various prose works and seems to have incorporated aspects of the Dionysian corpus and its reception in Byzantine and modern Greek theology.³ It is possible to point to

‘Φιλολογικά [κείμενα]’ (i.e. ‘Religious Articles’ and ‘Philological [Texts]’) in A. Papadiamantis, *Ἀπαντα*, ed. N. D. Triantafyllopoulos, vol. 5, Domos, Athens, 1988. See, e.g., the essay entitled ‘Αἱ Ἀθῆναι ὡς ἀνατολικὴ πόλις’ in this volume (pp. 269–272), which was originally published in a collective volume in 1896 (p. 396). For an introduction to A. Papadiamantis’ life and work in English, see the pertinent section in L. Coutelle, T. G. Stavrou, and D. R. Weinberg, *A Greek Diptych: Dionysios Solomos and Alexandros Papadiamantis*, North Central Publishing Co., St. Paul, MN, 1986.

- 1 See, e.g., F. Kontoglou, *Ἔργα*, vol. 6: *Μυστικὰ ἄνθη. Κείμενα γύρω ἀπὸ τὶς ἀθάνατες ἀξίες τῆς ὀρθόδοξης ζωῆς*, fifth ed., Astir, Athens, 2001, 55–56, 136, 138–140 and 272. This book is a collection of previously published essays, which was originally published in 1977. For an introduction to F. Kontoglou’s life and work, see C. F. Margaritis, ed., *Φώτης Κόντογλου. Ἀπὸ τὸν λόγον στήν ἔκφρασι, μὲ ζωγραφιὰς καὶ μὲ πλουμίδια ἀπ’ τὸ χέρι τοῦ ἴδιου τοῦ συγγραφέα*, Benaki Museum, Athens, 2015.
- 2 See, e.g., F. Kontoglou’s portable icon of St. Dionysius the Areopagite, which is a full-body depiction of the latter, made at the request of the municipality of Athens. This icon was produced in 1937 and is currently in the municipal art gallery of Athens. See also the murals he painted in the city hall of Athens between 1937 and 1940, which include a full-body depiction of Dionysius as a notable ancient Athenian and representative of Christian Hellenism. This discussion could be broadened by taking Kontoglou’s contribution as a painter or supervisor of the decoration of various church buildings into consideration. For an introduction to his work as a painter and iconographer, see N. Zias, *Photis Kontoglou: Painter*, transl. D. Turner, Commercial Bank of Greece, Athens, 1993, and certain sections of the volume cited in the previous footnote.
- 3 See, e.g., the pertinent comments in N. G. Pentzikis, *Ἀρχεῖον. Βιβλίον Ἑρωτος ἥτοι τῆς Ἀγάπης πὺν χαρίζει ὡς Φῶς οἰκουμενικὸ ὁ Κύριος*, Hoi ekdoseis ton philon, Athens, 1974, 126 and 291–293. For an introduction to N. G. Pentzikis’ life and work in English, see G. Thaniel, *Homage to Byzantium: The Life and Work*

various other authors that drew on Dionysius and the Dionysian tradition, whose writings deserve further scholarly research.¹ However, these three examples were chosen on account of their relevance to the current study: Yannaras was familiar with the cultural legacy of the previously mentioned authors, and he valued their overall contribution. Moreover, Yannaras considered the work of these authors to be a milestone in the history of modern Greek culture.²

Before examining specific themes and ideas from the work of Yannaras, it is worth asking ‘if’ and ‘how’ his writings can be studied within the context of modern Greek literature. The majority of his writings are undoubtedly concerned with philosophical, religious, and political questions from a theological perspective.³ However, it is possible to identify various aspects of his writings that could justifiably be considered from a literary perspective. This view is supported by the fact that Yannaras, like other Greek and Russian Orthodox thinkers before him,⁴ wrote some works that could be considered literary in

of Nikos Gabriel Pentzikis, North Central Publishing Co., St. Paul, MN, 1983.

- 1 Many, if not most, of these authors were associated with and even played a role in the revival of Byzantine religious culture in the Greek scene. For an introduction to this intellectual and cultural trend, see D. Ricks and P. Magdalino, eds., *Byzantium and the Modern Greek Identity*, Ashgate, Aldershot, 1998.
- 2 See the section idiosyncratically entitled ‘Papadiamantis and his School’ in C. Yannaras, *Orthodoxy and the West: Hellenic Self-Identity in the Modern Age*, transl. P. Chamberas and N. Russell, Holy Cross Orthodox Press, Brookline, MA, 2006, 251–271. This is the revised edition of a book that was originally published in Greek in 1992 (Domos: Athens). The core of the Greek version stems from a book that C. Yannaras published in 1972 (Athena: Athens).
- 3 For the books of C. Yannaras that have been translated into English, see the discussion in the following essays: A. Louth, ‘Some Recent Works by Christos Yannaras in English’, *Modern Theology* 25:2 (2009), 329–340, and N. Russell, ‘The Enduring Significance of Christos Yannaras: Some Further Works in Translation’, *International Journal for the Study of the Christian Church* 16:1 (2016), 58–65. Further English translations have been published since then. See, e.g., C. Yannaras, *The Effable and the Ineffable: The Linguistic Boundaries of Metaphysical Realism*, ed. A. Andreopoulos and transl. J. Cole, Winchester University Press, Winchester, 2021. This book was originally published in Greek in 1999 (Ikaros: Athens).
- 4 This is evident in the Russian theologians who were based in Paris. For the link between C. Yannaras and Russian émigré religious thought, see the relevant section in C. Yannaras, *Τὰ καθ’ ἑαυτόν*, fourth ed., Ikaros, Athens, 2005, 87–94. This book was originally published in 1995. V. Lossky’s (1903–1958) diary gives an example of literary activity: *Seven Days on the Roads of France: June 1940*, ed. N. Lossky and transl. M. Donley, St. Vladimir’s Seminary Press, Crestwood, NY,

the narrow sense of the term.¹ Moreover, in his works in the field of philosophy or theology—or even sometimes political theory—Yannaras made brief or extended references to classic works of literature or, more generally, to the contribution of their authors to human culture.² A characteristic example is Yannaras' commentary on the *Song of Songs* from the Christian Bible.³ This work bears witness to Yannaras' particular interest in this ancient literary text in the sense that he did not only refer to this text but also took various sections from it as a starting point for his theological meditations and thus highlighted its significance for the Greek intellectual scene of his time.

It could be added that at each stage of his intellectual development as a thinker, Yannaras showed a special interest in written and oral expression.⁴ This aspect is reflected both in the careful composition

2012. This was published posthumously as a book in French in 1998 (Cerf: Paris). Another pertinent case is the poetry in Russian and French by M. Lot-Borodine (1882–1957), which is discussed in T. Obolevitch, *Myrrha Lot-Borodine: The Woman Face of Orthodox Theology*, IOTA Publications, St. Paul, MN, 2024, esp. 78–82. Yannaras' background in the Greek intellectual scene can also be taken into account. See, e.g., B. N. Tatakis, *Στὴ χώρα τῶν στοχασμῶν. Φιλοσοφικός διάλογος*, Makedonikes hemeres, Thessaloniki, 1936. For Yannaras' reception of B. N. Tatakis' (1897–1986) intellectual legacy, see Yannaras, *Orthodoxy and the West* (cf. n. 148:2), 264–267, and the endnotes on p. 333.

- 1 See C. Yannaras, *Πείνα καὶ δίψα*, fourth ed., Grigoris, Athens, 1981. This book is the expanded form of an edition that was originally published in 1961 (Skapane: Athens). It consists of all the material found in the first edition, and further essays, two of which were taken from another literary collection of his (*idem*, *Άσκησις σὲ δώδεκα διηγήματα*, Skapane, Athens, 1963).
- 2 See, e.g., various references in C. Yannaras, *The Freedom of Morality*, transl. E. Brière, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, NY, 1984. This is the translation of a book that was published in Greek in 1979 (Grigoris: Athens). An earlier version of this book was published in 1970 (Athena: Athens). See also the discussion of a number of authors and artists in various sections of *idem*, *Orthodoxy and the West* (cf. n. 148:2). There is an autobiographical testimony in *idem*, *Τὰ καθ' ἑαυτόν* (cf. n. 148–149:4), 60, noting his interest in learning more about European literary and visual arts early in his career.
- 3 See C. Yannaras, *Variations on the Song of Songs*, transl. N. Russell, Holy Cross Orthodox Press, Brookline, MA, 2005. This book was originally published in Greek in 1990 (Domos: Athens). The chapter entitled 'Te Deum' has been reprinted in *idem*, *The Meaning of Reality: Essays on Existence and Communion, Eros and History*, eds. G. Edwards and H. A. Middleton, transl. by several hands, Sebastian Press, Alhambra, CA, 2011, 115–119.
- 4 See also the pertinent comments in Yannaras, *Τὰ καθ' ἑαυτόν* (cf. n. 148–149:4), 29–30 and 119–120.

of his written texts and in his eloquence as a speaker. His interest in the written and spoken word is also manifest in his contributions as an editor of anthologies or narrator of important works of literature in the ancient and modern Greek language.¹ Although Yannaras has sometimes—not unfairly—been criticised for some of the intellectual schemes he has used or the views he has expressed,² it can be argued that his masterly use of the Greek language is more widely acknowledged in research.³ This is clear from the fact that he not only established

- 1 This category of works consists of two anthologies of literary or cultural interest, and certain collections of ancient or contemporary literary texts on CDs, which were accompanied by booklets providing the selected extracts in printed form. For a case from this category, see C. Yannaras, ed., *Ἀλφαβητάρι τοῦ Νεοέλληνα. Κείμενα ἐπίκαιρης ἐλληνικῆς αὐτοσυνειδησίας*, rev. ed., Patakis, Athens, 2020, originally published by the same publisher in 2000. This is an expanded version of the original edition, which is enriched with texts by additional authors.
- 2 One of these intellectual schemes in C. Yannaras' work is his often unjustifiably critical attitude towards the 'West', which has been examined in recent decades by short or long scholarly studies from various points of view. See, e.g., the following studies in English: M. Plested, *Orthodox Readings of Aquinas*, Oxford University Press, Oxford, 2012; P. Kalaitzidis, 'The Image of the West in Contemporary Greek Theology' (transl. H. Ventis), *Orthodox Constructions of the West*, eds. G. Demacopoulos and A. Papanikolaou, Fordham University Press, New York, 2013, 142–160 and 317–324; V. N. Makrides, 'The Barbarian West: A Form of Orthodox Christian Anti-Western Critique', *Eastern Orthodox Encounters of Identity and Otherness: Values, Self-Reflection, Dialogue*, eds. A. Krawchuk and T. Bremer, Palgrave Macmillan, New York, 2014, 141–158; B. Gallaher, 'Orthodoxy and the West: The Problem of Orthodox Self-Criticism in Christos Yannaras', *Polis, Ontology, Ecclesial Event: Engaging with Christos Yannaras' Thought*, eds. S. Mitralaxis et al., James Clarke & Co., Cambridge, 2018, 206–225. For Yannaras' reception of the Dionysian corpus in light of this scheme, see D. Pallis, 'Μία 'νεοβυζαντινή' πρόταση πολιτισμού; Κριτική αποτίμηση της αφομοίωσης του αρεοπαγίτικου αποφατισμού στην πρώιμη σκέψη του Χρήστου Γιανναρά' (2 pts.), *Philosophiein* 15 (2017), 271–297, and 16 (2017), 277–301. Although Yannaras and G. Kocijančić share an interest in eastern Christian apophatic theology, the latter's approach differs in that it distances itself from the above scheme. See *idem*, 'He Who Is and Being: On the Postmodern Relevance of Eastern Christian Apophaticism', *The Christian East: Its Institutions & Its Thought. A Critical Reflection*, ed. R. F. Taft, Pontificio Istituto Orientale, Rome, 1996, 631–649.
- 3 This aspect of his work is noted, e.g., in Louth, 'Some Recent Works by Christos Yannaras' (cf. n. 148:3), 338–339. See also T. Abatzidis and M. Stavrou, 'L'orthodoxie néo-hellénique face aux défis théologiques contemporains', *Contacts* 259–260 (2017), 265. While several readers of Yannaras have noted the distinctive character of his language, detailed studies of this aspect of his work have not yet

a specialised language and themes of discussion, but that his works of varying forms and lengths cover a wide range of genres in modern Greek literature.

The Dionysian Corpus as a Literary Inspiration

It is clear from the above discussion that Christos Yannaras' literary output—or, at least, a large part of it—can either be read as the reception of certain literary models and themes or as a form of literary creation in itself.¹ On this basis, the sources that inspired Yannaras can be examined in order to determine to what extent and in what ways his writings can be understood as part of modern Greek literature. This is a complex undertaking given that he used a large number of sources from different branches of human knowledge and, in several cases, interpreted these sources in his own particular way.²

One of the sources that is related to the literary dimension of Yannaras' contribution as an author is the Dionysian corpus,³ which he used in different kinds of texts that he wrote at various stages of his intellectual development. It is not rare to discover in his works sche-

been produced.

- 1 For the life and work of Yannaras, see two recent perspectives in A. Louth, *Modern Orthodox Thinkers: From the Philokalia to the Present*, InterVarsity Press, IL, 2015, esp. 247–263, and B. Petrà, *Christos Yannaras: The Apophatic Horizon of Ontology*, transl. N. Russell, James Clarke & Co., Cambridge, 2019.
- 2 While C. Yannaras' readings of various ancient and modern sources can be reasonably criticised within a scholarly framework, they are consistent with the concept of personhood that he developed in his intellectual contribution. For Yannaras' treatment of personhood, see *idem*, *Person and Eros*, transl. N. Russell, Holy Cross Orthodox Press, Brookline, MA, 2007. This book was originally published in Greek in 1987 (Domos: Athens). It is the rephrased and expanded form of a thesis that was printed in 1970 (Typo-Proodos: Athens). For an introduction to the reception of this concept in modern Orthodox thought, see B. Lubardić, 'Orthodox Theology of Personhood: A Critical Overview of Currents, Models and Ideas in the 20th Century', *Ad Orientem: Essays from Serbian Theology Today*, ed. B. Šijaković, Faculty of Orthodox Theology, Belgrade, 2019, 144–188.
- 3 The Dionysian corpus has been critically edited in B. R. Suchla, G. Heil, and A. M. Ritter, eds., *Corpus Dionysiacum*, 2 vols., De Gruyter, Berlin, 1990/1991. This study uses the following abbreviations for the writings of the corpus: CH (*On the Celestial Hierarchy*); EH (*On the Ecclesiastical Hierarchy*); DN (*On the Divine Names*); MT (*On Mystical Theology*); Ep. (*Epistles* or *Epistle*). For a translation of the entire corpus into English, see Pseudo-Dionysius, *The Complete Works*, transl. C. Luibhéid and transl. coll.-comm. P. Rorem, Paulist Press, Mahwah, NJ, 1987.

mes of thought and vocabulary from both this corpus and its later Orthodox reception, which he used to shape his own thought.¹ The current section will examine examples from Yannaras' writings in which the Dionysian legacy was or could have been a source of inspiration. The examples selected for discussion relate to the intellectual schemes or terminology used by Yannaras in some of his texts. One example is the references made by Yannaras to Dimitrios Koutroumbis (1921–1983), a man he viewed as his intellectual guide, in that he helped Yannaras develop an alternative way of thinking. Another is the contents and the argumentation of Yannaras' theological monograph on Martin Heidegger (1889–1976) and Dionysius the Areopagite. Finally, one of the liturgical texts that Yannaras composed in a later phase of his intellectual career will be considered. Although Yannaras' references to Koutroumbis appear in two works that are later than his study of Heidegger and Dionysius, these will be examined first because his personal relationship with Koutroumbis predates the aforementioned study. The liturgical text will be examined last because it was published later and contains several elements that were assimilated from his study of Heidegger and Dionysius.

1

Yannaras' depiction of his relationship with Koutroumbis has certain characteristics that lend themselves to a literary reading.² Yannaras

- 1 C. Yannaras' interest in Dionysius and the Dionysian tradition is also evident in writings he published prior to his book on Dionysius (cf. n. 155–156:3 of this study), which is his earliest theological monograph. For this aspect, see *idem*, *Ἡ κρίσις τῆς προφητείας*, fourth ed., Ikaros, Athens, 2010. This book was originally published in 1964 (Synoro: Athens). However, the edition cited above is a reproduction of its expanded edition, which is a collection of theological essays published under a different title in 1968 (Astir: Athens). The expanded edition incorporated two theological essays, published in 1965–1966, which manifest an interest in the Dionysian tradition. These are reprinted in the cited edition. One includes a comment on the use of the Dionysian tradition in the Byzantine theology of the icon (pp. 136–137). The other includes an invocation of Dionysius followed by three extracts quoted from the Dionysian corpus (pp. 181–183 and 191), which were subsequently used in his monograph on Dionysius.
- 2 See C. Yannaras, *Καταφύγιο Ἰδεῶν. Μαρτυρία*, sixth ed., Ikaros, Athens, 270–271, 314–320 and 343–356. This book was originally published in 1987 (Domos: Athens). See also *idem*, *Orthodoxy and the West* (cf. n. 148:2), 289–297, and the endnotes on p. 335. Part of the relevant sections from the first edition of

sketched a portrait of Koutroumbis as an Orthodox thinker who contributed to the renewal of Greek theology through his writings and especially through his disciples. Yannaras drew attention to Koutroumbis' role in establishing an alternative theological language during a transitional period for Greek society and culture, since the perspective that pervaded Koutroumbis' publications was different from the Greek academic theology of his time.¹ In particular, he highlighted Koutroumbis' ability to act as an intellectual guide to his disciples and friends, who came to him with various philosophical and theological questions. Yannaras described Koutroumbis as a man who was shaped on the existential level by some events in his life, and he praised the 'ascetic' conditions in which he lived.² Yannaras compared his discipleship under Koutroumbis to his relationship with people he met in specific institutional milieus, noting that the spiritual bond he shared with the former was different because Koutroumbis' guidance was carefully tailored to Yannaras' personal questions and was not a predetermined way of thinking and behaving like those he had hitherto been taught.³ These references can be found in the works of

the *Καταφύγιο Ἰδεῶν* have now been translated into English in M. Plested, *The Master Builder: Demetrios Koutroumbis and the Renewal of Theology in Modern Greece*, Denise Harvey, Limni, Evia, 2024, 69–79. For a briefer account, see C. Yannaras, 'The Master Builder', *Sobornost* 6:1 (1984), 72–73. This is the amended English version of a text that originally appeared in Greek in the theological journal *Synaxi*.

- 1 For the theological imprint of C. Yannaras' teacher, see D. G. Koutroumbis, *Ἡ χάρις τῆς θεολογίας*, ed. D. Mavropoulos and intro. V. Gondikakis, Domos, Athens, 1995. This book was published posthumously and is a collection of previously published essays by him. A few of them have been translated in Plested, *The Master Builder* (cf. n. 152–153:2), 134–165.
- 2 For this description, see Plested, *The Master Builder* (cf. n. 152–153:2), 73 and 78–79, and Yannaras, *Orthodoxy and the West* (cf. n. 148:2), 295–296. See also *idem*, 'The Master Builder' (cf. n. 152–153:2), 73. Although it is not certain, C. Yannaras' repeated mention of this information may be intentional. He may have wanted to point out that his teacher practised an ascetic way of life in the 'true' spirit of the Christian tradition. Yannaras even referred to his teacher as a 'hermit' in the world. For this detail, see *idem*, *Καταφύγιο Ἰδεῶν* (cf. n. 152–153:2), 356. This section is not included in M. Plested's edition.
- 3 This type of pedagogy has been paralleled by C. Yannaras with the 'maieutic method' of Socrates, who, it can be argued, was treated as a model teacher by notable Greek intellectuals of the time. For the parallel drawn between D. Koutroumbis and Socrates, see Plested, *The Master Builder* (cf. n. 152–153:2), 71–72,

Yannaras that focus on his disagreement with certain individuals in Greece who held seminal positions in the official church or university and were established figures in the public sphere.¹ Within the context of his direct or indirect critique of these figures, Yannaras chose to identify as his teacher a lesser-known individual, who did not hold an official role in the institutional framework of that period. It is possible that Yannaras included Koutroumbis in order to develop the concept of tradition as a form of wisdom, which he received from his teacher and extended.² The same phenomenon can be traced in the author of the Dionysian corpus vis-à-vis an enigmatic figure called ‘Hierotheus’, whom he presents as his teacher.³ Given that Yannaras had already

and Yannaras, *Orthodoxy and the West* (cf. n. 148:2), 296. See also *idem*, ‘The Master Builder’ (cf. n. 152–153:2), 72–73. These published works give an impression of Koutroumbis as a cultivated man who offered intellectual guidance and friendship to others and as a leading figure in the context of various theological initiatives or projects. For the modern Greek reception of Socrates, see Takis, *Στὴ χώρα τῶν στοχασμῶν* (cf. n. 148–149:4). See also E. P. Papanoutsos’ (1900–1981) similar reception of Plato’s teacher in *idem*, *Φιλοσοφία καὶ Παιδεία*, Ikaros, Athens, 1958, 98–103. This account is included in a section entitled ‘Ὁ παιδαγωγικὸς ἔρως’ (i.e. ‘Pedagogical Eros’), which was originally published as part of a series of essays in a journal of education and culture in 1946–1947 (p. 351).

- 1 It can be argued that there was a conflict between certain Greek theologians of the time as to how tradition should be defined and extended. For an exposition of this aspect, see Pallis, ‘The Reception of Dionysius’ (cf. n. 146:1), esp. 608–609, 617–618 and 620–621.
- 2 It should be noted that C. Yannaras dedicated his monograph on the Christian ascetic tradition to D. Koutroumbis and another friend. For this detail, see C. Yannaras, *Ἡ μεταφυσικὴ τοῦ σώματος. Σπουδὴ στὸν Ἰωάννη τῆς Κλίμακος*, Dodoni, Athens, 1971. This aspect may be significant if interpreted in the light of the book’s preface, which draws the reader’s attention to a conflict between Yannaras and certain academic theologians from the University of Athens as the background of the monograph (pp. 11–12). In this light, Yannaras would seem to be acknowledging Koutroumbis’ influence on him as the ‘true’ theological teacher for this book, as opposed to the direction he had previously received in the context of that academic institution.
- 3 See, mainly, *DN* ii.9–10, iii.2, and iv.15–17. The entirety of the Dionysian texts that refer explicitly or implicitly to Hierotheus and his teachings have been helpfully collected and quoted from certain edited English translations in F. S. Marsh, ed. and transl., *The Book which is called the Book of the Holy Hierotheos, with Extracts from the Prolegomena and Commentary of Theodosios of Antioch and from the ‘Book of Excerpts’ and Other Works of Gregory Bar-Hebraeus*, Williams and Norgate, London, 1927, 236–240. Regardless of whether this man was an

engaged extensively with the Dionysian corpus, as well as other patristic and Byzantine theological sources, it is possible that his concept of tradition was a literary motif influenced by Dionysius or another source, or even a combination of the two.¹ This motif may also have been inspired or reinforced by the renewal of the monastic tradition that was taking place on Mount Athos when Yannaras wrote the works in which he referred to his teacher.²

2

The influence of the Dionysian corpus on Yannaras' thought can be seen most clearly in the latter's monograph on Heidegger and Dionysius.³ This work is of interest from a literary point of view because

invented or historical figure, it can be argued that he served the concept of tradition in the Dionysian corpus. For a pertinent discussion, see K. Corrigan and M. Harrington, 'Pseudo-Dionysius: The Mediation of Sacred Traditions', *The Invention of Sacred Tradition*, eds. J. R. Lewis and O. Hammer, Cambridge University Press, Cambridge, 2007, 243 and 248–250. The Dionysian concept of tradition is developed even in sections that do not refer to this teacher (e.g. *EH* i.1 and *Ep.* ix.1).

- 1 It is useful to note in this respect that C. Yannaras' monograph on Dionysius makes considerable use of texts from the Dionysian corpus, several of which are cited in n. 161:1 of this study. An interesting case is *DN* ii.9, which has been used in every Greek edition of this monograph and in its edited English translation (cf. n. 155–156:3 of the study). Given that this Dionysian text refers to 'Hierotheus', it is reasonable to assume that Yannaras was also familiar with the other Dionysian texts relating to this enigmatic teacher. It is true that this ancient text was used by Yannaras to construct his own thought, and even that it had previously been used by certain Greek intellectuals who were inspired by and promoted the revival of the Byzantine religious and cultural tradition [cf. the remarks in the first part of Pallis, 'Μία 'νεοβυζαντινή' πρόταση πολιτισμού,' (cf. n. 150:2), 291–292]. However, given the prominent place of the Dionysian corpus in Yannaras' thought, it can be argued that he was also familiar with the narrative from which this text derives, and even hypothesised that he used the Dionysian legacy as his literary inspiration. For the above Dionysian text and its background, see the discussion in Y. de Andia, 'Pâtir les choses divines', *Platonism in Late Antiquity*, eds. S. Gersh and C. Kannengiesser, University of Notre Dame Press, Notre Dame, IN, 1992, 237–258.
- 2 For an introduction to this social and cultural phenomenon, see G. Speake, *Mount Athos: Renewal in Paradise*, Yale University Press, New Haven, CT, 2002, esp. 173–184 and 275. See also the pertinent remarks in Yannaras, *Orthodoxy and the West* (cf. n. 148:2), 297–299, and the endnotes on p. 335.
- 3 See C. Yannaras, *On the Absence and Unknowability of God: Heidegger and the*

it drew attention to the Dionysian corpus and its relevance for the Orthodox tradition, and in fact was inspired by this legacy, helping Yannaras to shape his own intellectual standpoint. Yannaras' work is the first theological monograph in the Greek bibliography that referred to Dionysius the Areopagite in its title. This novelty of the work could be seen as having literary significance because some Greek academic circles at the time had reservations with regard to the Dionysian corpus.¹ Yannaras chose to focus on this corpus in the work in question in such a way as to underline its legitimate place as a patristic source in the Orthodox tradition.

Yannaras' approach to the Dionysian corpus had a discernible impact on Greek literature: it is possible to trace an explicit or implicit reception of his work from the time of its publication to the present day by authors within both the academic and non-academic sphere.² It is interesting that, although this work was published as a monograph on the subject of Heidegger and Dionysius, it is essentially an extended theological essay, which took those authors as a starting point and incorporated elements of their thought to formulate its own intellectual perspective. While Yannaras studied the Dionysian corpus, he interpreted it through the prism of its reception in certain Byzantine and modern Orthodox sources. In this way, he brought to the fore various aspects of this legacy and drew attention to its role as a witness to the ancient Christian tradition, which could contribute

Areopagite, ed. A. Louth and transl. H. Ventis, T & T Clark, London, 2005. This book was originally published in Greek in 1967 (Parisianos & Co.: Athens). However, the current translation is based on its revised edition, which was published in 1988 (Domos: Athens). For a detailed discussion of this book, see the bipartite approach in Pallis, 'Μία 'νεοβυζαντινή' πρόταση πολιτισμού;' (cf. n. 150:2), *passim*. See also D. A. Vasilakis, 'Dionysius the Areopagite between Faith and Scepticism: Aspects of his Reception in Twentieth-Century Orthodoxy', *Erfurter Vorträge zur Kulturgeschichte des Orthodoxen Christentums* 22 (2023), 19–27.

- 1 For further remarks on this, see the review of trends in the first part of Pallis, 'Μία 'νεοβυζαντινή' πρόταση πολιτισμού;' (cf. n. 150:2), 272–277. See also the sections from *idem*, 'The Reception of Dionysius' (cf. n. 146:1), that were cited earlier in n. 154:1 of this study.
- 2 For this aspect, see the discussion in *idem*, 'The Reception of Dionysius' (cf. n. 146:1), 618, 620–622 and 630–632, and the complementary remarks in *idem*, 'Σχεδιάσμα πρόσληψης τῶν ἀρεοπαγитικῶν συγγραφῶν στὴ νεότερη ἑλληνικὴ θεολογία. Μὲ εἰδικὴ ἀναφορὰ στὴ γενιὰ τοῦ '60', *Theologia* 85:1 (2014), 312–316.

to the renewal of modern Greek theology. This aspect of Yannaras' work is notable because it motivated—and continues to motivate—a number of Greek authors from the field of theology, as well as other disciplines, to express their own views on the Dionysian corpus and its legacy.¹ Some authors commented on the interpretations or misinterpretations of certain passages from the Dionysian corpus on the part of Yannaras.² Others criticised the wider outlook of the work in question, sometimes extending their reservations to the relevance of the Dionysian corpus for the Orthodox tradition.³ There were even some

- 1 Many of the bibliographical references in the following footnotes are drawn from *idem*, 'Σχεδιάσμα πρόσληψης τῶν ἀρεοπαγιτικῶν συγγραφῶν' (cf. n. 156:2), but, in case the pertinent studies are translated into English, their translated versions are preferred.
- 2 For a recent case, see N. Loudovikos, *Analogical Identities: The Creation of the Christian Self. Beyond Spirituality and Mysticism in the Patristic Era*, Brepols, Turnhout, 2019, esp. 177–182 and 300–304. This book refers to C. Yannaras' contribution and includes a critique of his concepts of person and nature, focusing mainly on the revised Greek edition of his *Person and Eros* (cf. n. 151:2). The content and validity of this critique will not be examined here. However, it is noteworthy that Yannaras' exposition of these concepts includes several Dionysian texts that are shared with his monograph on Dionysius. Thus, this critical approach can be taken as an implicit disagreement with their reception in both of Yannaras' books. For a different case, see C. A. Stamoulis, *Holy Beauty: Prolegomena to an Orthodox Philokalic Aesthetics*, transl. N. Russell, James Clarke & Co., Cambridge, 2022, esp. 83–101. This book includes an acknowledgement of its inspiration from Yannaras and other intellectuals (p. 3), as well as a chapter on Dionysius in which many Dionysian texts are discussed. Several of these Dionysian texts are also used in Yannaras' monograph on Dionysius, which is cited in this chapter (p. 101 n. 53). This reveals a shared interest in the Dionysian legacy on the part of both Stamoulis and Yannaras, although the two authors viewed this area of knowledge through different lenses. Stamoulis' book includes a critique of Yannaras' concepts of person and nature that has similarities with Loudovikos' study cited above; thus, the reception of the Dionysian legacy by Stamoulis and Loudovikos is different from that of Yannaras with regard to how the relationship between person and nature is presented in the Dionysian corpus.
- 3 See, e.g., M. L. Farandos, 'Τὸ φιλοσοφικὸν ὑπόβαθρον τῆς θεολογίας τοῦ Ψευδο-Διονυσίου Ἀρεοπαγίτου', *Theologia* 64:3 (1993), 399–427, which questioned the theological character of the Dionysian corpus and, in this framework, expressed its reservation about the work of certain modern theologians inspired by this corpus, including C. Yannaras (p. 408 n. 17). See also P. Kalaitzidis, 'Μυστικισμός, ἀποφατισμός, καταφατική θεολογία καὶ τὸ ζήτημα τῆς πιστότητας στὴν πατερικὴ θεολογία', *Παναγιώτης Τρεμπέλας. Μεταξὺ παράδοσης καὶ ἀνανέωσης, μεταξὺ ἐπιστήμης καὶ ἱεραποστολῆς*, ed. N. Asproulis, Ekdotiki Dimitriadis, Volos, 2016,

who were influenced by Yannaras' work and used it either for their personal research into the Dionysian corpus or Byzantine theology in general,¹ or for their study of Yannaras' thought itself, or in relation to specific trends in recent philosophy and theology.² It may be argued that Yannaras produced this self-contained work both because it was useful for his intellectual inquiries and because the Dionysian corpus, with its rich conceptual and literary content, liberated him as an author from the closed structures of religious thought and expression that he had hitherto witnessed in certain theological contexts of his time. In fact, Yannaras gave an account of his journey as an author in a recent public talk in which he underlined the decisive role that the Dionysian corpus played in his relationship with literature.³

261–335, which, although in a different framework, is critical of both particular teachings of the Dionysian corpus and its reception in Yannaras' pertinent monograph.

- 1 For cases of this kind of reception, see, recently, Terezis, *Ἡ θεολογικὴ γνωσιολογία τῆς Ὁρθόδοξης Ανατολῆς* (cf. n. 145–146:1), and S. Mara-Triantari, *Ἡ ἔννοια τοῦ κάλλους στὸ Διονύσιο Ἀρεοπαγίτη. Θεωρητικὴ προσέγγιση τῆς Βυζαντινῆς τέχνης, συμβολῇ στὴν αἰσθητικὴ φιλοσοφία*, Herodotos, Athens, 2002. See also P. Kalaitzidis, 'Theologia. Discours sur Dieu et science théologique chez Denys l'Aréopagite et Thomas d'Aquin', *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident. Actes du colloque international, Paris, 21–24 septembre 1994*, ed. Y. de Andia, Institut d'Études Augustiniennes, Paris, 1997, 457–487, which approaches Latin theology in comparison with the Byzantine tradition by employing a prism that was inspired, among others, by C. Yannaras' monograph on Dionysius. However, see his change of prism in the study cited in the previous footnote.
- 2 For some recent studies, see M. P. Begzos, 'Apophaticism in the Theology of the Eastern Church: The Modern Critical Function of a Traditional Theory' (transl. H. H. Oliver), *Greek Orthodox Theological Review* 41:4 (1996), 327–357; H. Ventis, 'Fleshless Idealism and Word Incarnate: A Re-Examination of Eastern Orthodox Apophaticism on the Heels of Contemporary Philosophical Immanentism', *Theologia* 73:2 (2002), 457–515; Vasilakis, 'Dionysius the Areopagite between Faith and Scepticism' (cf. n. 155–156:3).
- 3 This talk took place at the School of Theology of the University of Athens on 16 April 2016, and was devoted to the relationship between literature and theology. For the transcript of the talk, see C. Yannaras, 'Ὁ ἀποφατισμὸς στὴν ποίηση καὶ τὴ θεολογία', *Ποίηση καὶ θεολογία. Ποιητές καὶ στοχαστές μιλοῦν γιὰ τὴ σχέση τους με τὸν Θεό*, ed. K. Kefalea, NKUA Press, Athens, 2024, 77–87. This publication does not include the part of the discussion following the talk in which C. Yannaras made special mention of the Dionysian corpus as his literary inspiration. However, in the above talk, he quoted the section *MT* v and noted its value from a theological and cultural viewpoint (pp. 84–85). This Dionysian text is often used in his writings. For this aspect, see the remarks in n. 161:1 of this study.

3

A different case of influence of the Dionysian corpus on Yannaras' thought can be found in a liturgical text for the Eucharistic rite that he composed at a later stage of his intellectual career.¹ In this instance, the influence is primarily reflected in the vocabulary that Yannaras used. Yannaras composed this text within the context of an enduring debate regarding the possibility of a renewal of the liturgical language of the Orthodox Church in Greece and the form this could take, which would enable it to be more easily comprehensible to the faithful participating in the sacraments, while at the same time remaining faithful to the beauty of its poetry and depth of meaning.² Although this text does not refer to Dionysius the Areopagite by name, it has certain characteristics that may allude to Yannaras' inspiration from the Dionysian corpus. One such characteristic is that Yannaras published the work in question anonymously. It is true that by that time Yannaras had studied several authors of philosophical or theological texts who had produced their work anonymously or pseudonymously.³ However, it is possible that he was inspired by the Dionysian corpus, because his text contains traces of various elements from this corpus

- 1 See [C. Yannaras], *Ἡ ἐκκλησιαστικὴ Εὐχαριστία ὡς αἰτούμενο ἐπικαιρικῆς μεταγραφῆς ὑπὸ ἀνωνύμου τινὸς τῶν αἰτουμένων*, Domos, Athens, 2012. It should be noted that C. Yannaras also composed anonymously texts for certain other ecclesiastical rites, most of which have been translated into English with commentary. See, e.g., A. Louth, 'A Revised Orthodox Ceremony of Marriage?', *Sobornost* 29:2 (2007), 51–74, which has been reprinted in Yannaras, *The Meaning of Reality* (cf. n. 149:3), 93–113.
- 2 For an introduction to this issue, see the following volume: *Ὁ Λειτουργικὸς Λόγος τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας σήμερα. Πρακτικὰ τοῦ ΙΓ' πανελληνίου λειτουργικοῦ συμποσίου στελεχῶν ἱερῶν μητροπόλεων*, Apostoliki Diakonia, Athens, 2015.
- 3 There were many European intellectuals with philosophical, theological or literary interests who practised anonymous or pseudonymous writing before him. For hidden authorship as a modern British literary practice, see R. J. Griffin, 'Anonymity and Pseudonymity', *The Cambridge Handbook of Literary Authorship*, eds. I. Berensmeyer, G. Buelens, and M. Demoer, Cambridge University Press, Cambridge, 2019, 341–353. Interestingly, C. Yannaras' own teacher, D. Koutroumbis, published a number of essays anonymously or under different pseudonyms. For this aspect, see the editorial notes in Koutroumbis, *Ἡ χάρις τῆς θεολογίας* (cf. n. 153:1), 13 and 313–315.

and its reception in Byzantine theological literature.¹

Yannaras' text begins with an invocation of the Holy Trinity that may be inspired by the prayer at the beginning of *On Mystical Theology*.² Extracts from the Dionysian corpus are also quoted or implied in various places within this text.³ Moreover, several terms that come from the Dionysian corpus and Byzantine sources that were influenced by the corpus are used.⁴ It is possible that Yannaras viewed this poetic

- 1 The following footnotes extend the remarks made in Pallis, 'The Reception of Dionysius' (cf. n. 146:1), 618, 621 and 631, by consulting the digital database *Thesaurus Linguae Graecae*, ed. M. C. Pantelia, University of California, Irvine, CA, <http://tlg.uci.edu> (last accessed: 12 October 2024).
- 2 These prayers can be found in *MT* i.1 and in [Yannaras], *Ἡ ἐκκλησιαστικὴ Εὐχαριστία* (cf. n. 159:1), 7, respectively. The Dionysian inspiration can be inferred from the fact that the prayer in C. Yannaras' text contains the expression 'θεαρχικὴ τριάς'. The first or earliest known use of the noun 'θεαρχία' and its derivatives is found in the Dionysian corpus (e.g. *CH* ii.3, *EH* v.i.7 and *DN* i.3, though not in the *MT*). This expression was also used by notable Byzantine theologians who were influenced by the Dionysian tradition (e.g. Maximus the Confessor, *Liber asceticus*, 2, and John of Damascus, *Expositio fidei*, 54). This expression and the noun 'θεαρχία' are even used in the final section of Yannaras' text (*Ἡ ἐκκλησιαστικὴ Εὐχαριστία*, 32–33).
- 3 See, e.g., the verses from *DN* iv.7 and iv.13, on divine love and beauty, that are quoted in [Yannaras], *Ἡ ἐκκλησιαστικὴ Εὐχαριστία* (cf. n. 159:1), 12 and 23. The first of these formulations is used in both of these sections of the text. Although the above-noted Dionysian texts are not cited, the fact that they are italicised may indicate that they were taken from elsewhere. See also the expressions 'τριαδικὴ μονὰς καὶ ἐνὰς τρισυπόστατος', from *DN* i.4, and 'κοινωνικὴ ἀλληλουχία', from *DN* iv.12 and 15, that are employed in the text in question ([Yannaras], *Ἡ ἐκκλησιαστικὴ Εὐχαριστία*, 17 and 26, respectively). These expressions are not italicised, nor are their sources given. However, their earliest known use can be traced back to the Dionysian corpus, and therefore it can be argued that they represent an implicit reception of the Dionysian intellectual legacy.
- 4 There are several terms shared with the Dionysian vocabulary, many of which are compound, with the prefix 'ὑπέρ-' or the suffix '-ργός'. Some of these terms were or may have been initially used in the Dionysian corpus, while others were used in both this corpus and sources from the earlier pagan and/or Christian tradition. For the first category, see the adjectives 'ὑπεράγνωστος' (cf. *DN* i.4–5 and ii.4 and *MT* i.1) and 'φωτουργός' (cf. *CH* viii.2), which are used in [Yannaras], *Ἡ ἐκκλησιαστικὴ Εὐχαριστία* (cf. n. 159:1), 14 and 16. The second category contains a larger number of different terms. For two cases from it, see the infinitive 'ὑπερεῖναι' (cf. *DN* v.5), as well as the noun 'ἱερουργία' and its derivatives (cf., e.g., *CH* iii.2 and *EH* iii.iii.7 and v.i.3), that are used in [Yannaras], *Ἡ ἐκκλησιαστικὴ Εὐχαριστία*, 18 and 23. See also the discussion in the previous two footnotes of

text as a continuation of his previous engagement with the Dionysian corpus, given that he used certain passages from this corpus that he had also used in the previously discussed monograph.¹ Therefore, he may have considered this text as a practical application of various themes and ideas that he had developed on a theoretical level in the monograph. However, here, too, it is worth noting that Yannaras' reception of the Dionysian corpus was based on his own hermeneutic criteria. This is clear from the fact that the poetic text avoids mentioning the presence of the angels and their role at the Eucharistic rite. This clearly distinguishes Yannaras' text from the liturgical theology developed both in the Dionysian corpus and in notable liturgical texts from the Byzantine period.² It could also be noted that other theo-

this study. There are even specific terms in this text that were not used in the Dionysian corpus or in pagan and Christian sources from an earlier period, but they may have been inspired by this corpus and its intellectual legacy. For a pertinent case, see the adjective 'ζωήδωρος', which is used repeatedly in [Yannaras], *Ἡ ἐκκλησιαστικὴ Εὐχαριστία*, 14. This term appears after the term 'φωτουργός' in the same hymn of the text. The earliest known use of 'φωτουργός' is found in the Dionysian corpus, while the noun 'ζωή' and the verb 'δίδωμι', as well as related vocabulary, appear frequently in this corpus (cf., e.g., the interpretation of the divine name 'ζωή' in the section *DN vi*). Moreover, Dionysius used certain terms with the suffix '-δωρος', which he probably invented (cf., e.g., the adjectives 'εἰρηνόδωρος', found in *DN iv.21* and *ix.3*, and 'σοφόδωρος', in *ibid.* *ii.7*).

- 1 For this practice, see the following uses of the Dionysian texts referred earlier in n. 160:3 of this study: Yannaras, *On the Absence and Unknowability of God* (cf. n. 155–156:3), 102 (cf. *DN iv.15*), 105 *et al.* (cf. *DN i.4*), 106 (cf. *DN iv.13*), 109 (cf. *DN iv.7*), as well as the endnotes on pp. 129–131. There are even other texts from the Dionysian corpus that have been used in this monograph and the liturgical text in question. See the expression 'ὁ πάντων ἐπέκεινα' that is used in reference to God in [Yannaras], *Ἡ ἐκκλησιαστικὴ Εὐχαριστία* (cf. n. 159:1), 9 and 13. This expression and variations of it are included in several Dionysian texts that are used in C. Yannaras' monograph. See, e.g., the quotation of the section *MT v* in *idem*, *On the Absence and Unknowability of God*, 75–76, and the endnotes on p. 127. It is interesting to note that this and even other Dionysian texts that were used in the monograph are quoted in *idem*, *The Effable and the Ineffable* (cf. n. 148:3), 26–29, 64 and 177. See also the term 'ὁμοτροπία' in *idem*, *Ἡ ἐκκλησιαστικὴ Εὐχαριστία*, 27. This noun is even found in a section of *EH iii.iii.1*, which is quoted in Yannaras, *On the Absence and Unknowability of God*, 96, and the endnote on p. 130.
- 2 See, e.g., *CH i.3* with the discussion in A. Golitzin, *Mystagogy: A Monastic Reading of Dionysius Areopagita*, ed. B. G. Bucur, Liturgical Press, Collegeville, MN, 2013, esp. 201–202 and 295–296. For an introduction to themes of Byzantine

logians who were associated with Koutroumbis and were Yannaras' contemporaries did not express similar views on this topic.¹ Thus, this decision on the part of Yannaras may be related to the reservations he expressed elsewhere on the teaching regarding angels in Christian theology.²

Conclusion

From the examples from the writings of Christos Yannaras examined in this study, it is clear that he produced work across a variety of genres; within these there are different forms of reception of the Dionysian corpus. The first example discussed is the biographical and intellectual portrait that Yannaras sketched of Koutroumbis as his teacher. Yannaras' references to him are found in two works that belong to different genres. The first of these works in chronological terms is a critical autobiographical testimony (*Refuge of Ideas*), while the second is a historical account of modern Greek thought and culture (*Orthodoxy and the West*). If the relevant references in Yannaras' work were indeed influenced by the Dionysian corpus, it is possible that they were inspired by a notable literary scheme traced in this corpus, but this link cannot be verbally documented.

liturgical theology, see R. F. Taft, *The Byzantine Rite: A Short History*, Liturgical Press, Collegeville, MN, 1992. For an account of the reception of angelology in Byzantine liturgical commentaries, see A. Mellas, *Liturgy and the Emotions in Byzantium: Compunction and Hymnody*, Cambridge University Press, Cambridge, 2020, 49–60.

- 1 See, e.g., V. Gondikakis, *Hymn of Entry: Liturgy and Life in the Orthodox Church*, transl. E. Brière, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, NY, 1984. This book was originally published in 1974 (Holy Monastery of Stavronikita: Mt. Athos). It is noteworthy that this book contains several texts from the Dionysian corpus. For Fr. V. Gondikakis' (1936–2025) relationship with D. Koutroumbis, see Gondikakis' introductory essay in Koutroumbis, *Ἡ χάρις τῆς θεολογίας* (cf. n. 153:1), 7–12, together with the section based on an interview given by him in Plested, *The Master Builder* (cf. n. 152–153:2), 24–30.
- 2 See the views expressed in C. Yannaras, *The Enigma of Evil*, transl. N. Russell, Holy Cross Orthodox Press, Brookline, MA, 2012, 106–110, as well as the endnotes on p. 152. This book was originally published in Greek in 2008 (Ikaros: Athens). This attitude may be a more recent development in C. Yannaras' thought, since his monograph on Dionysius concludes with a positive reference to angels and their function in the context of the Christian liturgy. See *idem*, *On the Absence and Unknowability of God* (cf. n. 155–156:3), 110, and the endnote on p. 131.

The second example discussed is an extended essay of philosophical theology, which Yannaras published as a self-contained monograph (*Heidegger and the Areopagite*). In this instance, the influence of the Dionysian corpus is clear and sustained, since Dionysius the Areopagite is named in the title and contents of the book, and numerous passages from the Dionysian corpus and its Byzantine reception are presented and interpreted.

The third example examined is a text that belongs to the genre of religious poetry (*The Ecclesial Eucharist*). Although Yannaras did not refer to Dionysius by name, he quoted certain passages from the Dionysian corpus and, in various instances, adopted Dionysian vocabulary. It is possible that this vocabulary was assimilated either from the Dionysian corpus itself or from certain Byzantine sources influenced by this textual collection.

Given that these texts correspond to different stages in Yannaras' intellectual career, we may conclude that he showed a sustained interest in the Dionysian corpus and that this interest is manifest in different contexts of discussion in the modern Greek intellectual scene. This study of Yannaras from a literary perspective also leads to a wider conclusion: that modern Greek literature can suggest a distinct field in the study of the modern reception of the Dionysian tradition. This dimension will become more apparent when other authors of modern Greek literature begin to be examined in greater detail by scholars. In this way, it will be possible to chart this field of knowledge and determine to what extent and in what ways the Dionysian legacy has influenced different genres in the Greek language.

Bibliography

Ancient Sources

Dionysius the Areopagite

- Suchla, B. R., G. Heil, and A. M. Ritter, eds., *Corpus Dionysiacum*, 2 vols., De Gruyter, Berlin, 1990/1991.
Luibhéid, C., transl., and P. Rorem, transl. coll.-comm., Pseudo-Dionysius, *The Complete Works*, Paulist Press, Mahwah, NJ, 1987.

John of Damascus

- Kotter, B., ed., *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, vol. 2, De Gruyter, Berlin, 1973.
Russell, N., transl. and comm., John of Damascus, *On the Orthodox Faith*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, NY, 2022.

Maxim us the Confessor

- Van Deun, P., and S. Gysens, eds., Maximus the Confessor, *Liber asceticus*, Brepols, Turnhout, 2000.
Sherwood, P., transl. and comm., St. Maximus the Confessor, *The Ascetic Life; The Four Centuries on Charity*, Newman Press, Westminster, MD, 1955.

Modern Sources

1. Works of Christos Yannaras

- C. Yannaras, *Πείνα και δίψα*, fourth ed., Grigoris, Athens, 1981 [1961].
_____, *Άσκησις σὲ δώδεκα διηγήματα*, Skapane, Athens, 1963.
_____, *Ἡ κρίσις τῆς προφητείας*, fourth ed., Ikaros, Athens, 2010 [1964].
_____, *Ἡ μεταφυσικὴ τοῦ σώματος. Σπουδὴ στὸν Ἰωάννη τῆς Κλίμακος*, Dondoni, Athens, 1971.
_____, *The Freedom of Morality*, transl. E. Brière, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, NY, 1984 [1979].
_____, 'The Master Builder', *Sobornost* 6:1 (1984), 72–73 [1983].
_____, *Καταφύγιο Ἰδεῶν. Μαρτυρία*, sixth ed., Ikaros, Athens, 2001 [1987].
_____, *Person and Eros*, transl. N. Russell, Holy Cross Orthodox Press, Brookline, MA, 2007 [1987].
_____, *On the Absence and Unknowability of God: Heidegger and the Areopagite*, ed. A. Louth and transl. H. Ventis, T & T Clark, London, 2005 [1988].
_____, *Variations on the Song of Songs*, transl. N. Russell, Holy Cross Orthodox Press, Brookline, MA, 2005 [1990].
_____, *Orthodoxy and the West: Hellenic Self-Identity in the Modern Age*, transl. P. Chamberas and N. Russell, Holy Cross Orthodox Press, Brookline, MA, 2006 [1992].
_____, *Τὰ καθ' ἑαυτόν*, fourth ed., Ikaros, Athens, 2005 [1995].

- _____, *The Effable and the Ineffable: The Linguistic Boundaries of Metaphysical Realism*, ed. A. Andreopoulos and transl. J. Cole, Winchester University Press, Winchester, 2021 [1999].
- _____, ed., *Αλφαβητάρι του Νεοέλληνα. Κείμενα επίκαιρης ελληνικής αὐτοσυνειδησίας*, rev. ed., Patakis, Athens, 2020 [2000].
- _____, *The Enigma of Evil*, transl. N. Russell, Holy Cross Orthodox Press, Brookline, MA, 2012 [2008].
- _____, *The Meaning of Reality: Essays on Existence and Communion, Eros and History*, eds. G. Edwards and H. A. Middleton, transl. by several hands, Sebastian Press, Alhambra, CA, 2011.
- [Yannaras, C.], *Ἡ ἐκκλησιαστικὴ Εὐχαριστία ὡς αἰτούμενο ἐπικαιρικῆς μεταγραφῆς ὑπὸ ἀνωνύμου τινὸς τῶν αἰτουμένων*, Domos, Athens, 2012.
- _____, 'Ο αποφατισμός στην ποίηση και τη θεολογία', *Ποίηση και θεολογία. Ποιητές και στοχαστές μιλούν για τη σχέση τους με τον Θεό*, ed. K. Kefalea, NKUA Press, Athens, 2024, 77–87.

2. Studies

- Abatzidis, T., and M. Stavrou, 'Orthodoxie néo-hellénique face aux défis théologiques contemporains', *Contacts* 259–260 (2017), 257–269.
- Begzos, M. P., 'Apophaticism in the Theology of the Eastern Church: The Modern Critical Function of a Traditional Theory' (transl. H. H. Oliver), *Greek Orthodox Theological Review* 41:4 (1996), 327–357.
- Corrigan, K., and M. Harrington, 'Pseudo-Dionysius: The Mediation of Sacred Traditions', *The Invention of Sacred Tradition*, eds. J. R. Lewis and O. Hammer, Cambridge University Press, Cambridge, 2007, 241–257.
- Coutelle, L., T. G. Stavrou, and D. R. Weinberg, *A Greek Diptych: Dionysios Solomos and Alexandros Papadiamantis*, North Central Publishing Co., St. Paul, MN, 1986.
- De Andia, Y., 'Pâtir les choses divines', *Platonism in Late Antiquity*, eds. S. Gersh and C. Kannengiesser, University of Notre Dame Press, Notre Dame, IN, 1992, 237–258.
- Farandos, M. L., 'Τὸ φιλοσοφικὸν ὑπόβαθρον τῆς θεολογίας τοῦ Ψευδο-Διονυσίου Ἀρεοπαγίτου', *Theologia* 64:3 (1993), 399–427.
- Gallaher, B., 'Orthodoxy and the West: The Problem of Orthodox Self-Criticism in Christos Yannaras', *Polis, Ontology, Ecclesial Event: Engaging with Christos Yannaras' Thought*, eds. S. Mitralaxis et al., James Clarke & Co., Cambridge, 2018, 206–225.
- Golitzin, A., *Mystagogy: A Monastic Reading of Dionysius Areopagita*, ed. B. G. Bucur, Liturgical Press, Collegeville, MN, 2013.
- Gondikakis, V., *Hymn of Entry: Liturgy and Life in the Orthodox Church*, transl. E. Brière, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, NY, 1984.

- Griffin, R. J., 'Anonymity and Pseudonymity', *The Cambridge Handbook of Literary Authorship*, eds. I. Berensmeyer, G. Buelens, and M. Demoor, Cambridge University Press, Cambridge, 2019, 341–353.
- Ὁ Λειτουργικὸς Λόγος τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας σήμερα. Πρακτικὰ τοῦ ΙΓ' πανελληνίου λειτουργικοῦ συμποσίου στελεχῶν ἱερῶν μητροπόλεων, Apostoliki Diakonia, Athens, 2015.
- Kalaitzidis, P., 'Theologia. Discours sur Dieu et science théologique chez Denys l'Aréopagite et Thomas d'Aquin', *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident. Actes du colloque international, Paris, 21–24 septembre 1994*, ed. Y. de Andia, Institut d'Études Augustiniennes, Paris, 1997, 457–487.
- , 'The Image of the West in Contemporary Greek Theology' (transl. H. Ventis), *Orthodox Constructions of the West*, eds. G. Demacopoulos and A. Papanikolaou, Fordham University Press, New York, 2013, 142–160 and 317–324.
- , 'Μυστικισμός, αποφατισμός, καταφατική θεολογία καὶ τὸ ζήτημα τῆς πιστότητας στὴν πατερική θεολογία', *Παναγιώτης Τρεμπέλας. Μεταξὺ παράδοσης καὶ ἀνανέωσης, μεταξὺ ἐπιστήμης καὶ ἱεραποστολῆς*, ed. N. Asproulis, Ekdotiki Dimitriadou, Volos, 2016, 261–335.
- Kocijančič, G., transl., 'C. Jannaras, *Heidegger in Areopagit ali o Božji odsotnosti in nespoznatnosti*', *Nova revija* 10:111/112 (1991), 1021–1048.
- , 'He Who Is and Being: On the Postmodern Relevance of Eastern Christian Apophaticism', *The Christian East: Its Institutions & Its Thought. A Critical Reflection*, ed. R. F. Taft, Pontificio Istituto Orientale, Rome, 1996, 631–649.
- , transl. and comm., Dionizij Areopagit, *Zbrani spisi*, Društvo Slovenska matica, Ljubljana, 2008.
- Kocijančič, G., and V. Snoj, eds., *Dionizij Areopagit in evropsko izročilo*, Društvo Slovenska matica, Ljubljana, 2011.
- Kontoglou, F., *Ἔργα*, vol. 6: *Μυστικὰ ἀνθρ. Κείμενα γύρω ἀπὸ τὶς ἀθάνατες ἀξίες τῆς ὀρθόδοξης ζωῆς*, fifth ed., Astir, Athens, 2001 [1977].
- Koutroumbis, D. G., *Ἡ χάρις τῆς θεολογίας*, ed. D. Mavropoulos and intro. V. Gondikakis, Domos, Athens, 1995.
- Lossky, V., *Seven Days on the Roads of France: June 1940*, ed. N. Lossky and transl. M. Donley, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, NY, 2012.
- Loudovikos, N., *Analogical Identities: The Creation of the Christian Self. Beyond Spirituality and Mysticism in the Patristic Era*, Brepols, Turnhout, 2019.
- Louth, A., 'A Revised Orthodox Ceremony of Marriage?', *Sobornost* 29:2 (2007), 51–74.
- , 'Some Recent Works by Christos Yannaras in English', *Modern Theology* 25:2 (2009), 329–340.

- _____, *Modern Orthodox Thinkers: From the Philokalia to the Present*, InterVarsity Press, IL, 2015.
- Lubardić, B., 'Orthodox Theology of Personhood: A Critical Overview of Currents, Models and Ideas in the 20th Century', *Ad Orientem: Essays from Serbian Theology Today*, ed. B. Šijaković, Faculty of Orthodox Theology, Belgrade, 2019, 144–188.
- Makrides, V. N., 'The Barbarian West': A Form of Orthodox Christian Anti-Western Critique', *Eastern Orthodox Encounters of Identity and Otherness: Values, Self-Reflection, Dialogue*, eds. A. Krawchuk and T. Bremer, Palgrave Macmillan, New York, 2014, 141–158.
- Mara-Triantari, S., *Ἡ ἔννοια τοῦ κάλλους στοῦ Διονύσιου Ἀρεοπαγίτη. Θεωρητική προσέγγιση τῆς Βυζαντινῆς τέχνης, συμβολή στήν αἰσθητική φιλοσοφία*, Herodotos, Athens, 2002.
- Margaritis, C. F., ed., *Φώτης Κόντογλου. Ἀπό τὸν 'λόγο' στήν 'ἐκφρασι', μὲ ζωγραφιὲς καὶ μὲ πλουμίδια ἀπ' τὸ χέρι τοῦ ἴδιου τοῦ συγγραφέα*, Benaki Museum, Athens, 2015.
- Marsh, F. S., ed. and transl., *The Book which is called the Book of the Holy Hierotheos, with Extracts from the Prolegomena and Commentary of Theodosios of Antioch and from the 'Book of Excerpts' and Other Works of Gregory Bar-Hebraeus*, Williams and Norgate, London, 1927.
- Mellas, A., *Liturgy and the Emotions in Byzantium: Compunction and Hymnody*, Cambridge University Press, Cambridge, 2020.
- Obolevitch, T., *Myrrha Lot-Borodine: The Woman Face of Orthodox Theology*, IOTA Publications, St. Paul, MN, 2024.
- Pallis, D., 'Σχεδιασμοὶ πρόσληψης τῶν ἀρεοπαγιτικῶν συγγραμμάτων στὴ νεότερη ἑλληνικὴ θεολογία. Μὲ εἰδικὴ ἀναφορὰ στὴ γενιὰ τοῦ '60', *Theologia* 85:1 (2014), 301–326.
- _____, 'Μία 'νεοβυζαντινὴ' πρόταση πολιτισμοῦ; Κριτικὴ ἀποτίμηση τῆς ἀφομοίωσης τοῦ ἀρεοπαγιτικοῦ ἀποφατισμοῦ στὴν πρῶιμη σκέψη τοῦ Χρήστου Γιανναρά' (2 pts.), *Philosophiein* 15 (2017), 271–297, and 16 (2017), 277–301.
- _____, 'The Reception of Dionysius in Modern Greek Theology and Scholarship', *The Oxford Handbook of Dionysius the Areopagite*, eds. M. Edwards, D. Pallis, and G. Steiris, Oxford University Press, Oxford, 2022, 604–637.
- Pantelia, M. C., ed., *Thesaurus Linguae Graecae*, University of California, Irvine, CA, <http://tlg.uci.edu> (last accessed: 12 October 2024).
- Papadiamantis, A., *Ἀπαντα*, ed. N. D. Triantafyllopoulos, vol. 5, Domos, Athens, 1988.
- Papanoutsos, E. P., *Φιλοσοφία καὶ Παιδεία*, Ikaros, Athens, 1958.
- Pentzikis, N. G., *Ἀρχεῖον. Βιβλίον Ἑρωτος ἤτοι τῆς Ἀγάπης ποὺ χαρίζει ὡς Φῶς οἰκουμενικὸ ὁ Κύριος*, Hoi ekdoseis ton philon, Athens, 1974.

- Petrà, B., *Christos Yannaras: The Apophatic Horizon of Ontology*, transl. N. Russell, James Clarke & Co., Cambridge, 2019.
- Plested, M., *Orthodox Readings of Aquinas*, Oxford University Press, Oxford, 2012.
- , *The Master Builder: Demetrios Koutroubis and the Renewal of Theology in Modern Greece*, Denise Harvey, Limni, Evia, 2024.
- Ricks, D., and P. Magdalino, eds., *Byzantium and the Modern Greek Identity*, Ashgate, Aldershot, 1998.
- Rigo, A., 'La spiritualità monastica bizantina e lo Pseudo-Dionigi l'Areopagita', *Il monachesimo tra eredità e aperture. Atti del simposio 'Testi e temi nella tradizione del monachesimo cristiano' per il 50° anniversario dell'Istituto Monastico di Sant'Anselmo*, eds. M. Bielawski and D. Hombergen, Pontificio Ateneo Sant'Anselmo, Rome, 2004, 379–418.
- Russell, N., 'The Enduring Significance of Christos Yannaras: Some Further Works in Translation', *International Journal for the Study of the Christian Church* 16:1 (2016), 58–65.
- Speake, G., *Mount Athos: Renewal in Paradise*, Yale University Press, New Haven, CT, 2002.
- Stamoulis, C. A., *Holy Beauty: Prolegomena to an Orthodox Philokalic Aesthetics*, transl. N. Russell, James Clarke & Co., Cambridge, 2022.
- Taft, R. F., *The Byzantine Rite: A Short History*, Liturgical Press, Collegeville, MN, 1992.
- Tatakis, B. N., *Στὴ χώρα τῶν στοχασμῶν. Φιλοσοφικὸς διάλογος*, Makedonikes hemeres, Thessaloniki, 1936.
- Terezis, C. A., *Ἡ θεολογικὴ γνωσιολογία τῆς Ὁρθόδοξης Ἀνατολῆς. Γνώση τοῦ Θεοῦ καὶ γνώση τοῦ κόσμου κατὰ τὸ Γεώργιο Παχυμέρη*, Grigoris, Athens, 1993.
- Thaniel, G., *Homage to Byzantium: The Life and Work of Nikos Gabriel Pentzikis*, North Central Publishing Co., St. Paul, MN, 1983.
- Vasilakis, D. A., 'Dionysius the Areopagite between Faith and Scepticism: Aspects of his Reception in Twentieth-Century Orthodoxy', *Erfurter Vorträge zur Kulturgeschichte des Orthodoxen Christentums* 22 (2023), 1–62.
- Ventis, H., 'Fleshless Idealism and Word Incarnate: A Re-Examination of Eastern Orthodox Apophaticism on the Heels of Contemporary Philosophical Immanentism', *Theologia* 73:2 (2002), 457–515.
- Zias, N., *Photis Kontoglou: Painter*, transl. D. Turner, Commercial Bank of Greece, Athens, 1993.

Thomas Plant:
Stripping a Drunk God

Abstract

This paper examines Pseudo-Dionysius's of theology pseudonymous identity, appropriation of theurgic symbolism for Christian sacramental practice, and mode of hymning as proper divine address. Against interpretations which view Pseudo-Dionysius's pseudonymity as deceptive, this study argues that it reflects his philosophical pursuit of theosis. Drawing on Kocijančič's insight into communal deification, the paper demonstrates how Dionysius baptizes Socratic playfulness as Pauline "holy folly," integrating Neoplatonic theurgy with Christian kenotic theology. The Areopagite's seemingly shocking imagery, including divine drunkenness, serves not to scandalize but to sublimate discursive reason through imaginative theological practice, revealing an ecclesial, communal mysticism rather than isolated contemplation.

Keywords: Pseudo-Dionysius; apophatic theology; theurgy; theosis; Neoplatonism; kenosis; deification

Pseudo-Dionysius is one of the best and, by his pseudonymity, least known masters of apophatic theology, known for his privative predication of the Divine and his insistence on God's ultimate unknowability and concomitant transcendence of being. To focus exclusively on this philosophical aspect of his thought, however, risks occluding the more cataphatic aspects of his Corpus, including (1) the pseudonymous identity he positively presents, (2) his application of theurgic magical symbolism to his sacramental vision of the cosmos, and (3) the linguistic mode of *hymning* by which he maintains one can properly address, albeit not define, the Divine. Further, it loses sight of a certain Socratic playfulness in the way the elusive Areopagite approaches each of these cataphatic devices. He baptizes this Platonic humour as a kind of Pauline "holy folly" in the pursuit of true wisdom, as befits his assumed identity as the Apostle's most prominent Athenian acolyte.

1. *Pseudonymity and Playfulness*

Dionysius' pseudonymity invites controversy verging at times on contempt. "Whoever he was," as Luther dismissed him, he was evidently not the first-century Athenian philosopher converted by St. Paul, despite his attempts to maintain that illusion. Yet we can locate him as a Christian Platonist of the late fifth to early sixth century, thanks to objective links established between his work and that of Proclus (Saffrey 1982).

One may well question the orthodoxy of such a nameless Platonist who compares the Divine Names with magically animated pagan idols, and who at one point describes God's creative activity as that of a drunkard waking up with a hangover.¹ These are not perhaps the most obvious of images of God to strike a Christian mind. But if St. Paul is to be believed, folly is God's wisdom. Scholarly seriousness might therefore miss part of the Areopagite's point. With his confected identity, his references to ostensibly lost tomes² and fictional forebears in the faith, his ambiguous use of pagan terms and those particular to pagan cult, and with his defence of the most perverse depictions of God in Scripture – might Dionysius not be *playing* with us?

Perhaps the reclusive Areopagite's very pseudonymity is a game of hide-and-seek, of hiddenness and revelation. Though theologians tend to mask their inner playfulness, play does have some pedigree in Dionysius' philosophical inheritance. After all, what is a Platonist if not an acolyte of Socrates, who was a "player" both in the literal sense of an actor in Plato's dramatic dialogue form, but also in the sense of a disruptor, challenger, self-professed "gadfly" and *ignoramus*, a professor of unknowing? Socrates is the consummate anti-professional, scourge of the sophistic rhetoric which had captured the minds of Attic youth. And yet, he remains an undisputed master of the very arsenal he professes to despise.

At one point in the *Phaedrus*, Socrates corrects the speech of the orator Lysias, criticising his form while honing every syllogism to the most persuasive angle in support of an argument he actually despises. But on reaching the limits of discursive reason, as though possessed

¹ *Epistle* 9.1.1105B, 9.5.1112B–C, ref. Pss 44:23, 78:65.

² E.g. *The Theological Representations* (*Divine Names* 1.1 585B) or *Symbolic Theology* (*Epistle* 9.1.1104B).

by the Muse, he begins to spout dithyrambs and hexameters (238d). At this point he breaks off, and Phaedrus sees that he has been *playing* all along. But this is when his tutelary daemon intervenes (242c). The error was not play, but blasphemy, abusing the name of Love for his own self-serving ends. But Socrates is a conscientious educator. He cannot leave Phaedrus thinking that mere formal excellence in rhetoric can edify the soul of a student. It is time for him to say now what he really means.

But it is precisely as Socrates gets most serious that he is most playful. To entreat in greater earnest, he leaves aside rhetoric and verse, and speaks instead in *myth*. The myth is not an abrogation of his famed irony and contrarian *elenchus*, but rather a deepening of that very ironic and elenctic venture. When he brings *myth* into play, what Plato calls “probable explanations,” he bears his gift right to the inner citadel of *episteme*, from within which he means to disrupt and so to sublimate even our higher reasoning. He leads us to where reason itself segues into folly, so that discursive knowledge may give way to wisdom.

Kocijančič has suggested that Dionysius’ very approach to pseudonymity reflects his philosophical method of deification, wherein one becomes “neither oneself nor someone else” (Kocijančič 2007, 80) – a state that ontologically justifies assuming any name, including that of Paul’s Athenian disciple. This insight deepens our understanding of why the author can legitimately take the name “Denys, the pupil of Paul” while remaining truly anonymous: not himself and yet not someone else, unified with God in communion with the saints while remaining differentiated from both them and God himself (Kocijančič 2007, 82–84).

For a Platonist like Dionysius, knowledge based on reason, while necessary, ultimately serves only as a path to the higher pursuit of that wisdom which dwells beyond discursive reason. This wisdom can be imparted only by love. The philosopher is, after all, a lover of *Sophia*. Hence Dionysius and his forefathers play the game they play. Parmenides articulated that game’s first rule: *being is identified with knowing* (Parmenides *Fragment* 3). The second is the Neoplatonic dictum that any source is simpler than that which flows from it and participates in it. The ultimate source of being must therefore be essentially beyond being (*Divine Names* 1.4 593A), and so beyond knowing. This is the One and the Good: One, not in the sense of a comprehen-

sible number, but in the sense of being beyond even the distinction of simplicity and multiplicity; Good, as the generative source of all beings and that to which they desire to return.

Even these terms may mislead us into thinking that we have in some sense comprehended the incomprehensible. To avoid this, Dionysius' use of the word "God," which appears some 250 times in the Corpus, is considerably qualified by other terms of his own coinage, notably the roughly 170 instances of "thearchy" (Divine Source) and 120 of *ὑπερούσιος οὐσία* (Being beyond Being). Certain interpreters understand him as entertaining a "supereminentist" understanding of God as Being, to which the being of creatures is related by analogy (Knepper 2009; Riordan 2008). Those more inclined to treat Dionysius as consistent with the Eastern Platonic tradition take his apophaticism as "privative": that is, for all that God is known in all things and by all names, God in essence is ultimately unknowable and beyond even analogical comparison (Perl 2007). God, the One beyond Being, is therefore properly "anonymous," and His anonymity trumps the "polynymity" that is refracted into multiple beings.

The highest level at which God makes Himself known to us is as the Divine Source, the Trinitarian "thearchy." This Name, if it is right to call it such, is arguably the only one which Dionysius does not demand we deny (Jones 2000). Hence, God is the source of both being and knowing. Platonic precedent compares the Good to the Sun, for the Sun gives both light to the eyes for understanding, and warmth to the body for nourishment and growth: an uncontroversial depiction of the God whom Christian Scripture calls the Father of Lights (James 1:17), whose Divine Word called Himself the Light of the World (John 8:12). Yet the same John will echo the Mosaic caveat that no one may see God and live. Thus Dionysius begins his *Mystical Theology* with a prayer to the Triune God not just as light, but as a dazzling darkness:

Triad beyond Being, beyond God, beyond Goodness... guide us to the highest summit, beyond unknowing, beyond light, of the mystic scriptures; there, the simple, indissoluble, unchanging mysteries of Theology are hidden in the cloud beyond light of revelatory silence; the cloud which in its deepest darkness outshines even what is clear beyond clarity, and in the realm of the utterly insensible and invisible, overfills eyeless Intellects with delights beyond beauty. (*Mystical Theology* 1.1 997A)

Dionysius strains language, filling his prayer with compounds of *hyper*, “beyond.” As Three and One, God is beyond number. Source of being, goodness and beauty, God is beyond even these: beyond even God. His dwelling is beyond darkness, beyond light, beyond the distinction between them.

Dionysius follows this prayer by expanding on St. Gregory of Nyssa’s motif of Moses ascending the Mount into the cloud, which hides the inconceivable Presence, and yet illumines his own face. We must know nothing, we must in a sense unknow and unsee, as we pray to enter the darkness of that immeasurable light, that we may be illumined and so see. So, Dionysius plays imaginatively within the world of Scripture as Plato plays with myth, to lead us from the luminous edifice of reason to its deep, dark foundations in Wisdom.

The first of Dionysius’ letters reinforces the point that the knowledge of God cannot be compared simply to the extinguishing of darkness by light, for even when creatures believe we see the light, we are easily deceived:

Unknowing in the manner of (a) god escapes those who possess existent light and knowledge of existent things, and his concealing darkness is hidden by every light, concealed from every act of knowing. (Epistle 1 1065A)¹

All created things are theophanies, illuminations revealing a Divine Name; and yet, as they do so, they yet mask even further the truth of the One for whom darkness and light are as one. All these existent things are of God, yet God is not of them. For God “transcends mind and existence” and “‘is’ in a way beyond existence, is ‘known’ in a way beyond Intellect.” To describe this “knowing beyond Intellect,” Dionysius redeploys *agnosia*: “The greater, perfect Unknowing is ‘knowledge’ of that which is beyond all things known.”

Such a perfect “unknower” might well find himself using the strained terminology of Dionysius to explain it. Such a one may even go so far as to identify radically with the ultimate unknowability of the One beyond being, as to write in a way which concealed his own identity and sought only to express the divine beyond-Being. Pseudonymity was practised in both pagan and Christian circles. The Syrian

1 My translation. I retain the ambiguity of the anarthrous “god” in *ἡ κατὰ θεὸν ἀγνοσία*. God’s darkness is not only hidden *from* the lesser lights, but hidden *by* them.

Iamblichus wrote under the Egyptian pseudonym of Abamon, not as a disguise, but to place himself in the line of Pythagoras and Plato. To write in a great saint's name was not to plagiarise but to honour the saint by presenting his thought in one's own words. As Pope Benedict writes, Dionysius "did not want to glorify his own name ... but rather truly to serve the Gospel, to create an ecclesial theology, neither individual nor based on himself" (Benedict XVI 2009, 40).

More than mere pseudery, Dionysius' penname is a corollary of his playful theological approach to God by mystical unknowing. It invites the reader into a way of relating to God which leads via names to oneness with the ultimately Unnameable.

2. *Theurgy*

The relationship of knowing and unknowing, being and nonbeing, revelation and obscurity conjured by Dionysius' pseudonymity sets the scene for the game of hide and seek Dionysius invites us to in the *Divine Names*. Unexpectedly, the playground is littered with statues. Saffrey (1982) cites a very unusual phrase at the beginning of the ninth chapter. Dionysius lists various opposing characteristics of God as *θεωνυμικά ἀγάλματα* (*Divine Names* 9.1 909B). The word *ἀγάλματα* is glossed in translations as "images," because the literal rendition seems so odd: it means "statues." Saffrey sees no alternative to translating the phrase as "the Divine Names which are statues" (Saffrey 1982, 70).

This odd phrase exposes a connection to a now forgotten commonplace of fifth-century Athenian Platonism: the theurgic animation of idols.¹ Calling divine names "statues" came into vogue in the Athenian school specifically in Proclus' time, which identifies Dionysius even more closely with that intellectual milieu, just when the pagan statues were being removed from their temples by imperial decree. So how does a Christian Platonist come to identify the Divine Names with the disgraced idols of a not very distant pagan yesteryear?

Saffrey expounds one solution. In the *Symposium*, Alcibiades compliments Socrates by comparing him to Silenus, the drunk and grizzled old tutor of Bacchus, whose statues adorned wealthy Athenians' homes (216A7–B3). The statues were made deliberately ugly, but hidden inside

1 Saffrey finds similar instances in Proclus' *Platonic Theology* and *Commentary on Cratylus*, as well as in Hermias and Syrianus.

them was another statue, typically of the goddess Aphrodite. Behind Socrates' snub-nosed exterior, Alcibiades is admiring the inner sculpture of hidden virtue. Hidden within even the basest of images resides the image of divine beauty (216E6).

The second aspect of this apparently idolatrous association is its controversial connexion with *theurgy*. Literally meaning "divine work," theurgy has long faced censure. Christians dismissed theurgy – recall Augustine's vitriol in the *City of God* (10.9–10) – and modern scholars have understood theurgy as a magical attempt to "manipulate" the divine will (Rorem 1984; Louth 1986). Yet Iamblichus, the founding father of theurgy, protests the contrary. Theurgy means the gods using the theurgist and material ritual objects as vehicles of *divine* will, bringing out the hidden divine essences in material things. Theurgy is not an attempt to control divinity; rather, it is an offering of submission to divine action.

Iamblichus saw Platonism as a philosophical lingua franca for pagan practice throughout the world. What Dionysius takes from theurgy is no degenerate folk religion, but a sophisticated appraisal of Platonism taken from Iamblichus and developed by Proclus. At the practical level, Dionysius applies theurgic reasoning to the Christian use of material outward signs for the conveyance of inward spiritual grace in the Sacraments. Material bread duly consecrated reveals the bread which nourishes to eternal life. But theurgical theory has wider implications for the Platonic understanding of the relationship between the Divine and the Cosmos.

A typical summary of Neoplatonic metaphysics might run as follows: the One or Good generates Intellect, which in turn generates Soul. Yet there is a danger of mistaking this for a linear emanation, and imagining that all that exists does so at several removes from God, in dualism and opposition to the divine source. Yet in the theurgic Platonism of Iamblichus, Proclus and Dionysius, matter matters.

Proclus' *Elements of Theology* shows that the higher the source, the wider the range of its participants (Proposition 57). The various hypostases are not separate from one another like dots on a line: rather, they are encompassed within one another. The One contemplatively "contains" all things, and so is immediately present to all things. God is as immediately present to a stone as he is to me, even though the stone

participates only in being, and I participate in being, life, sensation, and intellect.

This leaves us with an irony: while we, as rational beings, are “closer” to God in that we participate in more of the substrates of being which unfold from Him, inanimate things by their relative *lack* of participation are paradoxically closer to God in their simplicity. All things participate directly and immediately in God. Theurgy is the ritual elaboration of this insight. For *all* things contemplate the One by virtue of their participation in Him – even the stones. The hierarchy of being is not one of distance: rather, it guarantees proximity and immediacy. Dionysius extends this principle even to non-beings, τὰ οὐκ ὄντα (*Divine Names* 5.1 816B). Dionysian hierarchy is a literally “holy order,” because it is not an order of power, but of contemplation and of love: the divine love for each thing “according to its capacity” (*Divine Names* 8.7 893D) which makes differentiated and diverse existence possible.

Yet strike the stone, and a fountain of light pours forth. All things are theophanies, illuminations of one undivided light. Like the idols of Silenus, all things veil what the divine will ultimately reveal as none other than itself. For the Areopagite, the most real is that which seems to us the least concrete and most dreamlike: the theophanic world of beings is the incrementally blurred reflection of the One’s lucid dream, and it is that dream or contemplation which constitutes the truer, deeper reality.

For Proclus and Iamblichus, theurgical symbols could be any material thing which manifested the attributes of any one of their myriad divinities. Dionysius took the theophanic metaphysics and liturgical proprieties of their pagan theurgic practice and bound them to the unique theological manifestation of the Word of God in Christ. The συνθήματα now were the water of Baptism, the oil of Chrismation, and the bread and wine of the Holy Eucharist. The Dionysian cosmos is no less a theophany than that of his pagan predecessors, but the *focus* of the theurgic energies is narrowed down to the Divine Action of the Divine Word Incarnate. Hence, the Areopagite can proclaim, “theurgy is the consummation of theology” (*Ecclesiastical Hierarchy* 3.5, 432B). The liturgical life of the Church does not replace the metaphysics of the pagan theurgical cosmos by smashing the idols, but rather “consummates” them, activating their iconic capacity; for, in

St. Thomas Aquinas' augmented version of an originally Dionysian maxim, "grace does not destroy nature, but perfects it."

This theurgic theology of hidden potentiality ritually realised intertwines with Dionysius' so-called "pseudonymity" more than modern assumptions about authorial rights allow us to think. Rather than assuming that some "whoever he is" was accruing to himself unwarranted sub-apostolic credibility, might we not credit the author of the Dionysian Corpus with some of the self-abnegation he preaches? The name he takes is not a false one, but one which shows more deeply *who he really is*: that ray of the one light which the lenses of St. Paul and the historical Dionysius refract onto this Christian Platonist, whose given name may be unknown, but whose adopted lineage offers an insight into his truer identity with God.

3. *Hymning*

For all his talk of statues, Dionysius is no idolater. The only statue which can lead us to the fullest worship of God is the statue which is not there. Consider Dionysius' "origin story" in Acts 17. St. Paul ventures into the Agora of Athens and finds one statue to his liking: the empty plinth, dedicated to the Unknown God (Acts 17:23). The empty plinth takes us to the heart of Dionysius' statue motif. He calls those who seek wisdom to chisel down even the statues of God we worship in our minds, until their hidden silent centre is revealed (*Mystical Theology* 2). Only from such silence can we dare to utter the Divine Names. All our attempts to articulate, to syllogise, to sculpt and to rationalise God can only fall short. So, for Dionysius, the least improper way to speak of God is by *hymning* (*Divine Names* 2.10 648D), a word borrowed from Plato and Proclus, but novel in its application.

Dionysian *hymning* might be seen as an extension of Socrates' mythopoeic wordplay. It is not just that Socrates falls back on myth when his capacity for reasoned thought is exhausted; rather, the contours of his mythical landscapes suggest forms which cannot be adequately outlined by discursive reason alone. Likewise for Dionysius, the most fitting use of speech around God is not that which endeavours to describe Him, but that which orients us towards Him; and every being takes its part as befits its station. All the world is a cosmic choir through which the Divine Spirit breathes his own names.

There is discord, but this is a happy fault. The happiest fault of all, the greatest discord, is the Cross. Dionysius is sometimes chastised for not speaking enough of it. And yet I think we can find the Cross hidden in the Dionysian doctrine of *kenosis*, to which he gives striking expression:

God is at once drunk and ecstatic with all things that are good, being at once overfull of all of them—an excess beyond all immeasurableness—and again dwelling outside and beyond all things. (Epistle 9.5, 1112C)¹

The image of God as a drunken giant is taken from the 78th Psalm, and so for Dionysius it constitutes a revelation of sacred Scripture; and he insists that the least appropriate images we find of God in the Bible are in fact the best. The less appropriate the image, the lower the risk of idolatry. Yet here, Dionysius finds in the “drunkenness” of God an insight into the creativity of the divine nature. According to this sacred “unfolding of the feast,” divine inebriation represents the overfull immeasurableness of all good things proceeding causally within God. Yet this is not a completed action in the past. Dionysius stresses God’s remaining “overfull of all of them” even as he ecstatically manifests them.

But if this inner tension in God necessitates projection, does it not restrict the freedom of the divine will? The relationship between divine goodness and the divine will has vexed Platonists since the *Euthyphro*. Monotheists have been keen to preserve the freedom of God’s creative act, but this comes at the potential cost of making the divine will arbitrary. Plotinus’ solution is that since there can be no ‘external’ law beyond the One to compel it, its goodness is its own law, and so the divine will essentially is the divine nature.

Dionysius’ image somewhat nuances this. God is “out of his senses,” or more literally in *ecstasy* from them. Creation is God projecting all the good things inside him – and yet they remain within him, while at the same time, he is “ecstatically” outside and beyond them all. The divine inebriation is somewhere between sheer will and erotic excess; God is drawn out of himself, as though “bewitched” by love for his creatures (*Divine Names* 4.13 712A–B).

¹ “ἀπλῶς ἀπάντων, ὅσα ἐστὶν ἀγαθὰ, μεμεθυσμένος ἅμα καὶ ἐξεστηκώς ἐστὶν ὁ θεὸς ὡς πάντων αὐτῶν ἅμα καὶ ὑπερπλήρης ὢν, ἀμετρίας πάσης ὑπερβολή, καὶ αὐθις ἔξω καὶ ἐπέκεινα τῶν ὅλων ἀνγκισμένος.” The broader context mentions the sacred “unfolding of the feast” (τῆς εὐχχίας ἀνάπτυσιν).

It is within this image that we find hidden Dionysius' theology of the Cross. For what Proclus calls *ecstasy*, Dionysius baptises with the Pauline image of *kenōsis*: the self-emptying of God proclaimed in Philippians 2:5–11, wherein Christ divests himself of divine glory to take the form of a slave. God is drawn out of Himself while yet remaining unchanged. The Crucifixion is the revelation of the nature of God as creating and redeeming by self-emptying. Because all things inhere in the One, God is simultaneously “standing outside” himself in creation, and yet completely unmoved and uncontained. Dionysius portrays God as possessed of a certain suddenness, an improvisatory spontaneity, a playfulness redolent not only of Socrates, but also of the initial word *παίζοντες* of Ennead III.8. This tract relates how things spontaneously generate by their contemplation. The One can “know” nothing by intellection, which would imply process and multiplicity; rather, as the flowing font from which all things overflow and proceed, God contains all things enfolded within him and so knows all things *intuitively* by contemplation (*theōria*) of himself. God contemplatively “knows” all beings into existence, by a self-emptying movement which nonetheless leaves God unmoved.

There is a certain dreamlikeness to this notion of “creation by contemplation,” and an appeal to the *imagination*, so vital to Platonic theories of true knowledge as recollection. Our minds have a certain imaginative architecture which directs how and what we remember, forget or fail to notice. The memory has a pre-conditioned shape. This is what Socrates seeks to prove through the geometrical game he plays with Meno's slave (*Meno* 86c f.). The playfully free gift of divine grace enlightens our spiritual senses to see the lines of this architecture, however dimly, and discern something of the mind of the architect beyond.

The key is not to mistake the images of God in our imagination either as mere idols or as direct revelations of God's unknowable essence, but to align reason and imagination properly. Then we can begin, in Dionysius' terms, to sculpt the images down by *aphaeresis*. Like the Silenus, the most perverse image stripped to its core may yield the sublimest beauty. As great cantor of the Cosmic Hymn, Dionysius finds hymnody in even the least sonorous of Names. It is as strange to praise God by comparing Him to a drunken giant or a worm as it was strange for Alcibiades to compliment Socrates on his resemblance to

Silenus. Yet it is stranger still to praise Him by identifying Him with a man executed between two thieves.

Conclusion

Dionysius still hides in God's shadow, peering out coyly from behind the backs of Paul, Plato and Socrates. Yet we have caught a glimpse. His theology of naming is that of hymning, addressing God in a way which redirects ratiocinative thought to its pre-rational beginning and end, the imagination which opens our lips that they may show forth His praise. Dionysian theurgy erupts the divine significance of the cosmic order. His "pseudonymity" – or rather, his self-abnegating identification with the celestial hierarchy – is how he lives out his theology of divine hiddenness by hiding himself and so revealing who he truly is: one radiant theophany of the divine imagination, a beautiful soul concealed within a beastly Silenus, a saint hidden in the shadow and gore of Calvary.

Kocijančič's insight into the communal dimension of this deification – the *symptyxis* or "pulling together" of discrete beings into divine unity that consolidates rather than destroys their differentiated order as *koinōnia* (Kocijančič 2007, 83) – illuminates why Dionysius himself is a Divine Name, and his ecstasy is not *the flight of the alone to the alone*, but ecclesiastical and celestial, communal and cosmic in scope. His spiritual way is to join holy fools like Socrates in their playfully iconoclastic dance, but only and always in order to expose the enduring and eternal order emerging from the cracks beneath their feet: the darkening rays which blind us into unknowing and plunge us into the contemplation of the love-drunk One in truly iconic vision, that we may see and know God's hidden treasures with pellucid sobriety.

Bibliography

- Benedict XVI. 2009. *The Fathers, Vol. II*. Huntington: Our Sunday Visitor.
- Jones, John N. 2000. "The Status of the Trinity in Dionysian Thought." *Journal of Religion* 80 (4): 645–57.
- Knepper, Timothy D. 2009. "Three Misuses of Dionysius for Comparative Theology." *Religious Studies* 45 (2): 205–21.
- Kocijančič, Gorazd. 2007. "The Identity of Dionysius Areopagite. A Philosophical Approach." *Sobornost Incorporating the Eastern Churches Review* 29 (2): 75–84.
- Louth, Andrew. 1986. "Pagan Theurgy and Christian Sacramentalism in Denys the Areopagite." *Journal of Theological Studies* 37 (2): 432–38.
- Perl, Eric D. 2007. *Theophany: The Neoplatonic Philosophy of Dionysius the Areopagite*. New York: SUNY.
- Riordan, William. 2008. *Divine Light: The Theology of Denys the Areopagite*. San Francisco: Ignatius Press.
- Rorem, Paul. 1984. *Biblical and Liturgical Symbols Within the Pseudo-Dionysian Synthesis*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
- Saffrey, Henri-Dominique. 1982. "New Objective Links Between the Pseudo-Dionysius and Proclus." In *Neoplatonism and Christian Thought*, edited by Dominic J. O'Meara, 64–74. New York: SUNY Press.

ABYSS AND PRESENCE

Tadej Rifel:

Apophatic Philosophy. Beyond phenomenology?¹

Abstract

The expression apophatic philosophy can be understood as an appropriate synonym for the more traditional expression apophatic theology. Traditional philosophical views on the mystery of God created besides its mere rational reflection also thought which is over-rational but definitely not antirational. It can be found in texts in the field of mysticism, both religious and philosophical. Classical Greek culture joined with Christian faith. Therefore, we cannot talk about it as an individual entity being separated by these two worlds. Athens can be recognized in Jerusalem – to use expression of Leo Shestov. A symbol joins the mind. Can anybody still follow its directness? Slovenian philosophical field has developed specific understanding for Christian mystical tradition in its high theoretical expression. Most credit can be given to the thought of Gorazd Kocijančič (born 1964), a philosopher, poet, translator and publisher since it confirms axiomatics of the reality of a spiritual world, which does not correspond to any other reality. Radical denial or negation (*apophasis*) as a *modus vivendi* of philosophy represents at the same time a relationship of a radical openness between mysteries of God and human being. This contribution will mostly focus on Kocijančič's synthesis from his philosophical trilogy: *Razbitje: Sedem radikalnih esejev* [Being broken apart: seven radical essays] (2009), *Erotika, politika itn. Trije poskusi o duši* [Erotics, politics etc.: three essays on the soul] (2011), *O nekaterih drugih: Štirje eseji o preobilju* [On some others: four essays on superabundance] (2016) and mainly on his relationship towards phenomenological thinking. As he stresses in his preface to his translation of Levinas' *Le temps et l'autre*, apophatics goes beyond the phenomenology.

Keywords: Apophatic philosophy, Gorazd Kocijančič, Slovenian philosophy, phenomenology, Christian philosophy, mystical tradition

1 Originally published in journal *Philotheos*, Volume 21, Issue 2, 2021, 168-178. Translated by Christian Moe.

Introduction

The expression *apophatic philosophy*, which is central to the following case study of a contemporary Slovenian philosopher, is no novelty in the field of the post-modern critique of metaphysics. It should be taken as the faithful successor to the (still ongoing) turn that took place in French phenomenology and is best expressed in the books *Otherwise than Being, or, Beyond Essence* by Emmanuel Levinas and *God without Being* by Jean Luc Marion.¹ The best-known spokesman for the apophatic character of philosophical thought in general is the American philosopher William Franke. In his work *A Philosophy of the Unsayable* from 2014, he set himself the task of posing apophatic thought as the answer to certain key questions in the contemporary philosophy of religion.² He sought the answer at the intersections between philosophy, literature and theology, based on classical texts that still speak to contemporary theoretical quandaries concerning attempts to articulate the incomprehensible mysteries of existence. Based on a reading of the apophatic tradition that he conceptualizes as a *philosophia perennis*, Franke develops an original interpretation which has lately become the center of great interest and further interpretation.³ This means, in fact, that apophatic philosophy is not an *obscurum* in modern philosophy of religion. But this would be a flawed apology for the title of my paper, as apophatic philosophy actually has traditional roots.

This is why Gorazd Kocijančič (1964), the Slovene philosopher, poet, translator and editor whose system of philosophy will be sketched in the following, rightly warns in the first part of his philosophical trilogy *Razbitje* [Being broken apart] that there has been nothing to add to apophatic thought since the days of Plotin and Dionysius the Areopagite and that one only has to strive to grasp its meaning –

-
- 1 *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974), in English as E. Lévinas, *Otherwise than Being, or, Beyond Essence* (Pittsburgh, Pa: Duquesne University Press, 1998); *Dieu sans l'être* (1982), in English as J. L. Marion, *God without Being: Hors-Texte*, Second edition, Religion and Postmodernism (Chicago; London: The University of Chicago Press, 2012).
 - 2 W. Franke, *Philosophy of the Unsayable* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2014), 274.
 - 3 I have in mind the collected volume *Contemporary Debates in Negative Theology and Philosophy*, ed. N. Brown and J. A. Simmons (Cham: Palgrave Macmillan, 2017).

which clearly is not easy.¹ It is the *razbijanje* [breaking apart] of the conditions for the mysteriousness of existence, torn between human and divine reality.

Being broken apart, then, on the one hand signifies an extreme 'anthropocentrism' beside which the relativist tradition from Protagoras to Nietzsche appears moderate and circumspect, and on the other, an unconditional 'theocentrism', a losing oneself in the Unknowable, an awareness that the only serious topic of philosophical thought is the Absolute that precedes thought and being.²

It is thus fitting that the foreword to the last part of the trilogy, *O nekaterih drugih* [On some others], characterizes the philosophy of Kocijančič's essays as profoundly rooted in the anthropological thought, which scrutinizes the experience of one's own faith through the lens of radical intellectual reflection.³ Opposed to this understanding of philosophy we find the fundamental assumption of a modernity that only appears to be non-religious when it proclaims its apostasy from faith as traditionally understood. In the second part of the trilogy, *Erotika, politika itn.* [Erotics, politics etc.], Kocijančič claims that this is an even more dangerous form of faith, "[...] namely a religion unaware of itself, a visceral conviction of ontological truth that fails to reflect how its own investment, will and devotion transcend thought."⁴ At issue, then, is the situation in a fanatically religious age of materialism, hedonism, naturalism and, ultimately, nihilism, all of which forget the obvious truth that we humans are after all metaphysical selfhoods. Unlike traditional ontology – and here we enter into Kocijančič's system itself (or the introduction to it, as he stresses himself) – this core of every human being, classically known as the soul, is *nothing substantial, nothing like a thing, nothing reified or objectified*.⁵ Kocijančič calls this core the *hypostasis*,⁶ and it forms the fundamental category of his

1 G. Kocijančič, *Razbitje: Sedem radikalnih esejev* [Being broken apart: seven radical essays] (Ljubljana: Študentska založba, 2009), 14.

2 Ibid., 15.

3 M. Gudovič, "Raz-bititi, ne razdrobiti. Hipostatična dekonstrukcija filozofije v delu Gorazda Kocijančiča", in: Gorazd Kocijančič, *O nekaterih drugih: Štirje eseji o preobilju* [On some others: four essays on superabundance] (Ljubljana: Beletrina, 2016), 440.

4 G. Kocijančič, *Erotika, politika itn. Trije poskusi o duši* [Erotics, politics etc.: three essays on the soul] (Ljubljana: Slovenska matica, 2011), 17.

5 Ibid., 29–30.

6 G. Kocijančič, *Razbitje*, 35: "I am what I am. I call this concreteness the 'hyposta-

philosophical system.

Hypostatic phenomenology

Despite the title of the first volume, Kocijančič's philosophy is not an endless deconstruction and breaking apart, as it is not an end in itself. The *hypostasis* itself is a good example. It is the beginning of everything, but only so that we might start at the only place that makes sense, with our own being. Then, this initial concept gradually fades away, yielding the stage to what precedes the *hypostasis*.¹ In the wake of the modern critique of metaphysics, this means that apophatic thought is truly free of presuppositions, no matter how sophisticated their concealment behind the rhetorical labels of pure thought. With reference to the second *naïveté* of Ricoeur, Kocijančič describes his approach as follows:

The soul that emerges before us after recovering from the critique of metaphysics is identical with the soul spoken of in Tradition, except that it has become immune to naturalistic, scientistic, nihilistic, atheistic doubts – not because it has driven them out as a menace, but because it has let them inside itself and unmasked them in their argumentative impotence and their existential untruth.²

To this end, Kocijančič's essays first offer an ontological foundation in hypostasiology, which is immediately negated in ethical reflection, which is about the *hypostasis* becoming lost in the *hypostasis* of the other (i.e., the *synhypostasis*). Then follow deconstructions of history, science, the sense of hermeneutics, the nature of poetry, the nature of love, the sense of politics and the conception of infinity, as well as – in the last volume – relations with animals and with our dreaming selves, concluding with reflections on nothingness. But let us return to the beginning, to the *hypostasis* and its phenomenological status, with which Kocijančič rethinks the sources of being.

Kocijančič seeks to find a scene for his ontology in what he holds

sis.” For a very concise and clear explanation of the hypostasis, see Vid Snoj, “O hipostazi in drugi hipostatiki. Ob knjigi Gorazda Kocijančiča *O nekaterih drugih*” [On the hypostasis and the other hypostatics: concerning Gorazd Kocijančič's book *On some others*], available on the KUD Logos website, <http://kud-logos.si/2016/o-hipostazi-in-drugi-hipostatiki/#ft1>.

1 G. Kocijančič, *Erotika, politika itn.*, 31.

2 Ibid., 32.

to be the overlooked immediacy of one's own being. Here, he seeks to bring together the nuances of phenomenological reduction (i.e. understanding being based on its grounding in the One) as well as of a radicalized metaphysics of subjectivity that finds its expression in phenomenological insights. The question of being is always my own and requires my experience. In many philosophical systems, being as something universal and abstract eludes the individual, or if it does touch me, this is only on the level of an equally abstract self that is equal for all. But in reality being, which requires my experience, becomes an "is" or an "am", which indicates that being concerns me in my personal being. What is at stake is not only *depriving being of existence*, which forms the heart of post-modern thought, but *depriving existence of being* as being. Here we find a turn towards being, implied in the "am" as *hypostasis*. This hypostatic turn, as Kocijančič calls it, is the truth of ontological difference, which, unlike the classical couple existing–being, is now constituted between the hypostasis and the existent as an existent that is en-hypostasized.¹ To arrive at this insight, a phenomenological analysis of death must first be undertaken. *"In the death or birth of the other, which I try – feebly and without the possibility of logos – to understand as my own, there enters the horizon of my thought precisely that point where the question of this arché and télos of being gains its meaning and foundation."*² Kocijančič here recognizes more than just a call to change the understanding of being in ordinary consciousness and upgrade it; we are also required to reverse it. With reference to the above-mentioned phenomenologists Levinas and Marion, it is not here a question of thinking "the other of being" or "the one without being", but conceiving the radical limit of being and its grounding. At stake is a *meta-ontology of radically conceived subjectivity*.³ To use the well-known definition of *Dasein* in *Being and Time*, the hypostasis does not only have its very being as an issue; as Kocijančič stresses for clarity, the hypostasis is its very being. The hypostatic nature of being has far-reaching consequences for all of ontology.

Kocijančič is aware that his system introduces a complete break with traditional and post-modern ontology. To him, namely, being is multiple and at the same time also always one and singular. This

1 G. Kocijančič, *Razbitje*, 42.

2 Ibid., 33.

3 Ibid., 36, n. 10.

requires a few basic explanations to avoid confusion. Multiplicity does not imply a perspectivism that advocates different subjective manifestations of being in the singular. At the same time, it is not about a new ontology of multiplicity that would reintroduce a unitary logos. As stated above, it is the meta-ontological level that is at stake. This idea may be made clearer by the following quotation, which explains the notion mentioned above in connection with ontological difference – en-hypostatization – may serve to make this idea clearer: “*The ‘is’ that I ‘am’ is the only framework within which anything can appear as existent. And without which nothing can appear.*”¹ What is taking place here is the *original ontological gesture*, which is about the *transfer of the other of being into being itself*. From this follows a truly far-reaching consequence concerning freedom, which is only conceivable in apophatic terms. But what is this freedom actually like? Kocijančič calls it the *reacting freedom of being*. It is true that, in the absolute sense, we are given to each other and – in accordance with hypostatic phenomenology – into our very selves, since being flows through me. Thus philosophy has to trace the mystery that precedes being. “*The conceptualization of ‘what truly is’ is but the tracing and description of my original ontological act.*”² If there is no such tracing, if being frees itself from the hypostatic turn and thought is no longer a hypostatic trace, we end up with the logic that locks every other existent and its thought into the uniform whole of the phenomenology of spirit. This is why it is so very important to trace being, as something ever singular and at the same time multiple, with thought that does not abstract, but allows for the coincidence of opposites. Thus we arrive at the field of apophasis.

The phenomenology of apophasis

Key to apophatic thought is the rejection of the world as a reality given beforehand. Therefore, it strives for a world that is open to a pre- and supramundane dimension. This is the legacy of the Platonic and especially the Neo-Platonic vision, which comes with a critique and a renewal of our post-modern culture as well. The missing link that has often been overlooked is the Neo-Platonic theory of the infinite’s

1 Ibid., 42.

2 Ibid., 44.

revelation in the finite, which was key to the monotheistic and especially the Christian adaptation of Platonism. Franke calls this to our attention when he writes: "*It was especially God's transcendence of all discourses, as described by Plotinus and his followers, eminently Proclus, that enabled the graft of Greek philosophy onto Christian theology.*"¹ In his essay on infinity Kocijančič, who has among other things translated Proclus's *Elements of Theology* into Slovene,² also devotes an annex to the theological explications of his philosophical reflection, and this becomes a constant feature of the last part of the trilogy.

At the beginning, he states that the present crisis of theology might be connected with its failure to take full cognizance of the implications of the concept of infinity. But the idea of infinity is first of all apophatic. "*The experience of infinity is not a matter of eros toward anything, but a matter of the erotic renunciation of every desire that can receive the totality. Of devotion. Of pístis.*"³ It should be explained that Kocijančič understands the meaning of eros, and hence of the erotic, as a para-logical tie to the other that is profoundly ethical.⁴ It should also be explained that the ethos, in this philosophical system, symbolizes the suspension of the self in wide openness toward the other. In this, it differs essentially from the hypostasis, which is exclusive. The one and only being unfetters itself from the one and only other being (the *synhypostasis*) with a *sympathetic, kind, loving investment* that requires *a break with my own basic ontological structure*.⁵ This in turns requires an anticipation of the religio-mystical structure of reality, that is, faith (*pístis*). Now we can return to the reflection on infinity. As in the ethical conception, the hypostasis also loses itself in the thought of the Infinite. Kocijančič says that this results from the givenness that makes me radically lose. There is no causality here, for in my relationship to the incomprehensible infinite, I am not any kind of subject with some definite object before me to define me in advance. "*It is precisely as hypostasis, as a being that in its one and only – non-existent – being essentializes the world, that I am the self-negation of infinity that gives infinity existence within myself.*"⁶ This is now

1 W. Franke, *Philosophy of the Unsayable*, 295.

2 Proclus, *Prvine bogoslovja* (Ljubljana: Nova revija, 1998)

3 G. Kocijančič, *Erotika, politika itn.*, 320.

4 Ibid., 102.

5 G. Kocijančič, *Razbitje*, 67.

6 G. Kocijančič, *Erotika, politika itn.*, 323.

the site where divinity truly enters, and its evident reality appears as radical concealment. *"The site where infinity emerges from finite being is at the same time the site where finite being emerges from the infinity of the other being."*¹ This is where Kocijančič's phenomenology of infinity distances itself from making too quick a connection between the Infinite and the Good, as we see it e.g. with Lévinas, who, in the light of the posited reality of infinity does not really speak of the Infinite as such, but only of the phenomenological *conditio sine qua non* of the openness of *ethos* to the other, and thereby also points to the theological structure of the ethical act. Here phenomenology faces the merciless call of apophasis: *"Thought of the infinite never reaches the Good nor God, but – with the utmost exertion – only the unthinkable reality of the Infinite itself."*² The task is speculatively unsolvable; otherwise, there is not enough room for faith. The latter, however, in fact occupies the backdrop to Lévinas's thought. Kocijančič therefore sticks to what he calls *hypostasiology*, which he says is a *phenomenology of apophasis*, or the other way around, a *(meta)ontology of the hypostasis*.³ He therefore says: *"Proof of the reality of the Absolute is possible only as an intimate adventure of the hypostasis. And intimacy is everything."*⁴

The relationship between a hypostatically posited phenomenology and the ordinary kind is nicely explained in the last book of the trilogy, in the essay on the excess of language. Language is that window onto the other/Other – to the extent we take them as a living creature – that also extends to the spiritual field. All this is also reflected in the following quotation: *"Phenomenology begins with the Aristotelic primacy of that which is closer to us, since it shows itself to us (phenomenon), not with the primacy of that which is in and of itself (i.e., the aseity of things and of ourselves). Theology (may) begin(s) with the fallenness of existence, with its sinfulness. The former and the latter unite in the concept of internally experienced hypostaticity. The direct self-experience of life is connected with a folding into oneself, with egocentric solipsism. The intellectual, philosophical path from this 'for us' to this 'in and of itself' is therefore contrapuntally connected with a spiritual departure from our primary rigid tenseness toward Gelassen-*

1 Ibid., 324.

2 Ibid., 324, n. 129.

3 Ibid., 317.

4 Ibid., 320.

heit: *a relaxed, wide openness toward the other and the Other.*"¹ With this, deeper foundations open up for phenomenology, shaking the fundamentality of phenomenology itself.

Post-phenomenology?

As Franke points out, namely, "apophatic awareness, as a form of critical consciousness, entails the negation of all discourses".² Here a basic explanation is called for as to what it actually is that enables apophasis to take this stance of denial, and Kocijančič provides us with one: "*Apophasis denotes the mental 'technique' of renunciation and the stance of spiritual openness to the mystery of the Origin of all reality; it signifies an attitude toward the Absolute in which we experience and articulate that it 'is' infinitely different from all our words, conceptions and concepts, so that its difference is better expressed by denial than by any high-minded assertion: not denial as the opposite of assertion, but also denial of denial and denial of the denial of denial etc. etc. The foundation of apophasis is the triple negation that precedes every differentiation of human theoretical practices: it is the feeling of the word's inadequacy to thought, of thought's inadequacy to reality and – on the deepest level – the inadequate reflection of these two inadequacies. This triple denial is the work of the word that is not a word, of thought that is not thought, of openness to a reality, that is not reality.*"³ It results in a fundamental skepticism that renounces any gnostic, i.e., epistemic sympathies. Due to its cognitively uncontrolled and unjustifiable transitions, hypostatic thought is (post)phenomenological. Kocijančič thus adds to the arch of development of continental European thought. He has in mind the explanation given by Lee Braver in the book *A Thing of This World: A History of Continental Anti-Realism*. Analytical and continental philosophy, according to Braver, share a fundamental insight, they only apply different perspectives. In a kind of repeat of Kant's project, Braver too attempts to unify this difference into a new vocabulary. The fundamental insight, as the title suggests, is the rejection of realism. Its conclusion, however, gives primacy to continental philosophy, which in his view has taken this rejection further. Apophatic philosophy, then, attaches itself to this trajectory;

1 G. Kocijančič, *O nekaterih drugih: Štirje eseji o preobilju* [On some others: four essays on superabundance] (Ljubljana: Beletrina, 2016), 337.

2 W. Franke, *Philosophy of the Unsayable*, 148.

3 G. Kocijančič, *Erotika, politika itn.*, 286–287.

according to Kocijančič's self-assessment, his thought "[...] *in every area – except with regard to the necessity and speculative boldness of philosophy – opposes the modern materialist 'speculative realism', which is basically the capitulation of philosophy before the unreflected ontology and anthropology of the scientistic-doxic Zeitgeist [...]*"¹ Throughout the trilogy, therefore, we read a sharp, but still very understanding critique especially of the Lacanian and post-structuralist philosophical tradition, whereas traditional phenomenology fares rather better. For Kocijančič, namely, the allure of the phenomenological method lies in its being *a contemporary variety of constructive skepticism*, as its motto is not merely "back to the things themselves", but also "think more (self-)critically". The post-phenomenology of hypostatic thought is the radicalization of this extension of the original phenomenology, but with the twist that it also interrogates its problematic presuppositions: e.g. formal consistency, the metaphysics of subjectivity, the immortalization of the transcendental self. Kocijančič is also aware of the difference between that which shows itself (the phenomenon) and that which manifests itself (the mystery), and therefore hypostatic phenomenology "[...] *opens up to paradox, to radical Transcendence and its manifestations, to different – not subjectively established or controlled – modes of being (in the plural).*"²

Kocijančič already spoke of the limits of phenomenology in his companion text to his own translation of Lévinas's essay *Time and the Other*, at a time when his philosophical system remained latent or in the middle of discovering the Traces, in a mode of devotion and relaxation (*Gelassenheit*) – what happens, happens. Phenomenology early on distanced itself skeptically from pretensions to being scientific and moved toward to the area that Kocijančič, in a Levinasian vein, calls witnessing. Phenomenologists, the French in particular, begin to take an interest in questions of an existential nature that belong, in Husserl's terms, to the life-world, and in Heidegger's, to being-in-the-world, such as temporality and corporeality, and freedom of the question of the other. "*Witnessing itself was tried by thought as something evident.*"³ As a result, a space opened up again for the field of religious

1 G. Kocijančič, *O nekaterih drugih*, 14, n. 5.

2 Ibid., 16, n. 6.

3 G. Kocijančič, "Drugi čas? Drugačen drugi? Fenomenologija kot hermenevitični problem" [A different time? A different other? Phenomenology as a hermeneutical problem], in: Emmanuel Lévinas, *Etika in neskončno: Čas in drugi* (Ljubljana:

or spiritual life. Its undefinable nature, namely, is organic, and it is very strange that some people today (in Slovenia too) endeavor to keep or make theology an empirical science.¹ As the main representative of this movement, Levinas indicated a shift in the phenomenological project, as he sees the existential nature of man as the *epiphanous presence of the radically apophatic Absolute*.² The breakthrough out of closed *Dasein* into the openness of the Other forms the core of Levinas's philosophy. Kocijančič sees in this a transfigured discourse of *negative theology*, which is criticized by Levinas as by his teacher Heidegger and later by Derrida. And yet, in *Totality and Infinity*, Levinas writes that beyond all essence, the Good is the ultimate teaching of philosophy,³ which distinguishes him clearly from the other two. In the above-mentioned work *Otherwise than Being*, Levinas expresses this criticism with the statement that the negative theologies that are known to Tradition are not radical enough. That is mainly to say that they are not philosophical enough, although Levinas paradoxically here and there understands his own philosophy as a metatheory that evidently goes *beyond phenomenology*.⁴ The fundamental question, though, is whether this "beyond" represents Lévinas's famous turn, his wish to make ethics the first philosophy.

Kocijančič shows through an in-depth analysis that the answer must be sought in Lévinas's unreflected bindingness of discourse, which is in fact based on an unjustified wish to *force agreement and be unquestionable*.⁵ Lévinas simply demands too much from thought and thus, as already shown, seeks to use philosophy to measure out a space where spiritual experience can move in. Therefore, the impotence of phenomenology as a binding discourse – with which we in the final analysis need not agree – lies in its failure to admit its own impotence. Nevertheless, such a philosophy remains relevant, whereas its critique of apophatic thought is not radical enough – contrary to what Levinas himself believed. What is the alternative? The witnessing of spiritual experience, born from the horror of loneliness, as Kocijančič explicitly

Družina, 1998), 145.

1 Kocijančič too takes a critical view when he speaks of the psychologization of theology.

2 G. Kocijančič, "Drugi čas? Drugačen drugi?", 149.

3 Ibid., 150.

4 Ibid., 158.

5 Ibid., 166.

shows already by mentioning the *hypostasis*.¹ Here, thought retreats and leaves the stage to witnessing. “The power of the philosopher’s word lies in his attempt to conceptualize his profound personal experience in words in such a way that under certain – unspoken and only partly speakable – circumstances, he realizes a paradoxical ‘partial universality’, a ‘conditional unconditionality’ that characterizes the mediation of love-of-wisdom, with which one needs not agree.”² Has Kocijančič, then, succeeded in this mediation?

Conclusion

I think the question is adequately answered by Vid Snoj in his foreword to the second part of the trilogy, when he makes a distinction between mediated and mediating Christian philosophy, with reference to the book *Posredovanje* [Mediations], Kocijančič’s first work. Snoj writes: “*And when mediating Christian philosophy introduces a philosophically trained outsider to that which is mediated, due to the universal impossibility of mediating its spiritual experience it does not bring him directly into that experiencing, but at most to the threshold of experience. To the decision of the heart.*”³ Kocijančič devotes the last essay in his philosophical system to the question of nothingness/Nothingness, that dark (*anhypostatic*) nothingness in which we are annihilated as being and that bright (*apophatic*) Nothingness that we glimpse at the summit of spiritual ascent. Allow me to end with an attempt, based on the apophatic philosophy I have presented, to answer the following question: in this light (or darkness?), what is the connection between philosophy and religions with their associated theologies?

Nowhere in his trilogy does Kocijančič directly state that his system is a Christian philosophy. In any case it is a philosophy of Christianity, to use Michel Henry’s name for the penetration and mysterious transcendence of philosophy into the heart of religious experience – an experience that possesses the one who experiences it.⁴ This is

1 Ibid.

2 Ibid., 167.

3 V. Snoj: “Razbivajočenje, razbitje isl. O filozofiji Gorazda Kocijančiča”, in: G. Kocijančič, *Erotika, politika itn. Trije poskusi o duši* (Ljubljana: Slovenska matica, 2011), 348.

4 M. Henry, *C’est moi la vérité : pour une philosophie du christianisme*. English translation: *I am the truth: toward a philosophy of Christianity* (Stanford: Stanford

evidenced by the concluding theological *codas* that function as an invitation to Christianity, and with which Kocijančič introduces a difference in principle from the preceding philosophical part of each text. Although the author is a practicing Catholic, no less than three of the four theological postscripts touch on the world of Orthodox, *philokalic* spirituality, the spirituality of the Greek Church Fathers and other authors from the fourth century to the fourteenth. *Philokalia*¹ is *universal Christian wisdom*; far from being a thing of the past, it also speaks (or ought to speak) to modernity. As Kocijančič notes, this was shown some years ago (2008) by the phenomenologist Natalie Dépraz in her book *Les corps glorieux*, which is devoted to the thought of the Church Fathers and the Desert Fathers. The same year saw the publication of Jean Luc Marion's reading of Augustine (*Au lieu de soi*), which Kocijančič takes as an indication that his wish in the book *Posredovanja* is being realized, namely, that Christian philosophers might read the Church Fathers with the same philosophical intensity and unpredictability as Lévinas read the Talmud.² As befits the truly apophatic, the story does not end within an exclusively Christian horizon, as the philokalian wisdom and all the later spiritual outbreaks (e.g. German mysticism, Russian religious philosophy) "[...] opens up beyond any syncretism into a transcultural and transreligious mystical symphony with the peaks of Jewish and Islamic as well as Far Eastern spiritual tradition ..."³ Not only is apophatic philosophy compatible with religious experience, it offers a space for the emergence of a new theology of religions or of different cultures with the awareness that the absoluteness of one does not at the same time mean the relativity of the other.⁴

University Press, 2003).

- 1 Kocijančič is also an editor and translator of the *Philokalia* into Slovenian. The first volume was published in 2020, the second one in 2021 and the third one in 2024. The fourth and last volume is to be published soon..
- 2 *O nekaterih drugih*, 21, n. 9.
- 3 Ibid.
- 4 W. Franke, "Apophatic Universalism East and West: Rethinking Universality Today in the Interstices Between Cultures", in *Contemporary Debates in Negative Theology and Philosophy*, 263–292. Kocijančič briefly discusses this in the theological corollary to his essay on infinity with a transposition of Cantor's theory of infinity to the issue of different religions. See *Erotika, politika itn.*, 328.

Bibliography

- Contemporary Debates in Negative Theology and Philosophy*, ed. Nahum Brown and J. Aaron Simmons. Cham: Palgrave Macmillan, 2017.
- Franke, William, "Apophatic Universalism East and West: Rethinking Universality Today in the Interstices Between Cultures", in *Contemporary Debates in Negative Theology and Philosophy*, 263–292.
- *Philosophy of the Unsayable*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2014.
- Gudović, Milosav, "Raz-biti, ne razdrobiti. Hipostatična dekonstrukcija filozofije v delu Gorazda Kocijančiča", in: Gorazd Kocijančič, *O nekaterih drugih: Štirje eseji o preobilju*. Ljubljana: Beletrina, 2016, 439–471.
- Henry, Michel, *C'est moi la vérité : pour une philosophie du christianisme*. English translation: *I am the truth: toward a philosophy of Christianity*. Stanford: Stanford University Press, 2003.
- Kocijančič, Gorazd, "Drugi čas? Drugačen drugi? Fenomenologija kot hermenevtični problem", in: Emmanuel Lévinas, *Etika in neskončno: Čas in drugi*. Ljubljana: Družina, 1998.
- *Erotika, politika itn. Trije poskusi o duši*. Ljubljana: Slovenska matica, 2011.
- *O nekaterih drugih: Štirje eseji o preobilju*. Ljubljana: Beletrina, 2016.
- *Razbitje: Sedem radikalnih esejev*. Ljubljana: Študentska založba, 2009.
- Lévinas, Emmanuel, *Otherwise than Being, or, Beyond Essence*. Pittsburgh, Pa: Duquesne University Press, 1998.
- Marion, Jean Luc *God without Being: Hors-Texte*, Second edition, Religion and Postmodernism. Chicago; London: The University of Chicago Press, 2012.
- Proclus, *Prvine bogoslovja*. Ljubljana: Nova revija, 1998.
- Snoj, Vid, "O hipostazi in drugi hipostatiki. Ob knjigi Gorazda Kocijančiča *O nekaterih drugih*", available on the KUD Logos website, <http://kud-logos.si/2016/o-hipostazi-in-drugi-hipostatiki/#ft1>.
- "Razbivajočenje, razbitje isl. O filozofiji Gorazda Kocijančiča", in: G. Kocijančič, *Erotika, politika itn. Trije poskusi o duši* (Ljubljana: Slovenska matica, 2011), 335–455.

Свилен Тутеков:

Охристовљење човека као откривење људскости: допринос светог Николе Кавасиле у расправи о хришћанском хуманизму

Анстракт

Рад истражује концепт хришћанског хуманизма у супротстављању постренесансним и антихришћанским идејним парадигмама. Посебно је наглашен савремени православни теохуманизам, који представља ревитализацију патристичког антрополошког максимализма. Извориште и темељ овог теохуманизма налазе се у библијско-патристичкој персоналној антропологији, чије основне претпоставке чине стварање човека по лику Божијем и уипостазирање људске природе у Христу. Аутентична човечност открива се у тајни Богочовека Христа, посредством богочовечанске херменеутике. Класичан патристички пример такве херменеутике представља богословље Светог Николаја Кавасиле, који формулише христоцентрични хуманизам заснован на схватању да је човек створен по лику Христа, Архетипа човечанства. Његова теологија је заснована на светотајинској онтологији живота у Христу и усмерена ка обожењу као охристовљењу. Достојанство и слобода даривани у Христу конституишу истиниту личност и аутентичну људскост. Охристовљење човека представља откривење и коначну меру човекове егзистенције, те уједно чини једини адекватан теолошки одговор на сваког облика дехуманизоване културе.

Кључне речи: хуманизам, теохуманизам, антропологија, лик Божији, оваплоћење, св. Николај Кавасила, охристовљење, достојанство, слобода, људскост.

Abstract

The study explores the concept of Christian humanism in contrast to post-Renaissance and anti-Christian ideological paradigms. Particular emphasis is placed on contemporary Orthodox theohumanism, which represents a revitalization of patristic anthropological maximalism. The source and foundation of this theohumanism are found in biblical-patristic personal anthropology, whose fundamental

presuppositions are the creation of the human being in the image of God and the hypostatization of human nature in Christ. Authentic humanity is disclosed in the mystery of the God-Man, Christ, through a theanthropic hermeneutic. A classical patristic exemplar of such a hermeneutic is the theology of St. Nicholas Cabasilas, who articulates a Christocentric humanism based on the understanding that the human being is created in the image of Christ, the Archetype of humanity. His theology is grounded in the sacramental ontology of life in Christ and oriented toward deification understood as christification. Dignity and freedom, bestowed in Christ, constitute the true person and authentic humanity. The christification of the human being thus emerges as both revelation and the ultimate measure of human existence, while at the same time constituting the only adequate theological response to all forms of dehumanized culture.

Keywords: humanism, theohumanism, anthropology, image of God, incarnation, St. Nicholas Cabasilas, christification, dignity, freedom, humanity.

У 20. веку је питање о хришћанском хуманизму постало наново актуелно. Доказ томе је појава тзв. *трећег хуманизма*¹ и новог хришћанског хуманизма, попут учења Жака Маритена², па и настанак егзистенцијалне философије као „поново откривење“ хуманизма (Жан Пол Сартр)³. Можда је управо то на пољу византолошких истраживања подстакло стварање наратива о тзв. *византијском хуманизму* (Пол Лемерл)⁴, који се нажалост у својој историографској „аутоинтерпретацији“ лако претвара у идеолошки аргумент. С друге стране, преп. Јустин Ћелијски још двадесетих година истог прошлог века из перспективе своје отворене и стваралачке *неопатристичке синтезе* отвара кључно питање о

1 За више детаља, погледајте Јегер, В. *Хуманизам и теологија*. Београд, 2002.

2 Maritain, J. *Humanisme Intégral*. Paris, Aubier, 1936.

3 Обично се почетак егзистенцијализма односи на предавање Жана Пола Сартра из 1945 г. са индикативним називом „Егзистенцијализам као хуманизам“, касније објављен као књига: (*L'existentialisme est un humanisme*).

4 Lemerle, P. *Byzantine Humanism: The First Phase. Note and Remarks on Education and Culture in Byzantium from Its Origin to the 10th century*, Leiden-Boston (Brill), 1986, 9-10. О савременим расправама о византијском хуманизму опширније в. Каприев, Г. Какво значи „византијски хуманизъм“?. В: *Християнство и култура*, С., 2020, бр. 156, 51-64.

човеку и о људскости као другу страну питања о Богочовеку и о богочовечности, утемељујући на тај начин свој познати богочовечански хуманизам или теохуманизам.¹ Наравно, овај се концепт, с једне стране, не мора замислити као *про-реактиван* у односу на постренесансну хуманистичку традицију, док је с друге стране то про-рекреативан подстицај ревитализације патристичког антрополошког максимализма, који има као свој хоризонт тајну богочовечанства. Овакав став се тешко може свести на обичне аргументе *pro et contra* који доминирају у расправи о хришћанском хуманизму, уколико су они легитимни искључиво у постренесансном нововековном филозофском дискурсу. У овом дискурсу се лако могу приметити идеолошки па чак и митолошки приступи, који не дозвољавају херменеутичко (а још мање) егзистенцијално отварање за *логос* и *етос* хришћанске традиције док је аутентични хришћански хуманизам „философија људскости“, која извире из овог логоса и етоса. Пре више година сусрео сам се с једним аутентичним и инспиративним сведочанством овакве философије код Горазда Коцијанчича, који у свом осврту на Еразмов хуманизам поново отвара питање о хришћанском хуманизму у кључу персоналистичке и апофатичке библијско-патристичке антропологије.² Ово аутентично хришћанско философирање прожима сав његов опус, у коме је тајна човека и човештва уписана у тајни Бога и Богочовека. Управо због тога сам одлучио да понудим као један додатни теолошки аргумент таквог философирања овај кратки осврт на мисли светог Николе Кавасиле као патристичко сведочанство за аутентични христоцентрични или богочовечански хуманизам. Стога овај текст ставља себи у задатак да испита да ли се концепт хришћанског хуманизма (наравно узимајући у обзир све могуће лоше интерпретације овог појма) може разумети у кључу богочовечанске херменеутике људског постојања, живота и етоса, које је карактеристично за светоотачко теолошко предање код аутора попут светог Николе Кавасиле. Тај велики византијски теолог заиста може бити наш богомудри водич у овом нимало лаком подухвату, уколико је сав његов опус *одговор* на

1 В. Јевтић, Ат. „О хуманизму и теохуманизму, човечанству и богочовечанству“, у: Јевтић, Ат. *Од слободе до љубави*. Призрен, 2018, 9-27.

2 В. Коцијанчич, Г. *Посредовања. Увод у хришћанску философију*. Јасен, Никшић, 2001, 264-277.

изазов хуманизма тог времена са позиције једне *светотајински промишљене христолошке антропологије*. У својој херменеутици живота у Христу он на непоновљив начин разоткрива дубински антрополошки смисао христологије и износи непоновљиво теолошко сведочанство о аутентичној *људскости* као израз обожења у Христу, одн. охристовљења. Стога ћемо и овде покушати да наставимо расправу о хришћанском хуманизму изван координата свеколиких историографских и идеолошких матрица модерне и постмодерне, пре као наставак једног хришћанског философирања попут Горазда Коцијанчича, инспирисани светотајинским христоцентричним хуманизмом светог Кавасиле.

О хуманизму изван „пост-“
и антихришћанског дискурса

Неоспорива је чињеница да након појаве тзв. *трећег хуманизма* (Вернер Јегер) и структуралистичког антихуманизма, у савременој култури делују различити концепти хуманизма, јер у њој постоји фундаментална двосмисленост. Стандардни речници философије садрже различите дефиниције хуманизма, које Горазд Коцијанчич сажима на следећи начин: 1) хуманизам је покрет духа који карактерише настојање да се *повратком* у античку културу уздигне и превреднује достојанство људског духа; носиоци овог хуманизма су ренесансни „хуманисти“ Петрарка, Лорентино Вала, Еразмо, Будé, Улрих фон Хутен; 2) у својим логичким последицама, хуманизам за крајњи циљ има *сузбијање хришћанства* и 3) експликација овог покрета је тзв. *нови хуманизам*, који, поред карактеристичне љубави према антици и ослобођености од окова теологије, одређује развој философске мисли модерног доба.¹ У овом смислу, термин *хуманизам* означава различите философске покрете који потичу из различитих дефиниција, али кључно остаје *централно место и значај човека* у теорији познања, у етици и у другим областима људског живота². Главни „елементи“ оваквог схватања хуманизма на различите начине присутни су и у *наративима* о историјски и интелектуалистички схваћеном хришћанском хума-

1 В. Коцијанчич, Г., *Посредовања*, 264-265.

2 В. Исто.

низму¹, који су уствари производ постхришћанског духа модерне. У вези са тим је веома значајна чињеница да основни концепти нововековне философске мисли имају корене у хуманизму и је то озбиљна препрека за наше херменеутичко (па и *егзистенцијално*) приближавање до теолошког етоса хришћанске традиције. Доминација ренесансног и постренесансног дискурса у наративима о хришћанском хуманизму већ доводи до својеврсног *ограничења* – и сазнајног и концептуалног – у разумевању најдубљих структура теолошког и духовног искуства хришћанске традиције „изнутра“. Примера ради, ренесансни и постренесансни идеал *централног места и значаја човека* (антропоцентризам) остаје незаобилазна препрека семантизацији византијског хуманизма као хришћанског². Историографска парадигма која доминира наративима о византијском хуманизму не може дати дефинитиван одговор на то да ли се он заиста може концептуализовати као *хришћански хуманизам*. С друге стране, сваки покушај философског утемељења хришћанског хуманизма обично остаје у сенци *анти-* или постхришћанског дискурса, баченој „светлим“ постренесансним идеалом човека. У свом писму „О хуманизму“ Мартин Хајдегер трага за коренима *историјски схваћеног хуманизма* до времена Римске републике, када је *човечанство* први пут дефинисано у контексту опозиције *homo humanus* (људски човек) – *homo barbarus* (варварски човек)³. Римљанин је *хумани човек* као резултат његовог оплемењивања кроз *παιδεία*, позајмљене од Хелена, стечене у древним грчким философским школама. Занимљиво је да је током ренесансе ова *παιδεία* преведена као *humanitas* (нешто идентично истинској *romanitas*), а будући да је *renescentia romanitatis* (препород романства), оно је у суштини оживљавање *humanitas*, тј. хеленске *παιδεία*. Ово објашњава зашто у ренесансном и постренесансном дискурсу размишљање о човеку, образовању и култури има за своју норму *хеленско* (у

1 Класичан пример у том погледу је историографски наратив о тзв. *византијском хуманизму* који се скоро не дотиче дубинског логоса византијског теолошког етоса. Главне „верзије“ овог наратива излаже Георгије Капријев. В. Каприев, Г., Какво значи „византијски хуманизам“?, 51-144.

2 За више детаља, в. Јевтић, Ат. *Аскетика*. Београд–Србиње–Ваљево, 2002.

3 В. Хајдегер, М. „За хуманизма“. В: Хајдегер, М. *Същности*. Прев. Цочо Бояджиев, С., УИ „Св. Климент Охридски“, 1993, 171.

његовом касном облику), за разлику од *нељудског*, варварског. За Хајдегера, ово је *први хуманизам*, настао из сусрета римског света са културом античке Грчке – сусрета који има *архетипски* значај за сваки наредни хуманизам. У том смислу историјски схваћен хуманизам увек укључује *studium humanitatis*¹, који се доживљава као *архетипски повратак* у антику, с њеним идеалом *човечанства* као резултат *паиђеја*. А пошто у ренесансном и постренесансном дискурсу хуманизам означава почетак модерног доба и представља „симбол” за излазак из „мрачног доба” хришћанског средњег века (укључујући и византијски!), стога не може бити философски утемељеног хришћанског хуманизма. Овај аргумент ће вероватно остати „незаобилазан” у историографској расправи о *византијском*, па и свем *хришћанском хуманизму*. Овакав закључак би оправдао један мали екскурс у том погледу.

Наспрам наметнуте историографске интерпретације тзв. *византијског хуманизма* као повратка и препорода античког грчког образовања и философирања², несумњива је чињеница да се сви ауторитети богословске традиције у Византији у потпуности уклапају у овај културни формат. У вези са тим Горазд Коцијанчич истиче патристичко учење о „учешћу антике у „семенском” логосу, усађеном у свако умно створење. За оце је такав логос који нас чини отворенима за тајну Смисла, тајну што нас чини „логичнима”, уствари фактичко учествовање у Речи, Божијем Логосу“³. Ова могућност семантизације хеленске културе је још једна потврда да хришћански хуманизам није откриће из 16. века. Уопште узев, образовање и хришћански схваћена *паиђеја* су непроменљиви структурни елемент истините *философије по Христу* (према Христовој философији)⁴ и у том смислу сваки

1 Мартин Хајдегер примећује да је сама идеја *studium humanitas* у традицији ренесансног хуманизма увек *повратак у антику* и на „препород хеленске цивилизације”. - Хајдегер, М., „За хуманизма”, 172.

2 В. Каприев, Г., Какво значи „византијски хуманизам”?, 54.

3 Коцијанчич, Г., *Посредовања*, 268.

4 Афирмација истините хришћанске философије показује имплементацију и интеграцију свих „елемената” хеленске *паиђеја* који су могли послужити за обликовање хришћанске личности и њеног етичког начина живота. Наравно, овај процес пролази кроз различите фазе, у којима појам *паиђеја* поприма различите садржаје и формулације. Панајотис Христу примећује да је као сажетак културних добара и посебно философије, хеленска *паиђеја*

покушај да се они супротставе догми и етосу Цркве је или ствар незнања или идеолошке замене. Плодови сусрета богословља са јелинском мудрошћу и интеграције хеленског παιδεία у кључ подвига духовног живота нису само знаци *хуманистички обликоване теологије*, већ циљају на *нови* начин постојања и етос човека у *Христу*. *Позитиван* однос према класичној философији и њеном идеалу παιδεία у византијској традицији, према Јоанису Панагопулосу, уобличен је у контексту радикалног одбацивања егзистенцијалних принципа и поставки хеленског погледа на живот и открива дубоко *лични* карактер образовања према Христу као оваплоћеној Истини¹. Из те перспективе говор о теоцентричном хуманизму (наспрам антропоцентричног ренесансног хуманизма) у Византији у кључу историографске парадигме такође може бити једино херменеутичка странпутица философирања о хришћанском хуманизму². Несумњиво, византијски идеал истините философије – а то је за патристичку мисао *философија по Христу*³ – органски интегрише епистемологију, антропологију и етику у стварност новог начина *постојања у Христу* и повезује истину и живот са благодатним искуством живота у Христу. Из те перспективе су различите верзије „идеологизације“ византијског хуманизма најчешће резултат *отуђења од овог богочовечанског хоризонта*, у коме се, иначе, морају сагледати и напори византијских отаца да *концептуализују* црквено искуство и знање о човеку и човечанству. Покушај избегавања концепта хуманизма

била богат извор за патристичку књижевност. В. Χρήστου, Π. Ἑλληνική Πατρολογία, Εισαγωγή. Том. 1, Θεσσαλονίκη, 1985, 99.

- 1 В. Παναγόπουλος, Ι. Μόρφωση καί μεταμόρφωση. Αθήνα, 2000, 248. Према о. Борису Брајовићу, „најбољу потврду тога налазимо у аскетској обради смисла и значења ријечи φιλοσοφία. Сам израз „философија“ ће атрибутивно пратити читава лепеза етичких одредница: она ће бити врлински начин живљења, ἀκτημοσύνη, ἐλεημοσύνη, ἀγάπη, дуготрпеливост, ἀρετή, али прије свега за Нила она ће бити тополошки и персонално упућен λόγος о начину постојања Бића и бивствујућих“. - Брајовић, Б. „Φιλία и ἀρετή у списима преподобног Нила Анкирског“ // Брајовић, Б. ΑΣΥΛΙΑ. Књ. 35, Београд, 2005, 143–144. Шире в. Шијаковић, Б. *Пролегомена за византијску философију и питање хришћанске философије*. Београд, 2022, 78–101.
- 2 В. Каприев, Г., Какво значи „византијски хуманизъм“?, 62.
- 3 В. Коцијанчич, Г., *Посредовања*, 7. По питање поимања *философије* у византијској мисли в. шире Шијаковић, Б., *Пролегомена за византијску философију*, 79–95.

пре потврђује немоћ његовог историографског схватања и потребу да се разуме у другом херменеутичком кључу.

Све то нас опет враћа на Хајдегера, који деконструише овакав *историјски схваћен* хуманизам и нуди једно другачије разумевање суштине хуманизма у хоризонту *метафизике*. Он тражи суштину хуманизма *изван* његових историјских манифестација, док је за њега *историјски схваћен* хуманизам једина верзија хуманизма. Према његовом мишљењу, „ако се под хуманизмом разумева тежња да човек постане слободан за своју људскост и да у томе пронађе своје достојанство, онда је хуманизам увек другачији према схватању „слободе“ и „природе човека“¹. Наравно, овај Хајдегеров став може се разумети једино уз осетљивости за специфичност одређене интонираности његовог разумевања *метафизике*: различите врсте хуманизма су различите по свом циљу и основи, по начину и средствима сваке појединачне реализације, у облику свог учења; они су ипак уједињени у томе што је *људскост човечног човека* (*humanitas hominis humani*) одређена с обзиром на већ афирмисано објашњење природе, историје, основа света, одн. бивајућег у целини². А у мери у којој ми називамо ово објашњење *метафизиком* – закључује Хајдегер – сваки је хуманизам *метафизичан*. Ова апстрактна метафизичка дефиниција *људскости* вероватно многима звучи неубедљиво, али Хајдегеров предлог ипак може бити занимљив теолошки изазов. Наравно, то не значи богословствовање у кључу Хајдегерове философије, као што то чини рецимо Рудолф Бултман³. Али је његово одређење *суштине* хуманизма ипак корак на путу ка *апофатичком искуству* људске егзистенције. Штавише, то је значајан философски напор да се превазиђе антрополошки *катафатизам* модерне философије, која је изгубила свест о човеку као *тајни*⁴. Хајдегерова философија је сведочанство да су суштина и метафизички извор човека *тајна над тајнама*, а тек у овом апофатичком хоризонту

1 В. Хайдегер, М., „За хуманизма”, 172.

2 В. Исто, 173 и даље.

3 В. Ђого, Д. *Христос, митос, есхатон* – једно православно читање Рудолфа Бултмана и Јургена Молтмана. ИТИ ПБФ Београд – ПБФ Фоча, Београд – Фоча, 2011, 21-51.

4 О теолошком смислу апофатизма у Хајдегеровој философији в. детаљније Јанарас, Хр. *Хајдегер и Дионисије Ареопagit или о одсуству и непознању Бога*. Нови Сад, Изд. II, 2016, 55-66.

открива се суштина метафизичког хуманизма. У том смислу је за нас Хајдегеров став само методолошки и херменеутички пут који нас може приближити истини о хришћанском хуманизму. И управо овај апофатички хоризонт отвара могућност херменеутичког приступа црквеном искуству и знању о човеку, а самим тим и теолошког оправдања хришћанског хуманизма.

Неопатристичка перспектива савремене православне теологије сведочи да црквено искуство и знање о човеку могу бити основа за егзистенцијално смислено и теолошки релевантно одређење *хришћанског хуманизма*. Према Горазду Коцијанчичу, аутентична библијска и патристичка антропологија нуди „богатство њезиних продорних анализа и на искуству заснованих осветљавања најразличитијих аспеката *Човека*, њезиних одређења скривених структура које дефинишу нашу *људскост*, и особито практичних савета како нашу суштину очистити наслага нељудског и демонског”¹. За веру Цркве, човек је онтолошки одређен својим стварањем *по образу* (кат. εἰκόνα) *Божијем* (Пост. 1, 26-27), а сваки покушај философске концептуализације ове богооткривење истине неминовно води ка учењу о човеку као *тајни*². Онтолошка чињеница да је човек добио своје биће као *дар* од Бога у једном чину слободе и љубави одређује принцип апофатичке теологије: истину да је *постојеће* (τὸ ὄν) тајна за човека, пошто је људска личност тајна *per se*, док је сам људски ум *непознатљив* (ἄγνοστος). Овај апофатички хоризонт има своје утемељење у саборном црквеном искуству и присутан је у свим патристичким концептуализацијама истине о човеку. Човек се сматра егзистенцијалним носиоцем *по образу* и у том смислу је „метафизички“ одређен; он није само *микрокосмос*, већ је, због своје *природне тежње ка обожењу* (како то дефинишу св. Максим Исповедник и св. Јован Дамаскин), *микротеос*.³ За Хајдегера би то могло значити да човек „није од овога света“ (у платонистичком смислу),

1 Коцијанчич, Г., *Посредовања*, 274.

2 Шире в. Тутеков, Св. Тайната на личността и антропологическият апофатизъм (Опит за преоткриване апофатическото измерение на личността в дискурса на православната антропология). В: Теологикон, Т. 2, Велико Търново, 2013, 134–159.

3 В. Νελλα, Π. „Η θεολογία τοῦ 'κατ' εἰκόνα', Δοκίμιον ὀρθοδόξου ἀνθρωπολογίας”, στο: *Κληρονομιά* 2 (1970), 293–322.

али у патристичкој антропологији ово *по образу* се односи на најдубљу *тајну* људског постојања¹ и на његово *учеиће* у тајни божанског живота. Боголикоост човека је скривена у неизрецивој стварности *личности*, што значи да се човек (као и Бог) може спознати само *апофатички* и *личностно*. Ово антрополошко искуство неспознатљивости човека афирмише се у динамици духовно-аскетског постојања, одн. у процесу обожења. За оце Цркве, међутим, оно што остаје и *трајно постоји* у људској природи разоткрива се у есхатону, у откривењу будуће *тајне* људске природе – у обећаном обожењу (2. Петр. 1, 4).

Очигледно, библијско-патристичка, апофатичка и персоналистичка антропологија дефинише људскост као неизрециву и неспознатљиву „датост“, „као задатак, као могућност погубног бездана, као тајну будућег теосиса“². Несумњиво је библијско-патристичко схватање *човека* као боголике личности са позивом на обожење духовно-историјски контекст хришћанског хуманизма. То је управо оно што чини критику хришћанског хуманизма неоправданом и неутемељеном и на крају *анти-* или постхришћанском. Таква критика би значила занемаривање персоналног апофатизма, учења о боголикоости и обожењу, и коначно – истине о несливеном и неразделном сједињењу божанске и људске природе у Христу, одн. истина о човеку и човечанству у перспективи богочовечанства.

Заиста, коначни темељ хришћанског хуманизма јесте аксиом да се прави човек – а самим тим и аутентична *људскост* – разоткрива у тајни Богочовека Христа, одн. у *богочовечанству*, што је заправо теохуманизам, или богочовечански хуманизам, како га дефинише преп. Јустин Поповић.³ Његови корени се могу приметити у *антрополошком максимализму* св. апостола Павла, који истину о човеку схвата потпуно у хоризонту *нове стварности у Христу*⁴, одн. у кључу *богочовечанске* херменеутике људске

1 В. Максим Исповедник, *Амбигва* 7 (PG 91, 1101). За више детаља, в. Λουδοβίκος, π. Νίκ. Μεταφυσική ἡ ἐσχατολογία τοῦ σώματος, στο: Λουδοβίκος, π. Νίκ. *Ορθοδοξία καὶ ἐκσυγχρονισμός*. Ἀθήνα, 2006, 168 и даље.

2 Коцијанчич, Г., *Посредовања*, 276.

3 Ова тема присутна је у читавом опусу преп. Јустина Поповића. В. посебно његову књигу *Човек и Богочовек*. Изд. Зографски манастир „Света гора“, 2021; в. Јевтић, Ат., „О хуманизму и теохуманизму“, 9–27.

4 В. Перић, Д. *Теме хришћанске антропологије*. Београд, 2015, 62–63.

егзистенције. Хришћански хуманизам се не своди на познати хуманистички став: *човек мора постати човечнији*, већ је укореењен у поставци да је *прави човек* обожени човек, или по речима преп. Јустина Ћелијског – *обогочовечени човек*.¹ Ради се о богочовечанској херменеутици људског постојања, чији је хоризонт Халкидонска христологија, према којој се у Богочовеку Христу не открива само истина о личном надсуштностним Богом, већ и суштина човека и начин обожења његове природе у тајни уипостазирања у Христу.² Оваплоћење је стварно *очовечење* Сина Божијег, које има онтолошко-егзистенцијалне последице по човека: људска природа је *уипостазирана* у Личности Христа и у том смислу је она *место* и *начин* пројаве *истинитог* савршеног човека, истините људскости. Коначна истина о човеку – а самим тим и о истинитој људскости – разоткрива се у дијалошком есхатолошком сусрету Бога и човека у *новом начину постојања* у Христу, одн. у стварности *богочовечанства*. Коначно остварење и аутентичност човека као боголике личности, одн. његова аутентична људскост, могуће је само у Христу, само у стварности обожења (θεώσις) као стварног охристовљења и обогочовечења човека. Из овакве богочовечанске перспективе, међутим, категорије *слободе* и људског *достојанства* – које су одређујуће за хуманистички и постхуманистички дискурс – добијају своје духовно-егзистенцијално значење. Оне нису привилегија и достигнуће *аутономног* човека отуђеног од Бога, већ су семантизовани као духовна слобода и богочовечанско достојанство, даровано човеку у Христу.³ У хоризонту ове богочовечанске херменеутике, *слободно* остварење човека као личности и његовог *достојанства* имају духовни смисао као плодови *богочовечанског начина постојања* и *живљења* у коме је човек позван да *учествује*. Динамика овог постојања за своју „безграничну границу“ има усавршавање чо-

1 „Обогочовечење“ је експлицитно Јустинов израз, који је у самој сржи његовог богочовечанског хуманизма или теохуманизма.

2 За светог Максима Исповедника Христова личност је онтолошки и егзистенцијални *топос* ипостасности људске природе, што се огледа у догађају *уипостазирања*. В. Ловдоβίκου, π. Νίκ. *Ἡ εὐχαριστιακὴ ὀντολογία*. Ἀθήνα, 1992, 209.

3 Према еп. Атанасију Јевтићу, обожење човека у Христу је „једина нада и гаранција и могућност истинског остварења правог човека. То је прави хуманизам – *богохуманизам*.” - Јевтић, Ат., „О хуманизму и теохуманизму“, 27.

века *по подобију* Христу „у човека савршена, у меру раста пуноће Христове“ (Еф. 4, 13). Ако ту христолошко-антрополошку истину преводимо на језик хуманизма, она би звучала овако: човек може да пројави своју аутентичну људскост једино у Богочовеку Христу, одн. на богочовечански начин. Управо ова *богочовечанска* (= теохуманистичка) перспектива омогућава егзистенцијално смислени и теолошки релевантан говор о хришћанском *хуманизму* (а самим тим и семантизацију *византијског хуманизма* изван ренесансног и постренесансног дискурса). У светоотачком предању се богословствовање о човеку може разумети управо у овом *теохуманистичком* кључу, док је класичан пример у том погледу христолошка антропологија светог Николе Кавасиле.

Свети Никола Кавасила – патристички пример богочовечанског хуманизма

Теолошка мисао светог Николе Кавасиле се с правом сматра покушајем стваралачког одговора на изазове западног хуманизма у 14. веку¹ и као аутентични патристички предлог за *један другачији*, христоцентрични или богочовечански хуманизам². Према еп. Атанасију Јевтићу, овај одговор је хуманизам источног, византијског хришћанства, „где је у центру исто тако *човек*, али човек другачије сагледаван и доживљаван“.³ Христоцентрична теолошка синтеза светог Николе Кавасиле промишљена је у потпуности у кључу халкидонске дијалектике *створеног-нествореног* (која је даље развијена у теологији светог Максима Исповед-

- 1 В. Майендорф, Й. Византийско богословие. С., 1995, 140. Према о. Гаји Гајићу, сав теолошки опус светог Николе Кавасиле је био мирољубив и у дијалогу са западним хуманизмом и ренесансом. Уп. Гајић, Г. *Евхаристија – последња Тајна васкрслог Христа* (Евхаристијско богословље Светог Николе Кавасиле). Лос Анђелес-Врњци, 2017, 53. Према речима Панајотиса Неласа, трагови овог дијалога са хуманизмом виде се на свакој страници његовог списка *О животу у Христу*. В. Θεομήτηρ, *Εἰσαγωγή*. Ἀθήναι, 1988, 9, 11 и даље; в. такође *Ἡ περὶ δικαιοσύνης διδασκαλία Νικολάου τοῦ Καβάσιλα (Συμβολὴ εἰς τὴν ὀρθόδοξον σωτηριολογίαν)*. ΠΕΙΡΑΙΕΥΕ, Ἀθήναι, 1975.
- 2 В. Παγκάζογλου, Στ. Εὐχαριστία, Θεία Οἰκονομία καὶ Ἐκκλησία. Θεολογικὸ σχόλιο στὶς ἐρμηνευτικὲς ἀρχὲς τοῦ Νικόλαου Καβάσιλα στὴ Θεία Λειτουργία. *Σύναξη* 107, Ἀθήνα, 2008, 74.
- 3 Јевтић, Ат. „Хуманизам Св. Николе Кавасиле“, у: Јевтић, Ат., *Од слободе до љубави*, Призрен, 2018, 82.

ника)¹, што му омогућава да на задивљујући начин разоткрије „антрополошку оријентацију христологије” (према Панајотису Неласу).² Аутентично антрополошко искуство извире из стварности живота у Христу, коју свети аутор дефинише као *повезивање* (αὐτὸ τὸ συναφθῆναι)³ или *сједињење* (ἔνωσις), са Христом на конкретан *светотајински* начин.⁴ Из те перспективе се људско постојање не сматра онтичком *датошћу*, већ се конституише у својем дијалошком есхатолошком *сусрету* са Богом у новом начину постојања у Христу, што се може дефинисати као христолошки осмишљена дијалошка промишљена онтологија. Антрополошко мишљење светог Николе Кавасиле је дакле узор аутентичне патристичке богочовечанске херменеутике људског постојања и живота. Антропологија има као свој хоризонт искуство *нове стварности* у Христу, откривене у евхаристијском телу Цркве и, по речима Ставроса Јагазоглуа, управо светотајинска теологија је темељ на којем наш свети отац заснива свој *христоцентрични хуманизам*.⁵

Теолошко мишљење светог Николе Кавасиле је усредсређено на човека, али он се не посматра као *аутономан*, као онтолошки *сам*, већ у онтолошком *односу* са Богом, схваћеном у најконкретнијем смислу као *однос* са Христом, одн. у простору богочовечан-

1 О христолошкој синтези светог Николе опширније в. Đorđević, M. *Nikolas Kabasilas Ein Weg zu einer Synthese der Traditionen*. Peeters, Leuven – Paris – Bristol, CT, 2015.

2 В. Νέλλας, Π., *Η περί δικαίωσης διδασκαλία Νικολάου του Καβάσιλα*, 96.

3 Св. Никола Кавасила, *О животу у Христу* 2 (PG 150, 521A). На другим местима се живот у Христу дефинише као *сједињење* (ἔνωσις) са Христом (исто) или као *саобразност* (σύμμορφος) са Христом (уп. Гал. 4, 19). В. *О животу у Христу* 1 (PG 150, 496). Опширније в. Ангелопулос, Ат. *Учење Николе Кавасиле о животу у Христу* (докторат у рукопису). Београд, 1967, 36-47.

4 Целокупна теологија светог Николе Кавасиле је осмишљена у контексту светотајинског, или евхаристијског, учешћа човека у Цркви као богочовечанском Телу Христовом. Изван овог евхаристијско-еклисиолошког контекста, његова христоцентрична антропологија остаје недовољно појмљива. За више детаља, в. Тутеков, Св. Светотайнственото богословстване за човека (Пролегомена кѣм еклисиалната антропологија на св. Николай Кавасила). В: Теологикон, Т. 3, Велико Тѣрново, 2014, 154-201.

5 В. Παγκάρογλου, Στ. Γρηγόριος Παλαμάς καὶ Νικόλαος Καβάσιλας. Ἡ σύνθεσις μυστηριακῆς καὶ ἀσκητικῆς ζωῆς στὴν ὀρθόδοξη παράδοση. Θεολογία 81, Αθήνα, 2010, 177.

ског начина постојања и живљења. *Антропоцентричност* западног ренесансног хуманизма превазиђена је на радикалан начин кроз искуство и мишљење о човеку, *откривеном* у Богочовеку Христу, Који је по речима светог Николе, *Архетип* и *Парадигма* човека и свега људског – свет *постојања, живота, етоса*. Он даље развија библијско-патристичку антропологију *боголикости* и *обожења* као основне поставке хришћанског богочовечанског хуманизма у христолошком кључу. *Прво*, човек је створен по образу Христа: *Христос је Архетип* (ἀρχέτυπον) *Старог Адама*, и *није стари Адам парадигма Новог, већ обрнуто* — *Нови Адам је парадигма* (παραδείγματα) *Старог Адама*¹, јер *није несавршено парадигма савршеног него је савршено парадигма несавршеног*. Христологизација *по образу* обухвата целокупну динамику људског постојања, што значи да је остварење, испуњење и савршенство човека могуће једино у *Христу*, у богочовечанском начину постојања и живљења. Даље, свети Никола Кавасила инсистира да су све *силе* људске природе створене да би се *охристовиле*: људски ум је створен да спозна Христа, људска воља да тежи Њему, људско сећање да Га памти, људско срце да постане срце Христово.² То значи да су све *силе* и *способности* људске природе створене са циљем да постану персоналне могућности људског постојања у домену његовог *охристовљења*. Свети Никола Кавасила своју христолошку антропологију доводи до крају инсистирајући на томе да човечанство пре Оваплоћења није имало своју *истинску главу* и да је људска природа била *безоблична* и *бесформна материја* (ὄλη ἀνείδεος καὶ ἄμορφος)³; тек *после* Оваплоћења и у Христу човек има прави *лик* и *облик*, има истиниту *ипостас* – *биће* и *постојање по Христу* (κατὰ Χριστόν εἶναι καὶ ὑποστῆναι)⁴. „Аутономно“ постојање без Христа се дефинише као човечанство које *нема своју главу*, тј. нема праве ипостаси и обрнуто – у Христу је људска природа овенчана даром истинске ипостасности. Хри-

1 В. св. Никола Кавасила, *О животу у Христу* 6 (PG 150, 680AB).

2 В. исто.

3 Св. Никола Кавасила, *О животу у Христу* 2 (PG 537 D).

4 В. св. Никола Кавасила, *О животу у Христу* 2 (PG 150, 524A). По њему, ово ново биће и постојање по Христу дарује се човеку у тајни Крштења. В. исто.

стос не обнавља човека „споља“, већ *ипостасно усваја*¹ људску природу, даје јој нову *ипостас* и управо тај чин *уипостазирања* или даривања нове ипостасности конституише духовни догађај личности у њеној *христолошкој* структури. На тај начин Максимов концепт *уипостазирања* (ἐνυπόστατον) људске природе у Христу² постаје онтолошки темељ за остварење истинитог човека по подобију Христу, одн. охристовљења. Дакле, истина о човеку као боголикој и христоликој личности схвата се на *метафилософском* нивоу и има као своју коначну границу искуство светотајинског, односно евхаристијског постојања. Према задивљујућем сведочењу светог Николе Кавасиле у тајни евхаристијског причешћивања Христос пребива у нама *дубље од нашег срца* и постаје наше *друго ја* (ἄλλος αὐτός)³, јер *више не живи човек, него живи у њему Христос* (уп. Гал. 2, 20). Духовни догађај личности рађа се у светотајинском постојању у коме човек живи ону *ипостас коју му је дао Христос*, и управо се у њему открива његова истинска *људскост* и *достојанство* боголиког и христоликог човека. Дакле, истина о човеку као боголикој и христоликој личности има као свој најдубљи темељ светотајинску онтологију Цркве, где се човек рађа и живи као *ново биће и постојање по Христу*, одн. као егзистенцијални носилац дара *истинске ипостасности у Христу* и управо га то чини *аутентичном личношћу*.

Очигледно према светоме Николи Кавасили, логос људског постојања разоткрива се у новом начину постојања у Христу, док се ова истина феноменолошки афирмише у динамичној егзистенцијалној стварности *живота у Христу*. У овој перспективи, он ће оправдати свој концепт *обожења* (θεώσις) као *охристовљења*: коначни *телос* људског постојања је *сједињење* (ἔνωσις) са Христом, што значи охристовљење или обожење свих структура људског бића у искуству светотајинског и аскетског постојања. Он промишља динамику људског постојања искључиво из перспективе *охристовљења*, где је свака *тежња* ка Христу истовремено и *тежња*

1 Свети Никола Кавасила истиче да кроз сједињење са човеком *по ипостаси* (кат' ὑπόστασιν) Христос превазилази онтолошки јаз између божанског и људског. В. О *животу у Христу* 3 (PG 150, 572AB).

2 В. Λουδοβίκου, π. Νικ., *Ἡ εὐχарιστιακὴ ὀντολογία*, 209–211.

3 В. св. Никола Кавасила, О *животу у Христу* 6 (PG 150, 665A).

ка човеку (а не само ка Богу), ка његовом аутентичном остварењу, ка „обожењу“ људскости. Епископ Атанасије Јевтић дефинише ово схватање човека као *хуманистичко*, али у потпуно *христоцентричном смислу*; то је хуманизам који за свој центар има Христа као савршеног Бога и савршеног човека.¹ Ради се о теохуманизму, или богочовечанском хуманизму, који се радикално разликује од западноевропског ренесансног хуманизма својим *аутономизованим* схватањем човека, чије су философске основе укоренење у схоластичкој дефиницији људске природе. Наспрам *затворене антропологије датости*, која је доминирала схоластиком и ренесансним хуманизмом (наравно, с различитим поставкама), у византијској патристичкој традицији уобличена је једна *отворена и динамична антропологија могућности обожења по благодати*, коју свети Никола Кавасила радикално *христологизује*.² Ова антропологија афирмисана је у искуству динамичног напредовања човека у обожењу у Христу, у његовом охристовљењу, и Панајотис Нелас је управо зато и дефинише као *par excellence христоцентричну антропологију*.³ Христологија је хоризонт у коме *отвореност и динамизам* људског постојања имају свој онтолошки темељ, у чињеници да је човек егзистенцијални носилац *по икони*, као биће створено за живот и *отворено* за динамичан напредак и раст у Христу „у човека савршена, у меру раста пуноће Христове“ (Еф. 4, 13). Управо се у овом христоцентричном постојању⁴ остварује истинито *достојанство* људске природе⁵, пошто се њене богодароване силе и способности могу остварити као персоналне

1 В. Јевтић, Ат., *Хуманизам Св. Николе Кавасиле*, 85.

2 Христолошки и христоцентрични карактер библијско-патристичке антропологије је несумњива чињеница, али је у Кавасилиној теолошкој синтези она на посебан начин експлицирана и оправдана у кључу светотајинско-евхаристијског богословствовања за човека. Опширније в. Тутеков, Св., *Светотайнственото богословстване за човека*, 154–201.

3 Детаљно проучавање Кавасилине христоцентричне антропологије се може наћи у књизи Панајотиса Неласа (Νέλλας, Π. *Ζών Θεούμενον. Προοπτικές για μια ορθόδοξη κατανόηση του ανθρώπου*. Αθήνα, 2000, 115–180). В. такође Плеξίδас, Ιω. *Η μεταστροφή του ανθρώπου. Εισαγωγή στην ανθρωπολογική σκέψη του Νικολάου Καβάσιλα*, εκδ. Πρότυπες Θεσσαλικές Εκδόσεις, Τρίκαλα, Αθήνα, 2007.

4 Према еп. Атанасију Јевтићу „Кавасила би рекао да у садашњости учествујемо у стварању себе за вечност. — Јевтић, Ат., *„Хуманизам св. Николе Кавасиле“*, 89.

5 Св. Никола Кавасила, *О животу у Христу* 1 (PG 150, 320A).

могућности постојања једино у Христу, одн. на богочовечански начин. Код светог Николе Кавасиле сам концепт *охристовљења* има смисао *обогаћења* људског постојања, уколико у искуству живота у Христу човек постаје носилац дара ипостасности у Христу, који је конституент духовног догађаја личности. И управо ово *обогаћење* људског постојања у Христу даје егзистенцијално-сотириолошки смисао појмовима *достојанства* и *слободе* (који су у средишту сваког хуманистичког дискурса), пошто је „афирмација“ човека већ замишљена као његово *прослављање у Христу*. Према светом Николи Кавасили достојанство и вредност човека задобивају се и манифестују искључиво у *животу у Христу*, који је у његовом телолошком дискурсу синоним за обожење и охристовљење.¹ Живот у Христу је светотајинско-подвижничко *учеиће* у већ оствареном *савршеном Човеку* (= Христу), што је залог и могућност сталног напредовања човека на путу обожења у Христу. Тим поводом еп. Атанасије Јевтић закључује да је порука светог Николе Кавасиле *отворени христоцентрични хуманизам*, који „човеку заиста даје читава пространства и одговара на његову природу, која је динамична, заједничарска, љубавна“.²

У перспективи оваквог *отвореног христоцентричног* хуманизма, свети Никола Кавасила одговара на питања *достојанства* људске природе, *слободе* и тајне личности, која су у епицентру сваког хуманистичког дискурса. Достојанство људске природе открива се у њеној *обновљености у Христу* и у *обогаћењу охристовљеног људског постојања и живота*. У простору овог охристовљеног постојања права слобода је *духовна слобода у Христу* која је харизматични плод живота у Христу³. У стварности живота у Христу, међутим, *слобода је идентична љубави*: слобода има

1 Свети Никола Кавасила недвосмислено поистовећује живот са Христом и обожење у смислу охристовљења: „По Својој природи је од сâмог почетка био Бог, обожио (τεθεωκεν) је и оно што је касније постало – односно човечанску природу... онај ко хоће да се сједини са Њим, дужан је да се причести Његовим Телом, да учествује у обожењу и да буде заједничар Његовог гроба и Васкресења“. - *О животу у Христу* 2 (PG 150, 521B). В. такође Νέλλας, Π., *Ζῶον Θεοῦμενον*, 134.

2 Јевтић, Ат., *Хуманизам св. Николе Кавасиле*, 92-93.

3 За св. Николу Кавасилу права слобода је могућа само у контексту охристовљења *људске воље*, одн. то је „особина“ Христове личности. Опширније в. Πλεξίδας, Ιω. *Η μετασκευή του ανθρώπου*, 74 и даље.

свој најсавршенији израз у љубави, а љубав је најизвршнији пут ка слободи¹. Као савршени плодови живота у Христу, слобода и љубав су аутентични изрази дарованог богочовечанског *достојанства* којим је охристовљена личност крунисана. То је, уствари, срж христолошке етике светог Николе Кавасиле, која још једном емпиријски и прагматолошки верификује *антрополошку* истину о отворености и динамичности човека као христолошке личности. У свом најдубљем логосу, етос живота у Христу има за крајњи циљ *охристовљење* свих структура људског живота, а то значи „очовечење путем охристовљења“. У том смислу је христолошка етика – која има као своју сигнатуру *христонарав, христоетичност* (χριστοήθεια) – синоним за богочовечански хуманизам. Код светог Николе Кавасиле овај богочовечански хуманизам није философски пројекат, већ светотајинска стварност живота у Христу, која одређује све хоризонте људског постојања и све егзистенцијалне напоре за етосно устројење (етизацију) живота. Ова истина о човеку и људскости у Христу је онај „добар залог“ (2 Тим. 1,14) који православна теологија може понудити у разумевању *хуманизма* у хоризонту богочовечанске херменеутике живота. Несумњиво је теолошка мисао светог Николе Кавасиле живо патристичко сведочанство о теолошкој и егзистенцијалној виталности овог „доброг залога“.

Без сумње, теолошко дело светог Николе Кавасиле и данас је инспиративно патристичко сведочанство о богочовечанском хуманизму, који се може егзистенцијално смислено артикулисати и у контексту савремене дехуманизиране културе, па и пред изазовима данашњег постмодерног хуманизма. Овај аутентични хришћански хуманизам сведочи о човеку и о људскости, о људској слободи и достојанству, али у новој стварности у Христу, коју ће о. Николај Лудовикос назвати *другом страном Оваплоћења*.² То је искуство уношења дара Христовог у људско постојање попут светотајинског живота Цркве, да би он донео плод у животу у

1 В. св. Никола Кавасила, *Тумачење Божанствене Литургије* (PG 150, 456ABC); Опширније в. Πλεξίδας, Ιω., *Η μετασκευή του ανθρώπου*, 76-77; види такође Јевтић, Ат., „Хуманизам Св. Николе Кавасиле“, 90.

2 Опширније в. Λουδοβίκου, π. Νικ. *ΘΕΟΠΙΪΑ (Η μετανεωτερίκη θεολογική άπορία)*. Έκδ. Άρμός, Αθήναι, 2007, 97-103.

Христу. Апофатичка и персоналистичка патристичка антропологија је заправо напор концептуализације црквеног искуства и знања човека с ове „друге стране“ Богочовечанства, што значи да она разоткрива и расветљава истину о човеку и о људскости у хоризонту богочовечанства. То је управо оно што не треба пропустити у покушајима филозофски утемељене критике *хришћанског хуманизма*, који толико тежи да буде анти- или постхуманистички. И управо та критика као да намеће свој дискурс у модерној и постмодерној расправи о хуманизму, удаљавајући их од етоса хришћанског предања, које увек у свом епицентру има тајну богочовечанства. Ова критика међутим остаје немоћна пред сведочанствима као што је оно Кавасилино, да је у тајни божанске Евхаристије Христос дубље у нама од нашег сопственог срца и постаје наше *друго ја*, одн. да нам је Христос Својим евхаристијским себедаривањем принео дар истините ипостасности, истините људскости. За светог Николу се тајна човека и човечанства разоткрива у светотајинском самодаровању Христа, док је управо *искуство* живота у Христу *егзистенцијални* предуслов херменеутичког приближавања истинитог хуманизма.

Нема сумње да је то пример како светотајинска теологија и антропологија охристовљења могу бити *егзистенцијална* поставка аутентичног *православног христоцентричног хуманизма*. Из овакве теолошке перспективе је стварност живота у Христу извор, темељ и коначни хоризонт размишљања о човеку и људскости у свим контекстима и дискурсима. У кључу ове теохуманистичке херменеутике људског постојања могућа је теолошка семантизација темељних категорија „хуманистичког“ дискурса – људскост, достојанство, слобода, врлине итд. као *обележја прослављеног човека у Христу* (како би рекао свети Никола Кавасила). У том смислу је теохуманизам теолошки, одн. метафилософски одговор на свако филозофско (било *историографско* било *метафизичко*) питање о хуманизму.

Библиографија

А. Извори:

- Μάξιμος ὁ Ὁμολογητής, Ἀμβίγγωνα πρὸς Ἰωάννην, ἐν: J.-P. Migne (ἐπιμ.), Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca, τόμ. 91, Paris: Imprimerie Catholique, 1865, coll. 1061–1417.
- Νικολάου Καβάσιλα, Ἡ θεομήτωρ, Εἰσαγωγή. Ἀποστολική Διακονία, Ἀθῆναι, 1988.
- Νικολάου Καβάσιλα, Περὶ τῆς ἐν Χριστῷ ζωῆς, ἐν: J.-P. Migne (ἐπιμ.), Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca, τόμ. 150, Paris: Imprimerie Catholique, 1865, coll. 493–725.

Б. Литература

На ћирилици:

- Ангелопулос, Ат. Учење Николе Кавасиле о животу у Христу (докторат у рукопису). Београд, 1967.
- Брајовић, Б. „Φιλία и ἀρετή у списима преподобног Нила Анкирског“, у: Брајовић, Б. ΑΣΥΛΙΑ. Књ. 35, Београд, 2005.
- Гајић, Г. Евхаристија – последња Тајна васкрслот Христа (Евхаристијско богословље Светог Николе Кавасиле). Лос Анђелес-Врњци, 2017.
- Јанарас, Хр. Хајдегер и Дионисије Ареопагит или о одсуству и непознању Бога. Нови Сад, Изд. II, 2016.
- Јевтић, Ат. Аскетика. Београд–Србиње–Ваљево, 2002.
- Јевтић, Ат. Од слободе до љубави. Призрен, 2018.
- Јегер, В. Хуманизам и теологија. Београд, 2002.
- Ђого, Д. Христос, митос, есхатон – једно православно читање Рудолфа Бултмана и Јиргена Молтмана. ИТИ ПБФ Београд – ПБФ Фоча, Београд – Фоча, 2011.
- Каприев, Г. Какво значи „византийски хуманизъм“?. В: Христијанство и култура, С., 2020, бр. 156, 51–64.
- Коцијанчич, Г. Посредовања. Увод у хришћанску философију. Јасен, Никшић, 2001.
- Мајендорф, Џ. Византијско богословие. Софија, 1995.
- Перић, Д. Теме хришћанске антропологије. Београд, 2015.
- Поповић, преп. Јустин. Човек и Богочовек. Изд. Зографски манастир „Света гора“, 2021.
- Тутеков, Св. Светотайнственото богословстване за човека (Прологомена към екклисиалната антропологија на св. Николай Кавасила). В: Теологикон, Т. 3, Велико Търново, 2014, 154–201.
- Тутеков, Св. Тайната на личността и антропологическият апофатизъм

- (Опит за преоткривање апофатическото измерение на личноста в дискурса на православната антропологија). В: Теологикон, Т. 2, Велико Търново, 2013, 134–159.
- Хайдегер, М. „За хуманизма”. В: Хайдегер, М. Същности. Прев. Цочо Бояджиев, София, УИ „Св. Климент Охридски“, 1993.
- Шијаковић, Б. Прологомена за византијску философију и питање хришћанске философије. Београд, 2022.

На латиници:

- Dorđević, M. Nikolas Kabasilas Ein Weg zu einer Synthese der Traditionen. Peeters, Leuven – Paris – Bristol, CT, 2015.
- Lemerle, P. Byzantine Humanism: The First Phase. Note and Remarks on Education and Culture in Byzantium from Its Origin to the 10th century, Leiden-Boston (Brill), 1986.
- Maritain, J. Humanisme Intégral. Paris, Aubier, 1936.

На грчком:

- Παγκάζογλου, Στ. Γρηγόριος Παλαμᾶς καὶ Νικόλαος Καβάσιλας. Ἡ σύνθεσις μυστηριακῆς καὶ ἀσκητικῆς ζωῆς στὴν ὀρθόδοξη παράδοση. Θεολογία 81, Αθήνα, 2010.
- Παγκάζογλου, Στ. Εὐχαριστία, Θεία Οἰκονομία καὶ Ἐκκλησία. Θεολογικὸ σχόλιο στὶς ἐρμηνευτικὲς ἀρχὲς τοῦ Νικόλαου Καβάσιλα στὴ Θεία Λειτουργία. Σύναξη 107, Αθήνα, 2008.
- Λουδοβίκου, π. Νικ. Ἡ εὐχαριστιακὴ ὄντολογία. Αθήνα, 1992.
- Λουδοβίκος, π. Νικ. Μεταφυσικὴ ἢ ἐσχατολογία τοῦ σώματος, στο: Λουδοβίκος, π. Νικ. Ορθοδοξία καὶ ἐκσυγχρονισμός. Αθήνα, 2006.
- Λουδοβίκου, π. Νικ. ΘΕΟΠΙΪΑ (Ἡ μετανεωτερικὴ θεολογικὴ ἀπορία). Ἐκδ. Ἀρμός, Αθήναι, 2007.
- Νέλλας, Π. Ζῶν Θεούμενον. Προοπτικὲς γιὰ μιὰ ὀρθόδοξη κατανόηση τοῦ ἀνθρώπου. Αθήνα, 2000.
- Νέλλας, Π. „Ἡ θεολογία τοῦ ‘κατ’ εἰκόνα’, Δοκίμιον ὀρθοδόξου ἀνθρωπολογίας”, στο: Κληρονομιά 2 (1970).
- Νέλλας, Π. Ἡ περὶ δικαιοσύνης διδασκαλία Νικολάου τοῦ Καβάσιλα (Συμβολὴ εἰς τὴν ὀρθόδοξον σωτηριολογίαν). ΠΕΙΡΑΙΕΥΕ, Αθήναι, 1975.
- Παναγόπουλου, Ι. Μόρφωση καὶ μεταμόρφωση. Αθήνα, 2000.
- Πλεξίδας, Ιω. Ἡ μετασκευὴ τοῦ ἀνθρώπου. Εἰσαγωγή στὴν ἀνθρωπολογικὴ σκέψη τοῦ Νικολάου Καβάσιλα, εκδ. Πρότυπες Θεσσαλικὲς Εκδόσεις, Τρίκαλα, Αθήνα, 2007.
- Χρήστου, Π. Ἑλληνικὴ Πατρολογία, Εἰσαγωγή. Τομ. 1, Θεσσαλονίκη, 1985.

ABYSS AND PRESENCE

Sonja Weiss:

»Iz sebe, prek sebe in k sebi«

Moč erosa in logosa v *Božjih imenih* Dionizija Areopagita

Povzetek

Prispevek se ukvarja s pojmom ljubezni kot enega od Božjih imen v mistični teozofiji Dionizija Areopagita. V prvem delu raziskuje vlogo *erosa* kot nosilca odnosnosti s poudarkom na zedinjevalni moči, ki jo ima ljubezen v Dionizijevem »celostnem bogoimenovanju«. S tem avtor na povsem izviren način ubesedi novoplatonski paradoks presežne Božje stalnosti in njenega velikodušnega izhajanja, s katerim Stvarnik ustvari in ohranja stik s stvarstvom. Drugi del se osredotoča na pregnantnost nekaterih izrazov Dionizijevega erotičnega diskurza in na odgovarjajoče prevajalske rešitve modernih izdaj, zlasti Kocijančičevega slovenskega prevoda, s pomočjo katerega skušamo osvetliti razločevalno-zedinjevalno moč areopagitskega *logosa*.

Ključne besede: Dionizij Areopagit, Božja imena, eros, logos, zedinjenje, ljubezen

Abstract

The article explores the concept of love as one of the names of God in the mystical theosophy of Dionysius the Areopagite. The first part discusses the role of *eros* as a bearer of relationality, with an emphasis on the unifying power that love holds in Dionysius' references to "the whole divinity itself." In this way, the author expresses in an original manner the Neoplatonic paradox of the transcendent permanence of God and His generous emanation, through which the Creator establishes and maintains contact with creation. The second part focuses on the complexity of meaning in certain expressions of Dionysius's erotic discourse and on the translation choices in modern editions, especially the Slovenian translation of Gorazd Kocijančič, through which we attempt to shed light on the differentiating and at the same time unifying power of Areopagite's *logos*.

Keywords: Dionysius Areopagite, God's names, eros, logos, unification, love

Pisati želim o Erosu. V svetu razklanosti in sovraštva me vse pogosteje vleče k tej temi; in v duhu zedinjenja, ki je skupen ljudem dobre volje, se odzivam na vabilo Dionizija Areopagita, ki je zapisal naslovne besede in ki ga prav po zaslugi prevodov, razprav in razmišljanj jubilanta, ki mu je posvečen pričujoči zbornik, lahko spoznavamo tudi v slovenskem jeziku. K pisanju so me med drugim spodbudile besede, s katerimi Gorazd Kocijančič zaključuje uvodno razmišljanje k svojemu prevodu tega velikega krščanskega filozofa, teologa, mistika:

Beseda za oboje, za presvetel mrak in pretemno svetlobo, je *ljubezen*, Božja, bogotvorna, pobožujoča. Vztrajanje na tem temačnem mestu, zvestoba temu vabilu, zvestoba pred vsako vednostjo zato pomeni zvesto ostajanje v erosu samega Boga.¹

Avtor, čigar dela so dolgo časa pripisovali Pavlovemu učencu, atenskemu škofu Dioniziju Areopagitu, bo na teh straneh imenovan brez obveznega predznaka »psevdo«. Glavni razlog je v tem, da se prispevek ukvarja z na videz neustreznim poimenovanjem Boga in se torej – dobesedno – vrti/kroži okoli Tistega, čigar uzrtje se nam izmika; podobno je z identiteto avtorja *Corpus Dionysiacum*, čigar zunanje ime je nepomembno spričo moči njegovega dela, ki navdihuje že poldrugo tisočletje.² Kocijančič sam je v zvezi s tem ubral svojo pot,³ na kateri se mu avtorjeva samoidentifikacija razkriva onkraj zgodovinske identifikacije. Dionizijeva resnična bit se namreč artikulira v njegovem sporočilu in izkušnji zedinjenja z Bogom; in ker »je sredstvo za zedinjenje z Bogom ljubezen (*agápesis*)«, ⁴ se želimo po tej poti in s tem sredstvom približati – kolikor je to mogoče – biti, sporočilu in izkušnji Dionizija Areopagita. Ta poti vodi

v Božje enotrojstvo
nadenost, nadtrojičnost,
onstran uma in biti, istega in razlike,
v čisti misterij, ki sam sebe
v človekoljubju erotično zapušča, [...] ⁵

1 Kocijančič, »Skrivnost Dionizija Areopagita«, v: Dionizij Areopagit, 2008, 146.

2 Po Heideggerjevi razlagi gre za »pristni psevdonim«, ki potisne avtorjevo ime v ozadje, da lahko razkrije njegovo skrito bistvo (gl. Kocijančič 1996a, 100).

3 Kocijančič v: Dionizij Areopagit 2008, 135–145.

4 Prav tam, 144.

5 Kocijančič 2019, 113.

*Eros in agape: »izhajanje presežnega zedinjenja«
(O Božjih imenih)*

Ob Dionizijevem osupljivem nizanju Božjih imen se poraja predvsem vprašanje, ali je reči, da je Eros eno od imen Boga, nekaj drugega kot reči, da je Eros Bog ali, še bolje, da je Bog Eros. Je Bog svoje ime? Je vsa svoja imena? Je Troedini Bog mnoštvo? Ali pa Božja imena v nasprotju z nekaterimi predstavami niso Božje bistvo, temveč »kažejo na Božje moči, *dynámeis*, na dejanska priobčevanja Boga stvarnem«?¹

Dionizij na to vprašanje tudi sam odgovarja v 2. poglavju spisa *O Božjih imenih*, kjer utemeljuje, zakaj se za Boga vendarle uporabljajo poimenovanja, ki jih najdemo v Svetem pismu. Čeprav v 1. poglavju vztraja pri apofazi, ki naj zaznamuje vsak človekov poskus zedinjenja z Bogom, ta v nadaljevanju stopi v ozadje; a ne kot nekaj, s čimer je opravič, potem ko je zadostil formalnemu, predhodno zastavljenemu kriteriju, temveč kot vseprisotna referenca in korektiv k vsemu, kar bo v nadaljevanju izrečeno o Neizrekljivem. Nenavadno obtežen Dionizijev slog, ki so ga že v srednjem veku označevali za temačnega in gostobesednega,² je poln hiperbol in neobičajnih izrazov, kakor da skuša na ta način premikati jezikovne meje, ki nam preprečujejo zedinjenje z Bogom. Ta *nova et inusitata verba* so lahko *hapaksi* ali pa zgolj manj pogoste izpeljanke iz že obstoječih besed. Tak primer so na primer zloženske s *hyper-* ali s *theos*: *hyperágnostos*, *hyperárretos*, *hyperarchía*; *thearchía* in *thearchikós*, *theopháneia*; včasih poseže po manj uporabljenih sinonimih, npr. *metadótis*, namesto bolj običajne *metádosis*, *theiodés* namesto bolj pogoste *theoeidés*. To se odraža tudi v Kocijančičevem slovenskem prevodu (nad-neizrekljiv, nad-nespoznoten, nadpočelen; Bogopočelo, bogoobličen, bogopojavitev, priobčevanje ipd.). »Stil sam je del sporočila«,³ zato ne preseneča, da se moderni prevodi odločajo za teže berljiv, a izvirniku zvestejši način posredovanja tega sporočila. A kaj storiti, ko avtor v svoji drznosti seže po besedi/imenu (*ónoma*), ki je sicer splošno razširjena, a obenem preobložena s pomenskim bremenom dolgih stoletij razvoja filozofskega in religioznega duha? Kako se odzvati na zavestno uporabo – ali bolje

1 Kocijančič v: Dionizij Areopagit 2008, 58.

2 Npr. Eriugena in Tomaž Akvinski, ki sta bila oba temeljita poznavalca (Eriugena tudi prevajalec) Dionizijevih del; gl. Kocijančič v: Dionizij Areopagit 2008, 37 isl.

3 Kocijančič v: Dionizij Areopagit 2008, 36.

na razumsko razlago te rabe – besede *éros* za eno izmed Božjih imen?

Dionizij sam se zaveda te drznosti, ki je predvsem v tem, da izenači (in v nadaljevanju opusti) izraz *agápe* z izrazom *éros*. Znano je, da ni bil prvi krščanski pisec, ki je skušal preseči omenjeno dihotomijo: Origen, na katerega se očitno sklicuje v *Božjih imenih* (*De divinis nominibus* = DN IV.12, 709B), v uvodu k svojemu komentarju k Visoki pesmi navaja razloge, zakaj se v Svetem pismu uporablja izraz *caritas* ali *dilectio* (*agápe*) namesto *amor* ali *cupido* (*éros*). V prvi vrsti gre za strah pred pojmom ljubezni (*amor*) kot zemeljskega poželenja, ki bi lahko zavedel tiste, »ki se ne znajo povzpeti od črke do duha«. Vendar pa po njegovem prepričanju ni nobene možnosti, da bi se ta ljubezen v zvezi z Bogom razumela kot kaj »strastnega (*passibile*) ali nespodobnega«. Origen z različnimi primeri iz Svetega pisma previdno pride do zaključka, »da se ne bi smelo kriviti nekoga, če bi Boga poimenoval *Amor*, tako kot ga je Janez *Caritas*«. ¹ Pri tem ima v mislih Janezovo pismo, kjer apostol pravi, da je Bog ljubezen (1 Jn 3,1; 4,8), pri čemer uporabi izraz *agápe*. Tudi Dionizij pravi, da »sveti bogoslovci« Dobro »slavijo kot 'lépo' in kot 'lepoto', kot 'ljubezen' in 'ljubljeno' (*agápe kai agapetón*) in z vsemi drugimi čudovitimi bogoimenovanji [...]«. ² V nadaljevanju teče beseda predvsem o Dobrem kot Lepem in nekje sredi te razprave se kot ljubezen do lepote stvariteljskega Vzroka pojavi beseda *éros*. V IV.10, 708A sta izraza *erastón* in *agapetón* uporabljena skupaj z *ephetón* (želeno), vendar Dionizij šele v 11. poglavju začuti potrebo, da utemelji rabo imena Eros.

Duhovno zgodovino razlikovanja med tema dvema izrazoma najdemo v znameniti Nygrenovi študiji *Agape in eros*, ki kljub številnim kritikam ostaja referenčno delo za zgodovino ne le krščanskega pojmovanja ljubezni v odnosu do metafizike ljubezni pri poganskih filozofih, temveč tudi razvoja tega odnosa v poznejših obdobjih vse do reformacije. V resnici se je Nygren dobro zavedal pomena, ki ga je imel filozofski mistični eros (»nebeški Eros«, kot ga imenuje³) na – po

1 Origen, *Komentar k Visoki pesmi, Prolog*; gl. slovenski prevod Rufinove latinske različice v: Origen 2017, 17–22. Pri Gregorju iz Nise najdemo eros kot nekakšno intenzivnejšo obliko agape, vendar predvsem v pomenu ljubezni do Boga, medtem ko je obratno za Božjo ljubezen do človeka uporabljen izraz *philanthropía* (Rist 1966, 237).

2 DN IV.7, 701C.

3 Nygren 1953, 49–52.

njegovem mnenju – vzporedno, a drugačno pojmovanje krščanske ljubezni: med njima je razlika v kvaliteti, ne v stopnji, saj agape ni nad erosom, temveč ob njem; vendar pa po njegovih besedah »ni poti, ki bi vodila od erosa k agape«, brez ozira na to, kako sublimiziran je eros.¹

Ne glede na to, kakšno stališče zavzamemo tako do Nygrenove študije kot do njenih kritik, ostaja dejstvo, ki je jasno razvidno tudi iz Dionizijevih besed v DN IV.11, 708B–C, da se je krščansko izročilo izogibalo izraza *éros* kot neprimernega za oznako darujoče (se), samožrtvujoče Božje ljubezni do človeka in stvarstva.² Vendar je bil Dionizij mnenja, da je treba gledati na smisel (*dýnamis*), ne na dobesedni pomen (*léxis*). Človekov um si pri kontemplaciji pomaga s čutnimi stvarmi in zato Dionizij pravi, da je pri zaznavah bolje, da so *prenosi*,³ ki jih čutne zaznave izvajajo, ko skušajo »predočiti umu čutne resničnosti«, čim jasnejši. Skratka, Dionizij vzpodbuja k uporabi nekaterih izrazov, ki terminološko morda niso najbolj ustrezni, a imajo moč, da usmerijo človekov um k temu, kar želimo povedati.

- 1 *Id.*, 52. Predmet kritik je po mnenju nekaterih strokovnjakov predvsem umetno ustvarjen prepad, ki naj bi po Nygrenu ločeval krščansko agape od poganskega erosa. Za naše razmišljanje so pomembne predvsem tiste kritike, ki skušajo to ločevanje preseči z osvetlitvijo tiste dimenzije filozofskega erosa, ki v nasprotju z njegovo apetitivno, pridobitniško in vase usmerjeno naravo razkrivajo (zlasti v platonskem izročilu) kreativni vidik mistične ljubezni, usmerjene v najvišje Dobre, ob tem pa tudi altruistično naravo erosa (gl. npr. Markus 1955 in Armstrong 1961). Drugi del kritike je usmerjen v Nygrenovo predstavitev agape kot ljubezni, ki ne priznava vrednosti, ampak jo ustvari, in na protestantsko nadgradnjo krščanske agape kot nekakšnega sovraštva sebe (Rist 1970, 170s.). Nygrena precej ostro kritizira tudi de Vogel (1981, 60s.), ki opozarja na zastarelo prepričanje, da je novozavezna grščina jezik, ki nima stika z govorenim jezikom. Avtorica navaja argumente, ki zavračajo posebno sakralno konotacijo novozaveznih izrazov *agápe* in *agapân*, rekoč, da pri tem ne gre za razliko med profanim in sakralnim jezikom, temveč kvečjemu med literarnim jezikom, ki se je skušal držati grščine klasičnega obdobja, in *koiné*, kjer je glagol *agapân* v tiste čase že skoraj povsem izrinil izraz *phileîn*.
- 2 Študije ob tem opozarjajo, da ta dihotomija sega v predkrščanski čas helenističnega judovstva in grškega prevoda Stare zaveze (*Septuaginta*, 2. stol. pr. Kr., kjer se za hebrejski izraz Božje ljubezni do izvoljenega ljudstva uporablja grška beseda *agápe*; de Vogel 1981, 61, in Kocijančič v: Maksim Spoznavalec 2000, 15s.) in da negativno konotacijo želečega in »čutnega« erosa najdemo tako v aleksandrinskem judovstvu kot v gnostično obarvanem hermetizmu (Kocijančič v: Omerza, Strle in Kocijančič (prev.) 1996, 156).
- 3 Izraz *diapóρθmeusis* je skovanka, vzeta iz glagola pri Platonu, ki v *Smp.* 202e opisuje naloge Erosa, da prenaša sporočila med bogovi in ljudmi.

V njegovem erosu je tako presežen pomen deljivosti, ki je sicer povezan z njim. Platonski eros predpostavlja odnos; čeprav je njegova moč povezovalna, je v svojem bistvu posrednik med višjo in nižjo resničnostjo ter je povrh vsega tudi sam dvojen, nižji in višji.¹ Kot Božje ime in izraz Njegove moči pa je eros pri Dioniziju *dýnamis henopoiós*, zedinjajoča moč, ki je predhodno obstoječa (*prouphestóse*) v Lepem in Dobrem ter izhaja iz njiju (IV.12, 709D). Ta moč je tista, ki ohranja skupaj enake resničnosti, pošilja višje k nižjim in obrača nižje k višjim.² Poleg providenčne in anagoške/epistrofične moči erosa, ki ju pozna že poganski novoplatonizem, Dionizij dodaja občestveni eros, ki ga nista poznala ne Proklos ne Plotin³ in ki ohranja skupnost resničnosti istega reda (*homotagé*). A vse to so zgolj različne zedinjevalne moči istega erosa, ki je enoobličen (*enoeidés*). Vsakršen odmik v delitev ali telesno naravo ni resnični eros, ampak njegov *eídolon*, ali še raje, odpad od resničnega erosa.⁴ Kot ugotavlja Ysabel de Andia, Dionizij bolj kot med erosom in agape razlikuje med celovito in delno ljubeznijo.⁵

Vrnimo se k 2. poglavju *Božjih imen*: Dionizij v začetnih paragrafih poudarja veljavnost svetopisemskih poimenovanj, ki »ne slavijo Božanstva le deloma, ampak vselej celotno, popolno, celovito in polno« in ki se »ne-delno, absolutno, brez zadržka in celostno pripisujejo vsej celoti celovitega in vsega Božanstva.«⁶ Sledi natančnejši prikaz tega »celostnega bogoimenovanja«: imena so bodisi zedinjena/zedinjevalna bodisi razločena, pri čemer so prva tako tista, ki izkazujejo presežno naravo Božanskega (nad-dobro, nad-bitnostno ...), kot tista, ki so odraz velikodušnosti prvega Vzroka (»vzročnostna imena«, na primer dobro, lépo in modro;).⁷ Druga, ki jih po Dionizijevih besedah ne gre mešati s prvimi, se nanašajo na skrivnost Svete Trojice. Tako prva kot druga imena so odraz Božjega zedinjenja in razločevanja. Dionizij pojasnjuje, da se s prvimi poimenujejo »skrite in neizstopajoče nadutemeljenosti nad-neizrekljive in nad-nespoznatne Stalnosti (*monimótes*)«, z drugimi pa »dobremu-primerna izhajanja in pojavitve

1 Platon, *Smp.* 202e–203a in 180c–181d.

2 Prim. DN IV.10, 708A.

3 Rist 1966, 241, in Vasilakis 2021, 142.

4 DN IV.12, 709B–C.

5 De Andia 1996, 148.

6 DN II.1, 636C.

7 DN II.3, 640B–C.

(*próodoi te kai ekphánseis*) Bogopočela.«¹

Pomembna izraza v tem pojasnilu sta »stalnost« in »izhajanje«, ki namigujeta na skrivnost novoplatonskega Počela, ki v svojem razdajanju ostaja presežno in nedotaknjeno. To sta Proklova *moné* in *próodos*, ki ju v nekoliko drugačni obliki najdemo že pri Plotinu.² Dopolnjuje ju izraz »vzročnost« (oz. »vzročnostna imenovanja« v DN II.3, 640B), ki skupaj z zedinjevalnimi imeni odraža prav ta paradoks nad-bitnostnega Božanskega, ki se v svoji dobroti in modrosti daruje stvarstvu. Bog se zato imenuje tudi »Drugo«, saj hkrati ko »je previdnostno prisoten v vsem«, tudi »ostaja v sebi«.³

Kam sodi ime Eros in ali ga sploh moremo kam »prisoditi«, ne da bi s tem padli v skušnjava sistematizacije, pred katero svarijo poznavalci Dionizijeve teologije?⁴ Tej skušnjavi se je nemogoče povsem upreti glede na to, da se pri Dioniziju pogosto srečamo s skrbno strukturirano Proklovo predelavo novoplatonskega duhovnega izročila, v katerem je globoko zakoreninjena Areopagitova misel.⁵ Vasilakis si je v svoji študiji o novoplatonskem erosu zastavil vprašanje, ali Dionizijev eros biva kavzalno ali eksistencialno, pri čemer se je oprl na Proklovi (dve izmed treh) vrsti bivanja – *kath'hýparxin* in *kat'aitían* (tretja je *katà méthexin*, po udeleženiosti) –, ki jih Dionizij sam omenja v enem od svojih pism.⁶ Medtem ko po participaciji bivajo angeli, substancialno in vzročno bivanje veljata za Boga, ki kot vzrok biva presežno in kot substanca previdnostno, s čimer stopi v odnos s stvarstvom. To pa je tudi glavna lastnost erosa, namreč odnosnost: »Beseda *éros* izraža odnosnost in označuje odnos med Bogom in kozmosom.«⁷ Tako pri Proklu kot pri Plotinu je eros tista sila, ki stvarstvo v njegovem hrepenenju

1 DN II.4, 640D.

2 Gl. Proklos, *ET* 35.1s. Za Plotina gl. *Enn.* V 2(11).1.9–13, zlasti pa traktat *Kako iz Prvega izhaja to, kar je za njim, in o Enem* V 4(7); tu se Plotin opre tudi na Platonovega *Timaja*, kjer demiurg ustvarja in ureja kozmos, »medtem ko ostaja v svojem običajnem stanju«. (Ti. 42e) Za obrat nazaj (*epistrophé*) pri Plotinu gl. npr. *Enn.* V 4(7).2.4, VI 7(38).37.20 in 31.6 ter V 3(49).16.37.

3 DN IX.5, 912D.

4 Louth 1993, 225.

5 Koch 1895; prim. de Vogel 1963, 32s. in Schäfer 2006, 14–21.

6 *Ep.* 9.2,18–22 (1108D); gl. Vasilakis 2021, 145.

7 *Ibid.* Posredniška narava erosa, ki jo že Platon nakaže z njegovim poreklom (Eros je sin Porosa, 'poti', 'sredstva'), je še dodatno poudarjena pri Plotinu, ki o erosu govori kot o »očesu«, ki ga Duša upira v svet umskih resničnosti in s katerim se navsezadnje obrača k Enemu (*Enn.* III 5(50).2 in 4.25).

po Stvaritelju/Počelu vodi k Njemu in ga povezuje z njim. Vendar ta eros ni vzajemen, saj novoplatonsko Eno nima odnosa, predvsem pa ne erotičnega s tem, kar izhaja iz njega.¹

Pri Dioniziju pa je stvar drugačna: tudi on sicer na ravni Vzroka ne dopušča *zunanjih* odnosov, vendar pa gre tu za *trinitarni* odnos: Bog je ljubezen do sebe v smislu ljubečega odnosa med tremi Osebam, ki pa so konsubstancialne; in prav njihovi medsebojni odnosi nam pojasnijo, kako je lahko Bog Ljubezen.² Lahko bi torej rekli, da je enačba Bog = Ljubezen veliko primernejša za krščansko erotično mistiko kot pogansko novoplatonsko, saj je novoplatonsko Eno absolutno preprosto, medtem ko krščanska troedinost Boga, na katero se nanašajo Dionizijeva »razločevanja«, implicira odnos, ne da bi to absolutno preprostost izničila. Odnos med osebami Trojice je tudi v jedru Dionizijevega občestvenega erosa, saj »zavoljo njega in zaradi njega [...] bitja iste vrste hrepenijo po tistih, ki sodijo v isti red kot ona – in so pri tem z njimi v občestvu«. ³ Odnos v tem primeru ne pomeni mnoštva in delitve, zato je za Dionizija to razločevanje »onstran vseh pojmov in metaontološko« »realno znotraj *hénosis*, in to v radikalno apofatično razumljenem Enem«. ⁴ Na tem mestu pride do izraza zedinjevalnost Božjih imen, ki implicirajo vzročnost in hkrati presežnost Božanskega bivanja *kat'aitían*. Res pa je, da je Sveta Trojica v kontekstu Dionizijevega diskurza o erosu bolj v ozadju: po Vasilakisovih besedah Dionizija Božja imena zanimajo predvsem v kontekstu odnosa med

1 Eros, usmerjen navzdol, se pojavi šele na nižji stopnji (noetični pri Proklu, psihični pri Plotinu). Celo Plotinovo Eno-Eros je izraz njegove usmerjenosti vase (*Enn.* VI.8.(39).15 in 16; gl. Weiss 2025, 90–94). Pri Proklu sicer v *Komentarju k Prvemu Alkibiadu* najdemo izraz *éros pronóetikós*, ki je po mnenju nekaterih v ozadju Dionizijeve providenčne ljubezni (*In Alc.* I 45.4. in 55.12-14; gl. de Vogel 1963, 30s.). Vendar ta sestopajoči eros, čeprav ne moremo zanikati njegove božanske narave, izhaja iz noetičnega sveta (Rist 1966, 239) in ni na samem vrhu hierarhije bivanja, temveč je posrednik med višjim in nižjim (*In Alc.* I 26, 51 in 53; prim. de Vogel 1981, 66). Prav tako ga ne najdemo v *Prvinah bogoslovja*, zato de Vogel meni, da providenčna ljubezen Boga ni bila nekaj samoumevnega za Prokla, ki je do nje prišel po drugih, stranskih miselnih poteh.

2 Vasilakis 2021, 146.

3 *DN* IV.10, 708 A; prim. IV.12, 709 D. Ta občestveni eros med bitji istega reda se zrcali tudi v krščanski medsebojni ljubezni oziroma ljubezni do bližnjega (Rist 1966, 241, in Denkova 1994, 134).

4 Kocijančič v: Dionizij Areopagit 2008, 56.

Bogom in stvarstvom ter manj v kontekstu Božje troedinosti.¹ Drugače povedano, zanimajo ga predvsem zedinjevalna imena, kolikor so izraz velikodušnosti in dobrote presežnega Počela. Vsekakor moramo biti pri razumskih diferenciacijah Dionizijevih izrazov zelo previdni, saj jih avtor že v naslednjem trenutku preseže. Tak primer je zgoraj omenjena distinkcija med *monimótes* in *próodos*, ki se izniči prav v erosu kot v krožnem sovpadanju začetka in konca. Bog, ki je »Hrepenenje in Ljubezen« (Eros in Agape), je »dobro izhajanje presežnega zedinjenja«. (DN IV.14, 712C) Dionizij tako odnos znotraj Trojice opisuje s podobnimi besedami kot odnos Boga do stvarstva.²

V DN IX.9, 916C, kjer Dionizij slavi »gibanje negibnega Boga«, je paradoks mirujočega izhajanja izražen kot premočrtno in spiralno (metafizično) gibanje, ki poudarjata presežno mirovanje in hkrati nastanek vseh resničnosti. Tretje je krožno gibanje, ki vključuje vse tri aspekte novoplatonske emanacije – mirovanje, izhajanje in obračanje nazaj k izvoru (*moné*, *próodos* in *epistrophé*) – s poudarkom na zadnjih dveh.³ Z obratom nazaj, ki sledi⁴ izhajanju iz Prvega in ki je odraz hrepenenja vseh stvari po njihovem izvoru (DN IV.1, 696 A), se namreč sklene krog, v katerem se udejanja zedinjevalna moč božanskega erosa: »Vse bivajoče je iz Lepega in Dobrega, v Lepem in Dobrem – in se obrača k Lepemu in Dobremu.«⁵

Amor diffusivus sui: ljubezen in hrepenenje, presežnost
in (pre)obilje, gorečnost in ljubosumnost

Drugi del prispevka je oblikovan kot razmišljanje ob posameznih vrsticah Dionizijevega zedinjevalnega bogoimenovanja. S tem se bomo skušali približati tako grškemu izvirniku kot njegovemu slovenskemu

1 Vasilakis 2021, 147.

2 Povezava s Sveto Trojico lahko razloži tudi morebitno nejasnost glede tega, ali je eros v Bogu ali je Bog. V resnici to, da je eros (predobstoječ) v Bogu, ne vključuje tega, da je Bog. Eros v Bogu je tako namig na Sveto Trojico, tj. presežni *éros kat'aitían*, ki ne predstavlja ločene substance znotraj Boga, temveč odnos med osebami, Božjo interosebnost (Vasilakis 2021, 148).

3 De Andia 1996, 157.

4 Tudi pri Dioniziju, tako kot pri Proklu in Plotinu, ne gre za dva ločena procesa, temveč za enovito dogajanje z dvojno napetostjo izhajanja in povračanja (Perl 1998, 53–56).

5 DN IV.10, 705 D. Prim. Proklos, *ET* 33–5.

in morda še kakšnemu modernemu prevodu. Četudi drži, da smo ljudje zmožni spoznavati le z razločevanjem in da so nam zedinjenja povsem nedojemljiva,¹ se le redko lahko upremo izzivu nedojemljivega; še zlasti, če se ta izziv pojavi v obliki skrivnostne Dionizijeve katafaze. Izhajali bomo iz njegove drznosti (*parrhesía*, v DN IV.13, 712 A celo *tolma*²), s katero se izniči razlika med erosom in agape, in ki njegovi teologiji v dobesednem pomenu govora o Bogu daje »pesniško zaklinjevalen«³ ton tudi v širšem kontekstu njegovega erotičnega diskurza. Tej drznosti je Kocijančič v svojem prevodu pariral s slovensko besedo 'hrepenenje',⁴ ki je na prvi pogled prav tako neprimerno poimenovanje za razdajajočo se Božjo ljubezen kot grški *éros*. V obeh primerih gre za nekakšno odvisnost od predmeta ljubezni/hrepenenja, ki je zelo blizu želji, posledično pa pomanjkanju.⁵ Čeprav se na prvi pogled zdi, da Dionizij zagovarja enak pomen ali vsaj veljavo (*dýnamis*) različnih izrazov (kot sta *éros* in *agápe*), se ta sinonimija konča v prid besede *éros* – kajti Božje ime je navsezadnje Eros, ne Agape. Dioniziju torej ne gre toliko, da bi povezal pomena obeh izrazov, temveč da bi na videz nezdružljiva vidika ljubezenskega koprnenja in darujoče se filantropije prenesel v en sam, resnični Eros.

Ta prenos, ki ga izvrši postopoma v poglavjih IV.10–17 spisa *O Božjih imenih*, je tesno povezan tudi z rabo nekaterih drugih izrazov, ki so tesno povezani z Dionizijevo metafiziko ljubezni. Eden izmed teh je *hyperbolé*, ki v svojem dobesednem pomenu izraža 'nadmet',

1 Louth 1993, 228.

2 *Parrhesía* je v klasičnem grškem obdobju pomenila nekakšno politično svobodo govora, ki si upa povedati resnico; v negativnem smislu lahko pomeni neobzdržano govorjenje, ki lahko razkrije resnico ali pa tudi udari mimo nje (Fields 2021, 7–17). *Tólma* ima že pri Platonu tudi pomen filozofske drznosti, ki se upira avtoriteti (Baladi 1971, 90), po analogiji pa označuje tudi ontološko (pre)drznost, ki sega po spoznanju prepovedanega in nedosegljivega, kar lahko vodi v napredek ali v padec (Torchia 1993, 11–36).

3 Kocijančič v: Dionizij Areopagit 2008, 41.

4 Tako tudi nekateri prevodi v moderne jezike: *yearning* (Luibheid) in *désir amoureux* (Gandillac).

5 Etimološka razlaga slovenskega izraza namiguje na povezavo z glagolom 'kopreti' kot tudi s starejšim izrazom 'krepeneti'. Oba vsebujeta pomen otrdevanja, drevenenja. Možno povezavo vidim s Platonovim opisom učinka lepote ljubljene dečka (in po njej umske Lepote) na (erastovo) dušo, ki kakor ohromela pade vznak (*Phdr.* 254b). Tudi sicer so opisi ljubezenskega občutja v *Fajdru* prepleteni z izrazi hrepenenja (*hímeros*, *potheîn*). Vendar Dionizijev Božji eros/hrepenenje ne vsebuje ne potrebe ne pomanjkanja (Louth 1989, 95).

prevaja pa se kot 'preseganje', 'presežnost', a tudi '(pre)obilje'. Dionizij Božje ime Eros utemeljuje s principom darujoče se Božje dobrote, ki se je formulirala v načelu *bonum diffusivum sui*. Čeprav ima ta pojem dokazano novoplatonske korenine,¹ pa kaže povezava z erosom naslednji korak Dionizijeve drznosti:²

Po resnici si drznemo reči tudi to, da sam Povzročitelj vsega po presežni dobroti hrepeni po vsem, dela vse, dovršuje vse, drži skupaj vse, vse obrača k sebi; Božje hrepenenje je dobro (od) Dobrega zaradi dobrega. Kajti samo hrepenenje, ki izkazuje dobroto bivajočim stvarjem in ki na presežen način vnaprej obstaja v Dobrem, mu ni pustilo, da bi neplodno ostalo v samem sebi, ampak ga je vzgibalo za dejavnost v skladu s presežnostjo, ki poraja vse.³

V tem kratkem odstavku se kar trikrat pojavi izraz *hyperbolé* z dvojnimi pomenom (pre)obilja in presežnosti. Prevajalec se zato lahko znajde v dilemi. Kocijančič ga na tem mestu v vseh treh primerih prevaja kot presežnost,⁴ medtem ko drugod najdemo izraz (pre)obilje⁵ ali razpetost med enim in drugim;⁶ poudarja se tudi etimološka vez z metanjem.⁷ V povezavi z darovanjem nam bržkone hitreje pride na misel preobilje kakor presežnost: kako se lahko presežno sploh daje, če je presežno? Odgovor sledi v 13. paragrafu, kjer se ta presežnost/to preobilje (v tem zadnjem prevodu tudi pri Kocijančiču) izrazi v »izstopu« Boga, ki »prek lepega in dobrega hrepenenja po vseh stvareh zaradi preobilja hrepenenja dobrote postaja ves iz sebe« in »iz svoje vzvišenosti nad vse in svoje odmaknjenosti od vseh stvari sestopa

1 V zasnovi ga najdemo že pri Plotinu (gl. *Enn.* V 4(7)1.26–39, in Pégahaire 1932, 9–13), a tudi pri Proklu (Beierwaltes 1988, 173).

2 Smer tega koraka je sicer že načrtana pri Dionizijevih novoplatonskih predhodnikih, zlasti s Proklovim pojmovanjem pronoetičnega *erosa* (gl. Nygren 1953, 566–570, in zlasti Armstrong 1961, 116s.), vendar ostaja ta povezava neizrečena (Rist 1966, 240). To še posebej velja za Plotina; gl. Esposito Buckley 1992, 39–46, kjer avtorica na podlagi primerjalnega branja ugotavlja, da Plotinovo razdajanje Dobrega ni povezano z njegovim poimenovanjem Enege kot Erosa v VI 8(39).15 in 16.

3 *DN* IV.10, 708 A–B.

4 Prim. latinski prevod (Migne), ki Božjo presežnost izrazi kot odličnost (*excellencia*; podobstvoječnost erosa v Dobrem pa s prislovom *superlate*).

5 Tako de Andia in Gandillac; prav tako angleška preveda Rolta in Luibheid; podobno Rist 1966, 241 (*an excess of goodness*), in Denkova 1994, 131 (*surabondance generatrice*).

6 Scazzoso (*sovvrabbondanza* (2x) in *eccellente*); podobno Darboy.

7 Jones: *thrust beyond*.

v vse – in sicer po iz sebe izstopajoči, nadbitnostni moči – ne da bi izstopil iz sebe.«¹ Ekstatična ljubezen je še en pojem, ki bolj ustreza izrazu *éros* kot *agápe*. V tej ljubezni ljubeči ne pripada sebi, ampak ljubljenemu; to predanost najdemo že pri Platonu, Dionizij pa se sklicuje tudi na ekstatično ljubezen apostola Pavla. Njegova drznost je v tem, da se ta eros, ki označuje Pavlovo hrepenenje po Bogu, zaradi katerega apostol izstopi iz sebe, po analogiji pripiše Bogu samemu, ki izstopi iz sebe in se dobesečno znajde izven sebe, »postaja ves iz sebe«. Bog se pusti začarati ljubezni in dobroti, vendar ostaja v presežnosti, saj »sestopa v vse, ne da bi stopil iz sebe«. V Dionizijevem ekstatičnem erosu se tako Stvarnik poistoveti z lastnim stvariteljskim dejanjem.² Ekstatična ljubezen Povzročitelja ustvari veselje in ohranja njegovo enotnost; po njeni moči višje resničnosti previdnostno skrbijo za nižje, enake ohranjajo medsebojno povezanost in nižje se obračajo k višjim. Prvenstveno je to kreativni eros, ki v preobilju dobrote ustvari svet in ohranja kozmično harmonijo.³ V bolj radikalnem smislu, ki izhaja iz krščanskega nauka o utelešenju in samodarovanju Božjega Sina, se ta izstop nadaljuje v Božje izpraznjenje (*kénosis*), o katerem pa – vsaj v teh paragrafi, ki govorijo o Božjem imenu Eros – ni besede. Prav zato ima Dionizijev ekstatični eros izrazito novoplatonski značaj,⁴ saj je, kot je razvidno iz spodnjega odlomka, eros/hrepenenje stvar Lepega in Dobrega.

Opis ekstatičnega erosa se v IV.13 nadaljuje z uporabo starozaveznih izrazov, ki so se v grščino prevajali kot *zêlos* in *zelotés* (hebr. *qannâ*).

1 DN IV.13, 712 A–B.

2 Perl 1998, 65.

3 Tu se nedvomno kažejo vplivi pogankega kozmičnega erosa: de Vogel 1981, 64, omenja vpliv pitagorejske kozmične harmonije na vsepovezujoči eros pri Dioniziju. A ta *éros synektikós* v skladu s Proklovo teorijo ohranja vesoljno harmonijo tako, da vse stvari dviguje k prvim počelom, s čimer se pronoeitični eros zlije z anagoškim (de Vogel 1963, 29–32). V *Nebeški hierarhiji* ta eros označuje hrepenenje angelov, ki »v napetosti božanskega in neuklonljivega hrepenenja (*éros*) [...] živijo povsem umevajoče življenje« (HC II.2, 180A); gl. Horn 1925, 285s.

4 Gl. Osborne 1994, 187–189, ki dokazuje, da te ne gre vzporejati s kenotično ljubeznijo novozaveznega Boga, ki se kaže v utelešenju in se izraža kot *philanthropía* – izraz, ki ga za označevanje providenčne Božje ljubezni uporablja tudi Gregor iz Nise. Kot kreativni eros pa je blizu starozaveznemu Stvarniku, ki kaže nekakšno zadovoljstvo s tem, kar ustvari, ko vidi, »da je dobro«, celo »zelo dobro« (1 Mz 1, *passim*); gl. Denkova 1994, 132.

Dionizij se pri tem sklicuje na odlomke, kot sta npr. 2 Mz 20,5 in 34,14, kjer je »Gospodovo ime ‚Ljubosumni‘«.¹

Zato ga možje, strahovito globoki v poznavanju Božjih resničnosti, imenujejo Ljubosumni, saj ima veliko hrepenenje po bivajočih resničnostih in (njihovo) hrepeneco željo po sebi draži vse do ljubosumnosti ter se tudi sam izkazuje kot Ljubosumni: tudi na tiste resničnosti je ljubosumen, ki Ga želijo in za katere On previdnostno skrbi. To, po čemer hrepenimo in hrepenenje sodita predvsem k Lepemu in Dobremu ter sta utemeljena v Lepem in v Dobrem ter bivata in postajata zavoljo Lepega in Dobrega.²

Te reference zvenijo nenavadno, saj so večinoma vzete iz opisa srditega starozaveznega Boga, ki kaznuje tiste, ki častijo druge bogove. Tako hebrejski kot grški izraz sta povezana s strastjo, ki je spremljevalka ljubezni in zato lahko vodi v ljubosumje; temu lepo ustreza slovenski izraz ‚gorečnost‘, ki v nekoliko bolj pozitivnem smislu pomeni tudi ‚navdušenje‘. Ta pomen ima tudi grška beseda *zêlos* (prim. v nekaterih modernih jezikih *zeal* (angl.), *zelo* (it.), *zèle* (fr.), ki imajo skupen izvor z *jealous*, *geloso*, *jaloux*). V tem primeru še bolj kot v zgornjih lahko opazujemo drznost Dionizijevega izraza, ki starozavezno ljubosumnost postavi v kontekst ekstatične božje ljubezni: v tem smislu razumem tudi Kocijančičevo odločitev za slovenski izraz ‚Ljubosumni‘,³ čeprav se mnogi prevodi in razprave strinjajo, da je izraz bližje pomenu ljubezenskega preobilja, navdušenja, v (novo)platon-skem smislu pa celo ljubezenske blaznosti.⁴ V tem primeru se *zêlos* skupaj z zgoraj omenjeno *hyperbolé* in ekstatičnim erosom zedini v Tistem, ki sicer presega naše razločevalne zmožnosti spoznanja, a nas nenehno vabi k ponovnim poizkusom *syn-onimie* na najvišji ravni, na ravni poimenovanja Boga.

1 Prim. lat. prevedke *zelotes* in *aemulator* v *Vulgati*.

2 DN IV.13, 712B.

3 Enako Scazzosov italijanski prevod (*geloso*, *gelosia*) in francoski prevod Ysabel de Andia (*jaloux*, *jalousie*).

4 Gl. Jones in Luibheid (*zeal(ous)(ness)*); večinoma tudi Rolt, medtem ko nekateri prevodi nihajo med enim in drugim ali združijo oboje (*jaloiose ardeus*) (Gandillac). Darboy, ki sicer ohranja *jaloux* kot Božji vzdevek, *zêlos* in *zelotés* na treh mestih razume kot izraze goreče ljubezni (*dévorante ardeur*, *éperdument aimé* in *vives tendresses*). Vasilakis 2021, 15, meni, da izraz pomeni 'manic lover'; prim. Osborne 1994, 189, ki tudi v starozaveznem kontekstu izraz razume kot nanašajoč se na *zealous God of Israel*.

Odlomek IV.13 se nadaljuje v istem dvoumnem jeziku, v katerem se »dobro/veliko hrepenenje« Boga sreča s hrepenečo željo stvarstva po Njem, in kjer se ta goreča ljubezen izrazi v ponavljajočem se izrazu *zelotés* (trikrat in enkrat *zêlos*), ki v nekem trenutku nepojasnjeno pridobi pasivni pomen, saj ne pomeni le 'ljubosumni/goreče ljubeči', temveč tudi 'predmet ljubosumja/goreče ljubezni'. Zaklinjajoče ponavljanje in dvoumje krepita pomen vzajemnosti med Bogom in stvarstvom.¹ Kajti četudi je pogoj za zedinjenje z Bogom odsotnost besede in misli, je po drugi strani beseda/misel – *lógos* – tista, v kateri se Božje in človeško srečata: Bog, ki je kot Beseda postal meso, in človek, ki z mislijo in govorom hrepeni po Bogu in slavi Boga. Ta *logos* je *eros*² in tako razumem tudi Njegovo hrepenenje po človeku in stvarstvu – ne ker bi ga potreboval, ampak ker noče biti brez njega. Prav tako kot noče, da bi bil človek brez Njega, brez Dobrega. Ljubosumnost starozaveznega Boga, ki rohni nad nezvestobo svojega ljudstva, se pri Dioniziju izkaže za še eno obliko velikodušnega (samo)darovanja vrhovnega Počela, ki se daje v celoti vsemu in ne pusti, da bi najmanjša in najnepomembnejša stvar ostala brez Njega.

- 1 K dvoumnosti odlomka doprinese še izraz *ephiémenos*, ki sicer pomeni 'tisti, ki želi nekaj/teži k nečemu'. Tako ga prevaja tudi Kocijančič (enako de Andia), a številni prevodi (morda pod vplivom pasivne konotacije pridevnika *zelotés*; gl. Darboy, Rolt, Jones, Luibheid, Scazzoso *ad locum*) se odločajo za pasivni pomen, ki nakazuje ne le na Božji *zêlos* in *éros*, temveč tudi na željo (*éphesis*). Sama menim, da gre ta interpretacija predaleč, saj Božjega hrepenenja/erosa tudi Dionizij nikjer ne meša z željo (Rist 1966, 242), nasprotno pa je jasno rečeno, da je Bog tisti, ki ga vse stvari želijo in ljubijo (DN IV.10, 708A).
- 2 Obema je skupna posredniška narava, kar se v novoplatonizmu kaže tudi v interpretaciji Platonovega mita o rojstvu Erosa, ker njegov oče Poros predstavlja *logos*, posredovalca umske lepote v zemeljski svet (prim. Plotin, *Enn.* III 5(50).9), medtem ko je Eros sam posrednik/oko med dušo in umskim svetom.

Literatura

- Armstrong, Arthur H. »Platonic eros and Christian agape«. *Downside Review* 82 (1961): 199–208.
- Baladi, Naguib. »Origine et signification de l'audace«. V: *Le néoplatonisme. Colloques internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique*: 89–99. Paris: Éditions du C.N.R.S., 1971.
- Beierwaltes, Werner. *Proclo. I fondamenti della sua metafisica*. Prev. N. Scotti. Milano: Vita e Pensiero, 1988.
- de Andia, Ysabel. *L'Union à Dieu chez Denys l'Aréopagite*. Leiden-New York-Köln: Brill, 1996.
- Denkova, Lidia. »Philosophie de l'Eros chez Pseudo – Denys l'Areopagite«. *Etudes balkaniques* 1 (1994): 129–140.
- de Vogel, Cornelia J. »Amor quo caelum regitur«. *Vivarium* 1 (1963): 2–34.
- de Vogel, Cornelia J. »Greek Cosmic Love and the Christian Love of God: Boethius, Dionysius the Areopagite and the Author of the Fourth Gospel«. *Vigiliae Christianae* 35/1 (1981): 57–81.
- Dionizij Areopagit. *Zbrani spisi*. Uvod, prevod in opombe G. Kocijančič. Ljubljana: Slovenska matica, 2008.
- Dionysius the Areopagite. *On the Divine Names and the Mystical Theology*. Prev. C. E. Rolt. London: SPCK, 1920.
- Dionigi Areopagita. *Tutte le opere*. Prev. P. Scazzoso. Milano: Bompiani, 2009.
- Pseudo-Dionysius. *The Complete Works*. Prev. C. Luibheid. New York: Paulist Press, 1987.
- Pseudo-Dionysius Areopagite. *The Divine Names and the Mystical Theology*. Prev. J. D. Jones. Milwaukee Wisconsin: The Marquette University Press, 1999.
- Pseudo-Denys l'Aréopagite. *Les noms divins* (Chapitres I-IV). Prevod, uvod in opombe Ysabel de Andia. Paris: Cerf, 2016.
- Saint Denys l'Aréopagite. *Oeuvres*. Prev. abbé Darboy. Paris: Sagnier et Bray, 1845.
- Saint Denys l'Aréopagite. *Les noms divins*. Prev. M. de Gandillac. Paris: Aubier, 1941.
- Esposito Buckley, Lisa Marie. »Ecstatic and Emanating, Providential and Unifying: A Study of Pseudo-Dionysian and Plotinian concepts of Eros.« *The journal of neoplatonic studies* 1 (1992): 36–61.
- Fields, Dana. *Frankness, Greek Culture, and the Roman Empire*. New York: Routledge, 2021.

- Horn, Gabriel. »Amour et extase d'après Denys l'Areopagite«. *Revue d'ascétique et de mystique* 6 (1925): 278–289.
- Koch, Hugo. »Proclus als Quelle des Pseudo-Dionysius Areopagita in der Lehre vom Bösen«. *Philologus* 54 (1895): 238–454.
- Kocijančič, Gorazd. *Posredovanje*. Celje: Mohorjeva družba, 1996.
- Kocijančič, Gorazd. *Od Talesa do tebe: apokrifna zgodovina evropske filozofije*. Ljubljana: Beletrina, 2019.
- Louth, Andrew. *Denys the Areopagite*. London-New York: Continuum, 1989.
- Louth, Andrew. *Izvori krščanskega mističnega izročila: od Platona do Dionizija*. Prev. N. Kocijančič-Pokorn in G. Kocijančič. Ljubljana: Nova Revija, 1993.
- Maksim Spoznavalec. *Izbrani spisi*. Uvod, prevod in opombe G. Kocijančič. Celje: Mohorjeva družba, 2000.
- Markus, Robert A. »The Dialectic of Eros in Plato's Symposium«. *Downside Review* 73 (1955): 219–230.
- Nygren, Anders. *Agape and Eros*. Prev. Philip S. Watson. Philadelphia: Westminster Press, 1953.
- Origen. *Zbrana dela II. Komentar k Visoki pesmi*. Prev. N. Gačnik. Ljubljana: KUD Logos, 2017.
- Osborne, Catherine. *Eros Unveiled. Plato and the God of Love*. Oxford: Clarendon Press, 1994.
- Omerza, Fran, Strle, Anton, in Kocijančič, Gorazd (prev.). *Spisi apostolskih očetov*. Uvodi in opombe G. Kocijančič. Celje: Mohorjeva družba, 1996.
- Pégahaire, Julien. »L'axiome 'bonum est diffusivum sui' dans le néoplatonisme et le thomisme«. *Revue de l'Université d'Ottawa* 2 (1932): 5–30.
- Perl, Eric D. »Metaphysics of Love in Dionysius the Areopagite«. *The journal of neoplatonic studies* 6 (1998): 45–73.
- Rist, John M. »A Note on Eros and Agape in Pseudo – Dionysius«. *Vigiliae Christianae* 20/4 (1966): 235–243.
- Rist, John M. »Some Interpretations of Agape and Eros«. V: *The Philosophy and Theology of Anders Nygren*, ur. C. Kegley Carbondale: 156–73. Illinois: Southern Illinois University Press, 1970.
- Schäfer, Christian. *Philosophy of Dionysius the Areopagite. Un Introduction to the Structure and the Content of the Treatise on the Divine Names*. Leiden-Boston: Brill, 2006.
- Torchia, Joseph N. *Plotinus, Tolma, and the Descent of Being: An Exposition and Analysis*. New York: Peter Lang, 1993.
- Weiss, Sonja. »Reclaiming Eros: Plotinus' Metaphysics of Love«. *Phronesis* 70/1 (2025): 83–117.

Oleg Davydov:

Silence as Language:
Poetic Metaphysics in the Contemplation of Being

In the tranquil expanse residing between the articulation of words and the profound resonance of silence, there exists a realm that transcends the rhythm of conventional discourse, a sanctuary where the ineffable takes form, not as a mere void, but as a palpable and immersive presence. This space, quietly suspended outside the noise of everyday existence, becomes a sacred haven, a domain untouched by the clamor of the world, where the familiar confines of language and thought dissolve into an ever-present quietude that envelops the soul. Silence, in this context, is no longer merely the absence of sound; rather, it becomes the medium through which the depths of being reveal themselves, embodying the elusive, intangible qualities of existence that words can scarcely approach, let alone fully express. It is within this unspoken sanctuary that the very essence of being is found, not as an abstract idea, but as an immediate, visceral presence, a palpable force that permeates the air and settles deeply within the heart's core. Language, in all its richness and complexity, struggles to capture the fullness of human experience and the metaphysics of being itself, especially when it comes to matters as subtle and profound as silence. Words, by their very nature, are abstractions, symbols, representations of the world and of thought. They can describe, define, and delineate, but they cannot fully encapsulate the infinite layers of experience that exist in the depths of silence. In attempting to convey the depths of silence through language, one inevitably encounters the limits of linguistic expression.

Within this discernible shortfall, silence emerges not as an absence but as a conduit of communication far more potent than any explicit or conceptual declaration. In its purest form, silence is not empty; it is rich with meaning, laden with unspoken truths. It serves as the backdrop against which the soul articulates its most profound truths, truths that words can merely allude to, but never fully encapsulate. It is a realm where the deepest longings of the soul can be felt but not always

named, where the unexpressed can be more powerfully communicated than the spoken word ever could. Thus, silence metamorphoses into the language of the soul, a vocabulary that transcends the boundaries of spoken or written communication. This silent language, unmediated by the limitations of sound and syntax, communicates the intricate mysteries of existence, not in the form of conceptual ideas or propositions but in the primordial language of being itself. In silence, the soul speaks its truest self, offering a communication that is direct, intimate, and ineffable. Silence is not merely a passive absence, but an active force – an essential, vital component of our most authentic modes of expression and understanding. It is the medium through which the soul's deepest truths are communicated to the soul itself and to others. It does not seek to be understood in the conventional sense; rather, it invites one to experience the world and existence in a new way, beyond the limitations of language, beyond the grasp of conceptualization. It opens the individual to a profound, embodied experience of being, where one encounters the world not as a series of external objects to be named, categorized, and understood, but as a living, breathing presence to be felt and experienced in its entirety. Silence, therefore, is not merely a negation of sound, but an invitation to enter into the full richness of life, a life that can only be grasped when we cease to rely solely on the intellect and begin to listen to the subtle resonances of existence itself. Upon engaging in profound contemplation regarding the nature of existence, we are inevitably drawn into the depths of this silent language. The very act of contemplation itself represents surrender to the enigmatic essence of life, an acknowledgment that certain truths transcend the realm of intellectual comprehension and must instead be felt, intuited, and experienced within the deepest recesses of our being. Within this state of surrender, the soul discovers its authentic voice not in the clamorous realm of incessant thoughts but in the underlying stillness that permeates all things.

This stillness is not indicative of passivity; rather, it represents an active presence, a dynamic force that shapes the very fabric of reality, a fundamental rhythm intricately synchronized with the harmonious cadence of the universe. Poets, in their unwavering aspiration to articulate the inexpressible, often find themselves teetering on the precipice of this silent domain. Their carefully chosen words serve merely as reflections of the resplendent light they seek to depict. In

their relentless endeavor to grasp the ungraspable, poetry discovers its truest strength. Each meticulously crafted line, each carefully constructed verse represents a movement toward the ineffable, a profound journey into the core of silence, where the sacred and the mundane converge in a harmonious confluence. The poet transforms into an interpreter of the unspeakable, rendering the unseen visible and the unheard audible through the transformative alchemy of language where metaphors blossom forth like wildflowers in a vast and arid desert, each serving as a testament to the inherent paradox of expression. The act of profound and critical contemplation itself, far from offering direct and unfettered access to a purportedly pristine ontological reality, instead immediately constitutes yet another layer of complex and interwoven interpretation – an additional filter of perspective intricately shaped and undeniably determined by the prevailing epistemological frameworks. These established systems of knowledge themselves predetermine what can, or even should, be known and precisely how any meaningful or reliable knowledge might effectively be obtained. This almost blind surrender to the seductive allure of the purported mystery of existence immediately demands a particularly nuanced and critically self-aware approach: one that is grounded in a frank and unblinking acknowledgment that certain carefully cultivated and consciously perceived truths may, in reality, fundamentally and irrevocably resist any attempts at facile intellectual systematization. This therefore inevitably necessitates some form of experiential validation deeply felt and profoundly internalized within the very core of the individual being.

This seemingly unfiltered and uniquely personalized, intensely subjective so-called direct experience necessarily remains particularly vulnerable to contamination by the pervasive influence of the very ideologies that it actively seeks to transcend, thus vividly and unavoidably highlighting the recursive nature of interpretation, the endless feedback loop that constantly shapes and reshapes the evolving process of continuous meaning-making. This paradox implies an ongoing responsibility to critically examine even one's innermost convictions and to accept the possibility of external influence. Consider now the archetypal figure of the poet, so often and so predictably invoked in an attempt to bestow an air of legitimacy upon these intensely subjective and seemingly unfathomable introspective explorations. The poet,

purportedly embarking, with steadfast determination, upon a challenging quest to skillfully articulate the inherent inexpressible – that which actively resists capture by language – paradoxically and ironically confronts, with undeniable and often brutal force, the inescapable intrinsic limitations of his meticulously honed and patiently cultivated craft. He discovers, often to his great dismay, that his carefully crafted words, those preciously curated jewels of language, invariably render only the faintest of shadows, the most fleeting of ephemeral impressions, of the brilliant and incandescent light that they so fervently seek to accurately and honestly convey. Indeed, within the challenging act of painstakingly capturing that which is by its very nature both elusive and inherently ungraspable, poetry arguably finds both the source of its immense and enduring power, as well as the seeds of its own profound fundamental deception. For each carefully chosen and meticulously crafted line and each deliberately and painstakingly constructed verse inevitably and irrevocably constitutes, at best, merely an imperfect approximation, a stepping stone on the perpetual journey towards the ethereal and ineffable heart of silence, the reverently and perhaps somewhat foolishly hallowed intersection where the so-called sacred becomes inextricably and irrevocably intertwined with the undeniably mundane; sadly, it never truly dwells within it.

This presumed aura of inherent sanctity is, in its most fundamental essence, exposed as a deliberately and conscientiously constructed discursive phenomenon, a product of intentional design, open to ongoing, scrupulous interrogation, profound critique, and unwavering challenge. Only through a sustained and rigorous engagement with these elements of discourse can authentic understanding genuinely emerge, as it is through relentless questioning that the opacity surrounding such concepts begins to dissipate, revealing the layers of constructed artifice beneath. Indeed, within the very core of poetry itself, one can discern the contours of an untouchable, almost mythical sphere – an intricately curated sanctuary that, despite its frequent presentation as inviolable, might, upon meticulous inspection and scrutiny, ultimately reveal itself to be no more than an exquisitely designed prison. This space, often perceived as sacred and untarnishable, is, in truth, a carefully orchestrated enclosure, crafted from a selection of words and phrases chosen with acute precision, the product of an artifice wielded by the deceptive force of language itself. The power of

this linguistic structure serves not to liberate but to confine, to restrict, and to inhibit the raw, unfettered flow of genuine expression. It effectively ensures that the individual, confronted with this bound framework, falters, stumbles, and ultimately collapses under the weight of its demands, necessitating nothing less than a profound and radical reexamination of the very assumptions underpinning language and its role in meaning-making.

This reexamination is not one of mere surface-level changes or cosmetic adjustments but rather calls for an immersion into the very bedrock of how meaning is conceived, generated, and communicated across linguistic and cultural boundaries. This process demands a reevaluation that transcends superficiality, probing deeply into the origins of thought and language itself, which form the foundation of human interaction and understanding. The encounter with what might be described as a fleeting, ethereal divinity – an intimate glimpse into the sublime and the real – remains an elusive experience. It resides only within the constrained space of an individually constructed, deeply personalized narrative. This space is not merely an objective reality; rather, it is akin to a cherished dream or a desperately held wish, imbued with a beguiling sense of impenetrable mystery, one that is inherently dense and unknowable precisely because it is constructed from personal, subjective material. To partake in this constructed realm, to enter into this space, requires an active, willing participation on the part of the individual. It calls for a deliberate suspension of disbelief, a conscious choice to engage with the process, transforming the individual from a passive recipient into an empowered co-creator within the ongoing, ever-evolving, and deeply intricate process of meaning-making. This journey is not static but one of continuous discovery and transformation, wherein meaning is not imposed upon the individual but instead co-created in a dynamic and collaborative process. It is within this space of mutual creation that the individual encounters the potential for liberation, not through escape, but through a profound engagement with the very fabric of language, thought, and subjective experience itself. Thus, meaning, far from being a rigid or fixed construct, emerges as a fluid, coexistent, and endlessly unfolding process that requires both active participation and continual reflection.

Even as the poet and the contemplative grapple with the elusive

nature of truth, situated within a world that incessantly clamors and persistently resists the beckoning call of a silent nothingness, there emerges an undeniable paradox. Amid the relentless din of sensory input, which has, over time, gradually and almost imperceptibly become so commonplace that it blends seamlessly into the background, accepted without conscious awareness, silence paradoxically asserts itself. In the midst of this noise, silence becomes a powerful counter-current, quietly running beneath the surface. It functions as a silent protest against the ceaseless, unrelenting chaos of daily life, not through overt actions, but through subtle gestures that emanate from the deepest and most inaccessible recesses of the mind. This protest does not demand direct resistance but encourages an inner shift in perspective, an invitation to introspection that urges one to listen to the quiet whispers of the self amidst the noise.

Silence begins to transcend its traditionally perceived role as mere absence, becoming an all-encompassing force. It facilitates a liberating acceptance wherein the conventional binaries – thought and action, inner and outer – gradually lose their significance. The artificial constructs that once governed thought and behavior begin to falter, no longer asserting a meaningful influence over the organic emergence of pure, unmediated connections. These connections, profound and visceral as they may be, still require continuous revision and scrutiny, akin to the rigorous analysis applied to preconceived ideas. It is only through this conscious effort of deconstruction that we can safeguard against the subtleties of implicit biases and unrecognized assumptions. Silence, in this reconfigured understanding, carries an innate potential that, though breathtakingly pure, is often deemed unattainable. Its meaningful expression can only be approached through the transformative, albeit imperfect, power of artistic expression. Art is not simply a means of representation, but a potential means of transcending representation altogether. A process of transformation raises critical questions regarding the very essence of silence and its potential for disintegration. Is there a suppressed yearning for release from this idealized state of perfection? Does silence, in its essential form, simply exist detached from external pressures, free of predefined goals, and independent from consciously defined aims? Does this intentional detachment, this conscious withdrawal from the noise of the world, harmonize with the complex, ever-shifting nature of individual exist-

ence, which is often fraught with contradictions? Or does this quest for detachment eventually reveal itself as yet another carefully constructed illusion? Is genuine and lasting joy to be found only in the space of uninhibited action, deliberately unmotivated by the desire to placate or please others? The pursuit of universal approval is, after all, a Sisyphean task, destined for inevitable frustration. Instead, joy may reside in the everyday, in the ordinary moments of existence that are not dependent on external validation, but rather on the internal affirmation of one's own being. It is this pursuit of joy in the authentic experience of life, unencumbered by the need for approval, that embodies the fundamental process of detachment and liberation.

A commitment to the continuous and rigorous revision of established terms, or more profoundly, a relentless process of deconstruction, emerges as essential for achieving a genuinely authentic mode of existence. Through dismantling assumed certainties, possibilities unfold, challenging the boundaries of self and identity. From the depths of silence, the individual soul tentatively emerges, finding its voice and purpose in a long, winding journey. What resources does the individual tap into in this emergence, and how does this process reshape the understanding of the self? Is this elusive quality, the force we reach for but cannot fully define, precisely the "silent language" that communicates beyond words? Is it a pre-verbal knowing, an instinctual understanding that transcends traditional forms of communication? The intricate interplay between silence and expression becomes increasingly reminiscent of a delicate and intentionally cultivated harmonious movement. This process, fragile yet profound, seeks to reveal the underlying interconnectedness of seemingly disparate elements. It marks a shift away from rigid categories toward a more fluid and dynamic conception of reality, accepting complexity and ambiguity rather than insisting on clear, absolute distinctions. Yet, this effort to find meaning in the chaos often clashes with the limitations of language itself. The phrase "all beings," though expansive, strikes a discordant note, verging on the presumptuous, as it is an ambitious attempt to encompass the entirety of existence – a task ultimately beyond human reach. Such grandiose pronouncements risk undermining their own authenticity, exposing them as platitudes, devoid of the vital energy necessary for meaningful change. Furthermore, the concept of eternity, while seemingly reassuring, carries within it

the seed of its own disintegration. This understanding necessitates a critical reassessment of the concept of permanence and challenges the notion of an immutable divinity. What was once a source of divine transcendence becomes commodified, easily consumed yet rarely understood. In this re-evaluation, the lived experience – the tangible, ever-changing reality of existence – emerges as more significant than abstract, static ideals. The true force lies in the experience of life itself, in its ever-evolving, unpredictable nature, which cannot be captured by words alone, but must be lived and felt in its fullness.

A most profound and fundamentally unsettling question thus undeniably remains: precisely what are the multifaceted and endlessly varied ways in which chaos, as a raw, unadulterated, and utterly untamable creative principle – a necessary catalyst for growth and adaptation – and undeniably chaotic forces shape the inevitably fragile and undeniably dynamic contours of the infinitely complex human mind? It becomes an investigation into the origin of creativity and consciousness. And, most crucially, precisely how and from where can we possibly begin to deliberately ask that most unanswerable question: “What truly and essentially is?” It means acknowledging the limits of our knowledge. It urges us to embrace uncertainty. Doesn’t deliberately shedding the distracting chatter of a relentlessly active and insistently insistent, constantly racing mind – dismantling its ceaseless inner monologue and escaping the distracting lure of its self-generated narratives – itself truly constitute a monumental and undeniably transformative achievement? What was once understood as readily identifiable and undeniably real, the clearly demarcated antithesis of noise, active speech, and demonstrative articulation, may have irrevocably transformed into its own precisely delineated and identifiable opposite. What, then, becomes the opposite of expression? And does this transformation hold? Does the supposed inviolate point of pure silence, consciously emptied of all external sensory input, authentically represent a verifiable truth? This endeavor implicitly calls for a nuanced reassessment of perceived certainties.

Giovanni Grandi:

Rileggendo L'Orient e l'Occident

Caro Gorazd,

ormai vant'anni fa – era il 2004 – abbiamo ripubblicato un breve scritto di Nikolaj Berdjaev, intitolato *L'Orient e l'Occident*, provando insieme a osservare la vita e la società “da Oriente” e “da Occidente”, in una stagione in cui ci affascinava l'idea che questa frontiera tra mondi, in cui ci trovavamo e ci troviamo tuttora a vivere, potesse essere luogo di incontro anche tra sguardi catturati dall'umano e dal divino. Forse, ricordando Solov'ev, tra sguardi catturati dal mistero della divinità. Certamente questa frontiera è stata (ed è) il luogo del nostro incontro, e di quanti hanno dato vita ai convegni del “Forum Orient Occident”, tra Ljubljana, Gorizia e Trieste, dando corpo a un desiderio di scambio e connessione culturale tra diverse sensibilità della tradizione cristiana. Il saggio di Berdjaev ci stimolava a leggere la storia cercando di cogliere modi diversi di attraversarla e, attraversandola, di percepire il richiamo dell'escatologia. O anche: cercando di cogliere la presenza del divino nella storia e lasciandosi istruire da questa presenza sui modi di attraversarla. Mi è parso significativo riprendere quelle pagine a distanza di tempo, per vedere che cosa potessero suggerire oggi, o su quali passaggi potesse cadere l'attenzione in un tempo in cui registriamo novità e possibilità che allora non erano più di tanto all'orizzonte. Penso, in particolare, ai nuovi scenari di guerra ai confini tra Europa e Russia – l'Occidente e l'Oriente di cui parla Berdjaev – ma anche alla crisi planetaria della democrazia, all'avvento dei “populismi”, alle difficili eredità della pandemia da Covid19. Ma penso, anche, al fatto che questi scenari sociali – preoccupanti o inquietanti – non sono tutto: cresce la sensibilità per l'ambiente, per la ricerca di fonti di energia rinnovabili, nuove tecnologie come l'IA aprono possibilità fino a pochi anni fa inaccessibili ai più, ci si interroga ancora e forse di più sul senso delle cose, sui limiti del consumismo, sull'importanza dell'educazione alla pace, sulle declinazioni riparative della giustizia... La realtà storica, come sempre, ha un carattere misto, di luci e ombre. Infine, mi pare significativo poter riprendere questi temi in un anno

giubilare: più motivi di festa si intrecciano, dunque, e invitano a scavare nell'antico e nel nuovo. In omaggio ai tuoi "capitoli oriental-occidentali" di allora, al loro stile intenzionalmente incompleto, aperto e suggestivo, raccolgo a mia volta alcuni pensieri aperti, esplorativi, in dialogo ancora una volta con Berdjaev e con te, per aggiungere altri "capitoli" alla nostra conversazione.

La Russia è Oriente o Occidente?

«Il mondo fu creato in Oriente. In Occidente fu creata la civiltà e la ragione vi si destò. L'Occidente è il luogo del cammino storico del mondo e dell'umanità, ma non l'inizio né la fine di questo cammino. Durante il percorso di questa parte mediana del cammino fu creata e si sviluppò una grande cultura, e il pensiero dell'uomo vi spiego le sue forze. Ma le sorti finali della cultura restano velate e, talvolta, questa cultura sembra come infinita agli uomini d'Occidente. Per penetrare le sorti finali si deve ritornare in Oriente, alla sorgente delle cose, come l'Apocalisse, questa rivelazione della fine, che riprende l'inizio, il libro della Genesi. Ma che ne è della Russia? La Russia è Oriente o Occidente?»¹.

È il 27 maggio del 1930, e Nikolaj Berdiaev interviene con la conferenza "L'Orient e l'Occident" all'ottavo appuntamento dello *Studio franco-russo*, un ciclo di incontri che si svolgeranno tra il novembre del 1929 e l'aprile del 1931 a Parigi. In molti, tra cui Jacques Maritain, Gabriel Marcel e Charles Du Bos parteciparono «per approfondire il pensiero di Nikolaj Berdiaev»². La presenza di Maritain, che probabilmente ha avuto qualche ruolo nel favorire la pubblicazione della serie nei *Cahiers de la Quinzaine* di Charles Peguy, si spiega per diversi motivi, tra cui – non ultimo – il fatto che la moglie, Raïssa Oumançoff, fosse di origine russa, nata a Rostov. Ma non intendo inoltrarmi in una ricostruzione storica delle circostanze di allora, quanto piuttosto annotare qualcosa che nella lettura del 2004 non aveva attirato la mia attenzione, e che invece ora mi è parso più evidente, o forse semplicemente più suggestivo: alcuni temi della conferenza mi pare si possano

1 Nikolaj Berdjaev, "L'Oriente e l'Occidente", in *Oriente e Occidente*, (Rubbettino, 2004), 26.

2 Cfr. Leonid Livak, "Le Studio franco-russe (1929-1931)," *Revue des ÉTUDES SLAVES*, 75-1 (2004): 121.

ritrovare in *Umanesimo integrale*. Nel 1935, anno in cui Maritain tiene in Spagna le conferenze che poi verranno raccolte e pubblicate nel 1936, il clima in Europa era decisamente cambiato: più di qualcuno, anche tra le gerarchie cattoliche, aveva per un po' pensato che l'avvento dei regimi di destra – di Franco in Spagna e di Mussolini in Italia – potesse essere un riparo dal vento di rivoluzione che veniva dalla Russia. Un certo senso dell'ordine, della sicurezza, la velocità nel decidere senza troppe resistenze parlamentari, uniti ad un richiamo alle tradizioni, alle identità delle radici, almeno per un po' non parevano inclinazioni preoccupanti. E, invece, Maritain era preoccupato. E in quelle riflessioni di metà degli anni Trenta accomunava senza mezzi termini il comunismo sovietico e il nazifascismo, contestandone la comune radice immanentista: preparavano l'inferno in terra, cercando – nella migliore delle concessioni – di creare il paradiso nella storia (che fosse connotato dall'ordine o dall'uguaglianza rivoluzionaria, poco cambiava). La sua critica degli “umanesimi antropocentrici”, in cui vedeva rientrare anche la società capitalista, e il taglio della sua riflessione sul *bene comune* – «un fine intermedio o infravalente»¹ – oggi mi paiono risuonare molto proprio con quell'approccio alle vicende della storia che tratteggia Berdjaev. E non c'è dubbio che il pensiero del filosofo russo rimarrà anche in seguito un punto di riferimento per Maritain, che certo aveva avuto già allora modo di meditare il libro “Il senso della storia”, pubblicato nel 1923².

- 1 «Il bene comune temporale è un *fine intermedio o infravalente*, ha specificazione propria, mediante la quale si distingue dal fine ultimo e dagli interessi eterni della persona umana; ma nella sua stessa specificazione è avviluppata la sua subordinazione a quei fini e a quegli interessi da cui riceve le sue misure dominanti. Ha consistenza propria e bontà propria, ma precisamente a condizione di riconoscere questa subordinazione e di non erigersi come bene assoluto». Cfr. Jacques Maritain, *Humanisme intégral. Problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté* (Aubier, 1936); tr. it.: *Umanesimo Integrale* (Borla, 1980), 172.
- 2 Una piccola parentesi nel testo *Per una filosofia della storia* vale una traccia: «Se noi crediamo che la prospettiva completamente vera è quella cristiana, noi diremo che la sapienza della storia – quella che Berdjaev chiamava “istoriosofia” – è affare della teologia cristiana ma, anche, della filosofia morale cristiana». Cfr. Jacques Maritain, *On the philosophy of history* (Charles Scribner's Sons, 1957); tr. it.: *Per una filosofia della storia* (Morcelliana, Brescia 1972²), 38. Sulla filosofia della storia di Berdjaev si può vedere Edvard Punda, Marijan Šitum, “Il senso della storia. Uno sguardo teologico sulla filosofia della storia di Nikolaj A. Berdjaev”, *Diacovensia* 31, 3 (2023): 307-326.

Ripropongo allora come primo punto di rilettura la domanda se la Russia sia Oriente o Occidente perché mi sembra che sia il modo scelto da Berdjaev per costruire nell'immaginario dei suoi ascoltatori non certo una realtà geografica, e forse non tanto una identità culturale, quanto piuttosto una *Weltanschauung*, che prende le fattezze dell'Ortodossia cristiana, della letteratura di Dostoevskij ma più ancora radicalmente di uno sguardo (cristiano) sulla storia in chiave escatologica. Non mi sembrerebbe sensato cercare nella Russia-Oriente di quelle pagine qualcosa che possa avere una consistenza diversa, e la chiave della visione va probabilmente cercata negli altri riferimenti ideali, Atene e Gerusalemme.

*Non soltanto l'antica Gerusalemme,
ma anche la nuova Gerusalemme che cerchiamo*

«La creazione russa tenta di penetrare le profondità stessa della vita, la profondità dell'essere, di scoprire la verità sull'uomo che è la verità su Dio, piuttosto che aspirare alla realizzazione di forme perfette che impoveriscono la verità sulla vita, la verità sull'uomo e su Dio. Ammettiamo che [la Russia] sia l'Oriente, poiché l'Occidente venera le forme sopra ogni cosa e apprezza la tendenza alla perfezione della forma più ancora che l'essere in sé. Ma si tratta di un Oriente che si ricorda che le sue origini più profonde sono la Bibbia e Gerusalemme»¹.

«Ecco che un Oriente originale, diverso dall'Oriente indù dei musulmani, è entrato in rapporto con l'occidente ha assimilato le influenze della cultura occidentale e le rifuse a suo modo durante il XVI secolo. I russi amano Atene benché non siano nati sulle coste del Mediterraneo, e spesso sentono una nostalgia di Atene, perché amano la nostalgia di un altro mondo: sentono allo stesso modo la nostalgia di Parigi e di Göttingen quando ne sono lontani (sentono attualmente la nostalgia di Mosca), ma Gerusalemme ci sembra più essenziale e più primaria di Atene, non soltanto l'antica Gerusalemme, ma anche la nuova Gerusalemme che cerchiamo»².

Nel 1930 mancano ancora otto anni perché veda le stampe *Atene e Gerusalemme* di Lev Šestov, ma l'immagine delle due città-matrici

1 Berdjaev, "L'Oriente e l'Occidente," 28.

2 Ivi, 30-31.

degli approcci filosofico e religioso è già comune. La Russia – la Russia “visione del mondo” di Berdjaev – non contrappone le due matrici, ma certamente le gerarchizza: *si ricorda* di Gerusalemme come origine profonda, mentre *prova nostalgia* per Atene. È fine la sfumatura tra *ricordo* e *nostalgia*, come se la prima riportasse al legame delle radici, la seconda al fascino percepito di un mondo in cui ci si sente comunque stranieri, visitatori forse. Immagini, in ogni caso, dentro cui si fa spazio un altro tema cruciale, quello del rapporto tra l'antico e il nuovo. Ma il *nuovo* non è più qualcosa che appartiene alla storia, come l'antica radice culturale e religiosa, è qualcosa che attende al di là della storia: è la nuova Gerusalemme dell'Apocalisse.

Ecco il quadro in cui ci porta Berdjaev, un quadro in cui anche Maritain proverà a collocarsi, forse con movenze più ateniesi, attingendo alla tradizione tomista, ma in ogni caso assumendo la stessa provocazione: provare a leggere la storia, la dimensione temporale, facendo conto che la storia non sia tutto, che non sia chiusa in se stessa, soprattutto che possa essere osservata nella filigrana di una nuova Gerusalemme – Maritain si rifarà volentieri anche alla figura del *Regno di Dio*¹ – in nascosta, eppure rilevabile, gestazione.

Se questa è la prospettiva, mi colpisce quel che Berdjaev vede della Russia storico-politica, del comunismo sovietico, per cui propone una tesi interessante: si tratta di “una caricatura funesta, apocalittica, della civiltà occidentale ateista”.

*Una caricatura funesta, apocalittica,
della civiltà occidentale ateista*

«Sono precisamente i russi che si levarono sempre contro la civiltà borghese, contro il progresso, contro lo spirito assoluto di Hegel, contro

1 «Dovremo distinguere tra una teologia della storia e una filosofia della storia. Vi è una teologia della storia, che è centrata sul regno di Dio e sulla storia della salvezza, e che considera nello stesso tempo lo sviluppo del mondo e lo sviluppo della Chiesa, ma dal punto di vista dello sviluppo della Chiesa. E vi è una filosofia della storia, che è centrata sul mondo e sulla storia della civiltà, e che considera allo stesso tempo lo sviluppo della Chiesa e lo sviluppo del mondo, ma dal punto di vista dello sviluppo del mondo. In altre parole, la teologia della storia è centrata sul mistero della Chiesa, pur considerando le sue relazioni col mondo; mentre la filosofia della storia è centrata sul mistero del mondo, pur considerando le sue relazioni con la Chiesa, con il regno di Dio allo stato pellegrinante». Maritain, *Per una filosofia della storia*, 37.

tutte le norme sociali e le leggi in nome della personalità umana vivente, delle sue gioie e delle sue sofferenze. Questo è un motivo russo tradizionale. Ed ecco che qui dimora un enigma, un enigma preoccupante per l'uomo d'occidente: perché il popolo russo, che ha generato un pensiero una letteratura totalmente impregnati dall'idea cristiana della personalità, ed in rivolta costante contro tutto ciò che sottomette e livella la personalità vivente, perché questo popolo ha prodotto il regime comunista, dove la personalità umana è definitivamente cancellata e distrutta? In Occidente non è così facile per il comunismo trionfare, a causa dell'individualismo dell'uomo occidentale. [...] L'esperienza del comunismo russo è fortemente istruttiva per l'Occidente *il comunismo russo non è altro che una caricatura funesta, apocalittica, della civiltà occidentale ateista*, giunta al suo livello estremo limite estremo, che l'Occidente non aveva visto. Questa caricatura mostra dove conducono i cammini che appaiono fino ad un certo momento calmi e sicuri. Il comunismo russo è un fenomeno di ordine religioso. L'Oriente russo dimostra non tanto il centro del cammino ma la sua fine è il suo limite. È qui che si rivela lo spirito escatologico»¹.

In che senso l'esperienza del comunismo russo è *una caricatura della civiltà occidentale ateista*? Che cosa riprende, rendendolo grottesco? Qui mi sembra che Berdjaev proponga una tesi per certi versi sorprendente: il comunismo russo come caricatura, come una *realizzazione sovraccarica* dell'individualismo occidentale. Ma allora, perché dire anche che l'individualismo dell'uomo occidentale è proprio quel che, viceversa, ostacola la presa del comunismo nell'altra Europa? Mi sembra che queste suggestioni paradossali si armonizzino solo se non perdiamo di vista la cornice del discorso e lo "spirito escatologico": nel comunismo – lo riconoscerà anche Maritain – prende voce l'istanza comunitaria, paritetica e ancor più profondamente il senso di un legame sociale potente, che evoca *sul piano religioso* la comunione dei santi, mentre cerca, almeno idealmente, di elaborare *sul piano storico* le forme della solidarietà. In contrappunto, l'individualismo è inquadrato come un fenomeno di per sé anti-religioso, cioè – etimologicamente – pervaso da una tensione di contrasto al riconoscimento e alla creazione di legami. Da questo punto di vista è chiaro che l'individualismo frena il collettivismo e resiste all'organizzazione sociale del comunismo.

1 Berdjaev, "L'Oriente e l'Occidente," 32-33.

D'altra parte, però – sempre qui leggendo Berdjaev –, il comunismo russo, se pur è un fenomeno di ordine religioso, cioè incline alla creazione di legami – e, per questo, facilitato nel sovrapporsi ad una sensibilità religiosa cristiana – rimane una prospettiva atea, priva di una apertura escatologica, concentrata sulla sola dimensione temporale. È in questo che si avvicina all'individualismo borghese, ad una visione del mondo che, a sua volta – sempre almeno nella percezione che ne avevano quantomeno i personalisti degli anni Trenta – rimaneva catalizzata dall'orizzonte storico.

Questa tesi del comunismo come caricatura dell'individualismo mi è parsa interessante per due motivi. Il primo è di tipo ispirativo: mi pare, come anticipavo sopra, che rappresenti il nucleo attorno a cui Maritain svilupperà alcuni anni dopo la sua lettura dei totalitarismi nazi-fascisti e sovietico, accomunandoli proprio per una visione dell'umano priva del respiro escatologico, priva del radicamento nella prospettiva della Gerusalemme celeste. Mi limito qui all'accostamento, ma ne traggio uno spunto politico – è il secondo motivo di interesse che mi consegna questa rilettura del testo –: il totalitarismo come il *frutto maturo* dell'individualismo, o ancora, attingendo alle pagine de *L'Orient e l'Occident*, la tesi per cui “la tirannia sociale è l'altra faccia dell'individualismo”.

La tirannia sociale è l'altra faccia dell'individualismo

«Il paradosso dell'individualismo europeo è che non solo isola la personalità e la costringe a chiudersi in se stessa, creando il culto della proprietà privata in tutto, ma ancora spersonalizza la personalità che si rifiuta di sottomettersi alle norme sociali. [...] L'orrore della civiltà meccanica dell'occidente del XIX e del XX secolo risiede nel fatto che essa atomizza, isola la personalità, l'abbandona al capriccio della sorte e distrugge contemporaneamente tutta l'originalità di una personalità, tutto ciò che la differenzia dagli altri, subordinando la personalità al collettivo meccanico. La tirannia sociale è l'altra faccia dell'individualismo»¹.

Per certi versi il “personalismo” di Berdjaev sembrerebbe avere i tratti di un anarchismo. Ancora una volta questa enfasi sulla irriducibilità della persona, questa sua resistenza a «tutte le norme sociali e le

¹ Ivi, 31.

leggi in nome della personalità umana vivente, delle sue gioie e delle sue sofferenze» non rinviando all'assolutezza dell'individuo? Anche qui: le riflessioni di Maritain sulle nozioni di "individuo" e di "persona" potrebbero essere una via per mettere fuori campo questo nesso un po' troppo semplicistico. Mi sembra però che per il filosofo russo il punto di valore non sia certo l'assolutezza della persona intesa come *assenza di legami*, come autoreferenzialità, quanto l'*irripetibilità di ciascuno*: la persona non resiste al legame, resiste invece all'omologazione, questo mi pare essere il senso più genuino della riflessione di Berdjaev. In che senso allora l'individualismo inclina verso processi di omologazione?

Qui mi pare ci sia la tesi più intrigante, che distenderei in questo modo: l'assenza di una destinazione comune – l'assenza della prospettiva della nuova Gerusalemme – revoca il senso di un legame strutturale tra gli esseri umani. Esistono realizzazioni storiche per cui associarsi, ma nessuna è una destinazione ultima. Se un progetto politico storico lo diventa, ecco aprirsi una via per il totalitarismo, ed è la via già percorsa in Europa e non solo. Quando invece non viene proposto un fine ultimo *temporale*, ma senza che ve ne sia uno al di là della storia, ciascuno corre per sé, per i propri scopi, progetti e desideri temporali. Potrebbe essere altrimenti? In senso radicale probabilmente no. E l'Occidente che porta con sé questa *Weltanschauung*, e che appunto resiste alle forme storiche di collettivismo, di depressione dell'iniziativa personale, di compressione della libertà personale, quell'Occidente tende anche a proteggere la corsa individuale di ciascuno. Ma lo fa proprio rinunciando a porre la questione del destino comune, che in una prospettiva puramente immanente potrebbe del resto essere solo una forma di organizzazione sociale tendente allo "Stato etico". Certo, anche questo è un concetto elaborato a valle del tragico epilogo dei totalitarismi occidentali del primo Novecento, ma non è questo quel che la pagina di Berdjaev mi pare induca a evidenziare. Mi pare invece segnalare un'altra via verso il totalitarismo, verso la compressione della persona, una via che paradossalmente viene tracciata proprio dalla centratura sulla dimensione del tempo e dalla protezione della corsa storica individuale di ciascuno. Questo tentativo di proteggere la singolarità individuale fa ben presto i conti con l'istanza ugualitaria: si riconoscono le diversità tra i corridori e le loro situazioni (di partenza e/o di esercizio), e si cerca di realizzare condizioni di "parità". La solidarietà stessa, che non viene più declinata come mutuo aiuto

nel nome di un legame meta-storico, diventa una manovra di tipo redistributivo, perché ciascuno possa correre verso i propri obiettivi storici, senza patire ingiusta concorrenza. Le differenze – si potrebbe intendere dagli spunti di Berdjaev – in questo modo non vengono armonizzate in un'ottica cooperativa e comunionale, quanto piuttosto imbrigliate, normate e costantemente equalizzate. L'individualismo risolto nella sola dimensione storica – questa è la tesi intrigante – mentre pare esaltare l'assolutezza della persona e del suo valore resistendo al collettivismo, tende tuttavia a sua volta a generare una società sempre più disciplinata, meccanicamente organizzata, non più questa volta per raggiungere un fine storico comune (come nel caso del comunismo), quanto ora per supportare le “pari opportunità” delle corse storiche individuali. Si può leggere in questo modo la tesi per cui “la tirannia sociale è l'altra faccia dell'individualismo”? Mi pare una traccia intrigante, che coglie per altra via quel nesso tra totalitarismo e burocrazia che poi sarà denunciato da Hannah Arendt; la disciplina e l'ordine, privati di un fondo unitivo sostanziale, non generano coesione sociale ma frammentazione e oppressione delle persone. Uno scenario in cui l'antico “divide et impera” riemerge come chiave politica: non la forzatura collettivista, ma l'enfasi individualista (immanentista) diventa la via per inedite esperienze storiche di tipo totalitario, che non hanno neppure più bisogno di manomettere formalmente la democrazia, trovandola svuotata dall'interno. Cosa direbbe oggi Berdjaev, lui ortodosso della diaspora, della Russia di Putin¹, del nuovo ruolo politico della Chiesa ortodossa russa? Azzardo che faticherebbe a riconoscere il “suo” Oriente. O, forse, come già in *L'Orient e l'Occident*, ci darebbe nuove ragioni per capire e leggere le dure pagine della riesplosa guerra ai confini dell'Europa.

Ma c'è un'ultima lezione – tra le molte – che mi provoca, perché mi rendo conto che le tesi teoriche che mi hanno attirato sono sollecitate dal tempo presente, da quel che balza maggiormente all'occhio, forse inclinando verso analisi eccessivamente preoccupate: alle volte sfugge qualcosa le cui “enormi conseguenze non sono ancora evidenti”.

1 Sull'utilizzo ripetuto, ma strumentale e distorto, di Berdjaev da parte di Putin si può vedere Renata Gravina, “La Belaja Rossija ieri e oggi: il dibattito su Oriente e Occidente nello Studio franco-russe,” in *La Russia e l'Occidente (Россия и Запад): atti della Giornata di studio*, edited by Giovanna Cigliano e Teodoro Tagliaferri (FedOAPress, 2023), 87-108.

Le enormi conseguenze non sono ancora evidenti

«Noi siamo entrati in un'epoca di unione e di riavvicinamento mondiale, religioso, intellettuale, letterario, politico e sociale; e le enormi conseguenze non sono ancora evidenti. Non si tratta di un internazionalismo impersonale e vuoto. La rivolta delle culture autarchiche particolari contro questo movimento universale è la reazione della storia moderna che si uccide, è il panico di fronte all'avvenire. Ed è bene insistere nell'affermare che i cristiani devono salutare l'avvento di un'epoca universalista»¹.

Caro Gorazd, ho voluto chiudere con questo passaggio di Berdjaev dai tratti ottimisti – e quanto si è sbagliato in quel 1930: le culture autarchiche particolari all'epoca hanno tragicamente avuto la meglio – per bilanciare i tratti forse troppo preoccupati delle riflessioni precedenti. Ancora Maritain, nella sua filosofia della storia – che intendeva come una lettura degli eventi alla ricerca delle fioriture del bene, sapendo dei contemporanei sviluppi del male (la chiamava la “legge del doppio progresso contrastante”²) – ricordava che talvolta ci accade di avere davanti agli occhi il bene e di non vedere un male che sta avanzando e talaltra di osservare situazioni critiche, non riuscendo a scorgere il bene, che invece è in gestazione, magari lì dove non si sta guardando. Per questo, pur capovolgendo la prospettiva di Berdjaev, vorrei chiudere ritornando su questa consapevolezza: *le enormi conseguenze che derivano dall'essere entrati in un'epoca di unione non sono ancora evidenti*. Questa affermazione rischia di essere ingenuamente ottimistica se la facessimo valere su una specifica epoca storica e sul piano socio-politico: il tempo successivo potrebbe smentirla clamorosamente. Rimane invece l'unica affermazione sensata se l'orizzonte principale rimane quello a cui l'Oriente di Berdjaev rimanda, quello della *nuova Gerusalemme*. Per i cristiani che attendono il ritorno del Signore, fin dal tempo delle prime comunità, pur non sapendo esprimere nei termini del pensiero filosofico il *come* di questo ritorno – e non mi sembra un caso che tu stesso abbia dedicato tanta attenzione all'apofatismo e alla poetica –, la vita nella storia si svolge nella certa fiducia non solo che il ritorno ci sarà, ma anche che stia *già* misterio-

1 Berdjaev, “L'Oriente e l'Occidente,” 22.

2 Cfr. Maritain, *Per una filosofia della storia*, 41.

samente avvenendo. Davvero un'epoca di unione, di pace tra cielo e terra, è già inaugurata anche se *le enormi conseguenze non sono ancora evidenti*. Probabilmente è proprio guardando “da Oriente” che diventa possibile intuirle.

ABYSS AND PRESENCE

Павел Вениаминович Кузнецов:

Другой Бердяев: человек, писатель, пророк

Широкий ум, огромная эрудиция, несомненный философский дар определяли его внутренний мир. Но в каком-то смысле все его книги есть Повесть о самом себе, о своих сомнениях и трагических конфликтах.

Прот. В. Зеньковский

Иногда я с горечью говорю себе, что у меня есть брезгливость вообще к жизни и к миру... Моя брезгливость есть, вероятно, одна из причин того, что я стал метафизиком...

Иногда кажется, что мой человеческий мир не похож на другие человеческие миры, и что мой Бог непохож на Бога других людей.

Н. Бердяев, «Самопознание»

Нам довелось повидать дом Николая Александровича Бердяева в Кламаре под Парижем зимой 1990 года. Прекрасный Кламар – некогда обычный парижский пригород и одновременно убежище русской эмиграции.

Здание выглядело весьма основательно – белый двухэтажный вполне буржуазный особняк, запущенный сад с облетевшими каштанами, кустами и маленьким прудиком. Дом был завещан философу его английской поклонницей в конце 30-х и стал спасением для него и семьи. В наши времена там мало кто появлялся, не было ни мемориальной доски, ни часовни; худой маленький монашек неопределенного возраста показывал нам дом, сад, большую гостиную, где происходили интеллектуальные битвы, роскошный кабинет Бердяева, впечатляющую библиотеку, его бюро с расположенными сверху книгами, за которым он умер во время написания очередного текста от разрыва сердца.

Мы рассчитывали найти там несметные сокровища – неопубликованные рукописи или хотя бы черновики. В те далекие

времена мы бесконечно восхищались великим русским персоналистом. Но, по завещанию, очень «покрасневшего» после войны мыслителя, архив его свояченицей Евгенией Рапп был отправлен (к счастью не весь) в Москву. Просоветские симпатии философа после войны хорошо известны, как и его публичные призывы брать советские паспорта (непримиримый Бунин даже посетил посла); его речи и статьи привели в шок либеральную и правую эмиграцию. По воспоминаниям его друга Бориса Зайцева именно здесь, в Кламаре, собиралась значительная часть парижских «советофилов». «Ослепший орел, облепленный советскими патриотами» – точно написал о нем Георгий Федотов. Тут не место обсуждать пути этой, бесспорно неслучайной эволюции, но среди многих причин следует выделить по крайней мере три: неизбывная вера в мессианизм русского народа, бесконечно им идеализируемого, ненависть к западной «буржуазности» и отталкивание от духа «русской эмигрантщины», прежде всего, правоконсервативной.

В «Самопознании» есть замечательная глава о народной религиозности – о простолюдинах, собиравшихся в московском трактире «Яма» и обсуждавших сложные богословские и мистические вопросы. Видимо, Бердяев искренне верил, что, вернувшись в Россию, эмигрант найдет там, в Москве или где-то еще, столь же искренних богоискателей, жаждущих преображения мира и Царствия небесного. Скажем, Мать Мария (Е. Скобцова) говорила о том, что после окончания войны она хочет вернуться на родину монахиней и бродить с посохом по необъятным просторам Святой Руси как калики перехожие.

Похоже, примерно такой некоторые эмигранты и представляли себе послевоенную Россию.

Какой-то молодой советский дипломат сообщил Бердяеву, что «весь русский народ не только читает великую русскую литературу XIX века, но и имеет настоящий культ Пушкина и Л. Толстого» («Самопознание», с 387). Кламарский престарелый философ писал об этом как об откровении. Он давно рассорился по политическим мотивам со своими старыми друзьями – от Бориса Зайцева до Петра Струве и Мережковского, и ждал лишь обнадеживающих вестей из Совдепии... Его ожидания понятны: Россия разгромила Германию, точнее, «русская идея братства

и любви» победила «германскую идею власти и господства», и должна явить миру новое слово. Цитировать его статьи из просоветских газет того времени не хочется – временами фрагменты напоминают «Правду»...

Трудно сказать, желал ли Бердяев искренне вернуться на родину, но постановление о Зощенко и Ахматовой его сильно отрезвило, и он скончался, к счастью, в обществе «буржуазности» и «формальной демократии», которое он так презирал и критиковал, но именно там получил мировую славу.

Разумеется, ни о чем подобном мы тогда не ведали и просто сделали множество фотографий (они разошлись потом по разным изданиям); монашек был очень любезен, и мы распрощались в самых лучших чувствах, хотя, конечно, было очень грустно. Казалось, что во Франции некогда знаменитый мыслитель был забыт надолго.

МНЕНИЯ

Бердяев часто утверждал, что его мышление – антиномично. Россия – его любимая страна может быть описана исключительно в антиномиях. Поэтому и о нем следует писать – в антиномиях.

О Бердяеве написано необозримое количество текстов едва ли не на всех основных языках. О его философии свободы, религиозности, гностицизме, экзистенциализме, персонализме, философии истории, политических взглядах и т.д. можно обнаружить сотни статей, исследований и фундаментальных монографий, как комплиментарных, так и достаточно критических. Начиная с 1944 г. о нем вышло более 30 только книг и монографий на основных европейских и восточных языках: он, пожалуй, единственный русский писатель XX столетия, удостоившийся такой чести!¹ Но большинство критических отзывов приходится на долю его соотечественников, а комплименты приходили по преимуществу от иностранцев.

А вот другая типичная характеристика: «Бердяев определенный однодум. Единая мысль, которую он мучился уже в довоенной Москве и которую будет мучиться и на смертном

1 Н. Полторацкий. Бердяев и Россия. Нью-Йорк, 1967. С. 168.

одре, это мысль о свободе. Многократно меняя свои теоретические точки зрения и свои оценки, Бердяев никогда не изменял ни своей теме, ни своему пафосу. <...> Он защищал... – свободу духовного творчества от экономических баз и идеологических тенденций, как христианин, он с каждым годом все страстнее защищает свободное сотрудничество человека с Богом и с недопустимой подчас запальчивостью борется против авторитарных посягательств духовенства на свободу профетически-философского духа в христианстве».¹ Эта характеристика во многом справедлива, но и, бесспорно, однобока. Его можно назвать «однодумом» лишь с большой степенью условности. Скорее всего, это больше подходит его другу Льву Шестову, мыслителю, на всю жизнь поглощенному одной идеей.

Автор «Философии свободы» и «Смысла творчества» неизмеримо более широк и многогранен, так что можно сказать существует *другой* Бердяев, о котором написано значительно меньше. Он, несомненно, был великим графоманом, писал без перерыва и сочинил десятки книг, противореча себе и повторяя себя в недопустимой степени.

ПРОРОК И БУНТАРЬ

Зачем он написал столько текстов, бесконечно повторяя одни и те же идеи? Ответов много, но лучший – в дневнике Лидии Бердяевой. «Как мало понимают меня даже те, кто читает мои книги», – признавался он своей жене. Отсюда и непрестанное желание «улучшить себя», высказаться точнее, до конца – ибо качество собственных текстов – по собственному признанию – его никогда не удовлетворяло.

Есть и еще одна причина, не менее существенная. «Философия начинается с удивления, продолжается исследованием и кончается незнанием» – заметил скептически настроенный философ Монтень.

Ничто не было столь чуждо Бердяеву как идея СОМНЕНИЯ.

Я не сомневаюсь, поэтому я существую – он мог бы сказать о себе. Но так четко никогда не сказал. В «Самопознании» – бесспорно, его лучшей книге – есть несколько страниц, где он

1 Федор Степун. Бывшее и несбывшееся. London, 1990. С.257–258.

приоткрыл писательскую кухню, откровенно рассказав о своей «философии творчества»:

«По натуре своей, по духовной структуре я совсем не скептик. Мое мышление протекает не в форме сомнения. Мне свойственны не сомнения, а духовные борения, противоречия. Я НЕ СОМНЕВАЮСЬ, Я БУНТую. Но и бунтуя, я всегда утверждаю...

По своей манере писать и выражать себя я никогда не мог быть сомневающимся. Я всегда писал и говорил уверенно, всегда совершал волевой акт избрания. Но были у меня сомнения? Думаю, что у меня никогда не было остановившегося, застывшего сомнения».¹

И вот все объясняющее резюме:

«Если бы я постоянно не реализовывал себя в писании, то, вероятно, у меня произошел бы разрыв кровеносных сосудов. Никакой рефлексии относительно творческого акта я никогда не испытывал».² То есть, сочинительство – это физиологический и одновременно духовный процесс.

По стилю – начиная со «Смысла творчества» – он не философ и даже не столько мыслитель, сколько – Пророк. Он вещает и обличает. Казнит и милует. Взывает и ропщет. Проклинает и прославляет. (Поэтому ему так близки, например, французские католики-пророки как Жозеф де Местр или Леон Блуа). Еще Лев Шестов заметил, что, начиная с этой книги, его друг начал писать, как Ницше – как провидец «власть имеющий». Обронил же Георгий Федотов, что Бердяев «не унижается до доказательств». Русский мыслитель – не унижается до доказательств! Какая гордыня! Когда все профессора в Европе – включая почитаемых им Гуссерля, Хайдеггера или Ясперса, корпят над своими диссертациями, выстраивают логические цепочки, пытаются объяснить и гносеологию, и человеческое существование.

Это уникальный случай в истории мысли – по крайней мере в XX столетии: лично у меня он вызывает белую зависть.

Философ, не ведающий сомнения.

Глобальное недоразумение: Бердяев представлял себя как философа, постоянно твердил о своей любви к философии, защищал и прославлял ее, но философом он, в сущности, не был –

1 *Николай Бердяев. Самопознание. Собр. Соч. Т. 1. Paris, 1989. С.80–81.*

2 Там же, с. 52.

философия не может существовать без доказательств, без саморефлексии (рефлексия почти ругательное слово в его книгах). Все достоинства и недостатки его мысли на Западе приписали Православию – мол, так спонтанно и своеобразно мыслят в далекой дикой России, где у людей, по крайней мере за Уралом, шкуры вместо кожи (так действительно думали обыватели еще в 20–30-е годы!) – хотя сегодня известно, от православной ортодоксии он был более чем далек.

Вместе с тем, непреклонный романтик, вопреки собственным признаниям, так и не преодолевший свой романтизм как рыцарь-аристократ, бунтарь, мистический революционер, он до конца дней полемически страстен и эмоционален в своих текстах: «Стиль бердяевского мышления – гераклитовский: все находится у него в постоянном движении. Во всех книгах его мысли горят как раздуваемое ветром пламя».¹ Поэтому его лучшие книги и статьи, лишенные унылой рассудочности, – увлекательное чтение. Они погружают читателя в бездну религиозно-философской мистерии, творящейся у него на глазах. О тотальном и неизжитом романтизме Бердяева лучше всего написал еще Василий Зеньковский в своей классической «Истории русской философии». «По существу Бердяев более всего моралист-романтик – для него важнее всего “выразить” себя, “проявить себя”, отделить себя от других...».² Временами блестящий романтический стиль, точные афоризмы, глубокие формулировки, но тут же и бесчисленные противоречия в каждой книге, хаос, повторы, тавтология, полемические гиперболы, преувеличения. Классический фрагмент о собственных антиномиях:

«Дух человеческий – в плену. Плен этот я называю “миром”...

Меня обвинят в противоречивом совмещении крайнего религиозного дуализма с крайним религиозным монизмом. Предвосхищаю эти нападения. Я исповедую почти манихейский дуализм. Пусть так. “Мир” есть зло, он безбожен и не Богом сотворен. Из “мира” нужно уйти, преодолеть его до конца, “мир” должен сгореть, он аримановой природы. Свобода от “мира” – пафос моей

1 Ф. Степун. Учение о познании у Н.А. Бердяева. В кн.: Н.А. Бердяев. Pro et contra. СПб., 1994. С. 496.

2 Прот. В.В. Зеньковский. История русской философии. Т. 2. Paris, 1989. С. 303.

книги... И я же исповедую почти пантеистический монизм. Мир божественен по своей природе. Человек божественен по своей природе. Мировой процесс есть самооткровение Божества, он совершается внутри Божества, Бог имманентен миру и человеку. Мир и человек имманентны Богу. Все, совершающееся с человеком, совершается Богом»¹.

В «Самопознании» он договорится до того, что у Бога нет власти, у него меньше власти чем у полицейского. Зачем тогда молитва? Отсюда у него так мало о молитве. Парадокс: судя по воспоминаниям, он молился очень много, но почти ничего об это не написал.

Что можно сказать о таком откровении? Он писал об этом и в большинстве своих последующих книгах и разобраться в его антиномиях очень сложно. В метафизике Бердяева сочетаются христианство, манихейство, гностицизм, каббала и т.д. Об этом написано очень много и останавливаться на теме не будем.²

ЭКЗИСТЕНЦИЯ, ТВОРЧЕСТВО И ОБЪЕКТИВАЦИЯ

Важнейшей составляющей бердяевской метафизики является учение о экзистенции и объективации, проще говоря, о «подлинном» и «неподлинном» существовании. Оно выражено наиболее подробно в книгах эмигрантского периода: «Философия свободного духа», «О назначении человека», «Я и мир объектов» и др. Что оно означает? Подлинным является процесс, идущий из глубин человеческого духа, из «свободной экзистенции». Это процесс творчества, молитва, обращенная к Богу, бескорыстное созерцание, любовь. Бетховен, как, впрочем, и многие другие композиторы, в процессе творчества был убежден, что его музыка должна радикально преобразить мир. А Гоголь надеялся, что прочитав «Мертвые души» Россия устыдится своих грехов и изменится. Это состояние преображения бытия переживают многие творцы – писатели, философы, религиозные реформаторы, поэты, святые. И сам Бердяев переживал нечто подобное: я

1 Н.А. Бердяев. Философия свободы. Смысл творчества. Москва, 1989. С. 257–258.

2 Из новейшей литературы см., например, интересную интерпретацию метафизики Бердяева в ницшеанско-гностическом духе в кн.: Н.К. Бонецкая. Мой Бердяев. СПб., 2021.

пишу для вечности – без ложной скромности заявлял он. Именно экзистенциальная субъективность является истинной, но когда результат творческого процесса, например книга, попадает в объективированный мир, скажем, в книжный магазин, становится объектом купли-продажи, чтения, критики, она в значительной степени может терять свои достоинства, быть ложно понятой. Она подвергается своеобразной «коррозии», ибо уже не принадлежит автору, а является одним из бесчисленных объектов внешнего мира, ибо, согласно Бердяеву, именно в этом моменте подлинная свободная экзистенция превращается в частично или полностью ложную объективацию. То же самое происходит с исполняемой для разнородной публики симфонией, чтением поэмы или молитвы, которая фиксируется в катехизисе и становится общеобязательной. Иными словами, человек в своей изначальной экзистенциальной субъективности подлинен, а объективный мир, общество, государство, социально-политическое структуры – ложны, они уничтожают экзистенциальную свободу личности, стремясь свести ее к общепринятому и общезначимому (тут он совпадает с Львом Шестовым). В этом смысле даже Церковь, где молитва может быть истинной, точно так же подвержена объективации, так как находится во власти общества или даже государства.

Недаром сам философ так любил свой рабочий кабинет с библиотекой, где происходил процесс творчества и молитвы. Отсюда понятно, что просто спускаясь со второго этажа на первый к близким, друзьям, гостям, философ уже в какой-то степени попадал во «власть объективации», не говоря уже о том, когда он выходил на улицу из своего «рыцарского убежища» по хозяйственным делам. Или же отправлялся читать лекцию часто для совершенно чуждой ему аудитории. Следует повторить: *экзистенциальный субъект почти всегда прав*, по крайней мере, в «истинные» моменты своей жизни, объективированный же мир по преимуществу ложен. Бердяев ни в коем случае не «субъективный идеалист», мир объектов существует и более того, всегда угрожает, стремится подчинить или даже уничтожить свободную личность. Он изображает здесь реальную драму человеческого существования.

Но апологета абсолютной человеческой субъективности и

«несотворенной свободы» хочется спросить: как различать истинные и ложные состояния? Где критерии истины и лжи? Как различать духов? Ведь и творчество может вести к заблуждениям. Музыкальное произведение, стихотворение, книга, картина могут выйти неудачными, абсолютно разрушительными, если не сказать хуже. Состояния ложной экзальтации и «неразличения духов» встречаются слишком часто. Молитвы и радения сектантов-хлыстов вряд ли угодны Богу...

На сотнях страниц его страстных книг, написанных в своем образном стиле «метафизического потока сознания», я не смог найти внятного ответа на эти вопросы.

НЕНАВИСТЬ К БУРЖУАЗИИ И БУРЖУАЗНОСТИ

Тут у аристократа Бердяева возникает нечто патологическое. В целом симпатизировавший ему Георгий Федотов заметил, что даже Маркс, положительно говоривший о буржуазии в новейшей истории, более справедлив к ней, нежели пророк Бердяев. Впервые в полном объеме эта ненависть выражена в замечательном (и единственном в России) очерке об еще более яростном ненавистнике буржуазности французском католике-романтике Леоне Блуа.¹

В своих последующих книгах (за исключением «Философии неравенства») Бердяев все больше и больше исходит просто лютой ненавистью к различным формам западной буржуазности, не различая ее конкретных представителей. Он ненавидит буржуазный дух, противостоящий свободе, творчеству и Богу. Для него, как для Владимира Набокова, «буржуазность» есть состояние сознания, а не кармана, но в значительно большей степени. «Буржуазность» для Бердяева хуже всего на свете: хуже наглости, рабства, даже воинствующего безбожия. Он еще мог признать, что «бунтующие против христианства тоже суть Христова лика, но никогда не признал бы образ и подобие Божие в буржуа»². Впрочем, Н. Полторацкий возводит эту ненависть к неизжитому мыслителем марксизму. Я бы сказал – причины, скорее, в «духовном аристократизме» Бердяева. В его физиологической брезг-

1 Н. Бердяев. Рыцарь нищеты. Журнал «София». Москва, 1914, № 6.

2 Н. Полторацкий. Бердяев и Россия. Нью-Йорк, 1967. С. 181.

ливости, презрительном отношении к материи, плоти и низменному царству «мира сего», злосчастной обыденности. Но многие пассажи из его программных сочинений свидетельствуют, что неизжитый марксизм в нем не только остался, но и возродился и увеличился в эмиграции: «Будущее все равно принадлежит рабочим массам, трудящимся, и в этом есть своя правда» – написал он в тексте, произведшем неизгладимое впечатление на Андре Жида, Эммануэля Мунье и других французских левых интеллектуалов («Правда и ложь коммунизма»). Его возмущало, видите ли, что теперь буржуа могут покупать за 20 франков билеты на концерты божественной музыки и попадать на два часа в «царствие небесное», а потом продолжать творить свои «темные дела»! А о том, что сотни тысячи, миллионы его обычных соотечественников отправляются в лагеря, а русских в Париже прямо на улицах похищают или уничтожают те же большевики, он не написал ни разу!

Но позвольте, пороки буржуазии мы хорошо знаем, как и пороки аристократии, крестьянства или пролетариата. Бердяев прожил большую часть жизни во вполне «буржуазном» обществе, а уж никак не «аристократическом». Странно: в России и Европе он получал свои гонорары от буржуазных издательств, он любил буржуазный комфорт – изысканную одежду, сигары, духи, французские вина. Но при том непрерывно поносил буржуазию и либеральную демократию – особенно в эмиграции. Можно было бы сказать, что Советскую Россию он не знал и не понял, прожив там три года в эпоху «военного коммунизма» (1918–1922), в эпоху нищеты, голода и псевдохристианской аскетики (кстати, то время ретроспективно он воспринимал весьма положительно – для него это была и «духовная эпоха», на его лекции собирались сотни слушателей). Но это не так, он как будто многое видел и понимал как в старой России, так и в новой, но именно «как будто».

Как человек и мыслитель, он принимал только «первостепенных» писателей – от Шекспира и Ибсена до Гоголя, Толстого и Достоевского. Эта компания – Достоевский, Толстой, Ницше, Ибсен, потом к ним прибавится Кьеркегор – кочуют у него из одной книги в другую. До писателей «второго» и «третьего» ряда он не снисходил: очевидный аристократический снобизм. И это

очень существенно – он не снисходил до «низменной жизни» в России, описанной в сочинениях А Островского, братьев Успенских, Лескова, Щедрина, в «Мелком бесе» Федора Сологуба и т.д. Чехова и Бунина он вообще не знал, что-то прочитал только в эмиграции. Советский мещанский быт, еще более мутный, тяжелый, засасывающий, изображенный, скажем, у Зощенко, Булгакова и у других писателей, был ли ему известен? Вряд ли. Или же очень своеобразно: исключительно как быт старой России. В каком-то смысле Бердяеву повезло – абсолютный субъективный персоналист, он видел только то, что сам желал видеть в каждый конкретный момент своего существования. Все остальное – от лукавого. Отсюда и все возрастающая идеализация коммунистического режима, стабильность которого была для него (как и для многих других эмигрантов) загадкой. Как ни странно, лучше всего об этом написал великий певец Федор Иванович Шаляпин:

«И самая страшная, может быть, черта режима была та, что в большевизм влилось целиком все жуткое российское мещанство с его нестерпимой узостью и тупой самоуверенностью. И не только мещанство, а вообще весь русский быт со всем, что в нем накопилось отрицательного. Пришел чеховский унтер Пришибев с заметками о том, кто как живет, и пришел Федька-каторжник Достоевского со своим ножом. Кажется, это был генеральный смотр всем персонажам обличительной сатирической русской литературы от Фонвизина до Зощенко. Все пришли и добром своим поклонились Владимиру Ильичу Ленину...»¹.

Разумеется, не все пришли и поклонились, и не сразу – но, в конечном счете, большинство. Главному эксперту по русскому коммунизму на Западе это было неведомо. Как уже говорилось, советского мещанства философ не знал. Удивительно, что сам он написал для сборника «Из глубины» в 1918 году блестящую и глубокую статью «Духи русской революции», где в произведениях русских классиков – Достоевского, Толстого, и, в первую очередь, Гоголя – увидел античеловеческий, гротескный и фантасмагорический, в том числе и «мещанский» характер большевистской революции. По всем источникам именно у него находился едва ли не единственный экземпляр «Из глубины», вывезенный в Европу

1 Ф. Шаляпин. Маска и душа. Москва, 1990. С. 239.

(в Москве сборник был конфискован), но на Западе он почему-то его не опубликовал, а о своей статье «забыл», не включив ее ни в одну из многочисленных книг. Загадка?! Вряд ли. Ибо в статье есть пассажи, которые никогда бы не написал Бердяев-эмигрант: «Русский революционный мессианизм есть шигалевщина. Шигалевщина движет и правит русской революцией». Этот отказ от собственных писаний – как произошло с «Философией неравенства» – характерен для Бердяева, его взгляды менялись слишком быстро, но никак не из-за «конформизма», а из-за реакции на дух времени. Антиреволюционная, реставраторская атмосфера эмиграции, видимо, заставила мыслителя и пророка отложить – а может быть спрятать? – этот сборник выдающихся мыслителей в долгий ящик, ибо революцию он видел уже иначе, а в эмиграции книга бы имела несомненный резонанс! (Напечатан только в 1967 г. в Париже ИМКА пресс.)

РУССКИЕ–АПОКАЛИПТИКИ ИЛИ НИГИЛИСТЫ?

Русский быт, русское мещанство, русская тьма, «русский бунт, бессмысленный и беспощадный» – опять приходится вспоминать Пушкина:

«Нужно сознаться, что наша общественная жизнь – грустная вещь. Что это отсутствие общественного мнения, это равнодушие ко всякому долгу, к справедливости и истине, это циническое презрение к человеческой мысли и достоинству – поистине могут привести к отчаянию». (Из письма к Чаадаеву, 19 октября 1836 г.)

Ну сколько можно! Вновь цитировать Пушкина, чтобы описать наше время! Российская история обрекает себя на «вечное возвращение», только не в смысле Ницше, а на спиралевидное кружение, когда едва ли не во всех последних эпохах она вновь возвращается в исходную точку небытия, которая, казалось, давно была пройдена. Мы проваливаемся в бердяевскую «бездну свободы», чтобы закончить тотальной несвободой, из которой, казалось бы, мы только что выбрались. Порочный круг, выход из которого не виден.

Бердяев же написал еще до революции статью «Темное вино» о пороках «русской души», но ни Пушкин, которого он мало читал,

ни русский быт – как он сам признавался – не вписываются в его главную эсхатологическую схему: русские – апокалиптики или нигилисты. Он даже не замечает, повторяя ее многократно, что в этой формуле заключена тавтология – «апокалиптики» всегда «нигилисты», ибо они обращены к концу истории и отрицают срединные культурные ценности – точнее говоря, «культуру» как таковую. Точно также и нигилисты – в той или иной степени «апокалиптики», так как им тоже свойственно отрицание этих ценностей. Всю Россию Бердяев судит по Достоевскому (он обмолвился в «Самопознании», что в отрочестве в его семье «была атмосфера Достоевского») и отчасти по Толстому, в меньшей степени по Гоголю и уж совсем не по Пушкину. Почти патологическая страсть Бердяева к Достоевскому (и любовь к некоторым его героям – Ставрогин) сегодня очень раздражает. К тому же, написав скандальную статью о Ставрогине (1914г.), он, скрывая свое «подполье», в «Самопознании» представил себя, как и большинство мемуаристов, в достаточно идеализированном виде.

Оценивать же народ по своим главным писателям – более чем сомнительная идея. Как судить и оценивать англичан по Шекспиру и Байрону или немцев по Гете и Шиллеру.

Критики его условных схем – уже в эмиграции – указывали писателю, что его схема неверна, однобока, уродлива. Но пророк не реагировал на эту критику, отзывы на свои тексты Бердяева не интересовали, и в результате в итоговой «Русской идее» апокалиптико-нигилистический характер русского народа в еще большей степени сгущается. Когда-то мы читали эту книгу с увлечением – какой удивительный народ, лишенный «мещанских» интересов! Пока не стало понятно – тут метаистория и метафизика берут верх над реальностью. Неистовый романтик Николай Бердяев, мечтавший, как в свое время столь же романтический Блок, что «мещанство» и ненавистная обыденность будут испелены очищающим пожаром революции.

Во времена военного коммунизма философ сочинил известную и весьма сомнительную книгу «Смысл истории» с громким подзаголовком «Опыт философии человеческой судьбы» (напечатана в Берлине, в 1923 году).

Его ближайший друг, Лев Шестов, отметил ее саркастическим комментарием – «Ищут смысл истории и находят его. Но от ко-

печечной свечи Москва сгорела, а Распутин и Ленин – две копеечные свечки – сожгли всю Россию».

ФИЛОСОФИЯ «О ЧЕМ-ТО» И ФИЛОСОФИЯ, ГОВОРЯЩАЯ «ЧТО-ТО»

Бердяев страшно любил громкие слова «о главном» вполне искренне – недаром был воспитан на символизме Мережковского и Вяч. Иванова. «Дух», «Истина», «Свобода» он слишком часто пишет с заглавной буквы. Но дело не только в этом – здесь принципиальная метафизическая установка, выраженная еще в ранней «Философии свободы»:

«Наша эпоха потому, быть может, так “научна”, что наука говорит *о чем-то*, а не *что-то*... Мы дерзаем обнаружить лишь свое *о чем-то* и не дерзаем быть *чем-то*... теперь пишут исследования о былых мистиках, о былых метафизиках... А сама мистика, сама метафизика, сам опыт религиозный? Не дерзают уже... Все эти печальные симптомы так характерны для *критических эпох*. Лишь *органические* эпохи имеют дерзновение в вере, в любви, в избрании. Критические эпохи по преимуществу – *о чем-то*, органические эпохи по преимуществу *что-то*... Наша эпоха страдает *волей к бездарности*, волевым отворачиванием от гениальности и даровитости.»¹

Все понятно: гений говорит всегда «что-то», и мыслитель написал около 40 книг об этом, но сегодня выясняется, что наиболее живыми, на наш взгляд, из его наследия являются тексты, где он говорил именно «о чем-то». Удивительной – при его мироотрицании, эгоцентризме и страстном персонализме – выглядит его способность проникать в Чужое сознание и достаточно точно его описывать. Он читал невероятно много – и столь же много писал. Провинциализм коллег удручал Бердяева: он стремился вырваться к «космическому универсализму» – отсюда столько эссе и рецензий как на своих собратьев, так и на европейских писателей.

У зрелого Бердяева в его основных трактатах очень мало цитат, он вспоминает только по памяти. Много цитат только в некоторых дореволюционных текстах или в замечательной книге

1 Н.А. Бердяев. Философия свободы. Смысл творчества. Москва, 1989. С. 14–16.

о Константине Леонтьеве. Да, читал он много, но заглядывать в источники ему было некогда – не царское это дело.

О своих соотечественниках еще при жизни Бердяев хотел выпустить книгу «Типы религиозной мысли в России», но она появилась в Париже только в 1989 году.¹ Книга замечательная и блестящая. Портреты русских писателей написаны кистью проницательного художника-мыслителя, живописующего сущность своих персонажей. Это своеобразная история русской мысли второй половины 19 – нач. 20 века. Хомяков, Флоренский, Булгаков, Розанов – на одном полюсе, Андрей Белый, Мережковский, Вяч. Иванов, теософия и оккультизм в России и т.д., – на другом. Здесь Бердяев очень внимателен к текстам, тщательнее подбирает слова, портреты и характеристики часто спорны, но блестящи и глубоки как с литературной, так и смысловой точки зрения. Здесь нет и следа того хаоса, которого так много во многих наскоро написанных эмигрантских книгах. Говоря «о чем-то» он всегда – по преимуществу косвенно – говорит «что-то», и часто оно интереснее, чем высказанное напрямую.

В этом смысле среди своих коллег – а потом и врагов – он не знает себе равных. Недостатки его мышления и стиля превращаются в свою противоположность: он не исследователь, а, скорее, интуитивист, сразу же схватывающий целое: «У меня бесспорно есть большой дар понять связь всего отдельного, частичного – с целым, со смыслом мира. Самые ничтожные явления жизни вызывают во мне интуитивные прозрения универсального характера. При этом интуиция носит интеллектуально-эмоциональный характер, а не чисто интеллектуальный характер».²

Точная автохарактеристика. Странно, что он так мало писал об интуиции. Возможно потому, что пространство «интуитивизма» находилось в ведении его друга Николая Лосского – интуитивиста в философии, но «рационалиста» в практике своих построений (а в Европе – у Бергсона). Именно Бердяева следовало бы назвать главным ИНТУИТИВИСТОМ в русской мысли и по характеру мышления, и в особенности по стилю – эмоциональность, иррационализм, романтизм его основные черты.

Модерниста Бердяева не мог не интересовать модернизм в

1 Н. Бердяев. Типы религиозной мысли в России. Собр. Соч. Т. 3. Paris, 1989.

2 Николай Бердяев. Самопознание. Собр. Соч. Т. 1. Paris, 1989. С. 256.

культуре. Сущность модернизма – разрушительна, поэтому коллеги отмахивались от него как от чумы – за исключением Розанова никто не написал о нем ни слова. Апологет творчества, прошедший школу символизма, был необыкновенно чуток к новейшим художественным и интеллектуальным практикам. В 1902 году он начал с анализа трагедии у Метерлинка и Ибсена, продолжил точной характеристикой Отто Вейнингера («Пол и характер») и превосходным анализом драмы декадента Жоржа Карла Гюисманса, автора классического романа «Наоборот», закончившего свою жизнь убежденным католиком. Бердяев с равной степенью свободы пишет и о синтетическом искусстве Вагнера, и об эсхатологии Скрябина, и о мистическом символизме Чюрлениса. Он ходит на выставки, понимает импрессионизм, постимпрессионизм и даже футуризм, кубизм и супрематизм. Дух футуризма – прежде всего итальянского – он связывает с наступлением «машинной цивилизации», культом скорости и войной. Кубизм – это распад и деконструкция традиционного человеческого космоса: «Пикассо – гениальный выразитель разложения, расплывания, распыления физического, телесного, воплощенного мира».¹ Материальная красота рушится, предметный мир рассыпается, человек исчезает «как следы на прибрежном песке» – и в еще большей степени в русском супрематизме, где геометрические формы завершают это распыление. Чувствуется, что Бердяеву с его ненавистью к «материальности» «дематериализация» бытия по-своему близка, хотя он и видит ее трагические последствия.

ЭМИГРАЦИЯ

Абсурдный большевистский подарок – высылка 1922 г – на самом деле становится звездным часом русской мысли. В частности, Николай Александрович превращается из никому неизвестного философа в парижского пророка, чьи книги почти мгновенно (год, два, три) переводятся на основные языки и издаются от Мексики и Чили до Австралии и Японии. Он знакомится и общается с подлинной духовной элитой Европы: с Кайзерлингом, Максом Шелером, Габриэлем Марселем, Жаком Маритеном, Шар-

1 Н. Бердяев. Кризис искусства. Москва, 1918. С. 30.

лем дю Босом, Мартином Бубером, Андре Жидом и т.д. Читает и пишет о Ясперсе, Хайдеггере, Гуссерле, не забывая и европейскую литературу. Все это отражено в его автобиографии, как и замечательные интеллектуальные декады у Дюжардена в Понтины, где собирался едва ли не весь цвет не только французской, но и европейской культуры.

При этом Россия и судьба эмиграции занимают существенное место. С 1925 года он становится главным редактором журнала «Путь» – издававшимся на американские «буржуазные» деньги – и с первых же номеров начинает неистово поносить «буржуа» и «капитализм» (коммунизм в меньшей степени), и эмигрантских «правых», зловердных «реставраторов», желающих восстановления «старого режима». Разумеется, журнал этим не исчерпывается, но широкий круг авторов, заявленных в первых номерах, стремительно сужается из-за максимализма главного редактора. Впрочем, редактор позднее проявляет достаточную терпимость, и журнал не становится платформой самого Бердяева и соредактора Бориса Вышеславцева, – по крайней мере, значительная часть относительно «умеренной» интеллектуальной эмиграции там печатается – от Г. Федотова до С. Булгакова и С. Франка. Но «правые» бывшие друзья – от П.Б. Струве до Мережковских – обходят его за версту.

Самые живые тексты Бердяева в журнале опять-таки говорят не только «что-то», а и о «чем-то»: «Жозеф де Местр и масонство», «В защиту Блока» (принято считать – от Флоренского), о трагедии Бориса Поплавского, отклик на книгу о «Гейдеггере», и кажется первый анализ его идей на русском языке.

Журнал прекратил свое существование в 1940-м году. Но перед войной Бердяев открывает для себя еще одного значительного писателя. Кого? Представьте себе – американца Генри Миллера! – в те времена однозначно воспринимавшегося как литератора-порнографа и русской эмиграцией, и французским истеблишментом. Бердяев смог найти (книги Миллера продавались нелегально) и прочитать по-английски, видимо, «Тропик Рака» (1934), возможно, «Черную весну» и рассказы, и даже «Тропик Козерога» (1939). В конце «Самопознания» он вновь говорит о своих любимых западных писателях – Шекспире, Гете, Ибсене, Диккенсе, прибавляя к ним современных авторов: Пру-

ста, Кафку (в других книгах присутствуют Андре Жид, Селин, Морис Жуандо, Лоуренс) и «некоторые места Генри Миллера»... В религиозном философе, в отличие от многих, не было ни малейшего ханжества. Что же нашел в нем Бердяев? Он нашел в нем родственный русской душе – изнемогающей под тяжестью западного рационализма и буржуазности – Хаос! В предсмертной статье «Россия и мировая эпоха», в примечаниях к ней, он пишет: «Особенное значение должно быть придано одному из замечательных писателей нашего времени американцу Генри Миллеру. Его творчество отражает внезапное вторжение хаоса в жизнь мира. Этот хаос находится не только в жизни мира, но и в самом Генри Миллере». Вот так не больше и не меньше! Но в этом контексте восхищение Миллером понятно, но отчасти загадочно. Возможно потому что хаос в чем-то близок свободе? Бердяевский эсхатологический хаос соединятся с другим хаосом, эротически-мистическом, в лице такого же ненавистника цивилизации и буржуазности как Миллер.

«САРТР И СУДЬБА ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМА»¹

Бердяев как персоналист и представитель экзистенциальной философии очень ревниво относится к европейскому экзистенциализму, возникшему во Франции перед мировой войной. Он внимательно следит за публикациями Сартра и компании. Он успевает прочесть не только «Тошноту», но и «Дороги свободы», трактат «Бытие и ничто», «Экзистенциализм – это гуманизм». Более того, он внимательно читает журнал экзистенциалистов «Тан модерн», Камю и Жоржа Батайя, и достаточно точно описывает новейшее направление французской мысли. Он отдает должное таланту Сартра как философу, романисту, драматургу, журналисту, справедливо называя лучшим его романом «Тошноту». Близость Сартра и Бердяева очевидна: тотальное чувство отвращения и брезгливости к бытию, испытываемое героем романа Рокантемом, не могло не быть понятно русскому мыслителю, как и сартровская апология творчества и учение о свободе. Оба испытывали симпатию к советскому коммунизму. Но и различия

1 Статья не была опубликована при жизни Бердяева, а напечатана лишь через 50 лет в России в 1996 г.

весьма существенны: «Сартр прежде всего тонкий психолог, более, чем метафизик. Глубины у него и не может быть. Он начинает свою философию с решительного отрицания тайны. За миром явлений ничего нет. Он почему-то это считает доказанным. Мир плосок и низок, человек низок. Бытие мира вызывает тошноту. В конце концов, он принужден прийти к натурализму и даже к утонченному материализму. Для него не существует духа и духовности, духовный опыт есть лишь иллюзия. Натурализм ограничивается лишь идеей свободы человека, которая играет у него большую роль...». Это предельно емкая характеристика – отрицание духовности ведет европейскую мысль не к прокламируемой свободе, а к «утонченному материализму» и затем марксизму, что Бердяев и предсказал. О том же самом, другими словами, писала Симона де Бовуар, вспоминая о корнях экзистенциализма: друзья ее юности Поль Низан, Эрбе, Сартр «безжалостно развенчивали всякого рода идеализм, поднимали на смех “прекрасные души”, “благородные души”, все души вообще, а еще “состояние души”, “духовную жизнь”, “чудесное, таинственное, исключительное”. При любой возможности – в разговорах, в шутках, своим поведением они демонстрировали, что человек – это не дух, но тело, мучимое потребностями и брошенное в жестокую авантюру».¹

Удивительные по глубине мысли! Для Бердяева же человек – всегда дух и в предсмертной статье он в очередной раз подчеркивает свое *принципиальное отличие* от французского экзистенциализма. И понятно, что Бердяев справедливо увидел в экзистенциализме «творческую болезнь» европейского мира и по-своему предсказал его дальнейшую эволюцию в лице философской оппозиции – структурализма и постструктурализма.

Я бы очень хотел воскресить Бердяева по методу столь почитаемого им Николая Федорова (еще один любимый им пророк) и поместить в Россию 1990-х, когда его книги стали издаваться сотысячными тиражами (только «Самопознание» было издано общим тиражом, превышающим полмиллиона экземпляров!), и посмотреть на его реакцию. Разумеется, он был бы рад своей популярности, но вряд ли одобрил реставрацию капитализма. И подлинная история советского коммунизма его бы шокировала.

1 С. де Бовуар. Воспоминания благовоспитанной девицы. Москва, 2004. С. 434–435.

Что изменили его книги? Возможно, очень многое, но в очень узких кругах. В столь же узких и «далеких от народа» – как и в тех, о которых пророк писал, вспоминая Башню Вяч. Иванова – наверху велись утонченные беседы, а внизу бушевала революция. Русский рок – повторение пройденного на новом этапе через многие десятилетия.

Что сегодня остается живым в наследии Бердяева? Не гностическая метафизика и философия истории. Не эсхатология и бесконечные сказки про «отрешенность русского человека от земных благ» и ненависть к буржуазности (хотя многим она может быть близка), а, скорее, – «дух всемирности» («Нам внятно все!») именно по Блоку и Достоевскому, абсолютное отсутствие какого-либо провинциализма, способность свободно себя чувствовать в любой культуре, религиозной конфессии, переживать и понимать чужое как свое собственное. Что еще? Его любовь к животным и незабываемое описание жизни и смерти кота Мури. И, конечно же – защита «свободного христианства», ценностей христианской культуры, личности, творчества и свободы в нашем все более несвободном мире.

Дионисије Дејан Николић:

Портрет Горазда Коцијанчича као херувима. Опит из кардиологије

*Унутар срца почивају недокучиве дубине, ту су аждаје и лавови,
отровна створења и грубе стазе, зјапеће провалије. Али, ту је, у
срцу, исто тако, и Бог; ту су анђели; ту је живот и Царство. Ту
су светлост и апостоли, небеска станишта и блага благодати
– све ствари су ту, у нашим грудима, у нашој души.*

Свети Макарије Велики

ПРОЛОГ

Када је Небо сишло на земљу, и када се Оваплотио Син Божји поставши и Син Човечији, укинута је провалија између Божанског и људског, између Небеског и земаљског, између Вечности и времена, и између Бесконачности и простора: и порушени су сви гвоздени зидови између философије, теологије и поезије. И између свих и свега. Али, свакоме је дата слобода да отвори двери свога срца пред Просјаком љубави Који Куца, и да заједно обедују, или не.

Захваљујући том *дивном чуду Радосне Вести*, Горазд Коцијанчич, који је имао уши да чује и срце да прими Најбогатијег Просјака наше љубави: Бога Који Је Сама Љубав – целином својег стваралачког подвига, у садејству са Благодаћу, пројавио је слатку тајну, која гласи да: *хришћанска философија* није оксиморон или *дрвено гвожђе* како је држао Хајдегер, већ заправо *плеоназам*, како нас учи Свети Јован Дамаскин. Радосни усклик Светог Аурелија Августина, посвећен победи над паганским цикллизмом: *Кругови су се растурили!* – могли бисмо парафразирати, говорећи о кључним карактеристикама Гораздовог опуса и подвига, на следећи начин: *Зидови су се порушили!* Зидови исте оне Кристалне Палате о којој је говорио Достојевски.

Заиста је задивљујуће и чудесно *несливено и нераздељиво јединство* Гораздовог песничког и (односно) философског и (односно)

богословског и (односно) преводилачког подвига.

Баш тако и доликује Тајном Херувиму, какав је Горазд: да овде одамо дивну и страшну тајну, кроз хвалу, како нам је и заповеђено, посведочивши колико је величанствено назначење које је Бог одредио човеку. Када певамо тајанствене а ипак *срцу* тако јасне речи *Херувимске песме* на Светој Литургији – *sentimus experimurque* – осећамо Духом Светим: да смо сви ми заиста тајни Херувими: цареви, свештеници и пророци: и песници Божанске Блиставости.

*Ми који Херувиме тајанствено изображавамо,
и Животворној Тројици Трисвету песму певамо,
сваку сада животну бригу оставимо. Амин.
Као они који ћемо примити Цара свих,
Анђелским Силама невидљиво праћенога.
Алилуја, алилуја, алилуја*

Уз оне Највеће, каже нам Свети Јустин Поповић, постоји безброј малих светих тајни.

То су сваки љубазни осмех, благи поглед, радосни усклик, или добра жеља и утешна реч.

То су и наш *frater lupus*, и наш мали брат пуж, сестра пчела и малени мравић: чија суштина како нас учи Свети Василије Велики, измиче нашој спознаји. Јер и она је бесконачна, а биће и беспочетна: *света тајница*. Неизрецива је Големост маленог као и маленост Големог!

Ништа мање, то се наравно односи и на праву, истинску, или нашу теологију, философију и поезију. И наравно, на *свету тајну превођења* – у којој свако право и надахнуто превођење учествује – у превођењу из палости и огреховљености Старог Адама, у преображеност и обоженост Новог Адама, и са њиме све твари: из пропадљивости у непропадљивост: из овога у Будући Век.

На Горазду, и на његовом лику и у његовом делу, јасно видимо оно што је вековима било сакривено и од најмудријих: да је исто бити Хришћанин и Песник. Или, речено речима Јохана Георга Хамана: *Хришћанин или Песник*? Немојмо се зачудити ако се испостави да се ту заправо ради о синонимима. Ако овде упутимо молитвену поруку, на први поглед веома удаљеним, и узајамно и од нас, али тајанствено нераскидиво повезаним, Платону и

Бранку Миљковићу, да ли ће нас чути? Бог жели да се сви спасу, дакле да сви, па и они, схвате и заволе и усвоје и прославе Тајну Христову: да Је Бог Постао Човек да би човек могао да постане бог по благодати: *Љуби нас Прејака Реч*: дакле, *исто је певати и васкрсавати!*

Није ли то сва Радосна Вест?

То потврђује и Свети Порфирије Кавсокаливит: *Ако хоћеш да будеш хришћанин, постани песник*. А верујемо да то важи и у обратној перспективи: ако хоћеш да будеш песник, постани хришћанин. Не зове случајно Свети Григорије Ниски Бога *Песником Симфоније Шестоднева* а све што је створено *Песмом Силе*: Силе Онога Којем Је *Дивљење* Име. Песници дакле нису опасност, већ управо неопходност: како за Државу, тако и за Нови Јерусалим. Ако хоћемо да постанемо грађани Неба, неопходно нам је да постанемо песници, као што је и Сократ лепо схватио пред сопствену смрт. Свештено је званије поете: глас је његов неба влијаније. Поезија не убија, већ ствара, оживљава и васкрсава. Она држи села и градове.

Прејака Реч је Јача него смрт: јер Она Је *Слово Љубави*.

Све што сазнајемо сазнаје нас, али нас и мења и себи уподобљава онолико колико се и ми уподобљавамо њему. Отуда, метод нашег певања и мишљења о Горазду, да бисмо могли да испунимо своју сврху, биће наравно „хибридан“: више трансдисциплинаран него мултидисциплинаран. Кретаћемо се отвореним простором и *на чистом ваздуху*, ослобођени зидова који деле области (чинећи их „аутономним дисциплинама“) поезије, философије и теологије. Једини начин који ће нам бити на располагању, као неизлечиво мета– систематичнима, да се сасвим не изгубимо, биће да свуда око себе бацамо *мрвице философије*. Које ће истовремено бити и *мрвице теологије* и *мрвице поезије*. А те мрвице неће бити делићи, већ *целићи*, и неће бити састављене од тренутака већ од *вечнутака*.

Ако нам Бог да.

Право објашњење је оно које ништа не објашњава, већ раскрива Тајну.

И зато Тројице надсуштаствена, надбожанствена и надблага, надзиратељу богомудрости хришћана, управи нас ка надне-

сазнајном и надсветлом и највишем врху мистичких речи, где су просте и апсолутне и неизменљиве тајне богословља остављене за собом надсветлосним примраком тишине у коју се упућује тајно, које у најтамнијем најпресветлије надизсијавају и у свецелој недодирљивости преиспуњују умове препуне очију надлепотним славоблистањем.

КРАТКА ПОВЕСТ О МРАЧНОМ НИШТА.

I see nobody on the road, said Alice.

I only wish I had such eyes, the King remarked in a fretful tone.

To be able to see Nobody! And at that distance, too!

Lewis Carroll, *Trough the Looking Glass*

Ако буквално тумачимо речи Писма, разапнемо Христа.

Свети Максим Исповедник

Читајући Гораздово есеј *О мрачном ништа*, корачајући његовим страховито стрмим успоном, и покушавајући да се разаберемо: да ли се пењемо увис или силазимо у дубину: или чинимо и једно и друго истовремено? – преписујемо од речи до речи, оно што је он написао о сопственом успињању, док је читао *Јованово Откривење*: „Путем књиге. Схваћене – а у истом тренутку и несхваћене. Књиге која у трену добија, и уједно радикално губи значење. Ту двојност не може координисати никаква уобичајена логика.“ И још: „Спис другог човека за мене као верујућег може постати простор у ком у највећој самоћи мене самог говори сам Бог.“ И још: „Ипостасна фантазматика постаје стварнија од здраворазумске стварности. Глас који допире из моје мета–интимности, из моје најдубље *ерекеине*, из оностраности мог настанка.“ (Горазд Коцијанчич, *Бивајући и виђења: онтологија Јовановог Откривења у призми ипостатичне философије*) Како бива сметено моје срце, Господе, кад у мом убогом животу дођу пред њега речи Твога Писма – описивао је Свети Аурелије Августин, у својим *Исповестима*, слична осећања.

Ако је тако, јасно је да ће нам у нашем почетничком успињању, на које нас је Позвала Реч Божија: речју другог, речју брата који је за нас други бог после Бога – требати помоћ неке друге и другачије логике, која се не горди и не надима у својој формалној

и математичкој самоуверености и аподиктичности, која је разрешена од хибриса потраге за нужношћу и општеобавезношћу, која није *emancipatus et separatus a Deo* – већ која се темељи на каквом–таквом *смирењу*, и свести о томе да није ни аутономна ни хетерономна, већ *теантропономна*, дакле: *логика срца* – да ипак некако „разумемо“ макар и *кроз неразумевање*, Гораздово *мрачно ништа*. Можда нам у томе, барем донекле, може помоћи *инференцијална еротетичка логика и апокалиптика*? Логика у којој питања могу да послуже и као одговори, а одговори, заузврат, да послуже као питања: као у некој врсти тајанственог *Венчања питања и одговора*? Из којег би се породило безброј веселих и радосних потомака *ученог дивљења*: *docta admiratio* – као врхунац и литургијско довршење философије?

Право објашњење је оно које ништа не објашњава, већ раскрива Тајну.

Можда ћемо тако моћи, да некако „разумемо“ и сву силу оних *других ништа*, уз Гораздово, да некако изађемо на крај са њиховом *еквивокношћу, амфиболичношћу, паралогичношћу, антиномичношћу и полисемијом*? Ради се о томе, да су у оптицају, унутар дискурса нихилологије, чак и различите категоријалне одреднице саме области, и не само различите, већ и конкурентне, па и конфронтиране: *меон(т)ологија, оукон(т)ологија, и медено(нто)логија*. А потом, у *генералној или фундаменталној или општој нихил(онт)ологији*, да је тако назовемо, имамо и код појединачних аутора сијасет понуђених ништа, узајамно различитих, и конфронтираних; а потом имамо и најразличитије ауторе са њиховим најразличитијим и често потпуно инкомпатибилним ништа која су јединци или јединице, без браће и сестара, али се опет многа од тих ништа узајамно слажу као *рогови и врећи*, рекло би се без икакве породичне сличности, а камоли трпељивости.

На пример, код Ериугене затичемо *пет ништа*, код Горазда такође *пет*, код Ђакона Фредегезија *једно*, код Дамаскија *два*, код Августина неколико, код Екхарта два-три, и тако даље. Хајдегерово ништа ни најмање не подсећа на ништа Светог Григорија из Нисе, док је ништа Лава Шестова на ратној нози са ништа Мајстера Екхарта. Да и не говоримо о инкомпатибилности Бергсоновог и Сартровог ништа, или Лајбницевог, Кероловог, Хегеловог, Малармеовог, Будиног, Канингемовог, Дантоовог, Горгијиног,

Парменидовог, Моргенбесеровог, Видовићевог, Бартовог, Рамфосовог, Леопардијевог, Јакобијевог, Павловог, и сијасет других ништа.

Горазд Коцијанчич изриче у својем есеју *Мрачно Ништа* врло често Сибилски непрозирне стихове и молитве (јер, управо по њему: сав језик је у основи молитва). На пример, на страни 412. српског издања из 2022. године читамо:

„Ипостас „јесте“ ништа које је постало бивствено, које у свести губи тобожње поседовање бивствености. Ништа које је себе учинило бивајућим, јер је престало не-бити као биће из (апофатичног) Ништа.“

И као да нам индиректно објашњава, да непрозирност – барем за нас, који смо невешти у успињању, иако га волимо свим срцем – његових управо наведених речи, није била ни несвесна ни ненамерна, он одмах потом наводи речи Архимандрита Софронија Сахарова:

Тих дана нисам могао да мислим логички.

Све у свему, за нас као апсолутне почетнике, овде влада, у овом најчуднијем и најпарадоксалнијем дискурсу, готово непрозирна тама, коју би тешко било назвати апофатичком. Ситуација и сам *Stimmung*, готово су исти као и у случају, веровали или не, Кантове мистериозне и неухватљиве *Ding an sich*.

А ево шта је о овој Кантовој мистерији и митологији *чистог ума и ствари по себи* (као о некаквој *криптомеденологији* и *меденонтологији*), забележио некада, барем по питању *антиномија чистог ума*, одушевљени кантијанац, а пред крај живота горко разочарани антикантовац – Свештенотученик Павле Флоренски, у својој *Философији Култа*: „Нема система неодређеније склискијег, лицемернијег..., и лукавијег...него што је то философија Канта.“

Да је Флоренски знао за радове *Мага са Севера* Јохана Георга Хамана, на исту ову тему, сва је прилика да би много раније прогледао у погледу правог карактера – управо у кардилошком смислу! – *Доктора Џекила*: Имануела Канта, и *Мистер Хајда*: Звери из Кенигзберга.

Прочитајмо пажљиво неколико редова, из чувене Хаманове *Метакритике Пуризма Ума*:

„... метафизика злоупотребљава речи-знаке и говорне фигуре нашег искуственог сазнања третирајући их као пукe хијероглифе за типове идеалних релација. Кроз учено силецијство она претвара искрену и невину племенитост језика у такво бесмислено, безглаво и склиско, непостојано и неодређено нешто = X, да ништа не преостаје осим звиждука ветра, магичне игре сенки, у најбољем случају, као што је рекао мудри Хелвеције, осим талисмана и ружичњака трансценденталног празноверја и поклоњења *entia rationis*, са њиховим празним врећама и слоганима... њена терминологија има исти однос према било ком другом језику: уметности, пашњака, планина или школа – као жива према другим металима.“

Као што нам објашњава Џон Бец: „Хаман види Кантову философију као врсту Гностицизма, као врсту ескапистичког сензибилитета који пориче живот, као врсту патологије, за коју су чула, историја, језик и искуство у извесном смислу нечисти и у сваком случају, нечиста оруђа истине: Заиста, из толико много аналитичких судова може се препознати Гностичка мржња према материји, или такође мистичка љубав према форми... Кантова философија је „алхемијска“ – његова апстрактна философска терминологија је клизава и неодређена, као течна жива у поређењу са чврстим металима – њен трансцендентални метод подразумева истоврсни процес пурификације, као и алхемија; једина разлика је у томе, што је код Канта „нечисти талог“ односно „прљавштина“ која мора бити одстрањена да би се добио „философски камен“ – појавно искуство. То је такође и „магијски“ процес...“

То бесмислено, безглаво и склиско, непостојано и неодређено нешто = X.

X = *Ding an sich* = Чисто Ништа Уопште = 0.

Мрачно ништа = Радикално Зло = мрачно X = - 0.

Звуждук ветра и магична игра сенки = Апофатичко Ништа = *Gottheit*.

Али, ако питамо Хегела: Чисто Ништа Уопште = Чисто Биће Уопште.

Дакле: *Ding an sich* = *Gottheit*, или = *Ungrund*, ако више волимо = $X = 0$.

Шта нам о свему овоме каже Мајстер Екхарт, у наводу који цитира Коцијанчич?

„Ништа је ништа. Ко пак томе ништа служи, мањи је од ништа.“

Донекле је мистериозно, да ли то каже у смислу у којем је *добро*, или у којем је *лоше* бити мањи од ништа. Или ни једно ни друго, или и једно и друго, или нешто треће?

По Екхартовом ученику Јохану Таулеру: „Када се одрекнемо свих својих моћи и утопимо се у своје чисто ништа, истрајавајући у њему, остварује се сједињење са Богом, апофатичним Ништа. Притом се створено ништа утапа у Нетворено. У „једином једном“ сједињења једно ништа „јесте“ у другом, један бездан „бива“ у другом.“

Дакле, Горазд нас није ни случајно ни непотребно упозорио, већ у првој реченици свог есеја *О мрачном ништа*: „Тема овог есеја једна је од најтежих, једна од оних што нам понајвише измичу: *ништа*.“

Да ли и код Екхарта и Таулера, као и код Канта, можемо дијагностификовати Гностицизам, као врсту патологије, да ли и они примењују својеврсну алхемију и магију, и „мистичко“ силеџиство? Само што је код њих „нечисти талог“ односно „прљавштина“ која мора бити одстрањена да би се добио „философски камен“ обожења – биће „као такво“ – а не само појавно искуство? И не само код Екхарта и Таулера, него и код многих других нихилолога, за које је често тешко бити сигуран – чак и за њих саме, а не само за нас – да ли су уз то и нихилисти?

Чујмо опет Горазда:

„Обожење је здруживање анипостатичног и апофатичног Ништа;“

„Мрачно ништа постаје чиста светлост.“

И на крају, као и на почетку: „Двојност небројивих анипостатичних ништа ствара *ониричну нестаишност*, која и јесте свет.“

O schönes Nichts! – кличе немачки пијетистички песник Герхард Терстеген, опијен Ничим.

Морам казати понешто о демонима... У Новом завету их има доста.

Горазд Коцијанчич

Али, ако пажљивије послушамо, чућемо и дисонантне гласове.

Један такав глас можемо чути и у Гораздовој *Теолошкој Коди*. То је глас Карла Барта.

„Ништавност“, пише Горазд, „има у списима Карла Барта значење онога што је Бог у делу спасења у Христу негирао, одбацио и осудио. У Божијем *да и амин* творевини је свом оштрином речено и *Не*. Карл Барт то назива *ништавност која је непријатељ Божијој вољи, па стога и доброј природи Његове добре творевине*. Ништавност „јесте“ тек у оној мери у којој неће Божију вољу; она „је“ оно што је Творац на почетку одбацио, хотећи свет као супротност хаосу.“ Ко је рекао *Не!* ? Луцифер, који је од светлосца постао Ништаносац.

О том Луциферу говори и Хаман, тумачећи Канта, а као што видимо и Горазд, заједно са Карлом Бартом.

Други глас који ћемо чути припада Лаву Шестову. „Страх који је човеку улила змија претворио је Ништа у огромну сверазајајућу, свеуништавајућу, поништавајућу силу. Ништа је престало да буде ништа“, пише Шестов, у књизи *Кјеркегор и егзистенцијална философија, у поглављу Очајање и ништа*. „Престало је да буде непостојеће, постало је постојеће, прилепило се, убацило се својим ништавилом у све постојеће – иако њему самом његово постојање уопште ни због чега није било потребно. Показало се да је Ништа *загонетни вукодлак*. Пред нашим очима најпре се претворило у *Неужност*, затим у *Етичко*, затим у *Вечно*. И спутало је не само човека, ваћ и Творца. С њим је немогуће борити се уобичајеним средствима: ничим га не можеш пробости, никако савладати – оно се скрива иза свог небића чим осети приближавање опасности...Ништа је омађијало све и свакога: свет као да је заспао, замро или чак умро. Ништа се претворило у *Нешто*, а *Нешто* је постало потпуно прожето *Ничим*. Ум, пак, наш људски ум...после победе Ништа је аутоматски прешао на његову страну (јер све што је стварно – умно је) и још увек стоји на стражи онога

што је освојило Ништа...Страшно чудовиште Ништа овладало је нама... због неке бесмислене и кошмарне дијалектике ми чинимо све да ојачамо власт и моћ Ништа. Ми смо га сами претворили у Нужност, у Етичко, у Вечност, у Бесконачност.“

Трећи глас припада Светом Григорију из Нисе: *Познање Бога јесте и очишћење од веровања у небиће.*

Четврти глас, је глас Светог Владике Николаја Жичког и Охридског: „*Не мислите да сам ја дошао да донесем мир на земљу; нисам дошао да донесем мир него мач.* Тако је рекао Господ. Читај као да је речено: нисам дошао да измирим истину и лаж, мудрост и глупост, добро и зло, правду и насиље, скотство и човечност, невиност и разврат, Бога и мамона; него сам донео мач да расечем и одвојим једно од другог, да се не мешају.“

И пети глас Светог Пророка Исаије: „Тешко онима који зло зову добро, а добро зло; који праве од мрака светлост, а од светлости мрак; који праве од горкога слатко, а од слаткога горко.“ (*Књига Пророка Исаије, 5, 20*)

Да ли неће бити тешко онима који су правили, који праве и који ће правити: од бића небиће, и од небића биће? Од Бога ништавило, и од ништавила Бога?

Да ли Мач Речи Божије треба да расече и раздвоји и Бога од Ништа, и Његову творевину од ништавила – у умовима и срцима свих оних, који су пожелели да их измире, и штавише поистовете – баш као и све оно, о чему говори Владика Николај?

Ко је у праву: Герхард Терстеген, или Лав Шестов *alias* Леон Шварцман?

Мартин Хајдегер, или Карл Барт?

Мајтер Екхарт и Јохан Таулер, или Свети Григорије из Нисе?

Да ли је Ништа *schönes Nichts*, или је загонетни Вукодлак?

Надајмо се да се неће испоставити, да је у питању *schönes Werwolf*, али бојимо се да нема мало оних који управо тако мисле.

Где се крије *proton pseudos*, и скривени *hysteron proteron*, који је можда изазавао ово огромно замешатељство, и Гигантомахију око *Ничега*? Можда је у тесној вези са језиком? И то барем у двоструком смислу. У смислу оног *спољашњег* језика, језика ума, којим

говоримо и пишемо, и у смислу оног *унутрашњег* језика, језика срца и његових осећања и расположења, која прате сваку написану и изговорену реч? Уз то, можда су у питању и преводи, који од пометње језика, за све нас и наше споразумевање представљају додатан изазов и тешкоћу? Можда су најважније ствари изгубљене у преводу – на неке језике – а сачуване у преводу на неке друге?

Удубимо се у Расправицу Светог Владике Николаја, по дужини налик Расправици Ђакона Фредегезија, са којом нас је Горазд упознао у свом есеју *О мрачном ништа*, али по садржају радикално различиту. Расправица Владикина се зове *Васионик*, а ово је њено поглавље, које се зове *Да ли из нешта или из ништа?* - које преносимо у целости.

„Из чега је Бог створио свет?

И како је Бог створио свет?

Ево још два питања, два камена спотицања за радознале теологе, природњаке и астрономе.

Из чега ли је Бог створио свет?

Да ли из неке праматерије, како су једни мислили, или из *ништа* како су други мислили?

У сваком питању, па чак и у овоме, зловни духови ада, внушавали су људима деобу на левичаре и десничаре. Левичарима су називани они који су замишљали неку праматерију, поред Бога, из које је Бог као пластичар извајао овај васионски свет. Десничарима су названи они који су тврдили да је Бог створио све из ништа.

Десничари устају против левичара па кажу: Како је могуће замислити некакву праматерију, или материју уопште поред Бога који је дух? Зар то не би значило ограничење безграничнога Духа? И то још ограничење материјом, то јест нечим тако ниским и slabим и променљивим и пролазним? Левичари пак не бране се одбраном него нападом. Они ништа не умеју да одговоре на примедбу десничара нити се труде да одговоре, него уместо одговора нападају десничаре овим питањем: Како је могуће створити нешто из ништа? Ни логика ни искуство не сведоче нам да то може бити или да је могло бити. Него нам обоје тврде једно: из нешта нешто, из ништа ништа.

Око тога се на Западу водила препирка хиљаду година, без победе левичара и без победе десничара. Него је препирка на

том питању стала и заостала и остала. Питање је остало питање за онога ко не може да мирује а да не пита.

Како ми на Истоку треба да мислимо о том питању?

Против левичара и против десничара а за Истину.

Против левичара: Ма каква материја или праматерија као постојећа поред Бога немислива је и по логици и по искуству. Немислива је по логици, јер би та и таква материја или праматерија била други Бог поред Бога и имала би Божје атрибуте вечности и апсолутности. Два вечна и апсолутна божанства немогуће је замислити, нарочито при тако различитим и супротним својствима какве има дух и материја. Ако би се насупрот могућности, рецимо, и замислила, то би морала бити два божанства у вечној борби, без краја, без победе, без резултата. Из искуства пак онога ко нас је обавестио о стварању света, јасне су две ствари.

1. да пре Бога није постојало ништа, и

2. да упоредо са Богом није постојало ништа. Постојао је само Бог пред почетак и на почетку стварања. Према томе: претпоставке о некој материји или праматерији, као супстрату света, савршено је без основа и потпуно против логике људске као и против откривења Божијега, као и против онога кога је Бог изабрао да напише једини чист, светао и логичан извештај о стварању света.

Против десничара: Ви побијате да је могло постојати још нешто поред Бога, и да је Бог из тога нешто створио свет. То је умесно и разумно. Насупрот томе пак ви тврдите, да је Бог створио овај свет из *ништа*. Но зар неће то многе довести у забуну, па ће питати: Ако је *ништа* постојало поред Бога, онда је и то ништа некаква грађа за стварање овога света. Због тога нама се чини, да је добро одбацити и нешто и ништа као материјал Божјег стварања.

Па шта онда? питаћете. Онда се сав разговор своди на следеће.

1. Је ли Бог створио свет из нешта? Одговор: Није.

2. Је ли Бог створио свет из ништа? Одговор: Није.

3. Па из чега је Бог створио свет? Одговор: Ни из чега.

Ово би се могло поклопити са изразом „из ништа“. Али се нама чини, да је израз „ни из чега“ опредељенији и јачи. Тај израз „ни из чега“ постоји можда једино у српском језику. У осталим језицима мора се рећи једно од двога, или: из нешта или из ништа. Ни из чега – то је нешто треће, и искључиво српско.

Примедба: У грчком тексту чита се „вјером познајемо“... да оно што је јављено није постало од онога што се „види“ (Јев. 11, 2); другим речима: видљиво није постало од видљивог, или материјално није постало од материјалнога. Овим речима се најбоље побија левичарска теорија о стварању света из праматерије.

Једино Лутер је превео ону реченицу овако: „да је све што је видљиво из ништа постало“. Томе је следовао и српски преводилац, Вук Караџић, и тако условно превео, не по грчком него по немачком „из ништа постало“.

У црквенословенском не говори се у негативном него у позитивном смислу. „Глаголом Божим... от нејавлених видим им бити“. То јест да су глаголом Божијим *нејављена постала видљива*. Ово је изузетно ретко и по начину изражавања и по судбини схватања. А можда је то и најбољи превод оригинала.“

Дакле, можда би ово језичко прецизирање могло бити готово солмонско решење?

Барем што се тиче проблема спољашњих речи; а на знатно тежи проблем унутрашњих речи, прећи ћемо у наставку, ако Бог да. Овде је чини нам се, право време, да мало застанемо, предахнемо, и позовемо се на речи другог, нашег брата чијим се успоном и ми почетнички успињемо, наиме, на Горазда Коцијанчича.

„Истинска философска мисао покушава да другу мисао...разуме у њеној сопственој логици, и да јој онда понуди друкчије разумевање њеног исходишта: води је до тачке у којој се појавила њихова различитост. До њеног раз-бића.“

Можда је то баш ова тачка, Горазде? И управо у тој тачци, против твоје мисли а заправо за њу, позваћемо се на и призваћемо један твој генијалан увид. Увид који си нам свима поклатио у свом есеју *О ексцесу језика*. Ту си открио своју блискост управо Хаману, и удаљеност како од Канта, тако и од Ничеа, Хегела или Хајдегера. У оном најважнијем.

У односу према молитви.

За Канта, као што сви знамо, *Молитва је улизивање Богу* – како је написао у свом писму Лаватеру. (Да ли се он и данас држи тог мишљења, сасвим је друга ствар. А на нама је да му помогнемо да га напусти ако га већ није напустио, или да помогнемо жртва-

ма његовог учења и тиме му такође олакшамо муке: уколико их којим случајем осећа – тамо где се управо налази. Сигурни смо да он навија, а може бити и да се моли за нас!)

За Хамана, молитва је неопходна свакоме, поезија је првобитни језик људског рода, а *језик је Ковчег Завета*; док је за Ничеа, логично, молитва само за робове, а *језик је Тамница*.

За тебе пак, Горазде: *сав се језик показује као молитва!* Молитва је *sine qua non* комуникације, и *без ње нема језика*. Захваљујући теби, Горазде, по благодати Дародавца свих добара, Тајни Херувиме, можемо да прецизирамо Хаманово генијално прозрење да је Поезија првобитни језик људског рода. Тако је. Али ти нам откриваш да то није била било каква, већ: *Молитвена Поезија!* Дакле: Молитва – из које се непрекидно рађа Поезија, као што се Молитва рађа из Поезије – јесте, како првобитни језик људског рода и све твари – тако и језик Будућег Века, у Којем ће без престанка одјекивати свештене химне тишине бесконачног и беспочетног дивљења из славе у славу!

Овај твој молитвени и молитвословни, просевхолошки увид, Горазде, сведочи да си ти, без икакве сумње: син Светлости, наследник Царства, цар, свештеник и пророк. Стефан: јер си овенчан Благодаћу, Високи: јер си се оденуо у Силу са Висине, тајни Херувим: јер нам сведочиш скривене тајне Царства колико можемо примити, и ὑπέρ-ἄνθρωπος односно надчовек – како су савременици називали Светог Григорија Паламу (о чему Ничеов или Хараријев ум нису могли ни да сањају): јер си постао бог по благодати: речено речима Оскара Кулмана: *већ-и-још-не* или *још-увек-не-али-и-већ-да!*

Ако буквално тумачимо твоје текстове, разапињемо те Горазде. Ако пак буквално тумачимо своје сопствене текстове, можемо да разапнемо и сами себе. А ко разапиње брата, сестру или самога себе, такође разапиње и Христа. Бог гледа *намеру* и *унутрашњу реч* и *осећање срца*. Зар то не би требао да буде и наш узор, метод и циљ тумачења: да се примакнемо томе колико год можемо? Правна текстологија је заправо *кардиологија*, и *уметност разликовања духова*. Ослушкивање *тоноса логоса*, и његово разликовање од *какофоније алогосности* или *какилогије*, могуће је само као: молитвено созерцање. А молитва је, како нас учи Свети Григорије Синаит, *молитва је Бог!*

Да није Ништа, заправо *Прелест*? Дакле, можда оно, на крају крајева, заиста постоји и делује, али управо и једино у оном смислу у којем то важи за *прелест*. А чудна је онтологија прелести; баш као и психологија, пнеуматологија и кардиологија исте: склиска, варљива и тешко ухватљива, невероватно лукава и демонски хитроумна и оштроумна: зла, зловна и лицемерна до крајњег степена, и изнад свега паклено лажљива, горда, злоумна и препуна хуле која се преобласти у молитву, а она сама у Анђела Светлости.

Али, можда је та иста реч – Ништа – за једне прелест, а за друге није; за једне молитва а за друге хула, за једне правоверје а за друге јерес, за једне лек а за друге отров?

А за треће, нешто треће? Могуће. И јесте! Оно што каже Свети Апостол Павле, за оне који се спасавају и који пропадају, о томе како сасвим друкчије чују у срцима исте спољашње речи, важи и за Ништа: *једнима мирис смрти за смрт, другима мирис живота за живот*.

Нема значења *an sich*: неукотвљеног ни у чијем срцу. Кардиологија је пробни и угаони камен сваке праве херменеутике и текстологије. А по свему судећи, иако је то унеколико и дрско рећи: управо ће тај метод бити на делу и на Последњем Суду. Оловка пише и језик говори срцем. Зато је и речено да ће свако одговорати за сваку изговорену реч – али у пару са оном неизговореном и невидљивом, у унутрашњем човеку срца чије непрозирне и бездане дубине једино Бог може да сагледа. Свака реч је вертикални и крстообразни *symbolon*: један њен део је на језику и чујан, а други, неупоредиво већи и дубљи је нечујан, у срцу.

Шта је горе од секуларног, атеистичког, *поштеног* *нихилизма*? *Нихилоквизам* „верујућих“: мрзост опустошења на светом месту. Од кога бисмо најпре могли да очекујемо, да убаци погубну интерполацију, паклени додатак Симболу Вере? То би могли бити демони, о којима говориш ти Горазде, Карл Барт, Достојевски, и сви Свети, са Христосом на челу. А могао би бити и сам предво-

дник демона, који је из славе Лучоноше пао као муња са неба или камен: наставши се у наказном обличју Ништаносца и Ништаљубитеља: Нихилофороса?

Како гласи тај нихилистички додатак Симболу Вере? Страшно га је чути, али послушајмо. После почетних стихова Симбола, који гласе: „Верујем у једног Бога, Оца, Сведржитеља, Творца неба и земље и свега видљивог и невидљивог.“ неки паклени злодух је додао следећу хулу: „И у једно Ништа, Свесадржитеља, Мајку из Које је Створено све што је створено.“ Постоји додатак и на тај додатак, код оних које су још даље забраздили у безумље, и он гласи: „И из Које је Рођен и Сам Бог Тројица.“ Тако гласи *Антисимбол Антихриста: Nihiloque*. „Створени смо од Бога, и од Ничега.“

И ти Нихилоквисти, потом, наравно верују, у разне крајње чудне, необичне и сасвим наопаке ствари. На пример, они верују да је смрт исто што и ишчезнуће, иако је она уствари опит привременог раздвајања душе од тела, током којег умрли остаје при пуној свести, са све финотварним телом душе. Затим, они верују да човек постоји акцидентално а Бог Нужно, иако је заправо сасвим супротно: човек постоји нужно, принуђен Вољом Божијом, без икакве могућности да самовласно престане да постоји, или да се аутоанихилира; док Бог, за разлику од човека, не постоји Нужно, и могао би, једино Он би то и Могао: да се Самоанихилира, и наравно, да анихилира човека – али неће! Треће, човеку и целокупној творевини није „позајмљено“ постојање, већ *даровано*. Бог није „Зајмодавац“, већ Отац. Затим, оно што Спиноза са прекором назива *conatus essendi*, није никаква срамна прождрљива и бесловесна жеља за постојањем, некаква *тришина* које би се налик Будистима требало ослободити и ратосиљати – препустивши се *Випасани Геласенхајта*, уместо тога: иако тако истичемо сопствену кандидатуру да, будући млаки, будемо избљувани из Божијих Уста – већ је то Богомзаповеђено дивљење битију, у којем смо позвани да *уживамо као деца*. Бог лудо воли *уживања*, открива нам Клајв Стејплс Луис, а исто то нам откривају и Свети Оци, вековима пре њега: циљ људског живота је – погружавање у Понор Бесконачне Насладе!

Дакле да закључимо, не ради се о Трагедији, ако нам је већ толико стало до Трагедије, пролазности људске егзистенције, и

о њеној ништавности, и томе слично, како Нихилоквисти држе – како Теистички, Тако и Атеистички и Антитеистички – већ о *Трагедији непролазности људске egzистенције. To be or not to be, is not the question at all. Not to be is not on the menu!*

Бог нас не пита да ли хоћемо да постојимо, већ само: како хоћемо да постојимо – на начин вечних паклених мука, или на начин вечног Рајског блаженства Будућег века?

Стога, да бисмо избегли опасност Нихилоквизма, а потом и Меонто–атеологије, упутније је и сигурније, и свакако исправније, да уместо несрећног псеудоапофатичног а заправо хиперкатафатичног „из ничега“ (које има огроман потенцијал да постане крипто протон псеудон и хистерон протерон), користимо апофатично „ни из чега“ – које је много теже супстанцијализовати и произвести га у некакво *entia rationis*.

Јер није проблем само у *ништа*, у синтагми „из ничега“, већ у подједнакој ако не и већој мери и у речи *из*. Такво хиперкатафатички употребљено *из*, призива разумевање *ничега* као некаквог суда или посуде, у складу са *receptacle notion of the space* о којем говори Томас Торенс. Али Божије Стварање се одиграва са оне стране просторних појмова *из* и *у*, и свих осталих: *изнад*, *испод*, *иза*, *испред* итд. Оно што је Свети Аурелије Августин рекао за Време, које није постојало пре Божијег Стварања света, односи се и на Простор, који такође, наравно, није постојао пре Стварања света. Па је тако; управо као што је бесмислено питање Кад? – пре Стварања времена; подједнако бесмислено и питање Где? или Одакле? – пре Стварања Простора. Ову Сцилу и Харидбу синтагме *из ничега*, савршено успешно избегава управо синтагма *ни из чега. Quod erat demonstrandum*. А ако прво успешно исушимо мочвару Ништавила на спољнојезичком плану, моћи ћемо да пређемо и на најважнији корак: на исушивање исте те мочваре на унутрашњејезичком плану – плану срца – јер ће они чистог срца видети – не Ништа, као што је замишљао Екхарт, у вези с тајанственим духовним преображајем црва Савла у лептира Павла, већ – Бога.

Да ли су Рајнски Мистици *et alii* патили од Стокхолмског Синдрома:

поистовећујући се са својим Отмичарем: *Schöner Werwolf* –ом?

Не можемо добити одговор на то питање, док не испитамо срце свакога од њих појединачно.

Уосталом, после првобитног греха, да ли би било мудро мислити, да се *Schöner Werwolf* не крије и не вреба, гледајући као лав кога ће да прождере – унутар срца свакога од нас?

То је оно што се може само Огњем испитати. Јер: да ли је могуће уснама прослављати Бога, а срцем Мамона? Наравно да јесте. Да ли је могуће уснама прослављати Мамона, а срцем Бога? Чак и то је могуће. На пример код Јуродивих, или код оних који користе симболику *несличне сличности*, и многих других. Да ли је могуће уснама прослављати Бога, а срцем Ништавило? Итекако. Али, да ли је могуће уснама прослављати Ништавило, а срцем Бога?

Да, да – ни то није немогуће. Ко може сагледати дубине људског срца, осим Бога Који је Видилац срцаца?

И зато се овде одмах позивамо на тебе, Горазде: „Шта год ми кажемо, ма колико били убеђени да је то истина – све је то, напослетку, само молитва да је то што је изречено истина... Језик је, у целини, метаипостасна молитвена комуникација која чека да онтолошки буде прихваћена или одбијена. И, ово важи како за најосновније логичке аксиоме тако и за најкомпликованију песму или философску теорему.“ Али, има случајева у којима не важи да молитва није ни истинита ни лажна. И ми се, успињући се твојим успињањем Горазде, приближавамо месту са којег пуца, и просто експлодира видик – са видиковца који нам је оставио Свети Григорије Синаит: *Молитва Је Бог!*

„Умна молитва у суштини представља слободно благодатно деловање Светога Духа у човековом бивствовању, а са којим се и сам човек саглашава. Молитва је тада сама благодат Божија... Иако су исихасти кроз историју често говорили да молитва јесте дар Божији, тек је Григорије Синаит експлицитно изнео тврдњу да „молитва јесте Бог“... Молитва јесте Бог, али свакако Бог није

молитва...Дакле, умна молитва представља живот Духа Светога који човеков ум прихвата као свој. Преп. Григорије Синаит овде исповеда догматску истину да је божанска енергија сам Бог...Григорије Синаит на маестралан начин говори о божанској енергији као Богу у оквиру своје просевхологије (учења о молитви)...Циљ молитвеног живота је дакле, да човек исихастичким подвигом постане „син светлости“, а „синове светлости“ Синаит поисто-већује са „синовима Божијим.“

(Уп. *Постојано расуђивање о тиховању и молитви* 1.) (Отачник, свеска 2, Београд, 2009, Благоје Пантелић, *Молитва је Бог: увођење у просевхологију Григорија Синаита*)

НИШТА ЈЕ НЕСТВОРЕНО ЗЛАТО.

„Утврђивати једном једну, други пут другу ствар, док су обе истините, особина је сваког доброг теолога.“

Свети Григорије Палама, P. G. 150, 1202.

Проскомидија.

Ако прислонимо уво моливеног ума на твоје груди, Горазде, које су невидљиво присутне у свим твојим текстовима – као што су и твоји текстови у њима – па и у есеју *О мрачном ништа*, и ако пажљиво послушнемо откуцаје твојег срца: шта ћемо чути? Пажљиво слушајмо! Осим онога што се речима не може исказати, и онога што нам је забрањено казивати, чућемо и твоје молитвене стихове:

Херувимска песма

„Ништа је Нестворено Злато. Ништа није сироче. Ништа је увек нечије ништа. Не постоји ничије ништа. Његов Виновник Је Сам Бог. Оно што ми људи зовемо „ништа“, заправо није ни мрачно, ни неодређено, ни пусто – ни ништа! – већ је оно сабор безброја предпројављених дечјих душа, милованих у Премудрости Божијој – још пре постанка света.

„Ништа“ је Невидљива Предпројављена Црква:
Невеста Јагњетова, које је заклано пре постанка света.

„Ништа“ је конкретна још–не–посталост унапред Богом Хтених и Жељених створења Љубљених пре свих векова Лудом Љубављу Божијом: Нестворено Злато још нерођених и још непосталог. Луда Љубав Божија и јесте Надтајанствени *Анархон Ергон* Бога Тројице.

Оно што ми зовемо „Ништа“ је Нестворено Злато још нестворених створења, која још чекају на свој ред да се, тачно по Списку превечно љубљених –
роде: и дођу на овај дивни и страшни свет.

И погледа Бог и виде да је лепо веома све што Створи.
Али и изнад сваке твари превечно гледа Бог, и види да су прекрасна све створења и сва творевина Његова одувек и пре свих векова: док још нису била створена већ само предпројављена – али већ одувек љубљена, и уписана пре постанка свега видљивог и невидљивог: у Књигу Живих, и Књигу Вечноживих, и Књигу Одувеквечноживих:

у Надпремудрост и Надпрекрасност Његову.

У Књигу Бесконачну и Беспочетну:

свих још нестворених и свега још нестворенога.

Ово Је Тросунчана Голубија Књига Јагњетова.

Књига Превечно љубљених и Превечно љубљеног Жељених и жељеног, намераваних и намераваног:

још не створених и још не створеног

а одувек већ предпројављених и предпројављеног:

Књига Нествореног Злата још нестворених а одувек већ љубљених.

По свим родовима и врстама, у свим регистрима, димензијама
и световима, временима, просторима, вечностима и надвечностима.
Са уписаним свачијим рођенданом: првим, другим, трећим
и седамсто седамдесет седмим. За свакога и све понаособ.
И са уписаним свим данима и местима нових рођења
и надрођења: односно успињања и надуспињања:
на Бесконачним и Беспочетним
и на Надбесконачним и Надбеспочетним
Лествицама и Надлествицама
Славе и Надславе Обожења и Надобожења.“

Агапе

Можемо ли и смео ли, дајеш ли нам и дарујеш ли нам,
да се овако молимо,
и да овако опевамо твоје „Апофатичко Ништа“ Горазде: као
Нестворено Злато предпројављених? Допусти нам и даруј, да се
овако пењемо твојим успињањем
Лествицама Апофатичког Ништа.
Све до Индије Коромандије, односно до Обале Нила Изнад
Врха Триглава.

Зар нас тамо не чекају три дечака:
један сав у црвеном, други у плавом, а трећи у зеленом?
И сва тројица у Злату: лепи као сан од снежнобелог Огња.

Један ти каже: ти имаш дивне очи.
Други: ти имаш диван ум.
А трећи: ти имаш дивно срце.
Или то кажу један другоме?
Или то ти кажеш њима?

Или то сви и све кажу свему и свима?
У Индији: у Словенији Коромандији.
На Врху Триглава.
На Обали Нила.
Изнад Триглава, дакле:
дубље од наше
најдубље
нутрине.

Exegi Monumentum

*Многокрилом Горазду Коцијанчичу
Песнику и Тајном Херувиму
какав је позван да постане свако од нас
подижемо – на многаја лета и у векове векова
овај умносрдачни Пехар – нејако, али са љубављу*

Не, смрти неће бити плен, твој дух са лиром светом
Ван судбе свег што мре, надживеће ти прах.
Славан ћеш остати док траје са планетом
Бар једног песника дах.

И после тога, у векове векова, када се сви у вечности
пробудимо, Кад времена не буде више, јер време је само
суперуспорени филм вечности, Кад простора не буде више,
јер простор су само руке прекратке:
Да свакога и све непрестано грле и буду грљене:
узрастаћеш из славе у славу!

Када постану Ново Небо и Нова Земља: Нова Твар у Новоме
Веку: У Невечерњем Дану у Дому Оца Светлости,
када Песник буде у свим песницима и у свему песничком:
као што су и сви песници и све песничко у Њему:
певаћеш не само бесконачно, већ и беспочетно по благодати!

Теби подижемо овај умносрдачни Пехар као споменик: нејако
али са љубављу; и свима онима који тајанствено Херувиме изо-
бражавају и Животворној Тројици Трисвету песму певају.
И онима који се, заслужнији удараца него пољубаца, не боје
зато што воле. И онима који воле да се веселе изнад времена
премда се свет грози њихове радости,
а његова грубост не зна шта хоће да кажу.

А ако ко нешто или све од написаног није разумео, не мари,
нека се и он весели!

Pavle Rak:

Silvan in Sofronij, svetnika za naš čas

Življenje in dejanja starcev Silvana in Sofronija, duhovnega učitelja in njegovega učenca, ki sta živela v preteklem stoletju, so nam lahko povsem blizu, saj sta imela izkušnjo sveta, v katerem tudi mi živimo. Oba sta kanonizirana svetnika: najprej je bil leta 1988 po odloku konstantinopelske patriarhije kanoniziran Silvan (štiri leta pozneje ga je kanonizirala še moskovska patriarhija), potem pa leta 2019 še Sofronij (tudi ta po odloku konstantinopelske patriarhije, a Moskva temu odloku ni sledila), njegov učenec, ki je najbolj zaslužen, da smo sploh spoznali samega Silvana.

O svetem Silvanu naj na tem mestu povemo samo nekaj besed. Vse, kar vemo o njem, a tega ni veliko, je napisal Sofronij v prvem delu njegove duhovne biografije. Silvan je bil rojen 1866 v Rusiji, v tambovskem kraju, na Atos je prišel 1892, kjer je umrl leta 1938. Živel je, za konec 19. stoletja, tipično vaško, potem pa vzorno meniško življenje, ki je dolgo ostajalo skrito pred očmi njegovih sosedov v samostanu, tako da ga je šele Sofronijeva knjiga, v ruščini objavljena leta 1952, odkrila ne le širši javnosti, ampak tudi ruskim atoškim menihom.

Sveti Sofronij (Saharov) je bil rojen 1896 v Moskvi, umrl je leta 1993 v Angliji, v samostanu Janeza Krstnika, ki ga je sam osnoval. Njegov življenjepis je, glede na zunanje dogodke, neprimerno bolj pester od življenjepisa njegovega duhovnega učitelja, saj je vmes, ko je bil še »v svetu«, posegla prva svetovna vojna, za njo revolucija, potem pa še druga svetovna vojna, torej trikratna neznanska človeška tragedija. (Silvan je bil pred vsem tem zaščiten za samostanskimi vrati.) Šolal se je za slikarja v Moskvi (1918–1922), nato je 1922 emigriral iz Sovjetske zveze, najprej v Italijo, zatem v Nemčijo, potem pa v Francijo, v Pariz, ker je nekaj časa nadaljeval z umetniškim življenjem. Po močni duhovni izkušnji je leta 1925 začel študij teologije na ruskem Inštitutu svetega Sergija v Parizu, vendar ga akademska teologija ni zadovoljila in je že istega leta vstopil v samostan svetega Panteleimona na Atosu, da bi »govor o Bogu« živel v praksi. Tam je spoznal Silvana, zavedel se je njegove vrednosti, pazljivo sledil njegovemu vedenju in besedam

ter sprejel njegov globok, četudi preprost nauk. Po starčevi smrti je zapustil samostan, živel še nekaj let na Atosu (nekaj časa je bil celo spovednik v samostanu svetega Pavla), toda leta 1947 je, nekateri pravijo zaradi političnih, drugi zaradi zdravstvenih razlogov, zapustil Atos in se vrnil v Francijo ter v okolici Pariza organiziral meniško skupnost, ki pa ni zaživela kot pravi samostan. Samostan mu je uspelo ustanoviti šele leta 1959 po prihodu v Anglijo (in v jurisdikcijo konstantinopelske patriarhije), kjer je bil do svoje smrti predstojnik in duhovni pastir cenobitskega samostana Janeza Krstnika v Essexu.

Ko je bil še v Franciji, je leta 1952 izdal knjigo o duhovnih izkušnjah in naukih svojega učitelja. S tem delom je postal znan po vsem svetu, saj je delo prineslo nov, sodoben, a v izročilu in Svetem pismu globoko zasidran pogled ne le na svetost, ampak na pristno poklicanost slehernega kristjana. Potem je napisal še nekaj zelo pomembnih duhovnih knjig, največkrat z avtobiografskim ozadjem: *Видеть Бога как Он есть* (»Videti Boga, kakršen je«, 1985), *О молитве* (»O molitvi«, 1991), *Духовные беседы* (»Duhovni pogovori«, 1997) in še nekaj knjig pisem, ki so, tako kot zadnja navedena, izšle posthumno. Z njimi je zaslovel kot pogumen pričevalec duhovne izkušnje našega časa – vendar je bil tudi predmet ostrega nasprotovanja, kajti v pravoslavlju se osebna duhovna izkušnja, kot je izkušnja stika s Svetim Duhom, zelo redko razgalja pred tujimi očmi. Dandanes so kritike na račun njegovih idej in metod duhovnega življenja še bolj zaostrene, zlasti v ruski sredi, kar je posledica preobrata moskovske cerkve v kontekstu ruske agresije v Ukrajini. Tako Sofronij kot tudi Silvan sta namreč odločno zanikala možnost upravičevanja zlih sredstev za doseganje kakršnihkoli dobrih ciljev in sta govorila o vojni kot absolutnem zlu ter o ljubezni do sovražnika kot temeljni zahtevi evangelija. K tej temi se bomo kasneje še vrnil.

Ta biografski del bom zaključil z osebnim spominom. Sredi osemdesetih let sem bil tudi sam nekajkrat v Sofronijevem samostanu v Essexu. Če je bilo že branje njegovih knjig spodbudno, včasih preseñetljivo, a obenem odrešujoče, je bil osebni stik z njim še toliko bolj. Izjemen vtis je name naredila duhovna svoboda starca, njegov občutek za šalo, izvrsten spomin za duhovna vprašanja, o katerih smo govorili pred letom ali dvema, sposobnost, da človeka vzdigne iz nelepих stanj duha ... Ni bilo redko, da smo se v njegovi prisotnosti od srca smejali, celo na njegov račun – in z njegovim odobravanjem. A ko je

bilo potrebno, je bil tudi izjemno resen, strog, natančen. Tudi neizprosen. To mi je v atoškem samostanu, v katerem sva skupaj preživela skoraj eno leto, potrdil tudi nekdanji Sofronijev menih, ki je zapustil njegov samostan, ker je mislil, da bo na Atosu našel boljše pogoje za duhovni razvoj. V najinih pogovorih ni mogel najti dovolj močnih besed za kesanje, ker ni poslušal Sofronijeve izrecne prepovedi, da zapusti samostan v Essexu. Potem ko je nekaj let kasneje izrazil željo, da bi se vrnil z Atosa, mu je Sofronij odločno rekel, da naj ne prihaja več k njemu, saj je svojo priložnost zapravil. Menih je težko obžaloval »največjo napako svojega življenja« in mi zagotavljal, da je pojav Silvana in Sofronija, njun medsebojni odnos, nekaj, kar se zgodi, če se zgodi, enkrat v tisoč letih. Da je njun teološki pomen enak, »če ne večji«, pomenu, ki ga je imel pojav Simeona Novega Teologa in njegovega starca Simeona Pobožnega v 10. stoletju. Na tem področju se višja ocena ne more dati! Čeprav je, roko na srce, težko sprejeti to vzporejanje, jo bom vseeno zapisal: nekaj nam namreč pove. Svetnika iz 10. stoletja sta pripadala dokaj enotni kulturi razvitega Bizanca, med njima je bilo malo razlik, medtem ko zija med Silvanom in Sofronijem pravi kulturni prepad. Silvan je v vsem, kar je delal, mislil, pisal, zaznamovan s pojmovanji in izraznimi sredstvi tradicionalne ruske ruralne kulture, medtem ko Sofronij pri vsem tem ostaja zvest visoki kulturi ruskega »srebrnega veka«, in to tako v pisanju kot v svojih estetskih, slikarskih nazorih. Verjetno je ta kulturni kontekst omogočil, da so ga razumeli tudi, ali celo predvsem, širše, izven ruskega pravoslavnega okolja, ki se oklepa tradicionalne stilistike in pojmovanj, v grškem in romunskem pravoslavju, potem pa še v svetovni krščanski javnosti. Sofronij je v tem oziru neprimerno bolj »univerzalen« kot bi bil brez njega starec Silvan.

Knjiga o Silvanu ima dva avtorja in je sestavljena iz dveh delov: Sofronijeve monografije o starcu in Silvanovih avtorskih odlomkov, s katerimi se knjiga zaključuje. Pisana je na poseben način. Čeprav je to diskurziven način, z besedami, organiziranimi v stavke, ki sledijo logiki razlage, oba avtorja poskušata podati neko drugačno, nediskurzivno znanje, zasidrano v radikalno drugačni izkušnji. Seveda, če sta hotela – in hotela sta –, da ju bralec razume, sta morala ohraniti element diskurzivnosti. Vendar se mora pri branju vedno upoštevati, da je to le pogojna diskurzivnost, da gre v globini za nekaj drugega. Če knjige ne beremo v mistagoškem ključu, smo na povsem napačni poti.

Delitev znanja, kakršni sledita avtorja, poznamo že iz svetoočetovske literature, na primer iz del Maksima Izpovedovalca. Če uporabimo za svetoočetovsko videnje spoznanja (ki, seveda, obravnava predvsem spoznanje Boga) filozofske izraze in kategorije gnoseologije, bi to lahko opisali kot tridelno znanje: najprej po naravi (pridobivamo z motrenjem pojavov), potem z uporabo razuma, logike, prejšnjih spoznanj (posebno v spisih Božjega razodetja) ter na koncu, kar je najvišje znanje, zedinjenje s »predmetom spoznanja«, torej z Bogom. Toda v 7., 10., ali 14. stoletju je bila ta delitev skoraj samoumevna, bolj ali manj splošno sprejeta in s tem tedanji avtorji niso imeli težav. Danes je nekoliko drugače. Največji del bralstva pričakuje, da bo pri branju uporabil svoj razum in bo tako tekst razumel, toda ne pričakuje, da bi lahko pridobil »znanje kot zedinjenje s samim izvirom znanja«. Pri tekstih, kot je Silvanov ali pa Sofronijev tekst o Silvanu, pa to ne bo tako enostavno. Tretja, najvišja stopnja znanja se ne podaja »razumevanju«, ampak zahteva posebno izkustvo. Ni dovolj razumeti pomen besed in njihovih odnosov. Treba je doživeti božansko stvarnost, participirati v njej.

Moja naloga, kakor sem si jo zastavil, je, da bralcu, ki ni vajen takih tekstov, na diskurziven način pokažem, kaj ga čaka. Zavedam se, da sem v kočljivem položaju, saj bo lahko vsak poskus diskurzivnega opisa Silvanovega vedenja in izkušnje pri priči zgrešen in bo izzval nesporazum, neuspeh.

Pa vendar, poskusimo ... Torej, gibljemo se v okvirih posebne vrste spoznanja, v spoznanju kot zedinjenju spoznavajočega (človeka) s spoznavanim (Bogom). Če verjamemo Bogu – in ne »v Boga« (slednje namreč zelo pogosto pomeni, da verjamemo le, »da nekaj višjega obstaja«) –, tedaj naj bi zares vzeli Kristusove besede, da naj bodo Kristusovi učenci, za njimi pa vsi kristjani, »v njem in on v njih, kot je on v Očetu in Oče v njem«. Ne *z njim*, ampak *v njem*. Razlika je ogromna. Ves evangelij po Janezu sloni na tem videnju človekove poklicanosti in usode: biti v Bogu in imeti Boga v sebi.

Silvan in Sofronij sta to naročilo vzela skrajno zares in ga poskušala živeti. Knjiga *Starec Silvan* je pričevanje o njuni izkušnji.

Temeljna odlika Silvanove misli, verjetno pa še bolj tistega pred mislijo – njegove življenjske drže –, je radikalnost. Vse, kar dela, dela do konca. Vse, kar misli, misli do dna. In s tako mislijo oblikuje svoje življenje in ga predlaga kot model drugim. Ta misel se ukvarja samo

in izključno z Bogom, saj lahko le tako izpolni – kolikor izpolni – zapoved: »Ljubite Boga z vsem srcem, z vso dušo in vso mislijo.« Vse, kar je manj od tega, ni dovolj. Enako je z molitvijo: če moliš, moraš moliti čisto in ne misliti na nič drugega – sicer je molitev ničvredna. V tej perspektivi je edini predmet molitve, edino vredno bivanje, Bog. Vse ostalo je moteče, celo uničujoče za naš namen. Seveda Silvan ni bil prvi na tej poti, spomnimo se Arzenija Velikega in njegovega radikalnega molčanja, saj ni dopuščal, da bi ga karkoli odvrnilo od misli na Boga, njegove edine ljubezni. Ta pot je v vzhodni Cerkvi dobro znana in – vsaj v besedah – cenjena. Spomnimo se tudi na številne zahodne mistike in mistikinje, ki so bili svojčas manj cenjeni, skoraj nerazumljeni, tako da so svojo misel in izkušnjo izjemno drago plačevali. Čeprav se nam lahko zdi, da gre pri tem za izjeme, nam sam naš Gospod govori, da smo vsi poklicani na to pot. Na to molitveno in življenjsko držo kristjana, vsakega kristjana, ne smemo nikoli pozabiti. Predvsem pa ne smemo pozabiti, da ni ta radikalna drža nikoli omejena na posameznika, na njegovo posamezno dejavnost, četudi je ta dejavnost molitev, ampak da vedno zajema celoto: ne le celotnega človeka kot posameznika, ampak človeka kot resnično osebo, povezano z izvirom njegove biti, z Bogom. Gre za stanje, v katerem prebiva bit. In to stanje je odnos. Človek kot oseba je vedno v odnosu – do Boga in sočloveka –, naj se tega zaveda ali ne. Če se in ko se izolira, ko postane sam sebi cilj, postane kot človek »mrtev« in lahko samo še »pokopava lastne mrtvece«.

Zaradi te radikalnosti Silvanovega in Sofronijevega mišljenja, tudi če pozabimo na perspektivo celote in se držimo le molitve kot posebne dejavnosti, se nepripravljen bralec težko izogne vtisu, da je molitev nekaj, kar ne spada v naš vsakdanji svet. Da je nekaj vaze zaprtega. »Neživljenjskega.« V tem primeru bralec lahko misli, da je za Silvana molitev nekaj, kar naj bi človeku prineslo stalno in najvišje zadovoljstvo, vendar nezemeljsko zadovoljstvo, naslado ali užitek v občutenju milosti oziroma videnju božanske svetlobe (to naj bi bilo eno in isto); odsotnost tega zadovoljstva (uživanja v milosti) pa bi povzročalo nezno trpljenje (saj je življenje oropano tega užitka – prazno, oropano smisla). Vzporednica z rensko-flamsko mistiko je očitna, po tolikih stoletjih!

Silvan je res zelo pogosto pisal, da je odsotnost milosti skrajno boleča in da je izkušnja milosti sladka, najslajša, edina želena izku-

šnja. Seveda je potrebno njegove izjave razumeti v danem kontekstu. Njegovo pisanje je preprosto, enostavno, repetitivno, deloma zato, ker so resnice, do katerih je prišel, pa naj bodo še tako izjemne, preproste in enostavne; a deloma tudi zato, ker je Silvan v najbolj dobesednem pomenu preprost, neizobražen, celo polpismen. Ne razumite me napačno, saj to ne zmanjšuje pomena tega, kar nam Silvan piše. V ruskem samostanu na Atosu hranijo nekaj njegovih rokopisnih strani – ostalo je nedostopno, saj je oče Sofronij večino Silvanovih rokopisov odnesel v Evropo in sedaj niso več dostopni. Že površen vpogled v lističe Pantelejmonovega samostana jasno pokaže, da za temi vrsticami stoji izvirna praksa, ampak tudi elementarna pisna neizobraženost. Za bolj popoln izraz Silvanovih izkušenj in misli o molitvi kot izrazu odnosa do Boga se je treba, nedvomno, obrniti na njegovega zvestega učenca Sofronija, ki je Silvanove spise redigiral in uredil. V Sofronijevih spisih, začeni s prvim delom knjige o Silvanu, bomo našli jasno izraženo, kaj naj pojmuje kot molitev v višjem pomenu besede, kaj je njen smisel oziroma kaj je smisel celotnega krščanskega življenja, ki naj bi bilo neprenehna molitev. Vendar moramo najprej razumeti, kaj molitev sploh je. Globlje gledano, molitev niso besede, ki naj bi jih Bog slišal in nam dal to ali ono, kar od njega zahtevamo. Prava molitev s tem nima nič opraviti. Molitev je askeza, urjenje, pripravljanje človeka, da sprejme Boga. Molitev je namenjena nam! Še več, molitev niti ni urjenje v kreposti, da se poboljšamo, *pridobimo* to ali ono krepost. Molitev izraža željo, da spremenimo našo naravo, da postanemo drugi, da *postanemo krepost*, mi, v celoti; na primer, da celi postanemo ljubezen, kot je Bog – Ljubezen. V knjigi *O molitvi* (str. 185–186) Sofronij piše:

»Mi pristopamo k Bogu kot zadnji grešniki. Iskreno obsojamo sebe – v vsem. Mi si nič ne predstavljamo, nič ne zahtevamo, razen odpuščanja in milosti. Takšno je naše neprenehno notranje stanje. Mi prosimo samega Boga, naj nam pomaga, da z našimi gnusnimi strastmi ne žalimo Svetega Duha; da ne naredimo nič slabega našemu bratu (vsakem človeku). Mi sebe obsojamo, kot nevredne Boga, obsojamo se na peklenske muke. Mi ne pričakujemo nikakršnih posebnih darov od zgoraj, temveč se omejujemo, da po vseh naših močeh dosežemo resnični smisel Kristusovih zapovedi ter da živimo v soglasju z njimi ... *Kesajte se* (Mt 4,17). Moramo strogo, dobesedno, sprejeti Kristusov poziv: radikalno spremeniti način našega notranjega življenja in našo

sliko sveta; naše odnose do ljudi in do vsakega pojava v materialni biti. Skrajni primer: ne ubijati sovražnikov, temveč jih premagovati s pomočjo ljubezni. Vedno pomniti, da absolutno zlo ne obstaja; absolutno je le Dobro, ki nima začetka. In to Dobro nam je velelo: *ljubite svoje sovražnike ... delajte dobro tistim, ki vas sovražijo ... bodite popolni, kakor je popoln vaš Oče v nebesih*. Dati sebe v zakol za brate je najboljše sredstvo, s katerim (klavce) lahko iztrgamo iz suženjstva klevetniku-hudiču ter pripravimo njihove duše, da sprejmejo Boga, ki hoče odrešitev vseh ljudi. Ni človeka, v katerem ne bi bila, v taki ali drugačni meri, tudi svetloba, saj Bog *razsvetljuje vsakega človeka, prihajajoč na svet* (Jn 1,9). Zapoved – *ne zoperstavljajte se zlu* – je maksimalno učinkovita oblika boja proti zlu. /.../ Pobijanje nedolžnih pogosto na neviden način predstavlja moralne sile človeštva na stran tistega dobrega, zaradi katerega je umrl nedolžni. Toda ni tako, ko z obeh strani deluje ista nedobra tendenca, da bi dominirala. Zmaga z uporabo fizične sile ne traja večno. Ne maščujte se sami, ljubljeni, temveč dajte mesto Božji jezi; kajti pisano je: *Moje je maščevanje, jaz bom povrnil, pravi Gospod*. /.../ *Ne daj se premagati hudemu, ampak premagaj hudo z dobrim*. (Rim 12,19.21)«

V teh Sofronijevih stavkih je na najkrajši način opisano bistvo našega novega življenja v Kristusu. Hkrati je to opis edine vsebine naše molitve. Tu se Sofronij in Silvan nekoliko razlikujeta od najbolj tipičnih predstavnic in predstavnikov zahodne mistike, saj sta oba precej bolj zmerina in sprejemljiva za Cerkev kot institucijo v svetu. Namreč, v Sofronijevi interpretaciji ni nobenega dvoma, da pri molitvi ne gre za iskanje zadovoljstev, sladkosti, posebnih občutkov vzhičenja, kakor bi neizkušeni bralec morda tolmačil Silvanovo ponavljajoče objokovanje – zaradi izgube »sladke milosti Božje«. Iskano tu nikakor ni neka oblika »duhovnega« hedonizma, ampak občutek, pa naj bo še tako boleč, bližine Boga. (Hitim s še eno vzporednico: tudi zahodni mistiki ta bolečina sploh ni tuja, čeprav so poudarki največkrat drugače razporejeni.) Bog nam ni najbližji takrat, ko smo srečni in vzhičeni, uči Sofronij (seveda nam je tudi takrat zelo blizu), ampak takrat, ko trpimo, še posebno takrat, ko trpimo za druge. Saj smo mu ravno takrat najbolj »podobni«.

Dovolil si bom ekskurz, ki lahko izzove ostro reakcijo »ortodoksno ortodoksni«. Ko gre za vzporednico glede izpričevanja izkušnje zahodnih mistikov/mistikinj in teologov z ene strani, z druge strani pa Silvana, je razlika v občutenju in izražanju naslade ali bolečine zaradi prisotnosti ali odsotnosti Božje milosti dokaj izmuzljiva. Tako pri prvih kakor tudi pri slednjem imamo opravka z izrazito čustvenimi opisi in izrazoslovjem. Zavedam se, koliko je to vzporejanje kočljivo, saj je vzhodno krščanstvo (dokler je bilo krščanstvo še enotno), za njim pa pravoslavna Cerkev, zavzelo popolnoma odklonilno stališče do iskanja čutnih videnj in sploh kakršnekoli emotivne strani duhovnega življenja. Klasično stališče je izrazil Marko Menih (ali »Asket«) že v 5. stoletju. Videnja sama, še bolj pa želja po videnjih, ponujajo priložnost vragu človeškega rodu, da se, bolj ali manj povabljen, vrine v domišljijo in tam sproži celo vrsto občutkov, ki končno peljejo v zasvojenost – ne pozabimo, da gre za užitke – in suženjstvo. »Dovoljeno« naj bi bilo le videnje svetlobe, pa še to samo, če smo skrajno abstraktni pri opisovanju videnega. Že to, da je Sofronij, čeprav zelo previdno, pisal o lastni izkušnji videnja božanske svetlobe, je bilo deležno ostrih obsodb. Moral bi, pravijo, pisati »nasploš«, »teoretsko«, ne pa osebno. (Čeprav pravoslavna Cerkev pozna in priznava opisano osebno izkušnjo videnja svetlobe, ki jo je podal sveti Simeon Novi Teolog, je to izjema, ki je »ortodoksni« ne upoštevajo.)

Pravoslavna Cerkev, »samoumevno«, zavrača vse, kar je na zahodu zgrajeno kot teorija in praksa čustvenih in mesenih pojavov, videnj, izkušenj in želja (na primer stigme). Med drugim je to zavračanje zelo pogosto uporabljen argument v protikatoliški polemiki. To je tako »samoumevno«, da se nihče več ne trudi razložiti, za kakšen pojav sploh gre: za zahodno srednjeveško mistično literaturo (v mislih imam francoske begine in rensko-flamsko mistiko), utemeljeno na izpiljenih komentarjih Visoke pesmi ter na apofatični teoriji teološkega izražanja pri Dioniziju Areopagitu in Mojstru Eckhartu; ali pa za poljudne, teološko nezaveščene izbruhe »navdušenja«, ki so se pogosto končevali in se končujejo v duhovnih zablodah in katastrofah. Vse gre v isti koš z oznako »zabloda« ali »herezija«. Vse je zavrženo, še preden smo se podali v najbolj elementarno analizo tega, kaj je v izražanju izkušenj čustveni, meseni besednjak, kaj pa spada v domeno alegorije in metafore. Pozablja se tudi na dejstvo, da niso podobni nezaželeni pojavi manjkali niti v vzhodnem krščanstvu. Na primer, ruska sekta *hlistov* je

šla tako daleč, da je dobesedno, meseno, pojmovala besede o ljubezni, o Bogu Očetu, Božji Materi, njunem Sinu in použitíju tega Sina. Še v 19. stoletju so bili opisani bizarni obredi, v katerih je vodja sekte, izbrani »oče«, telesno občeval z izbrano »božjo materjo«, sad te »ljubezni« pa so člani sekte pri posebnem obredu »obhajanja« razkosali in pojedli. Kolikor vem, zahodna »mistika«, pa naj bo še tako poljudna oziroma neizobražena, ni šla nikoli tako daleč. Mogoče obstajajo paralele v praksah nekih gnostičnih sekt, a so dokumenti o tem zelo skopi in nezanesljivi. Nasprotno, na zahodu ne manjka tehtne literature o stilističnih odlikah Visoke pesmi ter posledično mistične literature po njenem zgledu, ki pa pogosto opisuje pristno mistično izkušnjo.

Vrnimo se k Silvanu. Niti najmanjšega dvoma ni, da on ni bil in ni mogel biti kontaminiran z izrazoslovjem zahodne mistične literature. Zelo malo verjetno je tudi, da bi kaj slišal o dionizijevski apofatični razlagi imen ali o alegoriji, ki se je v primeru Visoke pesmi in z njo povezani mistični literaturi izlivala v poročno in včasih odkrito erotično izrazoslovje, od »hrepenenja« do »objemanja« in »prodiranja«. Od kod torej pri Silvanu vsi ti čustveni izrazi, ko opisuje odsotnost ali prisotnost Boga? Silvan skoraj dobesedno ponavlja opise približevanja in skrivanja »ženina« (Boga), ki jih kot avtobiografski (torej izkušenski) vložek najdemo v Origenovem komentarju k Visoki pesmi, kasneje pa tudi v srednjeveški katoliški mistiki. Obstaja še en možni izvir: *Hoja za Kristusom* (*De imitatione Christi*) Tomaža Kempčana, ki ga je predsedujoči Ruske svete sinode Pobedonoscev prevedel leta 1869. Seveda je knjiga tedaj našla pot ne le do vseh semenišč, ampak tudi do vseh samostanskih knjižnic. In do src mnogih menihov. Odtod, verjetno, nekateri poudarki v ruski duhovnosti, ki so za zahodnega kristjana povsem prepoznavni, skoraj domači. Pri Silvanu najdemo celo vrsto izrazov in prispodob, ki se popolnoma ujemajo z izrazoslovjem in idejnimi okviri te knjige. Najprej in največkrat, da je v primerjavi z Bogom vse drugo nično, da moramo vse drugo zapustiti, pozabiti, če hočemo biti z edino nujnim. Kempčan ne ponavlja razvite poročne govorice renske mistike, temveč je veliko bolj splošen ali, če hočete, zadržan. (V tem oziru je Silvan nekje na pol poti.) Sta Silvan in Sofronij brala Kempčana? Ali je njegov vpliv posreden? Njegove ideje so bile namreč močno prisotne v ruski meniški srenji. O tem lahko samo domnevam, nimam nobenega indica, ki bi govoril v prid eni ali drugi predpostavki. Vendar so paralele očitne. Če ne iz literature,

teološke in mistične, je lahko naš avtor te čustvene izraze črpal le iz lastne izkušnje. Mi dovolite sklep, da so Silvan, Origen in zahodni mistiki imeli zelo podobno izkušnjo Božje prisotnosti ali odsotnosti? Da so jo izrazili na podoben, čeprav pri Silvanu na teološko in literarno neprimerno manj sofisticiran način? Če je temu res tako, nam Silvanova časovno zelo malo odmaknjena izkušnja govori, da je mistična izkušnja prejšnjih stoletij krščanstva še vedno živa in dostopna. Zaželeno. Zaradi tega je Silvan tako dragocen. Sofronij, ki je bolj kot Silvan vedel, kaj je apofatično in alegorično izražanje, je zadevo speljal nekoliko drugače, bolj previdno: *naj ne bi iskali užitka, ampak trpljenje*. Tudi to je dragocen napotek.

S tem smo prišli do dveh točk, ki sta najbolj značilni za (če se lahko tako izrazimo) Sofronijev in Silvanov teološki nauk. Prva je misel o nujnosti ljubezni do sovražnika. Iz knjige je razvidno, da se ta misel že pri Silvanu nenehno ponavlja, podobno tudi pri Sofroniju, čeprav za spoznanje manj pogosto, vsekakor pa dovolj, da jo lahko označimo za eno od dveh centralnih misli njunega nauka. Seveda je ta misel vezana na Kristusovo držo do sovražnikov; gre torej za ubeseditev Kristusove zgodovinske, življenjske drže. Že to bi bilo lahko dovolj. Vendar pa pri Sofroniju preberemo še več, namreč, da je ljubezen do sovražnika »edini nam dostopen in preverljiv kriterij, ali smo vase sprejeli Svetega Duha«. Vse drugo je lahko tudi samoprepričevanje, iluzija, želja, s katero se zamenjuje resničnost. Toda ljubiti sovražnika je tako težko, da brez Svetega Duha mi sami te ljubezni nismo sposobni. Sofronij celo trdi, da je ta kriterij po svoji prepričljivosti – »racionalen«. Naša celotna zemeljska izkušnja, predvsem pa sovražnikova dejanja, škoda ali trpljenje, ki nam ga povzroča, nas odvrčajo od ljubezni do sovražnika. Če torej to ljubezen kljub vsemu občutimo, je to nezmotljiv znak, da v nas deluje Duh. Sovražnik človeškega rodu (hudič, preprosteje rečeno) je v mnogočem zelo sposoben, lahko nas v marsičem prevara, ni pa v nas sposoben navdihovati ljubezni. Ljubezen je izključno Božja domena.

Druga bistvena točka Silvanovega in Sofronijevega nauka je praktične narave. Nanaša se na vprašanje, kako preživeti, če trpimo zaradi oddaljenosti od Boga, ko ni neposredne pomoči v morju grozot,

ki obdaja zgodovinski obstoj človeka. Kako preživeti obdobja, ko se milost umakne (po naši krivdi ali ker je ta umik sredstvo »božanske pedagogike«)? Odgovor, ki se pri Silvanu pogosto ponovi, pri Sofroniju pa postane ključni napotek, se glasi: »Drži svoj um v peklu in ne obupavaj!« Kaj to pomeni? Držati um v peklu? Med drugim to pomeni, da je naše bivanje brez Boga oziroma večji del človeške zgodovine – pekel. Da smo, dokler smo tukaj, na zemlji, obkroženi z zlom, tujim, pa tudi našim. Zlo je stalnica tostranske eksistence. Ni se mogoče popolnoma umakniti zlu. Lahko zamižimo, a nas počaka, da odpremo oči, in udari s še večjo silo. Pa vendar je Bog premagal zlo. Premagal je celo smrt. Vendar to še ne pomeni, da zla in smrti ni več na zemlji, ampak da imamo vsi mi možnost, saj smo ustvarjeni po Božji podobi, da ponovimo njegovo dejanje. Kar je storil en človek, lahko naredijo tudi drugi. In eden je to uresničil, ime mu je Jezus Kristus, ki nam daje možnost, da se zedinimo z njim, da po njem in skozi njega tudi mi postanemo Sinovi Očeta. Ta možnost je vedno prisotna, dokler smo na zemlji. V vseh okoliščinah lahko izberemo Pot, Življenje in Resnico. Niti sovražnik človeškega rodu nam ne more odvzeti te možnosti. Zato naj ne bi bilo prostora za obupavanje. Zavedaj se, da si v peklu, a ne obupavaj. To je Bog rekel Silvanu in to je postalo osrednja točka Silvanovega in Sofronijevega duhovnega nauka.

Obe misli, tisto o peklu in tisto o ljubezni do sovražnikov, je Silvan prejel neposredno od Boga in ju je, kolikor je le mogel, prevedel v izkušnjo ter požel sadove tega izkustva. Pekel, na katerega je sam sebe obsojal zaradi svojih (v meništvu ne več tako številnih in ne tako težkih) napak, ta pekel, trpljenje, muke, ki so ga obkrožale, se je vpričo menihove vztrajnosti umaknil, tako da je Silvan znova občutil, da je Bog blizu. »Blagor temu, ki ne izgublja Božje milosti, ampak se vzpenja iz moči v moč. Vendar sem jaz izgubil milost. Toda Gospod se je usmilil in mi je dal, da spoznam še večjo, po svoji neizrekljivi milosti. Duša je nemočna; brez Božje milosti smo podobni živini, toda po milosti je človek velik pred Bogom.« (str. 139) Podobno je bilo pri Sofroniju. A ne eden ne drugi nista potem živela v popolni svetlobi in radosti, nista »duhovno uživala«, ampak sta še vedno, le na drugačen način, trpela zaradi vsega, kar ju je obkrožalo. »Ko je duša polna Božje ljubezni, tedaj je od brezmejnega veselja – žalostna in s solzami moli za ves svet, da bi vsi ljudje spoznali svojega Gospodarja in Nebeškega Očeta. Ne ve za počitek, dokler se ne bodo vsi naužili njegove ljube-

zni.« (str. 137) Obe njuni maksimi izražata dialektiko svetovnega zla in Božje milosti, dialektiko, ki nujno spremlja človeško zgodovino in življenje slehernika ter opredeljuje naš položaj v svetu. Mi pa imamo možnost, da se odločimo, kako se bomo s tem položajem spoprijeli. Nihče ne trdi, da je odločitev lahka.

Ravno zaradi te težavnosti se mi zdi pomembno opozoriti na prevladujoči modus recepcije teh dveh svetnikov. Prebral sem kar nekaj člankov in zbornikov, posvečenih njunemu nauku, a kolikor sem opazil, se ti dve temeljni maksimi omenjata nekako obrobno. Prevladujejo opisi nauka in prakse dveh sicer izjemno pomembnih kreposti, kesanja in ponižnosti. Lepo in prav. Vendar je o teh dveh krepostih, približno v istem duhu, pisalo veliko duhovnih pisateljev, tudi v 20. stoletju. Ni pa veliko pisateljev, ki bi s tako silo pisali o »držanju razuma v pekl« in »ljubezni do sovražnika«. Zakaj sta ti dve temi tako odrinjeni na obrobje ali celo zamolčani v spisih o Sofroniju in Silvanu? Kaj drugega kot to je prepričalo ljudi, med njimi svetovno znanega teologa, nekdanj »zunanjega ministra« ruske Cerkve, metropolita Ilariona Alfejeva, da se o Sofroniju in Silvanu izražajo samo še vzhičeno in v superlativih? Prepričljivi opisi duhovne izkušnje? Ampak kakšne – standardne in vsesplošne, tradicionalne izkušnje kesanja in ponižnosti? Ali osebna drža in odnos do sočloveka, izjemna skromnost, nevsiljivost, občutljivost, primeri jasnovidnosti? Še enkrat: lepo in prav. Toda prav te lastnosti krasijo mnoge svetnike vseh časov in starce, tudi sodobne, o katerih ni toliko tekstov in zbornikov. Zelo verjetno je, da so mnoge privlačili (v literaturi zelo redki) opisi videnja Božje svetlobe in neposrednega stika s Kristusom in Svetim Duhom, saj so osebna pričevanja ljudi, ki so imeli take izkušnje, izjemno, izjemno redka. V pravoslavni literaturi najdemo, pa še to ne preveč pogosto, le posredne, neosebne opise takih doživetij, pri Sofroniju pa *in medias res*! Zakaj naj bi bilo to tako privlačno? Ali to beremo kot napotke, kako lahko tudi sami pridemo do teh izkušenj oziroma videnj? Kako priti do evforične obsijanosti z nebeško svetlobo? In res, veliko je iskalcev »posebnih duhovnih stanj« in užitkov, povezanih s temi stanji; taki iskalci so lahko fascinirani nad Sofronijevimi opisi. Toda to že ni tako lepo in prav. To bi bilo namreč povsem napačno »sprejemanje« nauka, kajti Sofronijev cilj nikakor ni uživanje v videnju (Silvan je o tem previdno in tradicionalno molčal), ampak zavest o Božji pomoči pri občutku, da nas je Bog zaradi naše nedostojnosti zapustil. Videnje je nekaj, kar

zadeva celoto, in ga ima lahko samo celoten človek – ki je v celoti, ves v odnosu z Bogom. Molitev, ki ni objela in zajela celotne biti, ki človeka ni spremenila popolnoma, ki mu ni dala novega modusa biti, ne more biti izvir kakršnegakoli užitka in videnja. Užitek nikakor ni prvoten. Prvotna je muka, občutek nedostojnosti in s tem občutkom moramo živeti, saj je edino pravilen, svetloba pa je sporočilo, da nismo poza-bljeni, da milost ni dokončno izgubljena, čeprav se še vedno nahajamo v peklu. Seveda se moramo veseliti tega sporočila, toda ne moremo v njem uživati kot v nečem samoumevnem, kar naj bi bilo samo sebi cilj. Tovrstne vase zaprte užitke prinašajo narkotiki. Silvan in Sofronij opisujeta muko, blagoslovljeno muko, ne pa uživaško evforijo.

Poznal sem (in še vedno poznam) veliko ljudi, tudi v Rusiji, ki so prisegali na Sofronijeve nauke, na njegovo svetost. Velika radost jih je prevzela, ko je bil Sofronij razglašen za svetnika. Nobenega dvoma ni, da so nekoč brali ne le besed o »umu v peklu«, o »sebi kot največjem grešniku«, ampak tudi o »ljubezni do sovražnika«. In tudi prisegali nanje. Te besede naj bi jemali kot podlago lastnega razumevanja krščanstva. In kaj se zgodi? Nedolgo po ruskem vojaškem vdoru v Ukrajino sem začel prejemati (sicer redka – saj je večina osuplo ali previdno molčala, le redki pa so bili nedvoumno proti vojni) pisma prijateljev, ki so me hoteli prepričati, naj podprem »pravični boj ruske vojske«. In to ne glede na dejstva, na zlo, ki je bilo očitno in je iz dneva v dan bolj nazorno govorilo, da gre za neusmiljeno vojno proti celotnemu prebivalstvu ogromne države, prebivalstvu, ki so ga hoteli spraviti na kolena, ko sredi hude zime niso uničevali vojaških objektov, ampak energetski sistem Ukrajine. To niso bila dejanja proti ukrajinski vojski, ampak proti celotnemu narodu. V začetku sem taka pisma dobival od ljudi, ki se niso imeli ravno za spoštovalce in spremljevalce Silvanovih in Sofronijevih nauk. A potem se je zgodilo tudi to. Stari, dobri, blagi prijatelj, ki je postal menih ne le pod vplivom, ampak z neposrednim blagoslovom starca Sofronija, mi je poslal okrožnico patriarha Kirila, v kateri poziva vse vernike, naj molitveno podprejo dejanja ruske vojske v Ukrajini. Ob okrožnici je bilo pripisano, da prijatelj sicer ne ve, kaj jaz danes mislim o tem, ne ve, ali so naše življenjske pozicije še vedno enake, da pa naj vsekakor ne spregledam dejstva, da Bog pošilja zlo v ta svet, ker se na ta način, in samo na ta način, premaguje vsesplošna sodobna apostazija, zavračanje vseh vrednot. Stališče je bilo podprto s citati nekaterih sodobnih zavzetih duhovnikov, kot

ključni argument pa je bil naveden izrek starca Aleksija Solovjova, ki je na ta način komentiral rusko revolucijo. Le-ta je leta 1918 izžrebal pri izbiri svetega mučenika patriarha Tihona, torej je (mislijo danes) moral tudi sam biti svet in je s tem svojim stališčem že pred stoletjem utemeljil današnje stališče do vojne – patriarha Kirila. »Sedaj je pred Rusijo postavljena najvažnejša možna naloga: da zmaga v boju, ki so ga danes proti nam zanetile sile zla. Danes je nujna mobilizacija vseh: vojske, političnih sil. Seveda se mora mobilizirati tudi Cerkev – ne le da bo molila za našo oblast, za vojake, ampak tudi zato, da bo prisotna tam, v ospredju« (Kiril, 15. september 2023). Prijatelj meni, da je Bog tisti, ki pošilja zlo, in da so zli ljudje v resnici Božji služabniki in da jih je treba ubogati, podpreti, moliti za zmago njihovega orožja. Pri tem se ima prijatelj še vedno za »ubogega in nedostojnega učenca svetega Sofronija«. Sam Kiril je pozneje (18. oktobra 2023, agencija TASS) šel še dlje. Izjavil je, da je bila atomska bomba, izdelana v Sarovu (v Stalinovi in Berijini Rusiji), izdelana pod neposrednim, čeprav nevidnim nebeškim blagoslovom sv. Serafima Sarovskega in da je od atomskega orožja odvisen obstoj domovine. Svetnik, ki je živel na prehodu iz 18. v 19. stoletje naj bi bil pokrovitelj orožja vsesplošnega uničevanja! S tem je patriarh nakazal in ilustriral tudi preobrat v odnosu ruske Cerkve do Silvanovih in Sofronijevih nauk.

V Rusiji je bilo zadnjih trideset let več sto duhovnikov in menihov ter na deset tisoče vernikov, ki so sledili Silvanovemu in Sofronijeve-mu nauku. Sodobna Rusija je bogata s svetniki, vendar imata ta dva posebno mesto. Največ svetnikov 20. stoletja je namreč žrtev revolucije oziroma sovjetskega režima, za njihovim mučeništvom ne stoji neka sodobnim časom prilagojena misel, temveč svojevrstna ponovitev razmer iz prvih stoletij krščanstva. S prenehanjem teh izrednih razmer tudi ni bilo več mučeništva.

Silvan in Sofronij stojita na drugačnih pozicijah, njun nauk je nauk za vse čase in vse razmere, predvsem v Sofronijevih spisih ubeseden z izraznimi sredstvi 20. stoletja. Njun nauk je ravno zato navdihoval najbolj žive sile postsovjetske ruske Cerkve. Vendar se je pokazalo, da so človeška prepričanja negotova, ranljiva, podložna brutalnim pritiskom, celo nična. Od kakih 40.000 duhovnikov, kolikor jih šteje moskovska patriarhija, jih je le nekaj sto, en odstotek, nastopilo proti vojni, pa še to so bili večinoma duhovniki, ki živijo v inozemstvu (glej »Nagovor duhovnikov in diakonov Ruske pravoslavne cerkve s

pozivom k zaustavitvi vojne«, objavljen na spletni strani KUD Logos).¹ Seveda so med njimi tudi duhovniki iz Rusije, vendar jih je zelo malo, nekateri med njimi pa zaradi svojih stališč niso več duhovniki. Če so imeli možnost, so prešli v drugo Cerkev, pogosto v konstantinopelsko patriarhijo. Lahko celo zapišem, da je postalo stališče do današnje vojne z zornega kota Silvanovega in Sofronijevega nauka sodobni, konkretni in »racionalni« kriterij, koliko je neka Cerkev res Kristusovo telo, koliko je v njej Svetega Duha, saj konkretno izraža Sofronijev evangelijski kriterij ljubezni do sovražnikov. Isto lahko zapišemo za vsakega posameznika: odnos do vojne je merilo, koliko smo Kristusovi udje, koliko je v nas Božje milosti. Vojni propagandisti so svetlobna leta oddaljeni od Kristusa.

Seveda ne moremo celotnega Silvanovega in Sofronijevega nauka zožiti na samo dve temeljni misli. Vendar druge misli, na primer o kesanju in ponižnosti, niso prav nič specifične za ta dva svetnika, ali pa imajo v primerjavi s tema dvema mislima drugoten značaj. Z njihovo pomočjo se rešujejo drugotni problemi (nikakor ne nepomembni, ampak vendarle drugotni) ali pa imamo opraviti s tehničnimi in metodološkimi vprašanji asketskega in molitvenega življenja, ki se malo razlikujejo od že znanih, tradicionalnih rešitev. Še več, na primer, ko gre za odnos do duhovnih avtoritet oziroma cerkvene hierarhije ali za odnos do posvetnih oblasti, imamo včasih tudi pri Silvanu in Sofroniju opraviti s stereotipi, ki pa niti niso preveč uporabni. Vztrajata namreč na absolutnem spoštovanju avtoritet in popolni poslušnosti. Bojim se, da me bodo obtožili nespoštljivosti do svetnika, a bom vseeno navedel nekaj, kar sem osebno slišal pri srečanju s svetim Sofronijem, namreč, da je zamenjava škofa včasih hujša, kot če bi zamenjali Boga. Je to spoštljiv odnos do hierarhije? Mogoče, a na nekoliko neobičajen način. Vsekakor pa je to pričevanje o drugotnosti prav te zahteve in izkušnje. Podobno je s stališčem obeh avtorjev do živali, ko svarita, da se ne sme predajati tem čustvom, na primer, da ni treba božati mačk in se z njimi pogovarjati, saj je to moteče za »edino ljubezen, ki se od nas zahteva, ljubezen do Boga«. Če to primerjamo s klasičnim stališčem o ljubezni do vsega stvarstva, na primer pri Izaku Sirskem, nekaj močno zaškriplje. (Pa ne le miselno zaškriplje. Prenekateri sadist ali samo neobčutljiv človek je prav to Silvanovo stališče navajal kot opravičilo

1 <https://kud-logos.si/nagovor-duhovnikov-in-diaconov-ruske-pravoslavne-cerkve-s-pozivom-k-premirju-in-zaustavitvi-vojne/> (2. 9. 2025). Op. ur.

za svoj surov odnos do živali. Poznam veliko primerov. In vsi ti primeri kažejo na napačno, parcialno razumevanje nauka o krščanskem življenju in molitvi.) Tako je tudi Silvana mogoče napačno razumeti s posebnega zornega kota parcialne posvečenosti posameznega človeka samo in izključno Bogu kot neki posebni, posamezni biti, ki mu lahko poda ali vzame to ali ono posamezno stvar ali občutek, recimo milost. V tem primeru tu ni več prostora ne le za živali, za pse in mačke, človekove prijatelje, ampak se lahko nepričakovano z zornega kota izgubi tudi celotno človeštvo. S tem pa bi vse naše lepe besede o ljubezni ostale prazne, brezsmiselne. V ljubezni ne more biti nič delnega, nič necelostnega, tako je tudi z ljubeznijo do Boga. Ljubiti le Boga, a ne ljubiti njegovega stvarstva, je težka zabloda. Te zadrege se zaveda tudi sam Sofronij in ji posveča precej pozornosti (str. 41), a ne gre dlje od zaključka, da je do stvarstva treba imeti usmiljenje, ne pa ljubezen, saj je stvarstvo ustvarjeno, da služi človeku, in nič več kot to. Žival ne more biti »človekov prijatelj«, saj bi ga to odtegnilo od Boga. Lahko bi kdo rekel, da ta del nauka naslavlja predvsem svetnike, popolne, ki že živijo v Bogu, ter »kandidate za svetnike«, ne pa večino vseh nas, ki še zdaleč nismo dosegli niti nepopolne ljubezni, zemeljske ljubezni do stvarstva, ali pa nas ljubezen do celote sveta ne zanima, ker nas zanima samo Bog. Ampak tako omejevanje nima smisla. V resnici je pred »kandidati« in vsemi nami še vedno ista naloga, da ne zanemarjamo stvarstva. Pri svetnikih je ljubezen do stvarstva samoumevna. zato se lahko posvečajo le ljubezni do Boga, kajti znotraj svetnikove ljubezni do Boga je ljubljeno tudi celotno stvarstvo. Svetnik, ker se je upodobil po Bogu, ne ljubi tega ali onega, ampak je sam postal utelešena ljubezen, njegova narava, bistvo, je ljubezen do vsega – tudi do sovražnikov. Pred vsemi ostalimi, ki nismo svetniki, taka ljubezen še vedno čaka na utelešenje. Nič več in nič manj. Ne moremo ljubiti Boga, a ne ljubiti sovražnikov. Ali ljubiti sovražnikov in ne ljubiti psov in mačk.

S temi besedami smo se vrnili na začetek našega razglabljanja, k osnovnemu cilju tega pisanja: opozoriti bralca, da recepcija Silvanove in Sofronijeve duhovnosti zahteva celotnega človeka, ves njegov napor, tako da ni nikakor namenjena sleherniku ali »povprečnemu občinstvu«, ki na njeno vsebino gleda brez totalne angažiranosti. Oba, Silvan in Sofronij, načelno govorita vsem, ne zavračata nikogar, a se resnično odpirata le tistim, četudi še tako redkim, ki so na poti polne posvečenosti Bogu, tistim, ki ne iščejo metode za doseganje duhovne-

ga užitka v prelepi onstranski svetlobi, ki ne iščejo nikakršne naslade, ampak si prizadevajo, da Bog sprejme njihovo kesanje, kenozo, željo, občutek ničnosti in ničvrednosti ter jim skozi to odpre vse: misterij Božjega sinovstva.

ABYSS AND PRESENCE

Boris Šinigoj:

Iskanje sebe kot drugega sredi zapuščenega sveta¹

Preden se ob bivanjsko občutenih premišljevanjih Miklavža Ocepka in etično naravnanih hermenevtičnih raziskavah Paula Ricoeurja poglobimo v prevpraševanje naslovne teme, naj nas v ustrezno duhovno občutenje in dovzetnost uma uvedejo navdihnjeni verzi za današnji čas nadvse pomenljive pesmi Paula Celana iz njegove zbirke *Atemkristall* (Kristal diha). Ni namreč naključje, da jim je drugi veliki hermenevtični mislec Hans-Georg Gadamer v osebno zavzetem tolmačenju celotnega niza pesmi s pomenljivim naslovom *Kdo sem jaz in kdo si ti?* posvetil posebno pretanjen komentar. Kajti že v začetnem verzu *Stati v osenčju rane* je prepoznal neustrašno vztrajanje pesnika v srčnem spoprijemu s sencami nemile usode, ki se ne tičejo le avtorjevega doživljanja sebe samega kot nespoznanega v nemem prostranstvu zapuščenega sveta, marveč tudi vsakogar od nas, kolikor ranjeni v pomanjkanju ljubezni hrepenimo po odrešenju v iskanju sebe v drugem in drugega v sebi v bližini večnega Ti.

*Stehen, im Schatten
des Wundenmals in der Luft.*

*Für-niemand-und-nichts-Stehn.
Unerkant,
für dich
allein.*

*Mit allem, was darin Raum hat,
auch ohne
Sprache.*

¹ Prispevek je nastal na podlagi referata na mednarodnem simpoziju *Kierkegaardovo leto 2025*: »Človeška eksistenca in tehnološki svet« (10. mednarodni filozofski simpozij Miklavža Ocepka; 13. mednarodna filozofska konferenca in delavnica Sørensa Kierkegaarda), CERI-SK, Ljubljana 15. 9.–19. 9. 2025.

*Stati, v osenčju
rane v zraku.*

*Za-nikogar-in-nič-stati.
Nespoznan,
samo za
tebe.*

*Z vsem, kar se tu razprostira,
tudi brez
govorice.¹*

Čeprav se zdi, da rana kot nekakšna nevidna brazgotina lebdi v zraku, ta meče senco, padajočo nanj, ki stoji. Nanj, ki vztraja osamljen v njenem osenčju. Vendar stati nadalje ne pomeni zgolj vztrajati v dokončni drži. Stati-za-nikogar-in-nič pomeni srčno vztrajati v samoti, ki se je ne zaveda nihče drug kot jaz sam. Jaz, ki ostaja za druge nespoznan. Jaz, ki v hrepenenju po drugem sebe nagovarja s ti. To samoto jaza vzdržati, pomeni nespoznanosti navkljub upati in pričevati. O srečevanju s seboj samim in pogovoru s seboj kot drugim. Četudi ostanem brez govorce, le z molkom besed. Pričevati o znamenju rane, ki se je ni mogoče dotakniti. Ki ne zmore tega, kar so zmogle Jezusove rane. Prepričati nejevernega Tomaža v vero v vstajenje.

Pesnikovo oznanilo zmore prej kot veselje, ki ga prinaša blagovest, v duši obuditi zlosluten sen, da temna senca, ki se spušča nad nas iz nevidne obnebnice, počasi zagrinja naš svet. In vendar pesniku, kot tudi vsakomur od nas, v zapuščenem svetu ne preostane drugega kot stati zase in se, kljub osamljenosti tega se (*le soi*), ne vdati. Na duhovnem ozadju Celanove pesmi namreč odzvanjajo spodbudne talmudske besede rabija Hilela: »Če jaz nisem zase, kdo je tedaj zame? In če jaz nisem zase, kaj sem potem 'jaz'? In kdaj, če ne zdaj?«² Podajmo se

1 Pesem Paula Celana iz zbirke *Atemkristall* (Kristal diha) nav. po: Hans-Georg Gadamer, *Kdo sem jaz in kdo si ti? Komentar k nizu pesmi »Kristal diha« Paula Celana*, prev. Andrej Božič, KUD Apokalipsa, Ljubljana 2015, str. 72.

2 *Pirke Abot* 1,14; nav. prevod Vida Snoja po nemški izdaji *Talmuda* Reinholda Meyerja, ki naj bi jih Paul Celan pogosto izrekal, v: P. Celan, *Zbrane pesmi*, II. del, prev. in kom. V. Snoj, Beletina, Ljubljana 2020, str. 923. Prim. hebr.-slov. izdajo *Izreki očetov. Talmudski komentar Pirke Abot*, prev., uvod in kom. Janez Zupet, KUD Logos, Ljubljana 2002, str. 3, 73.

torej iz te začetne sebstvene drže jaza na tvegano pot iskanja sebe kot drugega v zapuščenem svetu.

Kakšen svet je pravzaprav to? In kdo vse ga je zapustil? Kam so odšli vsi prijatelji? In kam vsa nedolžna ustvarjena bitja? In kje so trume angelov na njegovem nebu? Se v tako zapuščenem svetu s starim Efežanom še smemo nadejati Nenadejanega?¹ To je bogo-zapuščeni svet, o katerem je z žalostjo in obenem upanjem v srcu tako občuteno pisal Miklavž Ocepek. Duhovna izpraznjenost zapuščenega sveta, v kateri smo izgubili bližino do sebe in drugega, vedno bolj boleče postaja naša resničnost. To je naraščajočo-odsotnost-smisla-utrpevajoči-svet. V njem ni več ne medsebojne radosti v prihajanju drug drugemu naproti ne prijateljskega zbliževanja dveh oseb ne osrečujočega najdevanja sebe v bližnjem in bližnjega v sebi ne zbornega povezovanja v živo občestvo verujočih.

To resničnost zapuščenega sveta v tragični samopozabi doživljamo tukaj in zdaj. To je svet gole preživetvene biti, trpni, hladni in neživiljenjski svet. Svet »il y a«, rečeno z Levinasom, svet, v katerem ni več niti osebnega veselja niti neosebne darežljivosti heideggrovskega »es gibt«.² V tako zapuščenem svetu samo-odtueni človek ne izgublja le doveznosti lastnega sebstva za podarjajočo se ljubezen do bližnjega, ki nas edina osvobaja bivanjskega egoizma. Iz nejevolje nad omejenostjo lastne narave zapuša tudi sebe kot religiozno bitje vere, upanja in ljubezni, da bi ob magijski pomoči čudodelne tehnologije, samozadostne znanosti in umetne inteligence požvižgajoč se na Boga na lastno pest ubežal smrti.

Beg v tovrstni transhumanizem, ki se zapira pred transcendenco, nima ne želje ne potrpljenja za raziskovanje človeka po Sokratovem zgledu, ki mu nepreiskanega življenja ni bilo vredno živeti.³ Ali po zgledu Dostojevskega, ki želi človeka kot skrivnost razvozlati, četudi to traja vse življenje.⁴ Privrženci človečnost presegajočih idej se raje neučakano zatekajo – podobno lahko verno kot svojčas razsvetljenci

1 Prim. Heraklit, fr. 18 (Klemen Aleksandrijski, *Preproge* II, 17, 4): »Kdor se ne nadeja Nenadejanega, ta Ga ne bo našel, kajti ne da se Ga najti in poti do Njega ni.«

2 Prim. Miklavž Ocepek, *Zapuščeni svet*, KUD Apokalipsa, Ljubljana 2007, str. 27.

3 Prim. Platon, *Apologija* 38a5.

4 Prim. Urša Zabukovec, *La Routine. Dostojevski in transhumanizem*, LUD Literatura, Ljubljana, str. 81.

k vse-pojasnjujočemu-razumu – h kognitivni znanosti ter nano-, bio- in informacijskim tehnologijam, da bi pospešili materialistično nadgradnjo humanizma in preustvarili človeka v skladu s svojimi transznanstveno-fantastično-futurističnimi vizijami, željami in strahovi.¹

Tako lahko verno zaupanje v ideologijo transhumanizma pri nas eksemplarično izpričuje dramaturginja nedavne plesno-glasbene uprizoritve mednarodnega ansambla MN Dance Company *Brezmejno telo* v okviru EPK 2025 Nova Gorica: »Predstava se ukvarja z večnim vprašanjem brezmejnosti oziroma omejenosti človeka na umski, telesni in duhovni ravni. Nekoč so preseganju vsega trojega služile religije in verovanja, danes pa tehnologija in umetna inteligenca.«²

Spričo tako omalovaževalnega odnosa do duhovnega in religioznega izročila z naivnim veličanjem novih tehnologij, hipostaziranjem umetne inteligence in zvajanjem človeka na neosebni obstoj »brezmejnega telesa« navsezadnje slepi za sledove neskončnosti na obličju bližnjega počasi, a nezadržno ubijamo drug drugega³ in oropani etične zavesti lastnega sebstva žalostno tonemo v zlu. Ko celo z Jenkovo nagrado ovenčana slovenska poetesa »z radostnim besom«⁴ zapoje groteskno hvalnico *To telo, pokončno*, v kateri s samovoljno porušeno sintakso okorno opeva telo kot *vortex mundi*, vrtinec sveta, ki vase pogoltne vse druge razsežnosti bivanja, je skrajni čas, da se prebudimo iz duhovne usnulosti ter v srcih znova obudimo dovzetnost za »upanje, ki ne osramoti«⁵ in ljubečo bližino Boga.

Kajti kakor Celanova pesem, ki raje kot opevanje pokončnosti telesa ohranja odprtost za skrivnost duha, polno zaživi šele v talmudsko intonirani dvoedinosti »kot bližanje bralca k pesmi in kot bližanje pesmi k bralcu – prvega ni brez drugega in drugega ni brez prvega,«⁶

1 Prim. prav tam, str. 82 sl.

2 Avtorica navedene izjave je Ana Kržišnik Blažica; dostopno na spletu: <https://www.rtvsl.si/kultura/go-2025/v-zivljenje-se-zbuja-brezmejno-telo-fuzija-spoznanj-o-umetni-inteligenci-v-dobi-transhumanizma/750808>.

3 Prim. M. Ocepek, nav. delo, str. 34.

4 Iz utemeljitve žirije pri podelitvi Jenkove nagrade za zbirko Nine Dragičević, *To telo, pokončno*, ŠKUC, Ljubljana 2021. Dostopno na spletu: <https://www.rtvsl.si/kultura/knjige/jenkova-nagrada-pesnici-nini-dragicevic-za-knjigo-ki-jo-v-tem-trenutku-zagotovo-potrebujemo/599074>.

5 Rim 5,5.

6 Andrej Božič, »Približevanje pesmi«; spremna beseda k Hans-Georg Gadamer, *Kdo sem jaz in kdo si ti? Komentar k nizu pesmi »Kristal diha« Paula Celana*, KUD

tako tudi lastnemu sebstvu v zapuščenem svetu ne moremo znova vdihniti življenja brez predanega iskanja sebe kot drugega in drugega kot sebe v bližini večnega Drugega. Tedaj lahko upamo, da se iz medsebojne naklonjenosti med dvema iščočima približevanjema v duhu porodi »vzajemno zbližanje, ki ne ukinja, ki nikdar ne zmore ukiniti tujstva daljave med njima, toda lahko razpre sredino«, kot še zapiše pretanjeni Celanov in Gadamerjev prevajalec.¹ In resnično se šele tu, v intimni razprtosti sredine med seboj in drugim, poraja rešilno duhovno oživljanje zapuščenega sveta, ki terja odpoved vsakršni vsiljujoči samo-uveljavitvi in tveganje skrajno ranljive izpostavljenosti sebstva.²

Toda te skrajno razgaljene sebstvene izpostavljenosti medsebojni bližini nikakor ni mogoče doseči pospešeno in z zunanjimi sredstvi, kot to želi transhumanizem, še manj z brisanjem mej med človeškim in nečloveškim v maniri posthumanizma, temveč moramo vzpostaviti vzajemno zaupanje, ki predpostavlja stanovitno etično držo sebstva. Vendar te ni mogoče zvesti na stanovitnost značaja, kot bi morda kdo tolmačil *ethos* na osnovi slovitega izreka starega Efežana ἡθὺς ἀνθρώπου δαίμων.³ Sebstvo in značaj človeka namreč po Ricoeurju nimata le različne identitete, ampak tudi različno stanovitnost. Med njima se celo odvija nekakšen dialektični spoprijem, ki se v pripovedi osebne življenja kaže kot narativni zaplet (*l'intrigue*), saj lahko statična danost značaja, ki ga opredeljuje vprašalnica »kaj?«, nasprotuje dinamiki etičnega ravnanja sebstva, ki ga opredeljuje vprašalnica »kdo?«.

Najbolj očitno se to kaže na primeru držanja obljube: »Eno je stanovitnost značaja, nekaj drugega pa je stanovitnost zvestobe dani besedi. Eno je trajnost značaja; nekaj drugega pa je stanovitnost v prijateljstvu.«⁴ Čeprav se v življenju osebe kakor v velikih romanih Dostojevskega in Tolstoja obe identiteti prepletata in v vsakdanji govorici celo prekrivata, dinamična etična naravnost ohranja prvenstvo sebstva, ko se človek onkraj dispozicij značaja z obljubo zavezuje drugemu v odgovor na zaupanje, ki ga drugi polaga v njegovo zvestobo. Medtem ko na podlagi značaja neko osebo sicer lahko identificiramo,

Apokalipsa, Ljubljana 2015, str. 183–184.

1 Prav tam.

2 Prim. prav tam.

3 Heraklit, fr. 19 (Janez Stobaj, *Cvetnik* IV 40, 23).

4 Paul Ricoeur, *Sebe kot drugega*, prev. Nastja Skrušny Babin, KUD Apokalipsa, Ljubljana 2011, str. 178.

pa pomeni ohranjanje dinamike sebstva samoiniciativno dejavno etično držo osebe, ki ravna tako, da se drugi lahko zanese nanjo.

Toda v biblijskem duhovnem obzorju, ki je blizu tako krščanskemu hermenevtu Paulu Ricoeurju kot judovskemu filozofu Emmanuelu Levinasu, se iz osebne odgovornosti za svoja dejanja pred drugim oglasi še globlji nagovor sebstva, ki prihaja od zgoraj (ἄνωθεν), od koder se more po Jezusovih besedah Nikodemu človek znova roditi.¹ To je nagovor, ki se od začetnega hermenevtičnega vprašanje »Kdo si ti?« odločilno premakne k vprašanju »Kje si ti?«, ki mi ga zastavlja drugi v bližini večnega Ti. Vprašanje, ki terja povsem določen odgovor. To je biblijsko intoniran odgovor, s katerim se od Abrahama dalje izreka najgloblja duhovna srčika sebstva, ki se navsezadnje izteza še onkraj etične dimenzije in v veri na osnovi upanja proti upanju² tvega celo njen suspenz. In ta odgovor se glasi: »Tukaj sem!«³

S tem uvidom smo se približali najgloblji referenčni točki našega srečevanja z Ricoeurjevo hermenevtiko sebstva, ob pomoči katere smo poskusili osmisliti svoje iskanje sebe kot drugega v zapuščenem svetu. Ricoeurjeva misel se tako ne izčrpa v odgovoru na Levinasovo postavljanje iniciative drugega pred sebstvo, ki se mu pridruži šele v tožilniku,⁴ kolikor daje prednost sprejemanju lastnega sebstva kot drugega v vsej svoji ranljivosti, krhkosti in navsezadnje smrtnosti. Prav tako že sama naslovna sintagma Ricoeurjeve razprave *Sebe kot drugega* ne napotuje le k uvidu, »da sebstvenost samega sebe tako intimno vključuje drugost, da ene ni moč misliti brez druge, da ena prejkone prehaja v drugo«⁵ – pri čemer veznik »kot« nima le pomena primerjave, temveč vključenosti, ki se naposled uresniči v vzajemnem odnosu in skupnem prizadevanju za dobro življenje v medsebojno ljubečem sožitju (συζήν).

Navezujoč se na Aristotelovo *Nikomahovo etiko*, v kateri ga najgloblje nagovori opredelitev prijateljstva, po kateri »je namreč prijatelj drugi jaz sam« (ἔστι γὰρ ὁ φίλος ἄλλος αὐτός),⁶ se Ricoeur naposled

1 Prim. Jn 3,3 in op. v SSP k nav. mestu.

2 Prim. Rim 4,18.

3 Prim. 1 Mz 22,1; P. Ricoeur, nav. delo, str. 235 in Søren Kierkegaard, *Strah in trepet*, prev. Primož Repar, KUD Apokalipsa, Ljubljana 2005.

4 Prim. P. Ricoeur, nav. delo, str. 268.

5 Prav tam, str. 13.

6 Aristotel, *Nikomahova etika* 1166a30; prim. P. Ricoeur, nav. delo, str. 264.

dotakne temeljne drže ljubečega sebstva v priznavanju drugemu, da zmore tudi on ustvarjalno delovati in se ceniti, kot to zmorem sam in se cenim, v prepričanju, da sem tega vreden. Iz tega nato izpelje hermenevtični paradoks izmenjave vlog v točki nezamenljivosti oseb. Če namreč drži, da »samega sebe ne morem ceniti, če ne cenim drugega kot samega sebe«, iz tega nujno sledi, da »cenjenje drugega kot sebe samega in cenjenje samega sebe kot drugega postaneta temeljno enakovredna.«¹

Ob tem pripoznanju medsebojne enakovrednosti v edinstvenosti dveh oseb pa se Ricoeur v kratki, a nadvse pomenljivi opombi² ne nadejano prelomno vprašujoče dotakne paradoksne zapovedi »Ljubi svojega bližnjega kakor samega sebe«, s katero Jezus (v povezavi z zapovedjo ljubezni do Boga) v Matejevem evangeliju povzame bistvo Mojzesove postave.³ Hermenevtika sebstva s tem vsaj v prvi slutnji ne izpriča le zavezujoče duhovne bližine tej zapovedi, temveč nekako prehiti samo sebe in dejansko že pred sklepnimi spoznanji obsežnih študij s področja filozofije jezika, pragmatike, psihoanalize, fenomenologije in etike vnaprej prejme svojo najglobljo religiozno utemeljitev. Z dodanim hermenevtičnim namigom na daljnosežni uvid Franza Rosenzweiga v *Zvezdi odrešenja*, kjer se Ljubimec v duhu *Visoke pesmi* obrača na ljubljeno z zapovedjo, naj ga ljubi, pa obenem tudi neizgledno duhovno dovršitev:

Liebe deinen Nächsten. Das ist, so versichern Jud und Christ, der Inbegriff aller Gebote. Mit diesem Gebot verläßt die mündig gesprochene Seele das Vaterhaus der göttlichen Liebe und wandert hinaus in die Welt. Ein Liebesgebot wie jenes Urgebot der Offenbarung, das in allen einzelnen Geboten mittönt und sie erst aus der Starrheit von Gesetzen zu lebendigen Geboten schafft. Jenes Urgebot konnte Liebe gebieten, weil es aus dem Mund des Liebenden, den wiederzulieben es gebot, selber kam, – weil es ein „Liebe mich“ war.

Ljubi svojega bližnjega. To, kot zagotavljata tako Jud kot kristjan, je bistvo vseh zapovedi. S to zapovedjo duša, razglašena za polnoletno, zapusti očetovo hišo božanske ljubezni in se odpravi v svet. Zapoved ljubezni, kot tista prvobitna zapoved Razodetja, ki odmeva v vseh

1 P. Ricoeur, nav. delo, str. 274.

2 Prim. fr. izvirnik, P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Éditions du Seul, Pariz 1990, str. 226, op. 1; v slov. izdaji je op. žal izpadla.

3 3 Mz 19,18; 5 Mz 6,5; Mt 22,27–39.

posameznih zapovedih in jih šele iz togosti zakonov ustvarjalno preobrazi v žive zapovedi. Ta prvobitna zapoved je lahko zapovedovala ljubezen, ker je prišla iz ust Ljubečega samega, zapovedujoč, naj ga ljubimo nazaj – kajti bila je „Ljubi me“.¹

S tem smo prišli do konca naše začetne spodbude k iskanju sebe kot drugega v zapuščenem svetu, da bi se v medsebojno podarjajoči se ljubezni (ἀγάπη) naposled tudi sami hvaležno odzvali na Ljubimčevo zapoved „Ljubi me“, saj nam prav On naklanja zmožnost ljubiti in biti ljubljen. V tem pa se v največji meri ohranja tudi duhovna in ne le etična srčika ljubečega sebstva.

¹ Franz Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt na Majni, 1996, str. 229.

Blaž Podobnik:

Resničnost, sanje in stvori z zaslonov

Kratka refleksija o resničnosti besed in podob umetne inteligence

Učinkovita orodja generativne umetne inteligence so veliki fenomenološki *novum* zadnjih let. Vrsti pred mikrofonom simpozija o umetni inteligenci, ki je v zadnjih letih upravičeno postal nekakšna permanentna okrogla miza, se pridružujem s tezo, da ima vse skupaj opraviti z – resnico. Ali vsaj, da ima z resnico opraviti več, kot se morda zdi na prvi pogled. Z naslombo na Kocijančičevo obravnavo sanj in sanjskega bom razmišljal, ali morda tudi v tem primeru ne drži, da naj bi šlo kratko malo za ,blodnje, temveč je v resnici vsa stvar resnejša, resničnejša, izzivalnejša in bolj zanimiva, kot utegnemo misliti.

Pogled na našo mlado kulturo občevanja z »orodji umetne inteligence« nam kaže, da imamo do njih na splošno razmeroma sproščen, naiven in nereflektiran odnos. Očitno je, da prepoznavamo učinkovitost teh sistemov in se jih načeloma ne obotavljamo uporabljati v povsem pragmatične namene. Prigovarjamo si, da gre za koristno »orodje«. Že ta izraz razkriva našo kar preveč samozavestno vero v našo ultimativno premoč. Na naš naiven odnos kaže tudi to, da imamo te sisteme pogosto za nekaj razmeroma zabavnega. Hihitamo se, ko nam župnik ob koncu pridige namigne, da je bila ta ustvarjena s pomočjo umetne inteligence. Veselimo se njenih napak, kakor da nam te dokazujejo, da je v ozadju vsega skupaj v resnici povsem mrtev in neintelligenten algoritem; da je vse skupaj samo velik cirkus ali čarodejski trik in da za zastorom v resnici ni ničesar. Zabava nas, ko nam ta 'mašina' naslika pretep ali pa poljub med nekim politikom in političarko z njemu nasprotne strani. Prav tako se nam dopade že samo ime umetna inteligenca, saj očitno laska naši človeškosti. V podtonu namreč namiguje, da smo v resnici mi tisti ,ta pametni, tisti s pravo inteligenco, ta strojček pa je pač »umetna« različica, »hihihi«. Ko v pogovoru s prijatelji kdaj navržem, da se mi ustvarjenine umetne inteligence kažejo kot močno izzivalen pojav, me še posebej tisti z nekaj več tehniškega ali računalniškega pedigreeja običajno mirijo, češ da če bi le vedel, kako vse to nastaja, bi kaj hitro prenehal s svo-

jo resnobnostjo napram tej stvari, s svojo fascinacijo in trepetom pa prav tako. Češ, ah, zadaj so enke, ničle, algoritmi, beseda za besedo, verjetnostni računi – in nič drugega! Nič duhovno relevantnega, nič resnega, nič resničnega.

Vsi ti ugovori in vsa ta samozavest mi v misli priključijo Kocijančičevo obravnavo sanj, njegovo kritiko materialistično-reduktivnega odnosa do vsega oniričnega iz njegove knjige *O nekaterih drugih: Štirje eseji o preobilju*.¹ Tudi pri sanjah si radi predstavljamo, da gre za neke vrste »halucinacije«, ki se v tistem hipu le zdijo nekaj več, nekaj resničnega, a so v resnici pač le halucinacije. V bogati elaboraciji, ki jo tu prav mogoče pretirano poenostavljam, Kocijančič tovrstni razlagi ugovarja. Sanje niso zgolj nekakšno blodno stanje, ki mu je mogoče postaviti nasproti stanje budnosti, v katerem naj bi se nam svet kazal takšen, kakršen je v resnici. Sanjskost in budnost sta obe svojstveni in nepogrešljivi modaliteti resničnosti, utemeljuje. Sanjskost je pojavnost, v katerem se na svojstven način kaže nekaj najgloblje resničnega. Na način, ki ga zaznavanje v tako imenovani budnosti načelno ne more nadomestiti.

Budnost in sanjskost tako za Kocijančiča nista v enoznačno hierarhičnem odnosu, v smislu, da bi imela budnost absolutni epistemski primat, temveč sta kot raznovrstni modaliteti resničnosti medsebojno pogojeni in druga drugo dopolnjujeta. Obe sta povsem legitimni »območji« resničnega. Kar se mi zgodi v sanjah, sem res doživel. »Letim!« je resnična izjava resničnega sanjskega subjekta. Resničnega mene.

To, kar sanjam trmasto brani status nečesa v principu resničnega, je vztrajanje pri viziji resničnosti, ki je pred nami razprostrta kot bolj ali manj koherenten, očiten in predvidljiv svet, do katerega dostopamo kot budni in razsodni matematiki, fiziki, kemiki, geodeti – in (ne najboljši) filozofi. Svet kot navidezno totalna, zaprta vzročnost mrtve materije, ki se sicer včasih – a kakor da to *ni* ključno – kaže kot živa, dramatična, odprta, netotalna, svobodna, nepredvidljiva in osebno nagovarjajoča, a je v principu totalnost, koherentnost, predvidljivost (četudi še ne dokončno razkrinkana). Resničnost kot svet, kakršen se nam kaže v času budnosti. Resničnost kot objekt treznega, analitičnega proučevanja. V tako razumljenem svetu so sanje pač zgolj blodnja. Namesto tega je mogoče skupaj s Kocijančičem razmišljati v smeri, ki

1 *O nekaterih drugih: Štirje eseji o preobilju*. Ljubljana: Beletrina, 2016. Esej o sanjah se nahaja na str. 131–249.

bi jo morda lahko ponazoril s sledečo primero: resničnost kot orgelska glasba v več registrih, pri čemer nek register intenzivneje določa sanjska asociativnost in intenzivnost doživetij, doživljanje brez distance, nekakšna sanjska 'budnost', drugega pa nekaj, kar je bolj podobno fiziološki budnosti, racionalnosti, analitični distanci in razsodnosti. A resničnost ni nikdar *zgolj* slednje.

»Sanje smo [...] vključili v svojo moderno, sploščeno ontologijo budnosti: vpisali smo jih vanjo s svojo znanstveniško mentaliteto. Njena podlaga je [...] to, da kot znanstveno razmišljajoči ljudje *v osnovi že vemo, kaj so sanje in kaj budnost, kaj je halucinacija in kaj resničnost*,« zapiše Kocijančič. K temu razmisleku dodajam vprašanje, ali se ne dogaja nekaj podobnega z našim napihnjnim *cogitom* (»znanstveno razmišljujoči ljudje v osnovi že vemo«), ko ta nadvse neustrašno ohranja svojo integriteto pred vse prepričljivejšimi in vseprisotnejšimi izdelki umetne inteligence. Ali ni tudi tu na delu ta »v osnovi že vemo«? Dovolimo si še eno parafrazo omenjenega eseja: »Vse onirično je torej kemija,« zapiše lavreat. »[M]orda zapletenejša, kot bi si želeli, a vendarle samo kemija.« Podobno, dodajam, danes izrekamo v povezavi z UI: »Vse generirano je torej algoritem, morda zapletenejši, kot bi si želeli (da bi ga lahko torej na mah razumeli), a vendarle samo hladni algoritem.« Podobno kot se nam, s tem ko sanje opišemo v njihovi kemično-fiziološki pogojenosti, zdi, da smo o njih povedali nekaj bistvenega ter jih s tem pravzaprav izčrpali in razkrinkali, radi razlagamo tudi algoritemsko ozadje umetne inteligence (ozadje, ki ga utegnemo razumeti vse manj in manj) kot dokončno razlago tega pojava.

Kocijančič s tem, ko sanjskost opredeli kot povsem polnovredno modaliteto resničnosti, ki deluje po svojih zakonih, izziva našo predstavo o svetu, ki ga le tu in tam prečijo momenti iluzije, neozaveščene blodnje. Kaj pa, če ti momenti niso le digresija, se sprašuje. »Ali je res v skrajnem primeru tu ali tam »drugače«, kot smo domnevali, in je zato to ali ono pod nazivi »videz«, »halucinacija« ipd. treba izčrtati iz tega, kar je – v pomenu splošne postavke – vedno obstoječi svet? *Ali pa se ta »drugače« morda dotika same svetnosti sveta?*« Kocijančič torej opozarja na nevarnost, da bi s polja resničnosti kot *zgolj* kontingentne digresije izbrisali vse to »drugače«, vse izmuzljivo in neulovljivo, vse, kar se morda *zgolj* sluti. Slednjič vse podobe in misli, ki se zdijo bolj naključni utrinki smisla kot kaj drugega, pa četudi jih doživimo v stanju tako imenovane »budnosti«.

Bi lahko torej v ta »drugače« in med te »ostale« vključili tudi naše srečevanje z umetno inteligenco, ki se nam kaže kot apriorno nezanesljiv in z vidika resničnosti *drugorazreden* način pojavnosti? Ali se tudi njen »drugače« dotika same »svetnosti sveta«? Dosledna redukcija izdelkov umetne inteligence na ustvarjenine, ki se človeku zgolj *kažejo* kot nekaj s polja pojmovnega, celo duhovnega, a so v resnici, »kot je vsakemu jasno«, gola matematika in algoritmika, odzvanja podobno redukciji sanj na njihovo kemično pogojenost. Diskvalifikacija pojavov v imenu naše analitične dekonstrukcije materialno-mehaničnih pogojev le-teh nam zamegli dejstvo, da gre vendarle za nekaj, kar povsem zares utrpevamo; kar torej utrpevamo, še preden si ubesedimo domnevno neresničnost doživetega. Morda je zato na mestu obrat od vsesplošnega epistemskega »disklejerja«, ki nam omogoča pragmatično rabo teh orodij. Morda pa je – vse res. Ali še drugače: vse je vmes.

Zavedam se nevarnosti, da bi med Kocijančičevo obravnavo sanj in »halucinacijami« umetne inteligence skušali videti *preveč* podobnosti. Sanje so nekaj inherentno človeškega, nekaj, čemur ne ubežimo. UI je za razliko od tega zgodovinsko in tehnološko kontingenten pojav, ki terja mnogo temeljitejšo filozofsko obravnavo, ki bi utegnila *summa summarum* vso zadevo kaj strogo (ob)soditi. Namen teh vrstic je zgolj opozoriti na nevarnost sklicevanja na nedosegljivo analitično distanco. Ko namreč naletimo na to ali ono pošast, ali izmaličeno podobo kake slavne osebe, ali pa na drugi strani na fascinantne upodobitve kerubinov, serafinov, generiranih z UI, se pač neizogibno vprašamo: kaj je to? Pred nami se ta »to« kaže kot nekaj dejanskega. Pošast, prikazen, iluzija, fantazma, spaček, razglednica iz sveta čiste potencialnosti, duhovna resničnost, manifestacija sorodno »drugačne« inteligence, uobličen nič? Je vse to *res*? V kakšnem smislu je vse to *res*? V kakšnem smislu je lažno – če je? Ob nekaterih podobah se zdrznemo, živo slutimo, da gre za pohujšanje, druge nas morda navdušijo, tako da pomislimo, komu neki naj se zahvalimo za ta neverjetni prizor. Morda smo kdaj takšne stvore ali lepote »stroju« naročali tudi že sami. S tem smo, vede ali nevede, vstopili v neko povsem novo polje etičnih vprašanj. Ali je vse to sploh dopustno, moralno, je morda zlo? Ali lahko v ChatGPT vpišem to ali ono prošnjo, denimo, da mi izriše političnega nasprotnika v podobi pošasti? Poljub med mano in mojo skrivno simpatijo? »Zakaj pa ne?« radi odgovorimo in potem uprizorimo tisti značilni »hihihi«, s katerim izrazimo samozavest glede svoje nenadkriljive pametnosti

napram tem napravam. Mislim, da je stvar bolj zapletena. Mika me, da bi zapisal, da ne. Da ne smem. Moje občevanje s tem strojem se dogaja v polju resničnega. In njegovi izdelki zapolnjujejo repertoar moje takšnosti. Celo takšnosti sveta. Dejstvo, da je ta stroj v principu brezčutna tvar, ne spremeni tega, da z njim občuješ v svojem edinem življenju. Ti oziroma jaz, bitje, ki ga bistveno opredeljuje vprašanje glede resničnega, dobrega in lepega.

Nakazani problem prostodušnega občevanja z umetno inteligenco bržčas napaja naša moderna težnja, da se imamo v odnosu do sveta (in resničnosti) za oddaljene opazovalce; za opazovalce, ki svet berejo predvsem kot znanstveno-filozofsko uganko. Kot da sami nismo hkrati tudi docela v njem, temveč smo »pred« njim. Kot da smo ljudje predvsem znanstveniki-filozofi, ki vsako sekundo skrbno in poglobljeno ločujemo stvarnost od privida, notranje gotov špekulativni *cogito* od varljivega zaznavanja. Svojo preveč samozavestno držo lahko nazorno ilustriramo s hipotetično situacijo, v kateri bi izdelki UI z našim pokroviteljskim 'privoljenjem' tako rekoč preplavili svet, družbo, kulturo, odnose, mi pa bi še vedno rekli: »To je UI, to je halucinacija, privid, zato brez skrbi.« Češ, temu ne gre *zares* verjeti; to sploh ni resnično, zato brez panike, kar občuj. Ta v principu resnicoljuben pridržek glede zavajajoče ali vsaj ambivalentne narave naprave, ki da zgolj 'uprizarja' subjektnost, bi privedel do situacije, ki bi jo lahko opisali kot malikovanje abstrahizma. Naša ekskluzivna zagledanost v vzročnost, ki da se kot resnica stvari nahaja nekje pod površjem, bi oslabila našo etično občutljivost za zaznavno resničnost, vse do tragikomične pozabe same resničnosti (in nas samih sredi nje). Tovrstno zanikanje resničnosti dejanskega lahko vodi v eksistenco, ki neprestano živi v modusu »v resnici to ni to«. Odnos do lastnega zadržka do resničnosti, kot se le-ta kaže, postane njen osrednji bivanjski odnos.

Konec koncev ne gre le za izdelke omenjene tehnologije, ampak za suspenz vseh pojavnosti, katerih vzročnosti ne razumem docela. Množica teh pojavov pa je na koncu kratko malo – vse. In zato lahko tak moderni človek celotno življenje utrpeva kot neke vrste utvaro. Kot »v resnici to ni to«. Ker »pa saj sploh ne vemo, kaj je v resnici za tem«. Ali ni eden temeljnih uvidov krščanske filozofije prav potrditev konkretnosti? »V resnici je to to.« Krščanstvo kot zrušitev malikov pričakovanja skorajšnjega razsvetljenja, ki naj bi se skrivalo *za* oziroma *pod* stvarmi. Vse do stopnje navidezno pretirane zaupljivosti. Gre za

to, da ne iščemo na vse pretege tistega, kar naj bi bilo zadaj. Pa naj bo ta zadaj kemija, algoritmika, politična utopija ali filozofsko substancionalizirani Bog. Gre za to, da ne iščemo ozadja – vsaj ne na račun tega, da bistveno instrumentaliziramo to »spredaj«, to »očitno«.

Dosledna analitična distanca do sveta ni možna. Je v principu lažna. Ali rečeno s Husserlom, s katerim v omenjenem razmišljanju dialogizira tudi Kocijančič: smo v »svetu življenja«. Pristopi, ki tega ne upoštevajo, so pretirano abstraktni in zato lažni, torej resnično »blodni«. Sem, kjer sem, tu in zdaj. Pred prav to čudno podobo, prav tem besedilnim matematemom, pred prav tem videoposnetkom s pošastno prepopolnimi ljudmi. Sem, kar sem, kot bi rekel Kocijančič. Moje okoliščine, rane, osebe, barve, dotiki, mesto, jezik, podobe, to, kar mi je včeraj rekel oče (četudi v sanjah), slišane in prebrane besede (četudi generirane z UI), komaj zaznavne slutnje bogve česa, vse to so slej ko prej konture mojega odrešenja. (Če ...) Človek je bitje, ki se utrpeva v svoji takšnosti, del moje takšnosti pa je tudi to, da sem, denimo, predvčerajšnjim slišal glasbo, nabor skladb, ki mi jih je vse po vrsti sugerirala umetna inteligenca. To sem doživel. In to ni laž. Celo ni bilo naključje. Nič ni bilo naključje. Bilo je čudovito. Zakaj bi naj bilo nekakšno izvenvesoljsko naključje, nekaj bistveno brezpredmetnega, bistveno suspendiranega s polja resničnega prav to in edino to, kar ti kaže oni generator? *Celota naših izkušenj je klic Boga k našemu spreobrnjenju.*

Zavedam se nevarnosti, da bi lahko zgornje izpeljave razumeli kot preveč zaupljive v odnosu do tega pojava. A ost mojega razglabljanja ni v tem, da naj bi trezen filozofski pristop terjal kakršnokoli vnaprejšnjo »zaupljivost«, ampak prej obratno. Gre za to, da umetna inteligenca kot resnični pojav v mojem in tvojem edinem svetu kliče k opreznosti ter k resni obravnavi. K obravnavi, ki bi naposled, po dobrem premisleku, motrenju in, da, molitveni čuječnosti, tej stvari, ki pogosto prežema tudi druge razsežnosti naše stvarnosti, odmerila pravo mesto in ji dala pravo ime. Mesto in ime, ki bi jo ob svojem času le izrula s polja novega kulturnega boja med nostalgiki in tehnoutopisti ter nam jo pomagala uzreti kot svojsko čud v redu bivajočih čudi.

Paul Tyson:

Reflections on the Slovenian School of Christian Platonism

I am an Australian. Australia is very different in demographics to most other places in the world as we are very thinly spread throughout most of the huge southern continent, and we live clumped together in six isolated but large cities. Australia is a huge continent: it takes a five-hour flight to cover the 3,600 kilometres between Brisbane and Perth. This is the same distance as a direct flight from London to Tel Aviv. We are also a very young country. Modern Australia as a unified federal entity was only born in 1901. We do not have deep localized traditions in the settler culture. Perhaps this all has something to do with why there are no such things as distinctive and localized intellectual schools in Australia.

I am a Christian Platonist. I have a wonderful international network of friends in metaphysical theology, but I can only connect with them via the internet and at conferences, and only a handful of them live in Australian locations. Physically, I think and work alone, which is not how these things are supposed to be done. But then there is Slovenia.

It has delighted me to discover that there is something of a school of Christian Platonism in Slovenia, and one of the key scholars of this school is Gorazd Kocijančič. Tadej Rifel at KUD Logos very kindly invited me to submit a contribution for this *Festschrift* celebrating Kocijančič's remarkable achievements in translation, philosophy, theology, and poetry. This is a great honour, but my contribution will be unusual because I have had very limited exposure to Gorazd Kocijančič's work, as (alas) I am only a fluent academic user of the English language. What I offer, then, bounces off my minimal contact with the rich and powerful work of Kocijančič's writings, but is more of a response to the marvel of a living Christian Platonist school in Slovenia where Kocijančič's work plays such a refreshing and stimulating role.

I find much joy and empathy in reading Gorazd Kocijančič's writings. In what follows I respond to some of the things I have read, sympathetically, but in my own register. It is such a delight to in some sense

be part of the Slovenian school as you engage with those matters that most deeply concern faith, thought, life, and reality. The format of my response is firstly as a brief reflection on a couple of the terms Gorazd Kocijančič uses – theognosia and apophasis – and my response to his stimulus. Even so, I am aware that in reading only a small portion of Gorazd Kocijančič's work, and in English, I have little real appreciation of the full register of his work. So I do not draw directly on Gorazd Kocijančič here, but my response is rather one of free association as a conversational response to what I have read of his work. After that, I think through aspects of the Christian meaning of the word *meta-noia*, and then make some attempt at a reflection on what any living Christian Platonist school is, and why this is so needed in our times.

Theognosia (the knowledge of God)

Theognosia is a necessary enterprise, but also a limited and dangerous one. The problem is certainty. Certainty is a finite and practical thing which is also necessary, limited, and dangerous. I will reflect here on the necessity and limits of certainty, by way of thinking about its dangers.

True knowledge has no relation to certainty. That is, true knowledge is neither logically or empirically certain, nor – in those terms – uncertain, for true knowledge is love.

You only truly know who and what you love, but the very truth of that knowledge can be sensed by its secondary relation to the categories of finite, objective, and rationally valid epistemic certainty. To know a person is to love them, and this love is beyond the categories of certainty and uncertainty. This love relies on the finite medium of epistemic proof to be established and advanced, but it is never that medium itself.

For example, in a grace-enabled and mutually committed manner, I love my wife. We have a concrete, finite, and certain knowledge of each other, but that knowledge does not define who she *is*, it only partially reveals her to me; *who* she is ever exceeds any finite knowledge *about* her that I acquire. Knowledge about a person is not knowledge of the person. But *knowledge about* a person is the revelatory medium for *knowledge of* a person, should one be looking for such revelation (many are not). The true knowledge of a person succeeds or fails not

on the basis of factual or rational certainty, it succeeds or fails on the basis of love, which is a mutual and willingly participated relation of unveiling, a revelation that always exceeds the two persons who know each other, and that always exceeds the 'I' and the 'it' of a loved object of study.

Revelation is always, finally, of God – who is Love. Thus truth appears, miraculously and uncontainably, between two knowing (loving) beings in dialogue. Or as Augustine puts it, the Teacher (Christ) is the Truth, and Christ is teaching us whenever truth of any sort is apprehended in our mind. Any *logoi* as an intelligible comprehension in my mind is the apprehension of a dialogue between the knowing I and Divine Truth, within the mind. The *Logos* of God speaks inside our tiny minds as the voice of Truth every time we participate in any manner in a true thought, be it as seemingly basic as $1 + 1 = 2$. (And by the way, this revelation is never basic but is a startling revelation.) We never epistemically master Truth – for Christ is Truth, and Truth is a Person – but Truth (Christ) in some partial manner 'masters' us when we know truly. Masters is not exactly the right word, even though Christ – First Lover of our Soul – is our Lord and Master if His love is received by us. It is more accurate to say that the wooing of Christ is successful when we surrender in joy to His love, which – in the domain of the mind – is the same thing as seeing, accepting, loving, and submitting to Truth. Many a supposed atheist – and in my experience they are often motivated by a love of truth – has submitted often to the Lord as a faithful disciple, if Saint Augustine and Saint John are right. And obviously – as any Christian knows – Christians faltering in the walk of faith rebel against Christ Himself in holding onto what John Calvin would call idols of the mind and convenient delusions about the self and others.

When revelation happens, that which is revealed is essence. Essence is always personal, and always exceeds existential finitude. Surprisingly – and as a Platonist, I will clarify what I mean – essence cannot be proved or defined; only the non-essential can be proved and defined. This is because of the dependent relation of the existential on the essential.

Existence is expressed in space, time, matter, history, culture, contingency, flux, interpretation, becoming, and unbecoming. Existence is a derivative and shimmering trace of essence. Transcendent essence

is not traced elusively in existence; rather, elusive existence is a trace of reality, a trace of essence. Basic to both Platonism and the Christian and Hebrew Scriptures is the understanding that the unseen is realer than the seen, that seen creation is dependent on the unseen Creator for its being and its intelligible order and natures. The unmasterable, the eternal, the limitless is the grounds of the seemingly masterable, temporal, finite world such that any finite knowing opens, terrifyingly, on the Ocean of Infinity; on the Goodness Beyond Being; on the totally transcendent origin, grounds, and destiny of all creation; on God. It is more out of dread than hubris that the small light of human understanding pretends that the tiny circle that is illuminated by its flickering beam alone defines valid knowledge. But valid human knowledge is not generated by us. We are – at our best – mirrors of the glory of the Lord; the source of all intelligible illumination is beyond our minds (and beyond creation) and cannot be contained by any created mind. We are not in epistemic relation to God as the candle is related in likeness to the sun. When it comes to intelligible knowledge, we are as a tiny and poorly polished mirror, or a filtering prism, is to the sun; we participate in the illumination that comes to us from beyond ourselves, and become radiant in knowing things with a light not of our own.

Being is the domain of essence. Being is the domain of persons. Being is the domain of reality. But who a person is, is only fully known (which is to say perfectly loved) by God, who Is Love.

Essence defines all created beings, but it is only ever fully known by God. Certain knowledge – in the categories of bivalent ratio-empirical knowledge – is never of essence. But there is an essential mystery about the most elementary and apparently obvious things we can know, and it is the capacity of beings to partially reveal something of their essential being to the domain of apparent knowledge that is an unsolvable mystery and wonder. Without essence, and without revelatory divine illumination, there would be no knowledge at all. We participate in God – we participate in the love of God – when we know a person, or an idea, or a thing. And the presence of God in any true act of knowing (any love) undergirds and enables all our knowledge of truth.

Modern thinking gets the relation of existence to essence entirely back to front. It is assumed that existence is the domain of reality, and

essence is a speculative or imaginative epiphenomenon of existence. We make being derivative of becoming, we make definite and finite proof, and logic, the grounds of essential meaning. This is entirely the wrong way around. And this determined commitment to looking backwards down the telescope of human knowing is why we make the terrible mistake of treating proof as the foundation of knowing. Or – which is the same mistake – we treat the absence of finite and existential proof (in any absolute sense) as the foundation of all ‘knowledge’ constructions. With Heidegger we worship the Void, we temporalize eternity, and think existence has its telos in Death. With Foucault and Derrida we treat all meaning as poesis originating within ourselves (for the Cosmos has no *Logos*, and we are all post-metaphysical Kantians denying real transcendence), and so human language is – *pace* that crazy (if strangely lovable) Slovenian, Žižek – a communicative impossibility, for there is no real meaning to communicate. Our little poetries of projected meanings never really connect with other minds, for they only hear their own poetic interpretations of our poetic projections, and there are mirrors all the way down, but no light! Only shadows of meaning get bounced around in the performative theatre of human language; shadows that we pretend are light. All this strange theatre of endlessly non-communicative shadow play seems (ironically) reasonable to us because (correctly) we believe that existence provides no proofs for true knowledge, but we do not see beyond the contextual shifting sands of human existence to the divine gift of partially revealed intelligible essence.

Yes, true knowledge is not found in existence when existence is treated as the foundation of reality. This means science itself, and mathematics, are mere illusions and poetries and tools of power, if they are treated as the grounds of certain knowledge. But this is all a terrible mistake. Common sense *does* provide (relative) certainty, it *does* provide (limited) bivalent facts, it *does* allow for truth-seeking public discourse for both mundane matters of fact and high matters of meaning (always situated within frames of common belief). But common sense is only certain and truth-concerned if it is itself grounded in good faith in the Cosmic *Logos* which transcends temporal, contextual, and material existence. Aristotle grasps this clearly, but we are too wise (as the sophists of old were too wise) for common sense.

So theognosia is practically and existentially necessary, and it is

necessarily limited by the scope of common sense. But we ignore the material and contextually understood domain of common sense to our peril. Sophistry is the brazen disregard for common sense due to the theoretical inability of common sense to justify itself in merely empirical, merely rational, and more than conventionally situated truth categories. But in our daily lived reality those theoretical difficulties are merely academic, and it is sophistry rather than common sense that is the fool here. Indeed, the sophistic denial of commonsense truths is dangerously foolish in religion, for it defies the conventionally transmitted gospel and the practically obvious laws of God for the sake of its own salvation and anti-laws, as invented by men. The simple Christian of common sense, good faith, and a firm commitment to the light of Scripture and traditional morals, is a lover of God, whereas the sophisticated innovator worships themselves and constructs 'God' and religion in their own image. The problem with theognosia is not practical, theoretically limited, common sense; it is the attempt to tie theognosia to existential proofs, to rational and empirical certainties, that do not exist, or – sceptically rejecting true knowledge – it is the poetic distortion of commonsense revelation to make religion and Scriptures say whatever we want them to say. But this is not wisdom, and it is not the fear of God that leads to wisdom. Rather, reductively certain or sophistic theognosia is sin, it is folly, and it is the idolatry of worshipping the idols of our own thought and meaning constructions.

Apophasis

The apophatic is basic to theology as a philosophical (truth-seeking) enterprise. God and all that comes from God – persons, and creation as embedded in essential meanings – is forever beyond the sort of epistemic capture that is appropriate to the existential domain of empirical, rational, and historical proof. The cataphatic is undeniably important existentially. Indeed, the cataphatic is to be affirmed and lived by; it is for the parish and daily life. The apophatic is for the true theologian. The parish and the theologian need each other. The theologian of pure apophasis, who pursues pure unspeakable theology somehow beyond the daily life of the Church, is not a practising Christian. The parishioner with no respect for the unmasterable mysteries that are the true referents of the doctrines and moral commitments they believe in and

practice, will be a worshiper of their own religious idols. The common and practical life of faith, and the work of theologians, require each other. The Divine Names and the practice of faith, and the unspeakable mysteries and incommunicable mystical experiences of the saints, go together. There is one body but many members; all need each other.

Metanoia

As Pierre Hadot's books beautifully point out, a philosophical school in its classical setting was much more akin to a monastic order than it was to a modern philosophy department in any contemporary university. Philosophy was not an armchair speculative enterprise for people who wished to get paid for being good at constructing abstruse intellectual arguments. Philosophy was a way of life embedded in certain moral, habitual, and indeed doxological commitments. Philosophy was not a professional or (in the contemporary sense) 'academic' enterprise, and it was not done in isolation. It was a communal enterprise where adherents of a particular school were unified by the guiding first principles of a distinctive way of life. Philosophy was, in many regards, what we would now call a religious mode of life.

Significant features of the Middle Platonism of the New Testament era and the Neoplatonism of the late Classical era were broadly compatible with Christian faith. Indeed, it is not too much of a stretch to say that by the end of the first century, what we would now call the Christian religion was beginning to take the theological shape that would flower into Patristic theology, as a distinctive type of Platonism. There were significant differences between Christian Platonism and non-Christian Platonisms, and these had to do with the person of Jesus Christ, the Christus Victor salvation narrative, creation theology embedded in the Hebrew Scriptures, and the affirmation of the goodness of the flesh as graced by God in the incarnation. But the commonalities are worth bringing out.

In common there is an understanding that the unseen is realer than the seen, and that the eternal is the grounds of the temporal. Or, to parse this in a slightly different register, 'normal' existential reality is situated in an un-nerving suspension *between* an unfathomable material immanence underneath it and an unfathomable spiritual transcendence above it. To both Platonist and Christian outlooks our

experience of life is porous to that which is materially beneath us and equally porous that that which is spiritually above us. (See William Desmond's amazing 'between' books.) One needs insight into the invisible realm, the realm of primary truth, which is always a revelation and only found by those who pursue the narrow way of the high desire for God, and this revelation is transformative of the very being of the one who receives the divine light. Theologically, there is one God who is entirely Good and each person has an immortal spiritual essence that does not die with the body. Preparing the essential person for eternity after physical death is a common stance in both Christian faith and Platonist philosophy.

As hinted above, both Platonism and Christian faith have in common an understanding of the experience of revelation leading to crisis and conversion. In the New Testament, the word that speaks of this experience is *metanoia*. The word literally means 'after' (*meta*) 'mind' (*-noia*, derived from *noein*) and signals a metamorphosis of the mind, which is the same thing as a transformation of the entire being of the person at their spiritual core. This transformative change of mind is not simply an act of the will seeking to live a life pleasing to the divine, arising from the sense that 'normal' reality accounts only for what is profoundly less than the full and satisfying meaning of reality. It is a moral and spiritual translation of the person through some sort of death and resurrection as divinely initiated through a beatific vision. The individual must have some incommunicable yet totally transformative revelation experience of the Goodness Beyond Being.

Leaving pagan Platonism to one side, the Christian pattern of the transformation of the being of the believer is laid out clearly in the Gospel of John. Here, the Word of God is spoken to everyone who encounters Christ, and this Word is the personal self-revelation of God in Christ. For those with eyes to see, one sees God when looking at Christ, and this experience is a vision of transcendent truth breaking into our seemingly safe and immanent world from the Real Beyond. That is, our natural eyes are but the medium not the source of this divine vision, so it is, in Platonist parlance, the eye of the mind that sees such essential and transcendent truth. This seeing of the invisible is also a hearing. For the revelation of God through the incarnate Christ is a revelation of the Eternal *Logos* of God who speaks creation into being, with all its innate and mysteriously intelligible meanings.

To hear the speech of the eternal *Logos* of God directly addressing – to borrow from Kierkegaard – each existing individual, is to be faced with the only and central encounter of one's life. In this encounter, Christ is the rock of primary crisis who does not yield to our will (1 Peter 2:4–10), and we either yield to Christ, in a death to the self for the sake of divine redemption, or that encounter will be a destroying judgement that falls on us. For the Word of Life not only reveals God to us, it comes to us as a revelation of our spiritual deadness, of our complete inadequacy – on our own merits – to exemplify the image of God that we are created to be. If this divinely spoken Word is received in one's very spirit, it is a Word that breaks the complacent pride and unspiritual carnality of the hearer, which is the experience of the conviction of sin. It is only through a death to what Saint Paul calls the soulish or merely carnal man that spiritual re-birth can happen. Sorrow, brokenness, and repentance is the result of this crisis of divine revelation, but it is this brokenness that alone can bring about our real healing, and even bring us from spiritual death to life. The fruit of this crisis is participation in the very life and mind of Christ, and the becoming a new creation in Christ. But the person who is spoken to by a revelation of the Christ may not respond with brokenness and redemptive faith. They may respond with a rejection of the Word. This rejection will then make the Word – that is spoken to us for our salvation – into judgement. This is the pattern of revelation leading to salvation or judgement in the gospel of John. This is the dynamic expressed in Matthew 21:44. Here Christ is the Cornerstone, and “the one who falls on this stone will be broken to pieces” – this is a reception of the truth of being dead in our sin, and it leads to redemptive transformation – but “when [the Cornerstone of God] falls on anyone, it will crush him” – this is the dynamic of rejecting the revelation of God in Christ, and moving from crisis willed by God for our redemption, to judgement. But let us focus now on *metanoia*.

Saint Paul builds much of the letters to the Corinthians around the difference between the natural/soulish/carnal man (the *psychikos anthropos*) and the spiritual man (those who are *pneumatikoi*) which he outlines in 1 Corinthians 2. But when it comes to the ontological remaking of the believer, so that we have the mind of Christ, and live in the ever-illuminating vision of God and are led by the ever-speaking Word of God, this is – from our side – a matter of repentance and faith.

There are lengthy discussions of this in the literature that may only be relevant to English-speakers and the Latin West. For the word ‘repentance’ is a penitentiary word associated with remorse for one’s moral guilt, and the desire to turn away from sin and walk in righteousness. This has nothing directly to do with the word *metanoia*, which was translated as *paenitentiam agite* (do penance) in early Latin bibles, and as ‘repentance’ in English language bibles. But *metanoia* is a mind word, not an emotion word; it is about divinely illuminated metaphysical vision, it is not about penitentiary remorse.

I do not mean to imply that mind and emotion can be meaningfully disentangled, but I am pointing out that the primary emphasis of the word concerns the mind, not the state of penitent feelings. It is also, of course, a verb, so the word implies actions, and those actions will be the actions of embodied and desiring minds, but the point is, the actions of *metanoia* are the actions and will of the believer as freed from slavery to sin, and as guided by a *new* mind, even the mind of Christ (1 Corinthians 2:16)! The soulish mind of the flesh-concerned creature is unable to obey God, it is unable to walk in the Spirit, it is simply dead in its sin (missing the mark) to living in the Life, Light, and Love of God. The unregenerate man (the natural man) is simply *unable* to please God. This inability is not something that one could feel guilty about, though the sense of moral failure and of shame could lead one to look for a Divine Life that we do not have in ourselves. As Jesus said, it is only the sick who seek a doctor. Those complacent in their own righteousness, those persuaded they are acceptable to God through the efforts of their own religious piety and moral discipline, will not see that they need the Life of God. To know we are not just spiritually and morally sick, we are actually ontologically dead, is a key part of the revelation known as the conviction of sin. (Christos Yannaras’ books, *Elements of Faith* and *The Freedom of Morality*, are very helpful in these matters.) This conviction is not repentance itself, but no repentance can arise if the conviction of sin is not first present.

Charles Wesley captures this dynamic wonderfully in one of his most famous hymns:

Long my imprisoned spirit lay
Fast bound in sin and nature’s night;
Thine eye diffused a quickening ray,
I woke, the dungeon flamed with light:

My chains fell off, my heart was free,
I rose, went forth, and followed Thee.¹

The spiritual awareness of both total need for salvation and total powerlessness to save ourselves comes at the same time as the light and liberating power of God is poured out to us by Christ, should we respond to the revelation of the Life of God in Christ with faith. Faith here is a simple business term in the New Testament world – we still talk of good faith when selling a business in the same way – which is an active confidence based on the proven trustworthiness of the person we have faith in. Christ will take our death upon Himself if we will take up His Life offered to us. Why would we not trust and receive this deliverance from Sin, Death and the Devil that He holds out to us? But we must let the Old Adam die, and we must live in the Life of Christ, if we are to be saved. A refusal to let the Old Adam die, a refusal to take on the Life of Christ offered to us with His very blood, is the determination to remain spiritually dead in our sin.

Metanoia means we have a new mind. As Saint Paul proclaims, “we have the mind of Christ” (1 Corinthians 2:16). With this mind we can see reality as it really is (which is invisible to the eye of the flesh alone). The walk of faith is the walk in the unseen reality revealed to us with the vision of the Mind of Christ. Here, love is true and hate is false; forgiveness is more powerful than revenge; humility is glory; suffering has meaning; however terrible things appear, the restoration of all things to right relation to God is underway; and a ‘realist’ glorification of power and survival is not realistic at all but a futile demonic attempt at rebellion against reality itself. After *metanoia* and faith – thanks to the redemptive work of Christ – the Way of Christ becomes our way. Here we walk in His Kingdom, guided by the Light of the Holy Spirit within, and the Lamb Slain Before the Foundation of the World is our Lord.

Metanoia is the redemptive and spiritual transformation of our mind. Our love and our will are transformed along with our mind, and we start to live in the life of Christ. But how does this relate to any Christian Platonist school of philosophy?

1 Charles Wesley, “And can it be that I should gain.” *Redemption Hymnal*, 324, Winslow: Rickfords Hill Publishing, 1951.

Schools of Christian Platonism (Church)

The Greek word *ecclesia* ('church') refers to citizens being called out from their private lives to a public assembly. Citizens are drawn together to form a deliberative polity where each citizen has a responsibility to unite with their fellow citizen in search of, and in the upholding of, the Common Good. That is, 'church' is an essentially political term. Christians are citizens of God's City, called out from the City of Man, but sent back into the City of Man as emissaries of the Kingdom of Heaven, until that Last Day when the Kingdom of Heaven comes fully on earth. In the meantime, how do we live?

This question brings us back to where we started: what is a school of Christian Platonism, today?

The transformed mind of the believer provides the motive energy of the Christian will and the guiding vision of the Christian walk of faith. The formation and training of the transformed mind is thus a key aspect of the Christian life, and of the ministries of the Christian church directed towards the building up of the saints. But – in the modern West – the mind itself is under serious threat, and metaphysics itself (the vision of unseen reality) has fallen into profound decline. What the New Testament calls "the world" is powerfully seeking to conform us to the patterns of soulish and carnal thought, and it disciplines our actions and our thoughts such that our lives are simply reactions of power and interest, as defined by the Darkness of This Present Age and the elemental principles of a reductively naturalistic vision of reality.

David Bentley Hart's book *All Things are Full of Gods* (Yale University Press, 2024) shows how we have lost the very idea of Mind in our intellectual high culture. Peter Harrison's book *Some New World* (Cambridge University Press, 2024) shows us how we came to accept an anti-supernatural vision of naturalism in the Western academy. Nothing stifles the Christian life like bad metaphysics and forgetfulness towards the life of the mind. In this context, schools of Christian Platonism are profoundly needed. And in our atomized and spiritually alienated times (see Jonathan Haidt, *The Anxious Generation*, Penguin, 2024), localized communities of counter-formation for the life of the mind are greatly needed.

In Slovenia wonderful scholars open to the life of the mind and hungrily pursuing divinely overshadowed metaphysics – such as Gorazd Kocijančič – provide an essential service to the spiritual life of Christian believers. Living out the Mind of Christ in localized communities of faith is what the Church is called to do. Christian Platonism in Slovenia is a significant witness to truth in the life of the mind in dark times. Keep blowing on this flame, oh Slovenians! And may God enable your light of faith to shine brightly.

ABYSS AND PRESENCE

POIESIS

ABYSS AND PRESENCE

Miljana Cunta:

»Modrost, ki se steka v molitev«

Razmišljanje ob pesniški zbirki *Od Talesa do tebe*
Gorazda Kocijančiča

So knjige, v katere lahko vstopimo skozi mnoga vrata. Skladno z znanjem in dovzetnostjo v njih razbiramo vsakič nove žile pomenov, ki utripajo v notranjosti zgradbe. Razveselimo se skrivnih niš in svetlobe, ki bele stene osmišlja z nepredvidljivimi nanosi. Take knjige ne zastarajo. Oplajajo se v celostnem premisleku, duhovnem iskanju in živetem življenju, zato so, kot je zapisal Jorge Luis Borges, »več kot zgolj jezikovni konstrukti ali nizi jezikovnih konstruktov«. Postanejo, z besedami tega velikega ljubitelja knjig, »odnosi, ki jih vzpostavijo s svojimi bralci«. Ena takih knjig je pesniška zbirka *Od Talesa do tebe*, ki odprtost v dialoško razmerje z bralcem vpeljuje že z naslovno sintagmo.

Delo, podnaslovljeno *Apokrifna zgodovina evropske filozofije*, je že glede umetniške zvrsti, ki ji pripada, večplastno. V njem se srečujejo poezija, zgodovina in filozofija. Čeprav gre – kot zapiše avtor v sklepni opombi – za marginalni pesniški žanr, je ta v svetovnem merilu tudi danes živ, vanj pa se vpisujejo relevantna dela svetovne književnosti, začenši z *Življenjem in mislimi znamenitih filozofov* Diogena Laertskega.

Knjiga prinaša več kot sto pesmi, katerih naslovi so imena bolj in manj znanih predstavnikov velike zgodbe evropskega mišljenja. Ob poudarku na antičnem in krščanskem izročilu od 7. stoletja pr. Kr. do drugega tisočletja po Kr. se v knjigi pojavijo tudi arabski in judovski nesekularni misleci, med resnične zgodovinske osebnosti pa se mestoma infiltrira tudi izmišljen lik. Čeprav je eruditsko védenje avtorja, katerega prevajalski opus in uredniški izbor obsega dela številnih v knjigo vključenih imen, pomemben temelj poetične vizije, ki s tem pridobiva na slikovitosti in prepričljivosti, pa sta znotraj žanra pesniške zgodovine za Kocijančičevo knjigo bolj kot *kaj* pomembna *kako* in predvsem *zakaj*. Na prvo vsaj deloma odgovarja avtorjev pripovedni postopek, na drugo pa nemara vzgib, ki slednjega predhaja.

Zbirko določa izjemna pestrost pripovednih perspektiv. Če smo pod naslovnimi imeni morda pričakovali upesnjeno filozofsko misel, nas že pred prvim verzom pričaka presenečenje. Tam se pri večini pesmi v oklepaju pojavi govorec pesmi, neka druga oseba, resnična ali zopet samo izmišljena, ki ji avtor predaja štafeto; polifonijo glasov dodatno podčrtajo citati iz svetovne književnosti, filozofije in duhovnih izročil, ki upesnjenemu nastavijo intonacijo ali ga mestoma ironizirajo. O velikih mislecih tako spregovorijo sorodniki, prijatelji in znanci, učitelji in učenci, velike ljubezni in še večji nasprotniki, duhovni sopotniki in dvomljivci. Če se oglasijo sami, to storijo z odlomki iz predavanj in pisem, v monologih pred ogledalom, s tiho molitvijo na pokopališču ali v obliki epigrama. Vsakdo izmed njih spregovori s povsem subjektivne, visoko individualizirane perspektive, ki jo določa marsikaj: družbeni položaj (o Sokratu govori sužnja), versko-moralne predpostavke (smrt Giordana Bruna pretresa pravičniški inkvizitor), intimen odnos med govorcem in naslovnikom (Heideggerju piše pismo Hanna Arendt), značajske lastnosti (z Demokritom se med plovbo pogovarja robot kapitan); nemalokrat pa se govorniki oglasijo iz onstranstva, tako kot pri Descartesu, ki ga v predsmrtni blodnji obišče njegova prezgodaj preminula nezakonska hči. V nekaterih pesmih spregovorijo pojmi; poosebljeni se razkrijejo v vsej nujnosti in živosti kot zanesljivi zavezniki v najobčutljivejših trenutkih življenja. Na smrt obsojenega Boetija tako nagovori Filozofija in mu v uteho sredi zadnje samote ponudi samo sebe, svojo zvestobo: »ko postajava tujca se moja ljubezen veča ... // ko ne boš vedel nič boš vedel le še zanjo«.

Menjavanje pripovednih perspektiv, ki prehaja med resničnim in fiktivnim, svetnim in večnim, osebnim in skupnim, ustvarja vtis mravljinčastega mnogoglasja. Bralci se znajdemo sredi nezanesljivih pričevanj, kjer se ulovimo na drobce zgodovinskih dejstev ali na subtilne medbesedilne namige. Podobno kot rimski prefekt, ki se huduje nad mučencem Justinom, ugotavljamo, da avtor »besede spravlja v gibanje, ki mu ne vidim konca«. Kaj je res in kdaj nas avtor namerno zavaja? Zakaj nam o nekom govori prav ta in ne katera druga oseba? Kaj stoji v ozadju izogibanja neposrednemu izrekanju? Tipamo v različne smeri, da bi razvozlati konceptualno zasnovo knjige in si jo postavili kot interpretativni smerokaz. A pomen in smisel te labirintske strukture se ne razkrijeta v razbiranju vnaprej postavljene sheme. *Od Talesa do tebe* je delo, v katero je treba preprosto vstopiti,

kot vstopimo v zapuščeno hišo, kjer nam hladne stene šepetajo zgodbe njenih prebivalcev. Zgodbe o nikoli prej zaupanih radostih, izgubah, obžalovanju, pa tudi pripovedi o drugih ljudeh, o katerih sodimo z osupljivo lahkostjo. Ko opustimo misel na pojmovna oprijemališča ter se z odprtim srcem in zbranim umom izpostavimo lirskim pripovedim, se nam v neposredni in zavezujoči bralski izkušnji razpre najbolj notrišnje. Sredi množstva glasov se najdemo naključni obiskovalci in poslušamo od blizu, ko nam spregovorijo tukaj in zdaj, iz žive navzočnosti; nezanesljivi in pristranski ne zato, da bi nas, podrejeni avtorjevi intenci, namerno zavajali, temveč ker so v celoti potopljeni vsak v svojo strugo življenja, ujeti v svoje telo, omejeni z neponovljivim položajem, zapredeni v lastno subjektiviteto.

A mnogoglasje različnih, skrajno subjektivnih pričevanj, ki mu moramo med branjem priznati premoč nad sleherno konceptualno shemo, ne izzveni v kaos relativizma, pač pa, nasprotno, daje vtis osredinjanja okoli izvirnega. Postopek, ki se ga avtor posluži, da množstvo perspektiv uglaši na ta temeljni vzgib, pa se zdi čas izrekanja.

Kot protiutež dinamičnemu menjavanju pripovednih perspektiv se namreč uveljavi večni sedanjik. Kdor je povabljen, da stopi z vrtiljaka mnogoglasne zgodbenosti in spregovori, je s to pomenljivo gesto prestavljen iz abstrakcije zgodovine v živo tukajšnjost. Na odru, v zakulisju katerega se odvija hrupno brbotanje anonimnega, pred bralcem vsakič znova stoji konkretna oseba, ki z vso zavzetostjo izreka svojo resnico, svoje videnje lastne ali neke druge zgodbe, kar pa je v zadnji konsekvenci vselej tudi govor o sebi. Vpetost nepreglednega mnogoglasja v skupno točko izrekanja daje knjigi enotnost v obliki nevsiljive, privzdignjene razsežnosti skupnega, ki se kaže kot razpiranje proti presežnemu.

Pesnik, ki je v triptihu *Razbitje* (2009), *Erotika, politika itn.* (2011) ter *O nekaterih drugih* (2016) razvil svojo izvirno filozofsko misel, oblikovano ob pojmu hipostaze, v zbirki *Od Talesa do tebe* svoj filozofski sistem prav s tem sugestivnim pripovednim postopkom postavlja v zaledje pesniškega dogodja, da bi postal, kot v sklepni opombi zapiše sam, »intuitivno razviden«. Skladno s teorijo hipostaze, tistim najbolj notranjim, danim, neposnemljivim in edinim resničnim, pesemske slike izbranih filozofov niso objektivacije misli in življenjskih položajev, pač pa postanejo, z avtorjevimi besedami, »poskus insceniranja *atmosfer* drugačnih, tujih, vedno edinih svetov, ki spletajo resničnosti«.

Poskus, ki pa je mogoč samo po ovinkih, kajti »misel se vidi le v zrcalu drugega«.

Ob skrbno zasnovani strukturi in zgodovinskem temelju, ki sicer nudita veliko bralskih užitkov, je nosilni dogajalni prostor knjige prav poezija, govorica duše. Pesniški jezik, v katerem se srečata imanentno in transcendentno v neizogibni napetosti bivanja, je, skladno z avtorjevo filozofijo, žarenje hipostaze, njen najbolj mogočen in avtentičen izraz. Je obenem *vse*, kolikor je izraz edine biti, in *nič* ob soočanju z izvorom in koncem te biti, ko v svojem ekscesu presega hipostazo in kaže na drugega.

Vstopiti v Kocijančičevo knjigo skozi mogočna vrata poezije pomeni videti Talesa, kako sedi nad azijskimi čermi, ko »nebo je temnosivo, valovi so visoki, / škrlatnomodri, dokler jih skalovje ne zlomi«; Heraklita, ki »pogleda ni odmikal, ko je pred smrtjo umiral«; Benedikta iz Nursije, kako uzira »ves kozmos drobcen // kot zrnce, osvetljeno z žarkom sonca«; Janeza Skota Eriugeno, ki opazuje »lomljivo samost čolna / med brezmejnim svetlikanjem«. Pomeni prisluhniti meditaciji Ibn Gabriola (»Iti čisto na odprto. / Kjer ni več zavetja. / Kjer ni več hiš, / ki so jih zgradile / človeške roke«) in Bonaventure (»Le slutnja roke, / ki v zamahu, / ko razsipa seme, / že izginja / in je več ni. / Tam si Ti.«). Slediti roki »notarja notranjih vrtincev / in čistosti brezčasja« Edmunda Husserla in srečati Vladimirja Solovjova, »ukristaljenega Boga«, ki se na pragu dvajsetega stoletja »stiska /.../ v pretenek plašč, ko veter s severa / ljudomrzno divja po moskovskih ulicah«.

Pomeni videti človeka iz mesa in krvi v specifičnem trenutku osebne zgodovine, kako v hipostatični nujnosti lastnega obstoja z motrenjem celote rojeva misel.

V ta središčni, pesniški prostor, ki pripušča vrata zemeljskega priprta za presežno, vodijo iskrena miselna naprežanja in tvegana duhovna iskanja, pa tudi vse stranpoti in stopicanja na mestu, kajti »Misel ne pade / na stvar brez Tebe, izmišljiva ne pade / v srce brez Tebe«. Vse, kar je, naj bo videti še tako nepotrebno in nekoristno, izhaja iz istega skrivnostnega Izvora, ki vsemu daje smisel in katerega imena so le približki: »Neustvarjeni«, »Nemisljivi«, »On sam«, »nepribližljivo Božanstvo« ali preprosto »Ti« iz sklepne hvalnice, v katero se steka modrost tisočletij. Prišleki tam zaslišijo »slutnjo simfonije«, ki pada kot svetloba na različne usode, slavi jih v njegovi lepoti in edinstvenosti, obenem pa razkriva in razkrinkava najgloblje vzgibe srca, kot se

razodevajo v luči prvega Vzgiba. »V tej Luči,« zapiše Oliver Clément v uvodu v *Filokalijo*, »ki je neskončno blaga, a tudi neskončno bistrovidna, lucidna (v vseh pogledih tega izraza), se naša vest podvrže sodbi, kakršni je včasih podvržena v otroških očeh.« O Svetemu Avguštinu tako preroško spregovori njegov nezakonski sin Teodat: »Kristus, glej, gre skozi moje zenice in se usmiljeno dotika Tvojih grehov, // ki so drugje, kot si misliš.«

Raznoliki in samosvoji glasovi in knjigi zajetih osebnosti se nam prikazujejo v dvosmernem motrenju: navznoter, ko izrekajo resnico (o sebi ali drugem), kakršna se jim razodeva znotraj lastne hipostaze v točno določenem trenutku osebne zgodovine, in v odnosu do presežnega, ki ga bolj ali manj jasno slutijo. Z vsakokratnim izrekanjem tako izpovedujejo podrobnosti lastnega (ali tujega) položaja, obenem pa merijo razdaljo med točko v prostoru in času, ki jih določa v njihovi končnosti, in lastnim skrivnostnim Počelom. Ko posamezne usode zremo v luči transcendentnega, onkraj kategorij svetnega, ki jih določajo dihotomije uspeh-neuspeh, zmaga-poraz, jaz-drugi, prepoznamo razpoke v na videz zglednem življenju, sredi razvalin pa priložnost za osvobajanje. Svetloba, ki sije iz tega dvojnega uvida, mehča robove samozaverovanosti, strahu in dvoma in krepi občutek najgloblje vrednosti slehernega ustvarjenega bitja, da zasije v svojem izvornem smislu.

Motrenje, h kateremu je povabljen bralec knjige *Od Talesa do tebe*, predpostavlja prisluškovanje posamični usodi, podobi, ikoni, ki se na izviren način razkrije v jeziku, in uziranje vsake neponovljive danosti v odnosu do skupnega skrivnostnega Izvora. Skladno z izročilom *Filokalije*, neprecenljivim prevodnim in uredniškim knjižnim podvigom Gorazda Kocijančiča in soprevajalcev, to motrenje ni presojojоче, ocenjujоче, razvrščajоче, ampak ga določajo globok mir, sprejemanje in čudenje. Izvor te miroljubne naravnosti je uvid, da je vse, kar biva, dar, ki sega v najgloblji, nedoumljivi temelj bivanja.

Vstopiti v knjigo skozi vrata poezije pomeni pustiti prostor interpretacije odprt za vsakokratno osebno bralsko doživetje, ki posamično uzira v luči večnega. Globlje kot vstopamo, jasneje slišimo v knjigi zastavljeno vprašanje, ki ga avtor položi v usta Platonu: »... mislim, se je kdo od vas že *res* začudil, / da smo vsi ljudje človek / in so vse ciprese cipresa? / Mu je ob čudenju nad tem / skoraj počilo srce? // Sicer nima smisla, da nadaljujemo ...« Danes, ko se z izginjanjem občutka

za skrivnostni izvor bivanja vztrajno krči prostor za hvaležnost in čudenje, je knjiga *Od Talesa do tebe* nepogrešljiva popotnica. Resničnost, iz katere raste in ki jo priklicuje, je pokrajina notranjega, v kateri se po svojih pritajenih poteh razodeva presežno. V knjigi zajeti glasovi preteklega utripajo v ritmu samosvojih usod, a živo rezonirajo z našo izkušnjo, izkušnjo slehernika. Onkraj vseh posebnosti, ki dajejo našim bivanjskim položajem neposnemljiv izraz, smo kot duhovna bitja vselej v odnosu do Stvarnika. Hrepenimo po Njegovi bližini in se zavedamo Njegove odsotnosti, polno pa bivamo šele ob sprejemanju lastne končnosti in podarjene nujnosti. Modrost, za katero si prizadevamo, se tako neizogibno »steaka v molitev«, ranljivi obraz neumrljive duše.¹

¹ Besedilo je nastalo na podlagi recenzije zbirke *Od Talesa do tebe*, ki je bila objavljena v *Slovenskem času* ob izidu knjige leta 2019.

Veliko neznano

Mojstru

Izobilje pomenov,
poti in še več poti
po svetlih kamnih v temi
in še naprej,
neustavljivo;
sunkov s sulico v nepredirno
ni vredno živeti
z nepreiskano
globeljo globin,
odeto v svetel oblak.
Iz njega letijo
ptice,
angeli pomenov
in starodavnih risb
v jamah
po svetlih kamnih v temi.

Neustavljivo
kot bitje srca,
neulovljivo
kot ustavljeni dih,
utrip uzrtja
v temni razpoki zarje,
več poti
naprej
v globel
pred studencem,
pred prvim bliskom,
v svetel oblak,
iz katerega letijo
ptice pričevalke,
krvave od boja,

porodnih bolečin
in smrtnega strahu.

Neutolažljivo
naprej,
neustrašno,
neomajno
v nepreiskano
Bitinijo
z vodo in krvjo.

Ikonostas

Job ali drža molilca
povzel sem vprašanja in dvome
Adamovih otrok
in jih uperil k tebi –
celostno, ognjeno daritev.
svoje nohte
sem zasadil v nebo
jekleno.
nisem se mogel zadržati,
poskusil sem
nevzdržljivo.

z morilskim udarcem
si razbil
mojo zemljo, kraj, kjer sem stal,
vse moje veselje
je odnesel vihar,
ostal sem sam
pod zamolklim, zloveščim
obokom.

moj krik se je utapljal
v breznu smrti,
v valovih nesmisla, brezupa, krivice.

moja tolažba je bil kis
in moje upanje dim.

v tej goloti,
v tem mrkem, polnočnem bdenju,
v tej pustinji, kjer tuli samota,
sem te ugledal.

bil si prvi sik
ognja, ki raztaplja gore,
zvezdni trk, ki ruši vse zakone,
razvezan pas,
smrtonosna brv,
skriti lovec
in puščica, hitrejša od vsake žrtve.

prinesel sem ti
celostno, ognjeno daritev.
zdaj dvigam svoje roke.

Pavel v Pismu Filipljanom (miniatura)

izgubil sem se,
zato se veselim.
oplazil me je blisk
življenja.

seme klije,
gora raste:
skala se je odlomila.

nad vašo žgalno daritvijo
se izlivam.

Sveta Trojica (abstraktna impresija)

gledam te
in ti si luč, videnje.
priznavam te

in ti si znan. poznam te.
obdajam te,
in ti si vzdih. Ljubezen.

obdarjam te,
in ko odhajaš, se v mojem srcu
lomi brezno.
občudujem te
in moje slovo je počelo tvojega glasu.
priznavam te,
in kamor se oddaljim, prinesem življenje.
obdan in ovenčan,
izlit in vzpostavljen,
izpraznjen oživljam.

Pisec Brižinskih spomenikov

moji členki se držijo pisala,
kri mojih besed bo tekla v stoletjih,
vsemogočni, bodi usmiljen.
krvavel bom v molitvah
in prekletstvih,
v njihovih ljubeznih
in njihovih izgnanstvih,
v redkih junaštvih
in mnogih izdajstvih;
vsemogočni, bodi usmiljen.
moja roka
bo rezala njihovo bodečo žico,
njihove mučilne naprave na kraju svetišča
in sikanje pušk nad kupi nedolžnih mrličev.
usmiljeni, bodi usmiljen.
odvrni svojo jezo,
usmili se našega deda,
usmili se mene,
usmili se teh mojih sinkov.
videl si solze,

prejel našo daritev.
odpri zazidana vrata,
dvigni prдавno palačo,
kjer sliši se pesem svobode
in slava.

g. Primož Trubar (miniatura)

*g. Primož Trubar leta 1584, dve
leti pred smrtjo, ko je prejel izvod
Dalmatinove Biblije, »vezan v belo
usnje z deščicami in zaponko«*

moje oči
so zalili potoki vodá.
kdo bi upal?
kdo bi verjel?

zdaj sem razvezan.

rodila se je.
tudi mene čaka rojstvo.

ABYSS AND PRESENCE



Jožef Muhovič, *Prepadi navzgor V*, 2020,
lak, olje in oglje na platnu, 274 × 195 cm

ABYSS AND PRESENCE

Vid Snoj
Podarjen sebi

Ne vržen,
ne,
podarjen:

sebi, ki prišel sem
kot nekdo povabljen,
v prevzetje, v –
kot bi stopil v past –
motno središče.

Tako jaz hodim, hodiš
ti, hodi vsakdo,
padli v prevzetnost hodimo od jutra,

brez čistega zahvaljevanja, oblečeni
v kože, gósti,
v števnih edninah, ki se votlijo
proti izhodu,

kmalu pa bo večer:

o da grem
skoz plameneča usta meča,
da se vrnem,
kjer več
nisem.

Possest

Nekaj, kar se je prikradlo
skoz nespečno noč
za menjajočim se ostrojezičnim vetrom,

nekaj, kar se je priresničilo,
kar zdaj cveti resničnosti
naproti:

nezadržno občutje, da je.

V lahni sapi,
v šepetu listov.

Šepet
v listih, šumenje
ljudev:
to se prenaša
s plaščem preroka, ki je sijal,
Elije.

S škrlatnim
imenom iz tvojega klobuka,
Kuzanec:

Possest.

Morebiti, morje.

Kjer se izlije morje

Dan in noč
iz noči v dan
prihaja, skoz rožena vrata vstopa
veninven sen,

resnica ti iztika oči,
počasi,

tvoja duša, riba v vodi,
pije vodo,

ti, mnogoobračani,
zravnan z zemljo
boš,

kjer se izlije morje –

(res)ničen

(nič)en

enen

ABYSS AND PRESENCE

Neža Zajc
Zadnji sokol

Ne o nekom ali o nečem.
Ne o jasnem ne o trdnem.
Ne prosto.
Ne visoko.
Ne veš, in nočeš slutiti.

Si ne drzneš skrčiti se v misel,

a spreminjaš izbrano obliko.
Izpostavljaš skrito,
doslej prepovedano, odbito
od redne smeri.

Izjavljaš manifestativno.
Z zavezanimi rokami,
s poklopljenimi zrkli,
z zaledenelimi ustnicami,
z ohromelim jezikom,
zadrgnjenim od zunaj,
od sence milosti
nad motrenjem v Vnebovhod.

Kleče, lačen kakor otrok,
kamenček primikaš
k stezi, beli od slepih oči,
ko revne besede vidiš,
poznaš le neizrekljivost,
osamel kot poslednji Prihod.

In čakaš ponižno
Modrosti Drugega.

ABYSS AND PRESENCE

MNEME

ABYSS AND PRESENCE

Lucijan Bratuš:

Pot na Atos

Po prvem letu študija na ljubljanski akademiji, sem s starejšim kolegom poleti 1967 odšel v Srbijo, na teren z restavratorji. S kolegi z beograjske akademije smo pod vodstvom restavratorja Zekovića najprej obnavljali in čistili freske v klisuri Morave, v Ovčar Banji, blizu Čačka. Dolino imenujejo tudi Srbska Sveta gora. V bližini je nekaj samostanov. Mi smo delali v samostanu Blagoveštenje (Oznanjenje). Pozneje smo se preselili še na naslednji teren, v samostan Ljubostinja pri Trsteniku. Delo na freskah je spremljalo tudi pestro družabno življenje. Zame je bil to prvi stik s srbskim jezikom in bizantinsko umetnostjo. V začetku sem bolj opazoval in vpiljal vtise. Učil sem se vseh „štosov“ in balkanskih posebnosti, ki so odlikovale srbske kolege. Vodja ekipe, restavrator Zavoda za zaščito spomenikov iz Beograda, je veliko pripovedoval o terenih in misijah, ki se jih je udeležil kot restavrator in dokumentarist, med drugim tudi v Hilandaru, na Atosu. To so bile skoraj prave detektivke, kako so ob spremstvu grškega varnostnika fotografirali dragocene rokopise, ikone in drugo gradivo. Opremo so tovorili s konji, ker takrat ni bilo drugega transporta. Do samostanskih pristanišč je bilo mogoče priti samo z ladjo. Podobnih zgodb smo se naposlušali tudi naslednje poletje na novih terenih. Veliko smo se pogovarjali tudi o književnosti, kar me je pritegnilo k branju srbskih avtorjev. Tudi do literature v drugih jezikih sem dostopal s srbskimi prevodi. Pozneje sem na ekskurzijah in likovnih kolonijah spoznaval utrip tega prostora. Leta dolgo je tako v meni tlela želja obiskati Hilandar in samostane na Atosu.

Po petintridesetih letih obujam spomine na tiste dni septembra 1990, še v tedanji Jugoslaviji in na drugi obisk leta 1995, ko sva se z Gorazdom odpravila na Atos.

Ko sem v NUKu na rokopisnem oddelku spoznal Gorazda, se je pokazalo, da gojiva podobne želje po odkrivanju vzhodnega izročila. Takrat sem že poznal knjigo Pavleta Raka *Približevanje Atosu*. Odkrila sva, da njegova mama živi v Kranju. Tako sva z njeno pomočjo

vzpostavila prvi stik s Pavletom, ki je bil takrat novinec v grškem samostanu Karakalu.

Stekle so priprave za pot na Atos. Treba se je bilo prijaviti na ministrstvu v Solunu pol leta pred načrtovanim obiskom. Z vlakom sva se iz Ljubljane peljala do Soluna. Tam pa je bilo treba dostaviti še neko poročilo jugoslovanskega konzulata, preden so nama izdali dovoljenje za štiridnevno bivanje na Atosu. Prespala sva v nekem mladinskem hostlu, kjer ni bilo prostora za naju, a sva prostor za spalni vreči našla kar v kleti, in se popoldne z avtobusom peljala do Uranopolisa. Neki domačin naju je od tam peljal do hilendarskega posestva Kakovo, ki je še na civilni strani polotoka.

V Hilandaru se je v tem času pripravljala velika slovesnost: umestitev igumana in sprememba statusa samostana. Tisto popoldne se je na Kakovu ustavil tudi bodoči iguman Paisije in večer smo preživel v pogovoru z njim, kar je bilo izredno dragoceno. Gorazd ga je presenečal s poznavanjem cerkvenih očetov in vzhodne duhovnosti. Naslednje jutro bi morala z Gorazdom na ladjo, ki pelje do пристanišča Dafni, vendar je iguman predlagal, ker se mu je mudilo, da greva kar z njim. Na zastraženi meji smo preplezali ograjo in se pretihotapili na ozemlje Atoške države. Tam smo počakali delavca, ki nas je nato prepeljal do Hilandara.

V samostanu je vladala stroga hierarhija, tako da se igumanu skoraj ne bi mogla približati. Vendar sva imela izreden privilegij: bila sva preprosto vključena v njihovo bratstvo, tudi sva z njimi obedovala za skupno mizo. Drugi gostje so imeli jedilnico drugje. Po končanem obroku je vedno sledila razdelitev obveznosti tistega dne: kaj bo počel brat Gorazd in kaj brat Lukijan. V Hilandar sva prišla ravno v času trgatve. Meni doma ni uspelo na trgatev, Gorazd pa še nikoli ni bil na trgatvi. Nabrano grozdje so menihi vozili v samostan, kjer so ga prešali. Oče Simeon je mošt pretakal v velike sode in dolival borovo smolo. Tako se pripravlja grško vino ricina. Smola daje vinu poseben okus, na katerega se je treba privaditi.

Tiste dni je iz samostana Karakal prišel tudi Pavle Rak. Takrat smo se prvič srečali in ostali prijatelji vse do danes. Mnogo skupnih dogodkov in knjig je nastalo iz tega srečanja.

Dovoljenje za obisk Atosa je veljalo samo štiri dni, zato je iguman predlagal, da ga uradno podaljšamo. S Pavletom smo šli v Karejo, upravno središče Atoške države, kjer je sedež protosa – predsednika

Atosa. Protosa izberejo za štiri leta izmed štirih največjih samostanov. Tudi iguman Paisije je bil en mandat protos. Tako so nama podaljšali dovoljenje, in na Atosu sva ostala cel mesec. V Kareji imajo vsi samostani svoja predstavništva. V hilandarskem je bil takrat oče Mojsije, ki je upravljal tudi s cerkvico – kelijo svetega Save. Nazaj grede smo obiskali ruski skit sv. Ilije, eno večjih cerkva na Atosu.

Najino bivanje je potem teklo po ustaljenem redu. Podnevi smo opravljali delo, ki nam je bilo naloženo. Jaz sem med drugim vezal fotokopirane liste v knjige, Gorazd pa je delal kaj drugega. Ko se je znočilo, so se menihi razgubili po kelijah. Približno ob dveh ponoči je šel po samostanu menih s klepalom in vabil na obrede v cerkev: po ksimandronu, leseni deski, udarja s kladivom v določenem ritmu; to trikrat ponovi. Počasi se sence menihov bližajo glavni cerkvi – katolikonu. V cerkvi vlada skrivnostna tišina, in mrak, ki ga osvetlujejo le prižgane sveče. Duhovnik začne s petjem, ki se izmenjuje z branjem, ter s petjem troparjev in kondakov, vmes je kajenje s kadilnico. Obredi se zaključijo s slovesno liturgijo, ko se v oknih kupol že začenja svitati jutranja svetloba. Z Gorazdom sva se tega bogoslužja redno udeleževala. Kmalu sva se prilagodila tudi posebnemu dnevnemu ritmu.

Dragoceni so bili pogovori z menihi, posebno starejšimi, umirjenimi, kot so bili Arsenije, Kiril, Simeon, iguman Paisije ... Nekateri mlajši so bili bolj razboriti in z manj posluha za ekumenizem.

Prišel je čas slovesnosti ustoličenja igumana Paisija in razglasitev novega reda samostana. Slovesni obredi s petjem, kadilom in zibanjem velikega polijejeja – lestenca – so ustvarili mistično vzdušje. Velika množica gostov, večinoma iz Srbije, je skalila utečeni mir Hilandara. Na srečo je to slavlje kmalu minilo in življenje se je vrnilo v običajne tirnice.

Po teh dogodkih sva z Gorazdom dobila tudi dostop do knjižnice in zakladnice, kjer sem fotografiral nekaj dragocenih rokopisov in ikon.

Kljub raznim zadolžitvam je bilo dovolj možnosti za obisk večine od dvajsetih večjih samostanov, v katerih sva doživela različne sprejeme in srečanja. Od odklonilnega odnosa do heretikov (katolikov) do prijaznega sprejema in pogostitve s sladkim, kavo in rakijo ter prijetnim pogovorom. Spominjam se samostana Esfigmenu, kjer plapola črna zastava z napisom: pravoslavje ali smrt. Tudi v samostanu Filotheu smo „nečisti“ morali počakati, da so po končanem kosilu postregli tudi nam.

Pot sva začela na vzhodni strani polotoka z obiskom samostanov Vatopedi, Pantokrator, Stavronikita in Iviron, nato preko Kareje nazaj v Hilandar. Na zahodni strani sva obiskala bolgarski samostan Zograf, na obali pa grške samostane Dohiar, Ksenofont in veliki ruski samostan sv. Pantelejmona. Na poti k samostanu Simonopetra sva hodila po pokrajini, opustošeni v gozdnem požaru. Pet let pozneje so bile rane požara že zaceljene. V nadaljevanju poti proti jugu polotoka sva se podala do samostanov Gregoriju in Dionisiu ter do samostana svetega Pavla. Med potjo sva občudovala čudovito, divjo pokrajino s strmimi prepadnimi stenami. Pot naju je vodila po podnožju gore Atos mimo skita svete Ane po gozdni stezi do romunskega skita Prodomos in naprej do Velike Lavre. Naslednje jutro so organizirali prevoz gostov do pristanišča Dafni. Izstopila sva v Karakalu, nato nadaljevala pot do Filoteja. Na poti proti Kareji sva se pridružila mladim Grkom in ob prijetnem klepetu obiskala še Kutlomusiu in se nato iz Kareje vrnila v Hilandar. Počasi se je začel približevati čas najinega odhoda. Ob sončnem vzhodu sva se v zgodnjem jutru odpravila iz Kareje proti pristanišču Dafni. Na poti sva obiskala še samostan Ksiropotam, kjer hranijo del Kristusovega križa. V pristanišču sva se vkrcala na ladjico in v Uranopolisu na avtobus proti Solunu, nato pa z vlakom odpotovala proti domu.

Po petih letih sva šla z Gorazdom še enkrat na Atos. Tokrat je bilo manj birokratskih zapletov. Formalnosti sva uredila v pisarni v Uranopolisu. V Hilandaru sva se pristrčno srečala z menihi, s katerimi smo se spoznali ob najinem prvem obisku. Menih Agaton, veliki shimnik, naju je sprejel kot svoja posebna gosta. V teh letih je nastalo nekaj sprememb. Prišlo je več novih menihov, vodstvo samostana je prevzel iguman Mojsije. Paisije se je preselil v Srbijo, kjer je postal duhovni oče v nekem samostanu v južni Srbiji in po težki bolezni kmalu umrl.

Prijetno presenečenje je bilo srečanje z restavratorjem Zekovićem, prav tistim, ki me je pred mnogimi leti navdušil s pripovedmi o Atosu. S kolegi restavratorji je bil v Hilandaru na obisku zaradi nekih del v samostanu. S prijetnim druženjem se je krog zgodb o Atosu sklenil. Tako ostajajo spomini na bogata doživetja Svete gore Atosa živi.

Rezultat teh potovanj je knjiga *Atos na meji zemlje in neba*, ki je izšla leta 2000, v kateri je Pavle Rak opisal večno živo zgodovino Sve-

te gore. Gorazd je predstavil in prevedel izbor bizantinske duhovne poezije. Knjigo krasijo fotografije, ki jih je na potovanjih posnel brat Lukijan.

Pri založbi KUD Logos je leta 2011 izšla knjiga Pavleta Raka *Utišanje srca*. Življenje meniha na Sveti gori je opisano v obliki romana; čudoviti opisi pokrajine pa predstavijo naravne lepote Atosa.



Gorazd in Lucijan z igumanom Paisijem, Hilandar 1990

ABYSS AND PRESENCE

Miklavž Komelj:

Uganke transcendence

»Skrajna bližina je hkrati radikalna oddaljenost.« Te besede je Gorazd Kocijančič v enem od intervjujev izrekel v zvezi z Jezusovim misterijem. Ampak sam jih bom uporabil za opis tega, kako sem skozi čas, odkar Gorazda Kocijančiča osebno poznam (in od takrat, ko sem ga kot mladeniča z žarečimi očmi prvič srečal v čitalnici rokopisnega oddelka NUK-a, je že skoraj štirideset let), doživljal njega samega.

Zame je bil vedno enigma, v odnosu do njega sem vedno čutil preplet bližin in daljav. Gorazd Kocijančič je po svojih delovnih sposobnostih, po širini svojega znanja in po globini svoje filozofske misli gigant – in v tem smislu mi je bil vedno vzor; do redko katerega človeka v slovenskem prostoru čutim tako globoko občudovanje – in prav iz njegovih prevodov, opremljenih s poglobljenimi komentarji, sem spoznaval nekatere mislece, ki mi največ pomenijo: Platona, Prokla, Dionizija Areopagita ... Duhovni pogovori s temi avtorji so bili zame vedno tudi duhovni pogovori s prevajalcem Kocijančičem. Isto velja na primer za poezijo meni tako ljubega Sinezija iz Kirene. (Mojstra Eckharta pa sem doslej vedno poskušal brati v originalu s pomočjo modernega nemškega prevoda; ampak spomnim se navdušenja Tomaža Šalamuna nad Kocijančičevim prevodom, češ da Kocijančič prevaja Mojstra Eckharta z izrazi, ki jih po ulicah govorijo ljubljanski najstniki. S Šalamunom sva se o Kocijančiču večkrat pogovarjala – in vedno samo v superlativih, pri čemer je Šalamun s posebnim občudovanjem poudaril tudi to, da njegov žareči pogled spominja na pogled kakšnega radikalnega islamskega vernika, kar je bilo mišljeno kot kompliment.) Skratka, Gorazda Kocijančiča sem v tem smislu vedno občutil kot nekoga, ki je pomagal izgrajevati mojo dušo. Po drugi strani pa se je med nama dovolj zgodaj vzpostavila neka razdalja. Malo po letu 2000 sem na prošnjo uredništva revije *Literatura* v tej reviji objavil morda ne povsem domišljeno poglavje iz svoje doktorske disertacije o pomenih narave v toskanskem slikarstvu prve polovice 14. stoletja in kmalu potem sem se s Kocijančičem srečal na Metelkovi. Z nekim posebnim poudarkom mi je rekel, da je

prebral moj tekst v *Literaturi*; ko sem ga vprašal, kako se mu je zdel, je odgovoril, da ga je tekst razburil – več pa sploh ni hotel komentirati, jaz pa tudi nisem hotel spraševati. Tistega svojega teksta pozneje nisem več prebral, ampak kolikor se spomnim, se mi zdi, da sem v njem poskušal nekoliko kaotično povezovati umetnostno teorijo in filozofijo v smislu nekakšnega konceptualno slabo prebavljenege deleuzovstva z izrazitim antiplatonističnim poudarkom – in si res lahko predstavljam, da se je Kocijančič bolj ali manj zgrozil. Ko pa sem nedavno vzel v roke knjigo njegovih intervjujev, sem v intervjuju iz leta 2009 prebral: »Zato se mi med mladino popularno oživljanje marksizma, partizanstva, navdušenje nad revolucijo itd. ne zdijo samo spričevalo slabe politične razsodnosti, ampak so to preprosto neumnosti.« Ravno leta 2009 je izšla moja knjiga *Kako misliti partizansko umetnost?* (ki jo imam še danes za eno svojih ključnih del), tako da si predstavljam, da tudi o njej ni imel najboljšega mnenja in da se besede iz intervjuja nemara eksplicitno nanašajo name ... Ampak to sploh ni bistveno; zame je bistveno, da je tudi on v knjigi *Razbitje* vendarle vzel za svoje Leninovo geslo: »Treba je biti tako radikalen kot realnost.« (V knjigi *Razbitje* ga sicer navaja kot Brechtovo, ampak Brecht citira Leninove besede, v osebni pogovoru izrečene Valeriju Marcuju). In prav radikalnost realnosti naju je naposled vendarle zbližala; to je bilo v času epidemije covida-19, ki je bila obenem tudi epidemija enoumja; takrat sem bil povabljen k sodelovanju v zanimivem zborniku *Proti epidemiji enoumja*, ki ga je uredil. To je bil zanimiv čas, ko so se ljudje povezovali in ločevali po čisto nepredvidljivih parametrih – kot vedno, ko se nekaj zares radikalno spreminja. In od takrat naprej sem z Gorazdom Kocijančičem v spoštljivem in subtilnem pogovoru. In kot ključne besede tega pogovora razumem njegovo poglobljeno spremno besedo k moji knjigi poezije *Ti*, naslovljeno *Uganke imanence*.

Kako naj torej lepše naslovim svoj zapis za pričujoči zbornik kot *Uganke transcendence*, sem se vprašal.

Čeprav sem bil k pisanju povabljen dovolj zgodaj, se pisanja nisem in nisem mogel lotiti. Nenadoma sem se zavedel, kako zelo mi je Kocijančič neznan in kako slabo v resnici poznam njegov opus; ves čas sem bral predvsem njegove prevode in spremne študije, posamezne članke in pesniške knjige, nikoli pa nisem zares prebral njegovih temeljnih filozofskih knjig. In v teh mesecih sem jih bral in bral in občutek enigme ter prepleta bližin in daljav se je stopnjeval.

Ob tem branju me je že takoj na povsem nov način globoko prevzel njegov temeljni odnos do filozofije – tista »norost«, o kateri je sam na začetku eseja *O bitih*, ki uvaja ključno témo njegove filozofije, mišljenje multiverzuma edinih hipostaz, zapisal naslednje:

»Vnaprej bralca opozarjam, da se bodo z mislijo in jezikom, ki misel izraža, v tem besedilu godile čudne reči. Ne iz želje po mistifikaciji – nasprotno, bralca bom skušal vsaj včasih opozarjati na čudne pomenske dogodke – ampak zato, ker problem mišljenja biti (je tole ednina ali množina?) sega v bližino samih izvorov. *Za misel in jezik* mišljenje biti namreč predstavlja nekakšen *double bind*: po eni strani morata ohraniti logično sintakso, če naj posredujeta, kar sta se namerila priobčiti, po drugi strani pa morata – če naj sledita zavezujočnosti same stvari – raztrgati običajno pomenskost in vzpostaviti neko povsem novo semantiko govora. To pomeni, da se bodo besede včasih slišale noro. 'Norost' je odstop od skupnosti človeškega sveta, od upoštevanja skupne igre, na kateri sloni človeški svet.«

»Odstop od upoštevanja skupne igre, na kateri sloni človeški svet« – te besede so takoj postale citat v besedilu, ki ga leta 1665 govori zbor v drami, ki jo pišem.

Kocijančič je filozof, ki pravi, da je filozofija nekaj strašno krhkega. In da ne smemo jemati resno tiste filozofije, ki ne jemlje zares sanj.

Morda tudi zato tako zelo zares jemlje religiozno izročilo. Zanj je obrat vere edini način, da ne ostanemo v solipsizmu. Obenem mu je blizu tista smer mišljenja, ki jo imenujemo *philosophia perennis* – pri tem pa izjavlja: »Moja smrtnost je v bistvu *stvar tradicije*.« Samega sebe vidi kot krščanskega anarhista in krščanskega razsvetljenca. Biblija je zanj »magična knjiga«, ko govori o religiji, pa govori o »religijski transgresiji«. Duhovno je soroden Hugu Ballu, ki je v imenu gibanja Dada prepoznal dvojni akronim imena Dionizija Areopagita. In ko Kocijančič v spremni študiji k svojemu prevodu Dionizija Areopagita piše o hierarhiji, jo afirmira preko subverzije, saj zapiše: »Hierarhija ima svoj smisel pravzaprav le v že izvršeni subverziji, kjer se duša zaveda, da je v globini *neposredno* v odnosu z Bogom (ki v svoji drugosti *ni* v odnosu do nje).«

In ko v enem od intervjujev govori o Bogu, na koncu vpraša svojo spraševalko: »Toda kaj menite, v kakšnem pomenu sem zdaj uporabil besedo ,Bog'?«

Kocijančičeva filozofija multiverzuma edinih hipostaz se dotika nečesa, kar sem poznal kot elementarno pesniško izkušnjo; dotika se nečesa, kar sem sam poskušal artikulirati v poeziji, ko sem pisal o vsakem bitju kot edinem bitju. Mogoče so konsekvence, ki bi jih sam izpeljal iz tega, čisto drugačne kot Kocijančičeve. O tem bi želel pisati. Ali pa se navezati na njegov izjemni esej o živalih iz knjige *O nekaterih drugih*, ki se z neke povsem nove in obenem davne perspektive dotika problemov, o katerih tudi sam poskušam pisati že dvajset, trideset let. Ampak srečanje s Kocijančičevo mislijo ni nekaj, kar bi se lahko izčrpalo v pisanju nekega jubilejnega prispevka; to je misel, s katero je treba živeti, misel, za katero vem, da se bo vpletala v pogovor dolgo in na nepredvidljive načine.

Zato sem se, kljub temu da sem našel idealen naslov za prispevek v tem zborniku – *Uganke transcendence* –, odpovedal nameri, da bi za ta zbornik napisal nekaj eseju ali razpravi podobnega. Namesto tega naj bosta v njem objavljena dva soneta, ki sem ju napisal v času intenzivnega branja Kocijančičevega *Razbitja*.

Kar sem rešil, sem rušil. Ruševine
so tisto mesto, kjer je skrit zaklad,
če so zadosti davne. Ararat
se je zataknil v grlu. Ni lastnine.

To kažejo poslikane votline.
Vsa lastnina je laž. In vsak šah mat
je igra. Se je Smrt prišla igrat?
Bo smrt Evrope res smrt od stekline?

Ikonoklastičen ikonostas.
Zataknil se je v grlu, ki je pilo
potop. Ko vse potone, vse potone.

Kaj bi se rado pred vsemi skrilo?
S črtami risbe skrivam tvoj obraz.
Iz te zavesti vzniknejo ikone.

Vijoličasto in zeleno zlitje
peresc in Sonca na dišečem vratu
goloba kliče, da je vsako bitje
edino. Kaj bo z mano v tem obratu?

Me bo raztrgalo? Bo to razbitje?
Bodo oltarji zažareli v zlatu?
Resnična smrt nesmrtnega. Vsak zid je
že hoja skozi zid. Sem gol v ornatu?

Vijolično, zeleno se preliva –
ne barva, ampak čisto neulovljiva
golota srečanja z neznano silo.

Hočem odpoved sleherni pogodbi,
odpoved sleherni življenjski zgodbi
v imenu tega, kar se je zgodilo.

ABYSS AND PRESENCE

Janez Poljanšek DJ:

Kot bi se dotikal bližine.
Moja srečevanja s Kocijančičem

Z Gorazdovimi spisi sem se spoprijemal že v devetdesetih letih preteklega stoletja, predvsem v *Novi reviji* in *Tretjem dnevu, krščanski reviji za duhovnost in kulturo*. Čeprav je bilo branje njegovih besedil zame precej zahtevno, me je privlačilo. Tu in tam je bilo slišati kakšno kritiko, da so stvari – predvsem v reviji *Tretji dan*, ki je bila namenjena tudi študentom – zastavljene previsoko. S tem mnenjem se nisem strinjal. Kako pa naj mladi rastejo, če ne bodo imeli besedil, ki zahtevajo nekaj truda, ki jih izzivajo in presegajo? V tistih letih so me najbolj nagovarjali Gorazdovi prevodi Evagrija Pontskega, predvsem njegovega spisa *O molitvi*, z nepozabnimi, navdihujočimi, tolažječimi, a seveda zelo zahtevnimi, neizprosnimi izreki, kot so: *Blagor samotarju, ki ima za Bogom vse ljudi za Boga. Blagor samotarju, ki z vsem veseljem gleda na odrešitev in napredovanje vseh kot na svoje lastno. Blagor samotarju, ki se ima za odpadek vseh. Samotar je, kdor je ločen od vseh in skladno združen z vsemi. Samotar je, kdor se ima za enega z vsemi, saj je prepričan, da v vsakem neprestano vidi samega sebe*. Izreki, napotki, navdih za vseživljenjsko premišljevanje.

V Kocijančičevih *Posredovanjih* (Mohorjeva družba, 1996 in Kud Logos, 2025), uvodu v krščansko filozofijo, me je nagovarjalo avtorjevo potrpežljivo vabljenje v ljubezen do modrosti. Kakšnih dvajset let pred tem so me vanjo vabili tudi profesorji na teološki fakulteti, a dvajsetletnika me takrat (še) niso zanimala vprašanja, kot npr. „zakaj je nekaj in ne rajši nič“. Bližje so mi bili *Bratje Karamazovi*, navdihoval me je starec Zosima, mladenič Aljoša. V *Posredovanjih* me je posebej nagovarjala apofatika, esej *Bivajoči in bivajoče*. Naj mi bo dovoljeno navesti apofatično „tiho hvalnico“ svetega Gregorja iz Nazianza, ki sem jo pozneje pogosto molil v svojih duhovnih vajah in jo predlagam marsikomu, ki vstopa v molitev. Človek ima namreč pogosto neko ozko, izkrivljeno, omejeno podobo Boga, zato mu more takšna himna (in podobna apofatična besedila) to podobo osvoboditi, razširiti, obogatiti:

O Ti, ki si onstran vsega, saj kako bi Te smel opevati drugače?
 Kako naj beseda Te hvali, saj nisi izrekljiv z nobeno besedo?
 Kako naj Te um dojame, saj nisi spoznaven za noben um?
 Edini Neizrekljivi, ker si rodil vse izrekljivo.
 Edini Nespoznavni, ker si rodil vse spoznavno.
 Vse, kar govori in ne govori, Ti kliče.
 Vse, kar misli in ne misli, Te slavi.
 Ker vse skupaj hrepeni, skupaj trpi porodno bolečino –
 zaradi Tebe. Tebe vse moli, Tebi vse,
 kar je spoznalo Tvoje znamenje, prepeva tiho hvalnico.
 Zaradi Tebe vse vztraja, zaradi Tebe se giblje,
 smoter vsega si Ti, Eden in Vse in Nihče,
 nisi ne Eno ne Vse – Vseimni, kako naj Te imenujem,
 edini Neimenljivi? Kateri nebeški um lahko
 prodre skozi nebeška zagrinjala nad meglicami? Bodi milostljiv,
 o Ti onstran vsega, saj kako bi Te smel opevati drugače!

Pozneje sem med bivanjem v Rimu prebral ves Kocijančičev prevod Platona, s čimer se rad pohvalim (no, priznam, zadnjo knjigo *Zakoni* sem preletel precej površno in pri tem bolj občudoval prevajalčevo potrpežljivost). Glavno občutje ali vtis po koncu branja je bil: filozof, vreden tega imena, mora biti dober, etičen, zvest resnici, tudi za ceno, da ga bodo pribili na križ, kot je (preroško) rečeno v Platonovi *Državi*.

Nekega poletja me je v ljubljanskem Konzorciju pričakalo *Razbitje, sedem radikalnih esejev* (Študentska založba, 2009). Zahtevno branje, ni kaj. Ne le za enkrat, dvakrat ... (tako kot je Gorazd prebral Heraklitove izreke stokrat, da jih je znal že skoraj na pamet, pa misli, da bi jih moral še enkrat, tako tudi teh esejev, v katerih se po avtorjevi trditvi *z mislijo in jezikom godijo čudne reči*, ne gre odpraviti na hitro). O *biti(h)*. Slutnja smrti, bližina *zidu*, za katerim naj bi bil – po prepričanju nekaterih, ki jih avtor drugje imenuje „bleferji“ – navaden nič, v Kocijančičevem uzrtju pa *zasiije drugi (od) biti, čisti, apofatični „nič“*. *Bivajoči, Bivši, Prihajajoči*. Gorje meni, vsak dan se ga dotikam pri oltarju, ne da bi me zajela groza! *Pred Njim te je premalo groza in premalo te navdaja s srečo*, pravi Gorazd v eni svojih pesmi. V *Razbitju* mi je esej *O rojstvu ethosa* nekako najljubši. Mučilnica, rabelj in njegova žrtev. Vsi smo v njej, v eni ali/in drugi vlogi. Kaj in Abel. Kristus na križu. Hipostaza je ubijalska. „Jaz nesrečnež! Kdo me bo rešil telesa te smrti?“ (Rim 7,24). Kdo bo povzročil *mojo radikalno*

investicijo, moje etično spreobrnjenje? Da bi mogel vsaj za silo prenašati sobrata, ki ne pomije posode in ne pospravi za seboj, da ne bi sodil in obsojal ... Da bi se tudi k *preteklemu* obračal etično. Da se ne bi postavljaj v družbo *proglasevalcev zgodovinskih resnic* in se znal *odpovedati hipostatičnemu nasilju, ki preži name v meni samem*. Da bi znal v *vsaki solzi videti žalost celega sveta* ... Da bi tudi na *razpoptju razlage*, v soočanju z besedili, ki jih berem ali poslušam, res gojil globoko *spoštovanje „mrtvih“ (odsotnih, izginulih, nenavzočih)*. Da bi se vsaj malo „tresel pred Njegovo besedo“ (Iz 66,2). In pred besedo poezije, ki je lahko mistična, resnična, ki *izteka iz biti prehodnega „Niča“, iz „Studenca“ biti*. Da bi znal razlikovati med mistično poezijo in poezijo, ki je lahko *mojstrska, a lažna, vzpostavljajoča svetove, ki do lastnega Izvora pesnika niso le indiferentni, ampak povsem zaprti*. In če se ozrem še na esej *O znanosti*, da bi se varoval *prepričanja, da znanost izraža resničnost stvari, zablude, ki vedno bolj pronica v naše misli in občutenja in jih pohablja. Da jim jemlje dovršen del skrivnosti življenja in vso skrivnost smrti*. ...

Moj izvod *Erotike, politike, itn.* (Slovenska matica, 2011) je že precej oguljen, ker sem ga med drugim bral tudi na plaži v Ostiji blizu Rima, v kraju, kjer je umrla sv. Monika, Avguštinova mati. Bral sem ga tudi doma, pri naši mami, v poletnih počitniških dneh (malo sem moral paziti, da mami ne bi opazila naslova knjige; joj, kakšne knjige bere moj sin duhovnik, bi si mislila). Seveda (le zakaj „seveda“?) sem se največ zadrževal ob erotiki, malo manj ob politiki, k spisu o Neskončnem pa se bom skušal še vrniti, če se mi eshatološke skrivnosti ne bodo prej razkrile same. Vsekakor, trije čudoviti poskusi o duši, kakor je knjiga podnaslovljena. Ne bom obnavljal ali navajal, kaj vse sem podčrtoval. Kadar prihajajo erotične ali politične skušnjave, se pogosto spomnim na to knjigo, na njene svetopisemske citate, ki varujejo srce pred skušnjavami. Včasih je dovolj, da knjigo samo vidim, pa je že več miru v srcu.

Podobno velja za tretjo knjigo Kocijančičevega filozofskega sistema, *O nekaterih drugih: štirje eseji o preobilju* (Beletrina, 2016). Ko je izšla, sem na svojem blogu zapisal: „O kako sem se razveselil, ko sem te dni v knjigarni našel knjigo, ki sem jo že kar nekaj časa nestrpno in z zanimanjem pričakoval. To je sklepni, tretji del uvoda v avtorjev filozofski sistem. Ker sem glede filozofije precej bos in me je zanjo šele

v zadnjih letih navdušilo prav Kocijančičevo pisanje, se bolj s težavo prebijam skozi filozofski del teh esejev o živalih, o sanjah, o ekscesu jezika in o mračnem niču, zato pa mi je v toliko večje veselje drugi, teološki del (postskript, coda) esejev, v katerih avtor osvetljuje izbrane teme z vidika Svetega pisma in krščanskega izročila. Vsem priporočam v branje te eseje, toliko bogastva je v njih! Toliko ljubezni do modrosti in resnice, toliko ljubezni do Božje besede in Cerkve! Naj vas filozofski deli ne odvrnejo od branja knjige; po desetkratnem pozornem motrenju besedila se bo tudi na tistem področju kaj odprlo.“

Ko sem po branju eseja *O živalih* stopil v družbo (zmernih) vegetarijancev, je bilo med mojimi sobrati jezuiti zaznati kakšno skrb ali sum, če „me ni morda ta Kocijančič malce preveč okužil, zavedel“. Pred branjem eseja *O sanjah* pa sem si mislil: »No, končno bom izvedel, kako razumeti in razlagati svoje sanje: Freud, Jung, Kocijančič ...« Potem pa presenečenje: sanje so svojevrsten skrivnostni svet. Varuj se, da bi jih razlagal z logiko in pojmi budnosti! Esej *O ekscesu jezika* govori o jeziku kot možnosti srečanja z drugim. V *tujih besedah me vedno gane, navdušuje in se me dotika oseba drugega*, pravi Kocijančič. Jezik je *mesto komunije, prostor najintimnejše soudeležnosti*. V najplemenitejšem pomenu je jezik molitev. *Temeljna forma jezika je vokativ*. Jezus, Jezus, Jezus ... In še zadnji esej, *O mračnem niču*. Ta mi je izmed vseh najdragocenejši. Govori o nihilizmu, o *vseprisotni atmosferi, v kateri diha človek danes*, o možnem izničenju mene, edine biti, o mračnem niču, ki je *skrivna vednost civilizacije*. Zaradi tega niča se ljudje ubijajo – v globini se jim zdi odpošiljanje drugega v nič najhujša kazen in najlepše maščevanje. Zaradi njega ljudje ubijajo sebe. Zaradi njega ljudje obupano zrejo v svet kot izpraznjene maske, izsušene gmote mesa, iz katerih je odtekla kri, še preden so umrli. Zaradi njega ljudje pijejo in se omamljajo, da pozabijo – pozabijo prav na ta nič. Zaradi njega se oklenejo divje transgresivne ljubezni in nore naslade, najsi jo daje kdorkoli ali karkoli – da bi imeli občutek, da so živi, čeprav v globini vedo, da niso več. Da bi njihov ugašajoči plamen zažarel, preden ugasne – a je že ugasnil. Zaradi njega ljudje iznajdevajo skupne zgodbe, od mitov do ideologij, da bi pozabili, kako vse to ni nič, ker nič preži v globini njih samih. Zaradi njih se izgublajo v predmetnem, v stvareh in premoženju, v projektih in načrtih, kopičijo stvari, proizvajajo, poistovetijo sebe s svojim delom. Zaradi njega se upirajo in zaradi njega pokoravajo. V vsem tem, sredi vsega kraljuje

mračni nič. To je njegova igra. Vse to je njegov ples (str. 385). In nato ob vdirajočem občutju „saj nič ni res“ avtor pokaže, da je moč tega mračnega nič še dosti večja. Strašen nič. Kako se mu zoperstaviti? S krščanskim ničem. Klin se s klinom zbija. „Kajti če kdo misli, da je kaj, ko ni nič, vara sam sebe“ (Gal 6,3). Teološki del tega esaja je ena najlepših in najglobljih predstavitev krščanske duhovnosti, duhovnosti samoizpraznitve. *Vera – to so vaje v niču, v kenozi.*

Nenazadnje pa sem bil posebno blagoslovljen ob izidu Kocijančičeve pesniške zbirke *Od Talesa do tebe: apokrifna zgodovina evropske filozofije* (Beletrina, 2019). Bogato, globoko, osrečujoče branje o ljubezni do modrosti, o skrivnostnem človekovem duhu in o Skrivnosti sami. Skoraj ni dneva, da zbirke ne bi vzel v roke. Kar nekaj izvodov sem podaril ljudem, ki so mi blizu. Včasih vključim kakšen citat iz te apokrifne poezije v svoje (apokrifne) pridige. Ko sem to storil prvič, pri uršulinkah v Ljubljani, sem v začetku maše med ljudmi zagledal tudi Gorazda. Me je kar malo oblilo, kaj naj storim, izpustim tiste navedke? Nisem jih izpustil, le ime avtorja sem nadomestil z „nekim sodobnim filozofom“. Ena najlepših pesnitev v zbirki se mi zdi tista o Klemenu Aleksandrijskem, o tem, kaj je krščanstvo. Z zanimanjem in s hvaležnostjo smo to pesnitev brali in vso zbirko preleteli tudi v skupinici jezuitov. Posebej nas je nagovarjala raznovrstnost poimenovanja Skrivnosti: *Oče, ki je Brezno, zgoščena pričujočnost Vsenavzočega, Eden, brezimni, lepota neskončnega, okus neustvarjenega ...* Iz bogastva te mistične poezije med drugim izstopa avtorjeva ljubezen do Imena (ni slučaj, da ima njegova prva pesniška zbirka naslov *Tvoja imena*). Justin, filozof in mučenec, na zaslišanju pred mučenjem na vsako vprašanje odgovarja: *Jezus. / In to ne kot željo in priznanje napake, / kot krik pred molkom, klicanje izmišljenega, / ampak kot bi se dotikal bližine.* Kot bi se pesnik dotikal bližine, ko v pesmi, posvečeni Albertu Velikemu, zapiše: *Ne morem izreči niti črke Imena, / ne da bi me k zemlji pribila teža, / veličastje sijaja te skrivnosti.* Imenu je posvečena čudovita pesnitev o Gregorju Palamasu, ki v ujetništvu svojemu mučitelju govori o krščanski molitvi. Pravi, da je molitev kristjanov nenehno klicanje imena Jezus: „V srcu izrekam besedo, zaradi katere se vrtijo vse zvezde in se dogaja vse na nebu in na zemlji, luč je, izpolnjena z večnoporajano lučjo, daje lučnorodne bakle vsem. Ko jo tiho izrekam in se končuje v tišini, so angeli v ekstazi, v človeškem srcu

zrejo časen odsev Gospodarja vesoljstev, položenega v grob, krožijo okrog njegovega poveljčane Telesa, s krili si zakrivajo obraze in slavijo nedoumljivo Očetovo modrost.“

Gorazdu sem hvaležen še za mnoge druge spise, eseje, prevode, spremne besede, pesniške zbirke, uredniška dela. Približal nam je ogromno filozofskega in teološkega bogastva. Omogočil nam je stopati v duhovno bližino mnogih bogoiskateljev, ki bi nam sicer ostali tuji in nedostopni. V zadnjem času skušam njegova dela približati udeležencem programov v Ignacijevem domu duhovnosti v Ljubljani. Ljudem, ki so že(lj)ni modrosti, a vanjo še ne vpeljeni (malce podobni mojemu rodnemu bratu, ki pravi o sebi, da je filozof, ker „fila zofe“ – je namreč tapetnik) in jim je Kocijančič odličen vodnik. Ob koncu vikend programa ob eseju *O rojstvu ethosa* so udeleženci (malce hudomušno) govorili, da gredo domov uresničevati svojo hipostatično investicijo. Pred kratkim pa me je ganila neka žena, ki se bori z rakom, ko mi je v pogovoru zaupala, kako močno in tolažeče jo je nagovoril verz iz zbirke *Od Talesa do tebe*, v pesmi o Ibn Arabiju, da jo namreč v njeni boleči preizkušnji *On srečno, blaženo pešta*. Boleče, a srečno, blaženo peštanje. Kakšna milost!

Dragemu Gorazdu se iskreno zahvaljujem za duhovno bližino in prijateljstvo. Bratu v veri, pa tudi učitelju in duhovnemu očetu. Naj za sklep še navedem pesem-molitev iz njegove zbirke *Tvoja imena*, ki sem jo nedavno na svojih duhovnih vajah večkrat molil. Zelo primerna tudi za rahlo ostarelega celibaterja, ki včasih z apostolom Petrom sprašuje Gospoda: „Glej, mi smo vse zapustili in šli za teboj. Kaj bomo torej prejeli?“ (Mt 19,27)

Dobri

*Poznam Te.
Ne jemlješ,
če ne siplješ obilo.
Ne ukazuješ,
če z bolečino
ne izsanjaš sebe.*

*Kaj mi pripravljaš,
da hočeš čistost,
Mojster pesmi visoke?
Kakšne prsi, kakšno telo,
kakšno lepoto,
da terjaš moje oko,
edino?*

ABYSS AND PRESENCE

Tadej Rifel:

Ruah

Svet okoli mene, tista mačka tamle in štiri rdeče gartože, ki so zjutraj razprle cvetove, vse to je darilo, nekaj, kar nam je dano kot milost. [...] Je darilo Stvarnika, ki podpira obstoj vsega, kar je. Če stvari dojemamo na ta način, lahko tudi najino početje, da zdaj sediva tukaj, vidimo v povsem novi luči.

(Ivan Illich)¹

Izkušenemu, ki mi pomaga videti!

Radi bi razumeli, od kod prihajamo in kam gremo. Vleče nas v mnogo smeri, a očitno je tista, ki nas zares nekam vodi, zavita v meglo. Morda smo preveč osredotočeni na eno samo pot in nam tak pristop očitno onemogoča to, da bi videli nove priložnosti za potovanje. Mestoma se nam zdi, da nam stvari uspevajo, a potem se vse naše početje spet sesuje v prah in začeti moramo ponovno, od začetka. Zakaj je temu tako? Ali ni dovolj že to, da preprosto smo in da obstajamo sredi negotovosti sveta? Kakorkoli obračamo in naposled tudi obrnemo stvari, se zdi človeško, da iščemo in raziskujemo lastno skrivnostnost.

Kristjan v tej zgodbi najde priložnost, da se odpira za Božje delovanje v svojem življenju. Če bi preprosto rekli, da je kristjan tisti, ki išče Boga, bi pozabili na pomembno razsežnost njegovega bogoiskateljstva. V krščanstvu je namreč v ospredju Bog, ki poišče človeka. Razodetje tega je oseba Jezusa Kristusa. Zato so nekateri krščanski teologi zanj že zelo zgodaj izbrali poimenovanje Bogočlovek, kot da bi želeli pokazati to ključno razsežnost krščanske vere, ki je tudi vera v človekovo bogočloveškost. Nasprotno pa človek pogosto obupa nad samim seboj, in četudi verjame, da je tam nekje neki Bog, ki ga rešuje in mu kaže njegovo resnično podobo, se ne uspe usmeriti k Njemu v čisti hvaležnosti. Svetopisemske besede "zastonj ste prejeli, zastonj dajajte" (Mt 10,8), ki jih Jezus namenja dvanajsterim, so razumljive ravno v luči bogočloveških odnosov. Bog daje, ljudje prejemamo in

1 Cayley, David, *Reke severno od prihodnosti. Zapuščina Ivana Illicha*, prev. Helena Marko, Ljubljana: KUD Logos, 2024, str. 257.

dajemo naprej. Da bi pa znali sprejeti ta Božji dar, srečamo Bogočloveka, ki je prvi pokazal pot. Kristjani torej sledimo zgledu, kar pa zna pri mnogih, katerih vera se je ohladila, naleteti na neznanski upor. V igri je namreč naša svobodna volja.

Božje delovanje se človeku ne kaže na svetlobi, temveč v mraku. Vendar je v tej temi dovolj svetlobe za tiste, ki si želijo spregledati. Kaj to pomeni? Prisluhnimo temu, kar Bogočlovek odgovori Judu na njegovo vprašanje: „Gospod, kaj se je zgodilo, da se hočeš razodeti nam, ne pa svetu?“ Odgovori mu: „Če me kdo ljubi, se bo držal moje besede in moj Oče ga bo ljubil. Prišla bova k njemu in prebivala pri njem. Kdor me ne ljubi, se ne drži mojih besed; in beseda, ki jo slišite, ni moja, ampak od Očeta, ki me je poslal.“ (Jn 14,22-24) Torej gre za poslanstvo. Imamo tistega, ki pošilja (Oče), tistega, ki je poslan (Sin), in naposled še tistega, h kateremu je poslan (človek). Če se za trenutek vrnemo na preprosto shemo bogoiskateljstva, ta pozna samo dva člena: tistega, ki išče (človek), in tistega, ki je iskan (Bog). V krščanski verziji pa spoznamo, da gre za poslanstvo Boga, da najde človeka.

V nekem smislu bi lahko rekli, da Bog pošilja samega sebe, da bi zaživel s človekom. To pa ne pomeni, da je človek pri tem procesu oropan tega, da svobodno izbere Boga za svojega vodnika. Gre za dar, ki ga človek lahko sprejme ali zavrne. Največkrat se zgodi oboje, kot je med drugim pokazano v priliki o dveh sinovih (Mt 21,28-32). Najprej zavrniti dar in se mu kasneje popolnoma predati ali pa ga vzeti in naposled zatajiti. Bog vedno podarja oziroma se podarja. Človek potrebuje možnost čiste podarjenosti, da se ji lahko tudi svobodno odreče.

Duhovno življenje lahko posledično razumemo kot neuspeli poskus tega, da bi se človek odvrnil od Boga. Torej na nek način ne gre za vrhunec človekovega iskanja smisla, temveč za njegovo najnižjo točko. Svetloba pride najbolj do izraza v najtemnejšem mraku. Duhovno življenje – podobno kot bogoiskateljstvo – ni človeška, temveč božja kategorija. Kristjan poleg vere v Boga Očeta (darujočega) in Boga Sina (darovanega) izpoveduje tudi vero v Boga Svetega Duha. Njegovo mesto ni več na strani daru, ampak na strani tistega, ki dar sprejme, oziroma bolje rečeno, tistega, ki ga ne uspe popolnoma zavrniti. Ga sploh kdo lahko?

Duhovni človek je končno tisti, ki je poslanstvo Boga sprejel vase in odprl vrata Njegovemu delovanju. Ena lepših izpovedi te skrivnosti so Pavlove besede v Pismu Korinčanom:

Česar oko ni videlo in uho ni slišalo in kar v človekovo srce ni prišlo, kar je Bog pripravil tistim, ki ga ljubijo, to nam je Bog razodel po Duhu. Duh namreč preiskuje vse, celo Božje globine. Kdo izmed ljudi pa ve, kaj je v človeku? Mar tega ne ve le človekov duh, ki je v njem? Tako tudi to, kar je v Bogu, pozna samo Božji Duh. Mi nismo prejeli duha sveta, temveč Duha, ki je iz Boga, da bi mogli spoznati to, kar nam je Bog milostno podaril. To tudi govorimo, pa ne z besedami, kakršne uči človeška modrost, ampak kakršne uči Duh, tako da duhovne stvari presojamo z duhovnimi. Duševni človek ne sprejema tega, kar prihaja iz Božjega Duha. Zanj je to norost in tega ne more spoznati, ker se to presoja duhovno. Duhovni človek pa presoja vse, medtem ko njega ne presoja nihče. Kdo je namreč spoznal Gospodov um, da bi njega učil? Mi pa imamo Kristusov um.¹

Stoletja so minila od trenutka, ko je norost križa razodela svetu novo resničnost: človeka, ki je zmožen ljubiti do konca. To pomeni vse, brez prestanka. S tem pa zgodba ni končana, kajti resnično je vstal, kakor je rekel. A tudi vstajenje ni bilo tisto poslednje, kar nam je zapustila njegova zemeljska prisotnost. Kot je Oče poslal Sina, je Sin poslal Duha. Sin je prebival med ljudmi, Duh pa je kakor veter, ki "veje, koder hoče, njegov glas slišiš, pa ne veš, od kod prihaja in kam gre. Tako je z vsakim, ki je rojen iz Duha."² Duhovno življenje je vrnitev k izvoru. Če vse stvari izvirajo iz Boga, se v luči tako razumljene duhovnosti k Njemu tudi vračajo. In to oboje poteka brez prestanka. Svet okoli mene je Njegovo darilo.

Poslanstvo človeka je vračanje v Božji objem. Bogoiskateljstvo najdeva svoje mesto v svetu. „Mi ljubimo, ker nas je on prvi vzljubil.“³

Maranatha!

¹ 1 Kor 2,9-16.

² Jn 3,8.

³ 1 Jn 4,19.

ABYSS AND PRESENCE

Marko Ivan Rupnik:

Pričevalec luči Življenja in vidnosti Besede –
Gorazd Kocijančič

Gorazda Kocijančiča sem srečal pred mnogimi leti, bil je še zelo mlad. Takoj sem začutil, da sva v globini srca res v občestvu – v tistem občestvu, ki je značilno za živo vero. Ob njem sem doživel zelo ustvarjalno razumevanje drug drugega. Kdor je v občestvu, je v luči, in ta luč je razodetje življenja: tistega življenja, ki ga živijo svete Osebe Trojice in ga po Svetem Duhu v Kristusu delijo z nami. Ko se je po milosti zgodilo, da je Gorazd nekajkrat preživel nekaj časa z nami, medtem ko se je posvečal študiju, sem v svoje Sveto pismo ob vrsticah prvega poglavja Prvega Janezovega pisma zapisal: *zoe – phos – Gorazd!*

Življenje je luč, pravi evangelist Janez. Spominjam se, kako sva se pogovarjala, denimo o umetnosti. Dokler je bila umetnost prežeta z okusom novega življenja vere, dokler je bila znotraj novega življenja, je svetloba prihajala iz podob, ki jih je umetnost upodabljala. Bile so namreč prežete z življenjem, življenje pa je luč. Kristus je luč. Po krstu tudi mi nismo več *poleg* Kristusa, ali *pred* Njim, ali *za* Njim, ampak *v* Njem. In on v nas. Kasneje so se v cerkvah pojavila umetniška dela, na katerih so podobe osvetljene od zunaj. Obema je bilo jasno, da smo se torej vrnili iz življenja v Kristusu nazaj v to stvarstvo in v ta svet, kjer smo osvetljeni od sonca in lune, ki bosta prešla. Ali pa celo z vizijo tistega, ki slika in je še bolj minljiv kot sonce in luna. Prav s tega vidika sem videl svežino njegovega duhovnega življenja, ki je bilo res prepuščanje sebe, svoje človeške narave življenju Svetega Duha.

Preko prijateljstva z Olivierom Clémentom, velikim francoskim mislecem, ki se je tako kot Gorazd spreobrnil, sem razumel, da je krščanska vera res vera samo tedaj, če si prerojen, na novo rojen v Kristusu po Svetem Duhu. V obema sem videl izredno domačnost s Svetim Duhom. Sveti Atanazij pravi, da brez Svetega Duha Kristus ostane zunaj nas in Boga Očeta ne poznamo kot njegovi ljubljene sinovi. Zame je bil Gorazd živa priča tega, kar sem prebiral pri enem najbolj preroških avtorjev, pri Vladimirju Solovjovu. Solovjov namreč pokaže, kako sama zgodovina Cerkve pričuje, da je človek sprejel Kristusa, saj sicer

ne bi bilo Cerkve. Toda Kristusa lahko sprejmemo na dva načina: na zunaj oziroma od zunaj ali pa v notranjosti, od znotraj, kar pomeni, da stari človek umre in se v Kristusu rodi novi človek. Kdor sprejme Kristusa samo od zunaj, dodaja Solovjov, se z njim ponaša kot s svojo privilegirano lastnino in ga drugim vsiljuje, lahko celo z nasiljem, kakor se je dogajalo na primer z misijoni v južni in severni Ameriki.

Gorazd je že v mladosti občudoval sodobnega grškega teologa Hristosa Janarasa, ki pravi, da v resnici kristjani sami popačimo vero, če jo razumemo na način religije. Tako se namreč krščanstvo spremeni v religijo predpisov, pobožnosti, raznih racionalizmov, moralizmov in klerikalizmov. In seveda ne zmore več porajati novega človeka. Ogromno sicer govorimo o Bogu, ogromno učimo, toda samo tisti bolj tihi in skriti del Cerkve izžareva in razodeva luč tega novega življenja, ki je Kristus. Gorazd mi je z bolečino razpiral pogled na določena področja Cerkve, kjer se ne da zaslediti življenja občestvenosti in zastonjske, velikonočne ljubezni. Če ni izkušnje te ljubezni, smo še vedno pri starem človeku. Najbolj zanesljiv dokaz, da smo prešli iz smrti v novo življenje, je namreč – kot pravi evangelist Janez – to, da brate ljubimo.

Gorazd je prišel v moje življenje živ, a skromen, kljub izjemnim darovom, ki jih nosi v sebi. Njegova skromnost je bila zame bogastvo občestvenosti. Pri patru Špidliku sem se glede Kristusovega telesa naučil, da smo med seboj res udje v enem samem telesu, kot pravi sveti Pavel, in da isti Bog Oče deluje kot vse v vsakomur. Zato v Kristusovem telesu ni prostora za nevoščljivost, zavist in ljubosumnost, temveč za veselje zaradi bratov, sester, prijateljev, ki ustvarjajo in delajo. Kar uspe kdo narediti, je dejansko Kristusovo. In ker je Kristusovo, je naše, kakor spet pravi sveti Pavel. Tako sem pri Gorazdu videl, da zanj jezik, narodnost, politika niso pregrade ali razlogi za izoliranja v take ali drugačne individualizme, temveč nas vse združuje krst v Kristusovi krvi. Nobeno drugo počelo združenja se ne more vzporejati s Kristusovo veliko nočjo, v kateri smo prerojeni in v kateri nas Oče obuja od mrtvih. Ne kri, ne narodnost, ne jezik, ne religija – samo Kristus je sprava, pomiritev in edinost v različnosti.

Gorazd je zaživel tudi modrost novega življenja, ki je teologija. Zadihal je z izročilom. Cerkveni očetje so mu postali prijatelji. Ko je bil še zelo mlad, sem se sicer kdaj pošalil, češ da bo z jezikom, ki se ga je naučil na univerzi, bolj težko razložil Filokalijo ... Cerkev je

namreč potrebovala štiri stoletja, da je res začela ubesedovati to, kar je živela kot novo življenje v Kristusu. Kot pravi Yves Congar, so kristjani znali pokazati Kristusa s svojim življenjem, niso pa ga še znali razložiti drugim.

V zadnjih stoletjih smo se naučili veliko razložiti, veliko pojasniti, težje pa je pokazati Kristusa, ki je utelešena Beseda. Evangelist Janez namreč ni zapisal, da so Besedo v Kristusu samo *slišali* ali *prebrali*, ampak pravi, da so jo *videli, gledali, zrlji, otipali* ...

Gorazd je s svojim neprekosljivim delom ogromno doprinesel k temu, da lahko kristjani in vsi ljudje, ki iščejo življenje – tisto, ki je luč in ki ne zatone – srkajo iz studenca žive vode. Odprl je veliko zakladnico, ki ima svoj izvir v Kristusu in se izliva v mnoge studence različnih duhovnih in bogoslužnih izročil. On zajema pri različnih pričevalcih, ki so posejani v celotnem občestvu Kristusovega telesa in nimajo veliko skupnega z našimi koncepti, predsodki in religioznimi pregradami. Prav s to držo Gorazd vrši svoje poslanstvo v prid edinosti življenja v Kristusu. Po starem izročilu in po sodobnih navdihnjenih prerokih odpira Cerkev v novo bodočnost. Vse bolj je namreč jasno, da se določen način življenja Cerkve – v dobi brez zunanjih sovražnikov – sam v sebi ruši. Ne ruši se Cerkev kot taka, ruši se le tisti način delovanja Cerkve, ki je dejansko bolj religija kot vera, bolj napol državna ustanova kakor sol, luč in kvas zemlje.

Tudi Gorazdova družina pričuje, da je krščanstvo res način življenja, tistega življenja, ki je luč in je luč od znotraj, ker je ljubezen, ki jo Sveti Duh vliva v naša srca. In ta ljubezen se uresničuje v naši človeškosti, ki je živeta v tej ljubezni. Uresničena ljubezen pa je lepota, kot je modro pokazal Pavel Florenski. S svojim življenjem vere, s svojim ogromnih bogastvom teologije, duhovne modrosti Gorazd Kocijančič kaže na lepoto krščanskega življenja, na lepoto vsakega človeka, ki se v srcu odpre drugemu in ne uveljavlja samega sebe. Zato sem Gorazdu sam osebno, kot verjetno mnogi drugi, neizmerno hvaležen.

ABYSS AND PRESENCE

Gorazd Kocijančič in jaz: pripis k podtalnemu vplivu

K pisanju tega besedila se spravljam že precej dolgo. Ko sem bil pred meseci povabljen k pisanju, sem to sprejel z iskrenim veseljem. Potem so minevali tedni in tedni, napisal pa ni nisem nič. Upal sem, da bo urednik na mojo zadolžitev pozabil, kakor sem nanjo sčasoma pozabil tudi sam. Pred dnevi pa se je znova oglasil in v elektronski pošti skupino zamudnikov prijazno povabil, naj oddamo svoje zapise, če to še zmeraj želimo. Klicu se nisem mogel upreti, čeprav sem znova, za dva dni, zamudil predvideni skrajni rok oddaje.

Vendar ne zaradi kakšne lenobe, pa tudi neprofesionalnosti ne. Rokov se trudim držati – čeprav mi ne uspe vedno –, pišem pa veliko. Zagata izhaja iz specifičnih pomislekov. Mar si res »zaslužim« mesto v knjigi, ki jo sestavljajo Kocijančičevi sodelavci in poznavalci njegovega opusa? Knjigo, ki bo verjetno sestavljena iz formaliziranih strokovnih zapisov ali celo znanstvenih člankov, ki se bodo pretežno ukvarjali s Kocijančičevo ontologijo in drugimi najzahtevnejšimi filozofskimi problematikami, s katerimi se (je) ubada(l) in na ta način bogati(l) zakladnico ne samo slovenske filozofske misli.

Sam sem se namreč, čeprav sem filozofijo študiral, vselej osredotočal predvsem na kritično teorijo družbe in politično filozofijo. Poleg tega se s Kocijančičem nikoli nisem srečal v živo in z njim nikoli nisem neposredno sodeloval. Nikoli se nisem gibal v njegovem »krogu« intelektualcev, če izvzamem sporadična srečevanja z nekaterimi somišljeniki. Mar ne bi bil v resnici »padalec« in bi si s tem vzbudil občutke, da sem vsiljivec, kakršni so me kdaj pa kdaj prevzeli? Če bi prispevek res zapisal, mar ne bi ponudil mačka v žaklju? Kljub temu da je urednik Tadej Rifel poudaril, da so spisi lahko tudi esejistične, bolj sproščene narave ...

Čas je, da s temi dilemami preneham ter sledim notranjemu glasu in pozivu, ki je močnejši od njih. Tudi zato, ker osnovna človeška in intelektualna poštenost vелеvata, da človeku, ki je na nas vplival, izkažemo čast, če smo k temu pozvani. V nasprotnem primeru bi lahko šlo za nekakšno moralno mlačnost, za neko obliko pritajevanja resnice.

Gorazd Kocijančič je name vplival v prvi vrsti s svojim javnim odzivanjem na pereče problematike in z založništvom. To delovanje je povsem drugačno od delovanja nekaterih drugih javnih intelektualcev. Ni namreč vpeto v »kulturno industrijo«, v dnevni cikel novic in ni primarna dejavnost filozofa, katerega miselno poslanstvo je v prvi vrsti ontologija. Vendar pa od te ontologije – kolikor sem o njej uspel izvedeti iz drugih virov – tudi ni ločeno, temveč izhaja iz najglobljega filozofskega angažmaja ter iz osebne eksistencialno-duhovne stave.

Kljub temu da se vpliv Kocijančičevega delovanja name na prvi pogled zdi sporadičen ali bežen, pa je v resnici nenavadno globinski. Opisal ga bom v nekaj točkah.

1. »Antikatolicizem je slovenska varianta antisemitizma«

Pred desetletjem in več je izhajal časopis *Pogledi*, ki je predstavljal poskus publikacije meščanskointelektualnega značaja. Levoliberalna struja v slovenskem javnem prostoru je, kot je to že dolgo v navadi, tudi tedaj, in sicer na predvidljivo demonizirajoč, antiintelektualen in popreproščen način, napadala katolištvo. Odgovor Gorazda Kocijančiča na te tokove, najprej v intervjuju, potem pa še v odzivu na zapis Iztoka Osojnika, je eden od publicističnih dogodkov slovenskega kulturnega prostora, ki sem si jih najbolj zapomnil in so name najgloblje vplivali.

Naslov intervjuja »Antikatolicizem je slovenska varianta antisemitizma« je bil provokativen in zgovoren. Vendar pa je bila njegova obrazložitev tehtna. Govoril je o grobem, primitivnem, folklornem antikatolicizmu, ki se prenaša tudi na področje publicističnega in intelektualnega delovanja. Že prej sem slutil, da ta ideologija v sebi nosi tovrstne tendence, ko pa jih je Kocijančič ubesedil, sem dobil jasno potrditev.

V prihodnjih letih sem bil zato vselej pozoren na ta tok v slovenskem javnem delovanju in sem se ga trudil vedno znova razkrinkavati. Tudi zato, ker je prav. Prepoznanje tega prav pa izhaja iz tega, da se očitki katoličanom in katolištvu pogosto ujemajo z očitki muslimanom, ki jih navadno sicer širi drugi politični »pol« (kolikor na globlji ravni sploh lahko govorimo o polih, ne pa o neki skupni ideologiji, ki je v ozadju). To sicer ni nenavadno, saj obe religiji prisegata na sorodne dogme in na isto genezo. Bolj nenavadno pa je, da tisti, ki na tovrsten

način kažejo nasprotovanje – ne govorimo torej o institucionalni kritiki, temveč o »rasističnih« napadih in različnih oblikah skrunjenja, denimo cerkvenih objektov –, zagovarjajo muslimane. Včasih kot nekakšno opozicijo katolikom.

V tem je določeno protislovje, ki je kristjanofobom zaradi napuha pogosto prikrito. S perspektive muslimana pa se v njem kaže predvsem naslednje: muslimani so v takih diskurzivnih in materialnih praksah razumljeni kot sredstvo boja proti kristjanom, čeprav njihova prepričanja implicitno razumejo kot nazadnjaška (saj enaka prepričanja kot nazadnjaška napadajo pri kristjanih). Moja ostra kritika pavšalnih napadov na katolištvo je bila torej tudi ostra kritika napadov na moja lastna prepričanja oziroma na skupno perenialno duhovno dediščino. Obenem je bila del mojega boja za pravico do dostojanstvenega izražanja lastnih pogledov na boleče in težke teme v javnosti.

Seveda ne mislim, da so vsi »levičarji«, ki se lotevajo katolikov, hinavci. V nekaterih primerih gre za imanentistično redukcijo politike na historična in aktualna razmerja moči. Dejstvo je, da je bilo katolištvo belega človeka nekaj stoletij branik in zagovornik belske superiornosti in imperializma. In da si je zato uspelo nakopati besmnožic, ki so bile skozi generacije poniževane, pobijane in ropane. Slovenski narod sam po sebi tovrstnega imperializma ni bil deležen. Pogosto opredeljevanje dela tega naroda za globalni jug, za ponižane in razžaljene, ki je velikokrat iskreno, včasih pa tudi hinavsko, saj se s tem predvsem opredeljuje proti katolištvu, izhaja iz antropoloških, historičnomaterialističnih in psiholoških specifik njegovega razvoja, ki jih na tem mestu ne moremo obravnavati. Dejstvo je tudi, da sodobni politični islam v različnih monarhijah arabskega polotoka služi tem istim superiornim interesom.

Vendar pa je Kocijančič tedaj napravil bistveno distinkcijo. Distinkcijo katolištva na institucionalno in medijsko delovanje predstavnikov Cerkvene oblasti ter na ljudsko zgodovino živega krščanstva in intelektualno ter mistično zgodovino njegovega nauka, ki predstavlja zakladnico duhovne in intelektualne dediščine celotnega človeštva. Tudi politično-emancipatorno zakladnico. Kako prav je imel tudi v tem pogledu Kocijančič, ki se je vselej (poredkoma, a premišljeno nezgrehljivo in nepogrehljivo) opredeljeval proti družbenim krivicam, katerih žrtve so ljudje ne glede na njihove osebne okoliščine, kaže sodobni čas. Katolištvo svetovnega juga in teologija osvoboditve, spočeta

v emancipatornem bratstvu in sestrstvu z revnimi ljudmi slumov Južne Amerike, postaja vodilna moralna in antiimperialistična avtoriteta današnjega časa.

Šele ko se katolištvu in njegovemu institucionalnemu ustroju približamo, ga pogledamo od blizu, brez predsodkov in z iskrenim človeškim zanimanjem, bomo razumeli pomen koncepta *občestva* in *krščanskega anarhizma*, ki ga zagovarja Kocijančič. Ta pa ni dosti drugačen od islamskega socializma, ki ga zagovarjam sam. Oba namreč temeljita na neposredni sovisnosti in ljubezni med ljudmi, ki so udeleženi v skupnem dobrem ter so najprej konkretne osebe, konkretne skupnosti in šele nato abstraktni teoretski koncepti (ti pa so sami po sebi nepogrešljivi za emancipacijo iz zatiranja ter odklenitve njihovih potencialov, tudi potenciala ljubezni, če se izrazim krščansko, ali sočutja do vseh ustvarjenih bitij, če se izrazim bolj po islamsko).

2. Kontrarevolucionarni spisi

S knjižico spisov, ki so v prvi vrsti filozofsko premišljeni in utemeljeni javni odzivi na režim, ki se je v svetu vzpostavil v času epidemije covida-19, je Kocijančič še drugič artikuliral moje skrbi in pomisleke ter kritike, in sicer bolje, kot je to uspevalo meni.

Tudi sam naslov zbirke se je izkazal kot daljnoviden in luciden. Pet let po začetku epidemije tudi historični materialisti, kot je Janis Varufakis, priznavajo, da je bil režim resnično revolucionaren. Kocijančičeva kontrarevolucionarna stava je bila namreč stava proti revoluciji, ki jo je z različnimi mehanizmi – bančništva, vlaganja in razvoja v tako imenovani oblakovni kapital, uvajanja dovolilnic, scientistične tehnokracije – izvedel vladajoči razred. Covid-19 je bil katalizator sveta, v katerem smo se znašli danes. Tudi sveta, v katerem spremljamo holokavst v živo, preko svojih ekranov, na tako imenovanih pametnih telefonih, ki medtem zbirajo podatke o nas ter jih združujejo v velikih digitalnih »oblakih«, ti podatki in iz njih izluščeni potrošniški profili pa njihovim lastnikom omogočajo bajne milijardne zaslužke.

Tako kot drugi družbeni in politični boji zadnjih sto let so tudi tisti med epidemijo privzeli formo imanentističnega gnosticizma. Klasični gnosticizem govori o ostrem in nepomirljivem nasprotju med imanenco in transcendenco. Sekularni politični gnosticizmi pa transcendenco odstranijo in jo imanentizirajo (še vedno kdaj napol

ironično uporabim besedno zvezo iz časov študija filozofije, ko smo se mladi in nezreli študentje petelinili s skrivnostno zvenečimi koncepti: imanentizacija eshatona). Tako se je razvnel gnostični spor med tako imenovanimi anticepilci in procepilci. Malokdo pa je, kot je to v našem in prejšnjem stoletju pogosto, zaradi česar človeštvo dohitevajo vedno večje nadloge in apokaliptične kazni, uvidel, da gre v ozadju tega površnega, pozornost jemajočega razkola za metafizične premike in socialno revolucijo.

Kocijančič jo je v spisih analiziral s svojim izjemno obvladanim in eruditskim filozofskim aparatom, ki je na jezikovni ravni izražen stilistično asketsko, a spretno. Visoko filozofijo je spel z najbolj aktualnim dogajanjem, metafiziko s publicistiko. S tem je zanamcem pustil nepogrešljiv dokaz mišljenja v času, ko je mišljenje skoraj povsem izginilo, hkrati pa je tudi vplival na javno debato, ki še zdaleč ni bila enoznačno razrešena. S tem je zasadil seme za tiste, ki bodo o revoluciji in njenih posledicah, kakršnih smo deležni že danes, razmišljali sedaj in v prihodnje.

Pri meni pa je zbudil tudi vnovično živo zanimanje za »prvo filozofijo«, ki se razvija počasi, a zanesljivo. Nedavno sem prebral *Enodimenzionalnega človeka* Herberta Marcuseja, ki jo skozi postmarksistično perspektivo združi s svojo kritično teorijo družbe. Enodimenzionalnosti človeka, ki živi (ali raje: životari) zgolj še v pogojih scientistične operativnosti, doda drugo, kritično in kreativno dimenzijo. Kocijančič pa kaže, kar je za vsakega verujočega kritičnega premišljevalca in aktivista bistveno, kako drugo dopolniti še s tretjo dimenzijo, ki je nepogrešljiva in temeljna duhovna dimenzija.

Njegovo spoznanje, da je odločitev za odziv na dejstvo virusa v temelju zgolj in samo osebna odločitev, ne pa odločitev znanstvenikov, da gre za eksistencialno, ne pa tehnokratsko odločitev, je implikacija tudi za vse obstoječe institucije in celotno svetovno ureditev samo. Kocijančič v tej knjižici kaže, je v Večnem Bistvu maziljena misel bolj temeljna in prodornejša od vsake družbene samoumevnosti, četudi ji sledijo množice, okrepljene z represivnimi državnimi aparati. Kot odziv na mnenje množice pa je treba poudariti, da pri tem sploh ne gre za kakršnokoli zanikanje dosežkov medicine pri zdravljenju in omejevanju epidemij, temveč za vprašanje, kaj Človek sploh je in na kakšen način naj stopa v razmerje s temi neprecenljivimi dosežki. Tudi omenjeni Marcuse jih ne zanika: njegova druga, kritično-kreativna

dimenzija temelji na zavedanju, da je do njih treba zavzeti novo razmerje, da bodo v bistveni sovisnosti odprle Človekove in znanstvene emancipatorne potenciale.

3. *Prevod Platona*

Najbrž sem si prav zato za rojstni dan zaželel Kocijančičev prevod Platona. In sem ga dobil, od družine. Hranim ga na polici pri postelji, skupaj z angleškim prevodom Korana (izdajo v mehki vezavi, ki je izšla v zbirki Oxford World's Classic v prevodu Abdela Haleema in sem jo – za slovenske standarde – po zelo nizki ceni kupil v Konzorciju ter jo v manku alternativ priporočam tudi zainteresiranim slovenskim bralcem). Platon je vezna točka med krščanskim in islamskim svetom: obe civilizaciji sta svojo intelektualno in mistično tradicijo v veliki meri gradili na njegovih naukih. Platon je filozofski oče monoteistov, ljubiteljev Enega.

V prejšnji točki sem izpostavil obvladanost Kocijančičevega stila, ki izhaja iz njegove erudicije in ponotranjenosti misli. Zaradi te ponotranjenosti ne beži v pretencioznost in kompliciranost (ta je včasih sicer neogibna), temveč teče čisto, preprosto in osvežujoče kot gorski potoček. Poleg tega je posodobljen in zmore nagovoriti tudi sodobne mlajše bralce. Ta slog je vnesel tudi v prevod Platona, ki ima neizgledljivo njegov pečat.

Lik Sokrata me iz tedna v teden uči misliti in združevati prvo filozofijo s kritično teorijo. Pomaga mi tudi razumeti in interpretirati koranske verze in nauke. V teh hudih časih stradanja in mesarjenja otrok, splošne negotovosti, razkroja ideologij, sprememb planetarnih načinov vladanja in razmerij moči ter podnebnih katastrof, v tem času strahotne krize, ki nobenega čutečega človeka (in drugih bitij) kjerkoli na svetu ne more pustiti ravnodušnega, četudi si – morda še vedno zaščiten s potrošniškim udobjem – ne prizna njene globine, so Kocijančičevi prevodi Platona zame oaza brezčasne modrosti in intelektualne prodornosti, ki mi, poleg vere, daje moč, da kaos pojavnega sveta notranje presegam z zavedanjem o pomenu »druge plovbe«. Kontemplativni umik z branjem Platona, ki se mu navadno posvečam pred spanjem – medtem ko čez dan berem sodobno literarno produkcijo in kritično teorijo –, pa nikakor ni eskapizem, temveč je izhodišče, ki krepi mojo zmožnost razmišljanja o alternativah in

skromnih zmožnostih lastnega doprinosa k neskomrnemu, a nujnemu cilju reševanja sveta, te temeljne naloge Človeka, ki mu je bil svet kot razumnemu bitju po razodetju zaupan v odgovorno skrb.

4. KUD Logos

Poleg zbranih del Platona pa me tudi izdaje založbe KUD Logos, katere ustanovitelj je Kocijančič, delajo, upam, boljšega v razumevanju lastne vere in kritičnem premišljevanju družbe.

Če ne bi bilo te unikatne, skoraj po čudežu obstoječe slovenske založbe, ne bi mogel brati velikanov islamske mistike in misli, kot so Al Ghazali, Ibn Arabi, Frithjof Schoun in drugi. In če ne bi bilo ključnih izdaj krščanske filozofije, kot je denimo *Vrnitev k resničnosti: Krščanski platonizem za naš čas* Paula Tysona, po katerem lažje razumem tudi lasten muslimanski odnos do Platona, anarhistične misli duhovnika Ivana Illicha, ki mi pomaga bolje razumeti tudi odnos med islamom in institucijami moderne države, neprecenljivih izdaj duhovne poezije in drugih knjižnih draguljev, danes ne bi bil to, kar sem.

Brez izdaje, kot je *Ekonomija želje* krščanskega teologa Daniela Bella, ne bi mogel biti »islamski socialist«, saj svoji kritiki ne bi mogel dodati tretje, duhovne dimenzije. Odsotnost te me je po mladostnem socialističnem zagonu kasneje tudi odvrnila in me za nekaj časa pahnila v naročje bolj zakrknjenih, mračnejših in napuha polnih idej, ki se po demonski perverziji predstavljajo kot zaščitnice verskih nauk in morale.

To tretjo dimenzijo lahko, če hočete, imenujemo tudi dimenzija zavesti, ki sta jo v zadnjih desetletjih »shekala« marketing in kulturna industrija ter nam vsilila umetne želje, da jih imamo za avtentične in jih častimo ter zasledujemo, pri čemer pa pospešujemo planetarno uničenje. Ironično bi lahko rekli, da je KUD Logos pomagal ustvariti enega najbolj gorečih zanikovalcev kapitalizma, imperializma, potrošništva, ki je obenem eden najbolj globoko vernih in prepričanih muslimanskih piscev v našem prostoru.

Tudi za to gre zahvala krščanskemu filozofu Gorazdu Kocijančiču.

Prepletanje vseh teh ravni njegovega delovanja, ki je globinsko utemeljeno (v skladu z govorico internetnih *memov* bi lahko dejal: *based*) v lastnih duhovnih prepričanjih ter v do konca posvečenem filozofiranju, omogoča, da Gorazd Kocijančič kapilarno in bistveno

vpliva tudi na tiste med nami, ki ga ne poznamo osebno, ki nismo njegovi sodelavci in ki še nismo brali njegovih temeljnih knjig s področja ontologije.

Zato sem si to nedeljo, ki je za kristjane dan počitka, vzel čas, da izpolnim klic svoje vesti in se s tem spisom, ne glede na njegovo zunanjo (ne)ustreznost, tudi sam vpišem med sodobnike, ki so v času Kocijančičevega življenja iskreno prepoznali najgloblji pomen njegovega mišljenja tako za slovenski kot občečloveški kulturni prostor.

Urša Zabukovec:

Sanjski skoki

srečala sem te ponoči na temni zeleni planjavi bil si na kolesu deloval si zmedeno okrog so bili ljudje kup ljudi na zabavo gremo so rekli morda gresta lahko z nami ne vem težko rečem ... hodiva še vedno v temi po zeleni planjavi sama sva kolo si nekje pustil ljudi se sliši daleč ljudje so na zabavi nikomur se nikamor ne mudi na varnem so ti pa nosiš črn rekelc in sivo brado prideva do roba do roba zelene planjave še vedno v temi pogledava dol svetloba od nekje prihaja svetloba ki pomaga oceniti globino kakšnih sto metrov bo skalnata stena je obrasla z mahom tla so iz granita vsaj tako se zdi v temi ne boj se mi rečeš vidim da te vleče skoči ni druge skoči primeš me za roko ne ne zakaj to počne kaj hoče pameten človek je skočim padam počasi lebdeč zibam se niham in padem nate mehko je bolečine nobene pogledam te ne premikaš se dihaš si živ vstaneš otrkaš si hlače glasno se zasmejiš tvoje blazne oči mi pravijo sem ti rekel ne boj se naučil sem se skakati v globino sanjsko

9. 5. 2016

Bilo je pred približno desetimi leti, ko je starejša prevajalka iz Brazilije na kongresu prevajalcev ruske literature v Moskvi pripovedovala, kako so se svojčas v njeni domovini kalili mladi prevajalci. Redno so se sestajali na uredništvih in brali svoje prevode, starejši prevajalski kolegi so poslušali, komentirali, svetovali, kritizirali in spodbujali, ko je bil prevod končan, pa so ga čakale še lektorske in uredniške roke. Ko je šel njen prvi prevod v tisk, šlo je za rusko klasiko, je bila mirna: vedela je, da ni izpustila nobene vrstice ali celo odstavka, da se besedilo lepo bere, da hujših napak ni in da tudi najdrznejše rešitve delujejo elegantno.

Večinski odziv na nastop brazilske prevajalke je bila nekakšna nostalgичna osuplost. Težko si dandanes predstavljamo, da bi prevod v nastajanju sproti in sistematično bralo več bolj izkušenih kolegov, da bi to počeli zastonj, drugače namreč danes ne gre, in da bi mlajšim še velikodušno pomagali z nasveti in rešitvami. Ko se je začetna osuplost občinstva podela, so nostalgijo začeli uravnovešati kritični pretresi nekdanje brazilske prevajalske kalilnice. Mar takšna metoda ne diši po jezikovni uniformiranosti, zatiranju idiolektov, forsiranju strategije

prevajanja na račun strategij posameznega prevajalca, elegance na račun drznosti? Kakorkoli že: debate in polemike imajo svoj čar, ki se, kadar duh zaveje, podaljšujejo pozno v noč, a zjutraj je prevajalec spet sam, sam v boju s tekstom, časom in roki, sploh če se s tem preživlja, preden knjiga izide, pa sta edina bralca njegovih prevodov lektor in urednik (pa še to ne vedno).

Prvi ruski religiozni filozof, ki sem ga prevajala, je bil Semjon Frank. Najprej smo razmišljali o prevodu njegove kratke knjižice *Smi-sel življenja*, v kateri Frank pravzaprav govori o smislu trpljenja in ki je bila izvirno namenjena udeležencem študentskega krščanskega gibanja, a smo se pozneje odločili za *Nedoumljivo. Ontološki uvod v filozofijo religije*, verjetno glavno Frankovo delo in eno temeljnih del ruske filozofije nasploh. Knjigo sem začela prevajati še v Krakovu in še zdaj se dobro spomnim razgleda, ki ga je ponujalo okno za pisalno mizo: visoka betonska gmota z množico enakih oken, na tleh pa sivi tlakovci, po katerih se je vsake toliko sprehodil kak človek, otrok ali pes. Dopoldan je v bloku navadno kraljevala prijetna tišina, ki jo je tu in tam zmotilo oddaljeno vrtanje, nekje so prenavljali stanovanje, če si res napel ušesa, pa si lahko slišal zvok dvigala, odpiranje in zapiranje vrat, človeške korake. Urne človeške korake: vsak je namreč hotel čim prej stopiti v svoj prostor, v svoj dom, in zapreti ter zakleniti vrata za sabo – pred neosebni hodnikom, pred sosedi, ki jih ni poznal in jih niti ni hotel poznati, saj se mu je zdelo, da si s sosedi razen tega dragega betona ne deli prav ničesar, da mu je tu vse tuje in da so njegovi bližnji, njegova zanimanja, njegovo srce nekje drugje, nekje čisto drugje.

Ko sem prvič vzela v roke Semjona Franka, se mi je zdelo, da berem nekaj, kar je pravzaprav moje, da berem o nečem, kar že vem, kar čutim notranje, v drobovju, kar nosim v nekakšnem spominu, ki ni sad izkušnje, ampak preprosto *je*. Podobno se mi je dogajalo in se mi še vedno dogaja z drugimi ruskimi filozofi. Zdi se mi, da so podobni ikonopiscem: ikonopisec namreč ne ustvarja ničesar novega, ne ustvarja iz nič, iz svoje domišljije, ampak odkriva prapodobo, tisto *drugje*, ki nam je kljub neotipljivosti najbližje. Platno oziroma les ni *tabula rasa*, ampak tam že je tisto, kar je treba z nanosom barve razodeti, ponavzočiti. Prapodobe si ne moremo prisvojiti, je v celoti zapopasti, lahko se ji le približujemo. In vsak religiozni filozof to počne po svoje: deloma z izborom teme, ki je na prvi pogled lahko precej

oddaljena od nekih vzvišenih duhovnih tem (Bulgakov, denimo, se v *Filozofiji ekonomije* temu približuje z razmišljanjem o odnosu med človekom in delom, človekom in zemljo), na neki drugi ravni pa tudi s slogom svojega pisanja.

Frankovo pisanje je izčiščeno in abstraktno, logično dosledno, pri njem ni čustvenih nihanj; pri prevajanju njegovih knjig imam občutek, da moram samo uloviti njegovo frekvenco, se ji prepustiti, pa proces steče nekako sam od sebe (pretiravam, seveda). Slog Bulgakova in Solovjova je precej bolj čustven, poln vzponov in padcev, erudicije in zamaknjenosti, to je slog mentalnih hudournikov in liričnih delt, v katerih miselna gmota skorajda miruje. Njun slog je strastnejši od Frankovega. Na te razlike je morda, malo špekuliram, vplivalo tudi to, da se je Frank rodil v judovski družini, njegov glavni učitelj je bil dedek – rabin. Frankov umski ustroj je bil judovski, v svoji filozofiji si je ves čas prizadeval za nekakšno sintezo vere in racionalne, logične misli, medtem ko slog Bulgakova in Solovjova uteleša slovito meh-kobo, čustvenost, pretiravanje (rus. безудерж), ki naj bi bili značilni za rusko mentalnost. In če sem rusko religiozno filozofijo primerjala z ikonopisom, je njeno prevajanje svojevrstno poustvarjanje ikone, prapodobe. Individualni slog, ki je edini način, s katerim filozof lahko posreduje svetu svojo osebno izkušnjo takšnega približevanja, je za prevajalca lahko pomoč ali pa ovira na poti poustvarjanja prapodobe oziroma, bolje, poustvarjajočega približevanja prapodobi.

A četudi filozofov slog občutiš kot pomoč na prevajalski poti poustvarjanja prapodobe, kot se mi dogaja pri prevajanju Frankovih besedil, si še vedno v dvomih. Zavedaš se, da občutki lahko varajo, lahkotnost, ki je nisi pričakoval – in za katero se ti zdi, da je ne bi smelo biti –, je lahko zavajajoča. Zagotovo je zavajajoča! Spomnim se, da sem se med prevajanjem, kadar sem imela slab dan, spraševala, zakaj sem se tega sploh lotila, sem mar res popolnoma nora, in ko se je prevod približeval koncu, so me vse pogostejše obhajale misli, da sem verjetno v zablodi, v popolni zablodi. Podobno kot v grozljivki *The Shining* (zgodbe kot take se sicer ne spomnim), v kateri Jack ves čas nekaj piše, njegov rokopis je čedalje obsežnejši, a se na koncu izkaže, da je sestavljen iz neskončnega ponavljanja enega samega stavka: *All work and no play makes Jack a dull boy*. Ko sem ti kot uredniku poslala prevod, sem vedela, bila sem popolnoma prepričana, da sta mogoča samo dva skrajna odziva: ali boš rekel, da zadeva kot takšna stoji, ali

pa boš ugotovil, da je prevod ne samo terminološko, ampak tudi jezikovno, slogovno in nasploh žanrsko od začetka do konca zavožen, kar pomeni, da knjiga ne more iziti, zaradi česar bo ogrožen tudi program založbe, njena prihodnost in tako dalje, skratka – grozljivka. Po dnevu ali dveh, ko si besedilo prebral, si mi navdušen odgovoril, da bi, če bi bilo odvisno od tebe, tegale Franka skupaj z Beethovnov (ali pa Bachovo, se ne spomnim) simfonijo poslal na Luno.

Od takrat naprej – ne sproti, a vsekakor pred izidom – bereš vse moje filozofske prevode, pa naj izidejo pri Logosu ali pa kje drugje. Bereš nevsiljivo, nepokroviteljsko. Zaenkrat teh prevodov sicer ni bilo veliko, je pa zato zame vsak prevod posebej velik skok v globino – v globino (pa še v temi), pred katero ne moreš ne občutiti strahu ali pa vsaj strahospoštovanja. Vsakič znova. A odkar vem, da si in da boš bral, se je pojavila nekakšna zadržana gotovost, da lahko skočim, ker se ne bom razbila: padanje bo počasno, to bo nekakšno zibanje, nekakšno lebdenje, pristanek pa kljub globini neboleč. Tako kot v tistih sanjah maja 2016, ko sva skočila skupaj. A ta gotovost ni zamenjala, izpodrnila ali izničila strahu in strahospoštovanja, ki ga še vedno čutim pred vsakim novim prevodom, h kateremu me nezadržno vleče. Nikakor ne, oboje sobiva, kar zna biti na trenutke prav nevzdržno; *antinomični monodualizem*, kot je tej bogatiji naše realnosti rekel Frank.

Kot bralec in urednik bi bil zagotovo dober kandidat za izstrelitev na Luno. A jaz sem proti. Dokler se nekateri ne spametujemo in ne lotimo kakšnega drugega športa, moraš po svojih najboljših močeh skrbeti za to, da bodo naši skoki vsaj kolikor toliko sanjski. Vse najboljše, Gorazd, in še na mnoga leta!

Gregor Palamas:

Tri poglavja o molitvi in čistosti srca

Uvod in prevod: Jan Dominik Bogataj OFM

To kratko delo Gregorja Palamasa (ok. 1296–1359) je poseben dragulj znotraj njegovega opusa, vključen tudi v *Filokalijo*. V njem se Palamas posveča molitvi in asketskemu življenju; toda ne na polemičen način, kot v *Triadah*, ampak z neposrednim pastoralnim namenom. Četudi vztraja pri pomenu askeze za duhovno življenje, v tem delu o molitvi govori brez omembe hezihazma oz. stalne molitve, zato lahko sklepamo, da je nastalo pred polemiko z Barlaamom, torej nekje okrog leta 1333. Palamas se je takrat po nekaj letih umika znova vrnil na meniško sveto goro Atos, kjer je nastal tudi pričujoči spis, ki torej spada še v obdobje, preden je začel nastopati kot zagovornik pravoslavja v nasprotju s tendencami, ki so bile bolj naklonjene latinski teološki tradiciji.

Palamas vidi molitev predvsem v prizmi združitve z božanskim, za kar se je najprej potrebno z asketskim naporom otresti strasti (1), pri čemer začne um okušati tudi tolažbo: molitev na ta način transformira oz. pobožuje molivca. Molitev mora biti po njegovem mnenju osredotočena nase (dobesedno jo imenuje »monološka«), da se um zbere sam v sebi, kar mu potem pomaga, da doseže triadično stanje. Um je obenem enovit in tudi trojen, v treh hipostatičnih stanjih: »da varuje sam sebe, je varovan in moli v varovanju« (2). Molivec tako z očiščevanjem in kontemplacijo napreduje v ponižnosti in kesanju ter postopno zdravi in krepi vsako dušno moč (3).

1. *Združitev z božanstvom*

Ker je božanstvo dobrina sama po sebi (*autoagathótes*), usmiljenje samo (*éleos autóchrema*) in brezdanja dobrotljivost (*ábyssos chrestóte-tos*) – še bolje, ono vključuje v sebi to brezdanjost, kakor presega vsako ime, ki se imenuje,¹ in vsako zamisljivo stvar –, se lahko usmiljenje doseže samo z združenjem (*henósis*) z božanstvom. Z božanstvom se združimo, kolikor je to mogoče, skozi občestvo enakih kreposti ter

¹ Prim. Ef 1,21.

skozi občestvo prošnje in hvale Bogu v molitvi. Vendar pa občestvo s pomočjo kreposti na način podobnosti tistega, ki je prizadeven in po naravi zmožen, pripravlja na sprejem božanstva, ne pa na enost z njim. Moč molitve same pa hieratično deluje ter dovršuje zedinjenje in dviganje človeka k Bogu, saj je vez med razumnimi bitji in Stvarnikom, kadar v resnici učinki molitve s pomočjo gorečega kesanja presežejo strasti in zle misli. Nemogoče je namreč, da je um obenem v strasteh in združen z Bogom. Tako um, dokler ni takšen, da zares moli, ne doseže usmiljenja. V kolikor pa je (um) zmožen odbijati zle misli, vznika kesanje – in njemu sorazmerno je deležen tudi milosti tolažbe. Če v tem stanju vzdrži v ponižnosti, bo preobrazil ves strastni del duše.

2. *Budnost trojnega uma*

Kadar enost uma postane trojna, a obenem ostaja enojna, se združi s tearhično triadično Enoto, tako da zapre vhod vsaki zmoti ter se postavi nad meso, svet in vladarja tega sveta. Ko tako zbeži vsem nje-govim slabostim, je (um) v sebi in v Bogu; dokler ostaja v tem stanju, uživa duhovno veselje, ki izvira od znotraj. Enost uma postaja trojna in ostaja enojna, ko se vrača k sebi in se preko sebe dviga k Bogu. Vračanje uma k sebi pomeni čuječnost nad seboj, dviganje k Bogu pa se udejanja po molitvi, ki je jedrnata, a včasih tudi daljša in težavnejša. Kdor potrpežljivo vztraja v tej zbranosti uma, se dviga k Bogu in s čvrsto močjo drži um pred beganjem sem ter tja, se noetično bliža Bogu, se sreča z neizrekljivim, okuša prihodnji vek in umsko zaznava, kako dober je Gospod, kot pravi psalmist: *Okusite in pogledjte, kako dober je Gospod*.¹ Za um ni zelo naporno, da se znajde v trojnem stanju – da varuje sam sebe, je varovan in moli v varovanju; veliko težje je dolgotrajno vztrajati v tem stanju, ki rojeva neizrekljive reči. Trud pri pridobivanju vseh ostalih kreposti je v primerjavi s tem neznamen in zlahka sprejemljiv. Zato številni, ki niso zmožni vzdržati v kreposti, potrebni za molitev, ne dosežejo polnosti božanskih darov; tisti pa, ki vztrajajo, so nagrajeni z večjimi Božjimi pomočmi, ki jih vzdržujejo, podpirajo in radostno vodijo naprej. Zlahka opravijo zahtevne stvari, saj so odeti v angelsko zmožnost, ki naši človeški naravi omogoča, da se družijo s tem, kar je onkraj narave. To je v skladu z besedami preroka,

¹ Ps 34,9.

ki pravi, da bodo njim, ki bodo vztrajali, *zrastla krila in moč se jim bo obnovila*.¹

3. Kako očistiti moči

Um se imenuje tudi umsko delovanje, ki sestoji iz misli in namenov (*en logismois kai noémasi*). Tudi moč, ki v tem deluje, je um – Sveto pismo to imenuje srce – in zaradi te moči, ki je najmočnejša med našimi močmi, je naša duša razumna. Miselno delovanje uma se torej pri tistih, ki se posvečajo molitvi, zlasti enobesedni,² zlahka udejanja in očiščuje, medtem ko moč, ki to rojeva, ne more biti očiščena, razen če so očiščene tudi vse ostale moči duše. Duša je namreč ena, a ima več moči. Potemtakem je vsa omadeževana, če se katerakoli njena moč spridi, saj so zaradi ene vse deležne te okvare, ker je duša enovita. Ker vsaka moč izvršuje drugačno delovanje, je mogoče, če se zavzamemo, da katero izmed teh delovanj ob določenem času očistimo – vendar zaradi tega moč še ne bo čista. Ker je deležna ostalih moči, je zato bolj nečista kot čista. Tisti, ki je s posvečanjem molitvi očistil delovanje uma in bil v določeni meri razsvetljen – bodisi z lučjo spoznanja bodisi tudi z umsko razsvetlitvijo (*noerâi ellámpsei*) –, se zato moti, če misli, da bo zaradi tega očiščen; laže si in z domišljavostjo odpira velika vrata zoper samega sebe tistemu, ki ga neprestano skuša zavajati. Če pa se zaveda nečistosti lastnega srca in se ne povišuje zaradi dosežene delne čistosti, temveč se je, skupaj z drugimi močmi duše, poslužuje kot pomoči, tedaj nečistost vidi bolj jasno, napreduje v ponižnosti, raste v kesanju in najde zdravljenje za vsako dušno moč. Z delovanjem očiščuje njen delovanski del, s spoznanjem spoznavni del in z molitvijo kontemplativni del – tako pridobiva popolno, resnično in trajno čistost v srcu in umu. Taka čistost se ne pojavi nikdar pri nikomer – razen s pomočjo popolnosti v delovanju, vztrajnega izvrševanja (očiščevanja), kontemplacije in kontemplativne molitve.

¹ Iz 40,31.

² Gr. *monológistos*, db. »enobesedna« (molitev), torej v širšem smislu taka molitev, ki se osredotoča na eno vsebino, v ožjem smislu pa Jezusova molitev ponavljanja ene besede oz. povedi.

ABYSS AND PRESENCE

Contributors

Raid Al-Daghistani (1983) has studied Philosophy in Ljubljana and Freiburg, and Arabic and Islamic Studies in Sarajevo and Münster, where he obtained his master's (*Abu Hamid Al-Ghazali: Erkenntnislehre und Lebensweg*, Kalam 2011), doctorate (*Epistemologie des Herzens: Erkenntnisaspekte der islamischen Mystik*, Ditib 2017), and in 2024 his habilitation on the topic of Islamic mysticism and mystical theology (*Der (un)erkannte Gott: Die Grundzüge der mystischen Theologie 'Abd al-Ġabbār an-Niffārīs*, Karl Alber 2024). He is currently a visiting professor at the Paderborn Institute for Islamic Theology (Paderborner Institut für Islamische Theologie, PIIT) at the University of Paderborn. He also works as a visiting lecturer at the Institute for Islamic Theology and Religious Pedagogy (Institut für Islamische Theologie und Religionspädagogik, IITR) at the University of Innsbruck and as an external collaborator with the Theological Faculty at the University of Ljubljana. Al-Daghistani is the author of six monographs, three translations and numerous scientific and specialist articles in Slovene, German, and English. His primary fields of teaching and research are Islamic mysticism (Sufism), mystical theology, the epistemology of religious experiences, classical Arabic-Islamic philosophy, Islamic anthropology and ethics, the body and corporeality in Islamic spirituality, and the issue of inter-religious dialogue.

Jan Dominik Bogataj (1994) has studied Classical Philology at the Faculty of Arts and Theology at the Faculty of Theology, University of Ljubljana. He obtained his degree in Biblical Studies in 2017 at the Studium Biblicum Franciscanum in Jerusalem (Israel), his master's in 2019 at the Theological Faculty in Ljubljana, his licenciature in 2021, and his doctorate in 2025 at the Augustinian Patristic Pontifical Institute in Rome. For his dissertation he prepared a critical edition of all the Greek discourses on the Holy Cross (some yet unpublished) ascribed to Andrew of Crete in the manuscript tradition. He lectures on Patristics and Ancient Christianity at the Antonianum in Rome and at the Theological Faculty in Ljubljana. He is the author of *Preobraženi:*

zgodnjekrščanska teologija Kristusovega spremenjenja na gori (Transfigured: early Christian theology of the Transfiguration of Christ on the mountain, 2020) and *Očetni drobci* (Patristic fragments, 2025) as well as many translations of Ancient and medieval Christian literature from Ancient Greek, Latin, Syriac, and Old Church Slavonic. In 2020, he was awarded the Prešeren prize for students at the University of Ljubljana, and in 2024, the Valvasor Honorary Recognition for restoring and making accessible to the public the Franciscan museum and library on Tromostovje (Ljubljana).

Lucijan Bratuš (1949) studied at the Academy of Fine Arts in Ljubljana, where he finished the postgraduate studies of printmaking (1973). He has been actively involved in the pedagogical programme as a professor for typography at Academy of Fine Arts & Design, University of Ljubljana from 1987 to 2015. He is engaged in painting, the print-making, calligraphy, graphic design, type design and fine art theory. His typographic and design opus comprises the design of types, signs, arms, logotypes, and book design.

Miljana Cunta (1976) holds a master's degree in English Literature. She has published five poetry collections as well as several introductions to and translations of poetry and essays. She has received several awards for her poetry.

Vladimir Cvetković (1970) is a principal research fellow at the Institute for Philosophy and Social Theory, University of Belgrade. He graduated and obtained his doctorate in Philosophy from the University of Belgrade, but did his master's in Theology at the University of Durham (UK). He has held research and teaching positions in Denmark, Scotland, and Serbia, and has been a visiting professor at universities in Columbia, Taiwan, South Africa, France, Spain, and Denmark. He is the author and editor of fifteen monographs and collected volumes, as well as more than 100 scientific papers on Patristics, Late Antique and Byzantine philosophy, and contemporary Orthodox theology.

Matjaž Črnivec (1970) is a scholar of Comparative Literature. He is the general secretary of the Bible Society of Slovenia. He contributed to the making of the Slovene standard translation of the Bible as an editor, and has since devoted himself to the translation of Bible texts

into contemporary Slovene. He also works in journalism, translation, and poetry. His papers deal with questions such as the key role of discipleship and small Christian communities for the renewal of the Church, the attitude of Christians to contemporary social reality, and other theological and spiritual topics. He has written introductions to Slovene translations of Karl Barth's *The Epistle to the Romans*, Philip Jenkins' *The Next Christendom*, and Daniel Bell's *The Economy of Desire*. As an active Evangelical Christian, he takes an interest in apologetics, ecclesiology, and missiology.

Oleg Davydov (1985) is an Eastern Orthodox theologian and philosopher specializing in metaphysics and theological aesthetics. After completing his studies in Russia, he continued his academic work in Europe, focusing on the metaphysical foundations of theology. His research explored the relationship between being, love, and divine beauty in the theology of Hans Urs von Balthasar, whose influence shapes much of his subsequent thought. From 2012 to 2020, he taught philosophy, systematic theology and aesthetics at several academic institutions and participated in interdisciplinary seminars on metaphysics and the arts. He is the author of *The Revelation of Love: The Trinitarian Truth of Being* (in Russian) and numerous essays on beauty, ontology, and theological method. Since 2021, he has been active as an independent scholar, working on the renewal of theology in dialogue with contemporary philosophical traditions.

Giovanni Grandi (1974) is Full Professor of Moral Philosophy at the Department of Political and Social Sciences, University of Trieste, where he currently serves as Vice-Director. He teaches the course "Conflicts, Justice and Restorative Practices" within the Master's Degree Programme in Governmental Studies and Public Policies. He is a member of the Executive Board of the Italian Society for Moral Philosophy (Società Italiana di Filosofia Morale) and participates in various national and international academic and cultural bodies, including the Doctoral College in Philosophy at the University of Padua and the Scientific Committee of the Institut International Jacques Maritain. He is the founder of the philosophical yearbook "Anthropologica," which he directed until 2023, and has served as Principal Investigator of several academic research projects, particularly focused on the study of forms of conflict and justice within the framework

of Restorative Justice. Grandi has authored over a hundred academic and public-oriented publications, including monographs, essays, and articles devoted to topics in moral philosophy and philosophical anthropology. Many of his works address issues of social relevance, as exemplified by the volumes: *Essere utili: L'invisibile negli interventi di aiuto* (Trieste, 2011); *Alter-nativi: Prospettive sul dialogo interiore* (Trieste, 2015); *Fare giustizia: Un'indagine morale sul male, la pena e la riparazione* (Padua, 2020); *Amicizia sociale: Superare la crisi della partecipazione* (Rome, 2024) and by several essays such as: "Libero consenso e volontarietà: Aspetti della 'partecipazione attiva' ai processi riparativi," in *Paradoxa* (2017); "Il discorso sul conflitto nel tempo della radicalizzazione: Sull'innovazione delle categorie interpretative tra visioni teoriche e analisi di pratiche," in *Riparazione o radicalizzazione? Abitare il conflitto in prospettiva generativa* (Trieste: Edizioni Meudon, 2018); "Snodi critici e linee di approfondimento della Restorative Justice: Una rilettura del paradigma riparativo a partire dall'esperienza di Rondine Cittadella della Pace," in *Dentro il conflitto, oltre il nemico: Il 'metodo Rondine'* (Bologna, 2018).

Petar Jevremović (1964) is a psychologist, working at the Psychology Department of the Faculty of Philosophy in Belgrade. In his books and texts, he deals with psychoanalysis, philosophy, theology, music, and literature.

Miklavž Komelj (1973) is a poet, writer, art historian and art theorist, essayist, translator, and painter. He obtained his doctorate from the Faculty of Arts, University of Ljubljana, with a thesis on The meanings of nature in Tuscan paintings in the first half of the 14th century. Thus far he has published 18 poetry collections (most recently: *Ti*, 2025), the novel *Skrij me, sneg* (2021), three volumes of short prose, the dramatic poem *Ni mogoče čakati zaman* and the artist's book by the same title (2020), the scholarly monograph *Kako misliti partizansko umetnost* (How to think about Partisan art, 2009), two books of essays, and several more small books; he is the co-author of several monographs on art history, and has edited the collected poems of Jure Detela and some other collections of his texts, the collected unpublished notes of Srečko Kosovel under the title *Vsem naj bom neznan*, the correspondence of Karl Destovnik Kajuh, and other works. He has published translations of Sister Juana Inés de la

Cruz, Petar Petrović Njegoš, Fernando Pessoa, Djuna Barnes, César Vallejo, Vladimir Majakovsky, Pier Paolo Pasolini, and Alejandra Pizarnik. He has had nine solo exhibitions of his paintings in Slovenia to date, and participated in the Sarajevo 2025 Biennale of Visual Arts. He is co-curator of the permanent exhibition in the Modern Gallery in Ljubljana.

Robert Kralj (1977) has degrees in Cultural Studies and Philosophy. After finishing his studies at the Faculty of Social Sciences in Ljubljana, he worked for two years for the Bible Society of Slovenia. He then went to Spain, where he obtained his doctorate from the Faculty of Arts in Salamanca in 2014 with a thesis on the problem of the certainty of mystical experience in Teresa of Ávila. After his return to Slovenia, from 2016 to 2020 he worked as a reporter for Radio Slovenia, where he interviewed experts in the study of religion and the humanities. Since 2023 he has taught Social Anthropology at Bežigrad High School. He also works as a translator (Edith Stein's *Kreuzeswissenschaft*; Theo Kobusch's *Christliche Philosophie: die Entdeckung der Subjektivität*, as co-translator) and authors popular and specialist articles in the field of mysticism and philosophy. Since 2022, has been sharing his thoughts on cultural and social questions in the light of Christian tradition through the podcast Pneuma.

Pavel Veniaminovich Kuznetsov (1956) is a writer, philosopher, and critic who publishes works on the history of Russian and Western European philosophy and literature. He has been published in periodicals including *Voprosy filosofii*, *Novy mir*, *Zvezda*, *Oktyabr*, *Russkaya mysl*, *Posev*, *Novaya russkaya kniga*, *Novy mir iskusstva*, *Seans*, and *Nezavisimaya Gazeta*. He is the author of the novel *Arkheolog* (London, OPI, 1992; St. Petersburg 2003); *Izba i kamen* (St. Petersburg, 2015); *Russkoe molchanie ...* (St. Petersburg, 2017), which awarded the 2017 Gogol Prize in the non-fiction category; *Nechayanny rai* (St. Petersburg, 2018); *Konspiratory* (St. Petersburg, 2024); and other works. He is a laureate of the *Zvezda* journal.

Andrew Louth (1944) is professor emeritus of Patristic and Byzantine theology in Durham University UK, and a Russian Orthodox priest. A graduate of Cambridge and Edinburgh Universities, before arriving in Durham, he taught at Oxford University and then at

Goldsmiths College in the University of London – mostly patristic and Byzantine theology and, in London, Byzantine history. Among his books are *The Origins of the Christian Mystical Tradition* (1981), *Discerning the Mystery: an Essay on the Nature of Theology* (1983), *Denys the Areopagite* (1989), *Maximos the Confessor* (1996), *St John Damascene: Tradition and Originality in Byzantine Theology* (2002), *Greek East and Latin West: the Church AD 681–1071* (2007), and more recently *Introducing Eastern Orthodox Theology* (2013), and *Modern Orthodox Thinkers: from the Philokalia to the Present* (2015), as well as many articles, a selection of which have been published in *Selected Essays I: Studies in Patristics*, *II: Studies in Theology* (2023). He is a Fellow of the British Academy, and editor of the journal *Sobornost*.

Simon Malmenvall (1991) holds a degree in Russian, a master's in History and a doctorate in Theology. He works at the Slovenian School Museum and at the Theological Faculty, University of Ljubljana. From 2018 to 2022, he headed the research activities at the Faculty of Law and Economics and the librarian and archival activities of the Catholic Institute. In 2020, he received the Austrian Danubius award for research achievements. He is the author or translator of more than 300 works in the field of cultural history and ecumenical theology. His research mainly covers Catholic–Orthodox relations and the history of higher education. He is the author of three scholarly monographs and the translator of three others into Slovene, among them Georges Florovsky's monumental work *Ways of Russian Theology* (1937, transl. 2019 and 2020). In 2024 he created an extensive exhibition about the Enlightenment and the beginnings of mass public primary education in the Slovene and Central European area.

Jožef Muhovič (1954) obtained his degree from the Academy of Fine Arts in Ljubljana in 1977, and completed his specialization in painting under Janez Bernik in 1980 and the graphic arts under Bogdan Borčič in 1981. Concurrently, he studied philosophy at the Faculty of Arts in Ljubljana, obtaining a master's degree in 1981 and a doctorate in 1986. During 1993–1996 he was a postdoc at the universities of Magdeburg and Berlin on a fellowship from the Alexander von Humboldt Foundation. He lectured on Art Theory at the Academy of Fine Arts and Design in Ljubljana from 1983 to 2023. He makes paintings and graphic art, and publishes papers essays on art theory and aesthet-

ics. He has presented his artwork at numerous solo and ensemble exhibitions in Slovenia and abroad. He has published some 15 books. The most monumental is the nearly 900-page *Leksikon likovne teorije* (Lexicon of art theory, 2015). He has published ten essays on Slovene painters in *S slikarstvom na štiri oči* (2012), and a handbook of art theory *Vidno in nevidno: uvod v formalno likovno analizo, teorija, primeri, metode* (2018). His collaboration with Vid Snoj produced *Diafanije: pogovori o likovni in literarni umetnosti* (Conversations on painting and literature, 2020). He discusses his own work in the book *Jaz in moj svet: skice za avtoportret* (2024). His book *Umetnost in religija* (Art and religion, 2002) has been recently reprinted. His latest book, *Umetnost v živem in mrtvem kotu*, was published by Slovenska matica in 2025. In 2017 he was elected an associate member and in 2023 a full member of the Arts section of the Slovenian Academy of Arts and Sciences. From 2020 to 2024 he chaired the management board of the Prešeren Fund.

Dionisije Dejan Nikolić (1964) is a Philosophy teacher with a master's degree from the Faculty of Philosophy, University of Belgrade. A poet, philosopher, theologian, playwright, screenwriter, and translator, he is the founder and vice-president of the Institute for National Strategy, a member of the board of the Royal Order of Knights and Guardians of Manasija, and a member of Friends of Mount Athos. He is one of the founders of the Serbian Literary-Philosophical Society Philokalia, and served as its president from 2003 to 2023. His poems and essays have been published in journals including *Student*, *Književna reč*, *Delo*, *Braničevo*, *Lepa Srbija*, *Rusija danas*, *Danas*, *Logos* (journal of the students of the Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade), *Nacija Online*, *Treći program*, *The Great Works* (UK), *Kritya* (India), *The Roundtable Review* (UK), *Awen* (Atlantean Publishing, UK), *Logos Cultural Society* (Ljubljana), *Bez limita*, and *Letopis Matice Srpske*. He has published the poetry collections *Arhajski dendi*, *Uputstva za vaspitanje mladih prinčeva*, and *Blondogenet*, as well as the philosophical works *Tractatus-Teo-Logico Philosophicus: kreacioexnihiloborci i kreacioexnihilopoštovaoci*, *Dva rata i dva mira* (Two Wars and Two Peaces), *Lav Šestov i treća dimenzija mišljenja* (Lev Shestov and the Third Dimension of Thought, with Milan Ivković), and *Četiri ogleđa o hrišćanskom liberalizmu*

(Four Essays on Christian Liberalism, 2022, Institute for European Studies and Archives of Vojvodina). He has translated from German to Serbian Johann Georg Hamann's *Recension der Kritik der reinen Vernunft* (1781) and *Metakritik über den Purismus der Vernunft* (1784). He works as a consultant and lives in Belgrade.

Dimitrios Pallis (1989) is an independent researcher specializing in theology and philosophy in late antique Christian Platonism and modern Greek Orthodox thought. He was educated in Greece and the United Kingdom. He is the author of more than two dozen scholarly book chapters and articles, published in Greek and English, as well as a philosophical treatise in English. He recently co-edited *The Oxford Handbook of Dionysius the Areopagite* (2022).

Thomas Plant (1979) is an Anglican priest of the Society of the Holy Cross. He read Classics at St Andrews, followed by graduate study in Comparative Theology at Bristol and Cambridge, culminating in a thesis on dualism and nondualism in the *Corpus Dionysiacum* and the writings of Shinran Shōnin. He has taught at Newman University in Birmingham and Rikkyo University, Tokyo, where he served as chaplain. Now serving in parish ministry, he remains an associate of the Cambridge Centre for the Study of Platonism. Published works include *The Lost Way to the Good* (Angelico, 2019) and various academic papers and journalistic articles, most recently in the *Japan Mission Journal* and *Buddhist-Christian Studies*.

Blaž Podobnik (1993) holds master's degrees in the Sociology of Culture and Musical Pedagogy, and is a research fellow and research assistant at the Institutum Studiorum Humanitatis, Alma Mater Europaea University in Ljubljana. He works on political theology and the philosophy of technology; he is also an active columnist, blogger, musician, and music teacher. He is the author of the essay collection *Kraljestvo pred vrati* (KUD Logos, 2024).

Janez Poljanšek (1959) has studied Philosophy and Theology in Ljubljana, Dublin, and Rome. In Rome he obtained his master's in Biblical Theology with a thesis devoted mainly to the Biblical Job. After his ordination to the priesthood in 1987, he spent a few years as a chaplain in Dravlje, then as novice master, provincial of the Slovenian Jesuits, and rector of the International College in Rome. In recent years

he has been working in the Saint Ignatius Retreat House in Ljubljana, where he devotes himself above all to spiritual exercises and similar programmes. He finds great help and inspiration for his work in the Bible as well as in the works of the Desert Fathers, the Fathers of the Church, Ignatius Loyola, Dostoyevsky, Chagall, Tarkovsky, Kocijančič, and others. Among the Jesuits, he manages the so-called Theological Reflection – Jesuit study and discussion meetings on various topics in theology, pastoral work, culture, art, and so on. He publishes short articles in *Družina*, *Božje okolje*, *Magnificat* in *Cerkev danes* on the Bible and Christian spirituality.

Pavle Rak (1950) completed his study of Philosophy in Belgrade. He began translating from Slovene into Serbian in his student days, and from the 1970s onwards he has translated numerous important books by Jože Udovič, Taras Kermauner, Edvard Kocbek, Dane Zajc, Gorazd Kocijančič, Brane Senegačnik, and Klarisa Jovanović. He has also translated theological and literary works from Russian, French, and English into Serbian and Slovene. Beside translation he has written the travelogues *Približevanja Atosu*, *Vrnil se je sveti Serafim*, and *Zlati ptič na kobrini glavi*; the novel *Utišanje srca*; and the journalistic works *Čigava* (Whose) and *Nacionalistična internacionala* (The nationalist international). From 1980 to 1990 he lived in Paris, worked at the Institut national des langues orientales and edited the Russian journal of faith and culture *Beseda*. After returning to Slovenia, he has worked with the Logos Cultural Society as a translator and author since its founding. He is the recipient of the Miloš Crnjanski Award for the travel essays *Približevanja Atosu* (Approaches to Athos), and the Miloš Đurić Award for his translation of selected poems by Brane Senegačnik.

Tadej Rifel (1985) graduated in History and Philosophy from the Faculty of Arts in Ljubljana. He went on to do his doctoral studies in Philosophy at the LMU in Munich. His doctoral dissertation dealt with the topic of the God-Man and divine humanity, one of the central concerns of Russian religious philosophy. From 2013 to 2022 he worked at St. Stanislav's Institution in Ljubljana as a teacher of Religion and Culture and as an independent researcher in the field of upbringing and education. He currently works as a teacher of homeschooled children. He has written introductions to numerous publications in

Slovene (Semyjon Frank, *Bog z nami*; Hugo Ball, *Bizantinsko krščanstvo*; Milosav Gudović, *De profundis*; Heidegger in *pesniška hierodiceja*; Milan Knež, *Eseji o vstajenju*, Chantal Delsol, *Čas odpovedi*), co-translated Theo Kobusch's *Christliche Philosophie: die Entdeckung der Subjektivität*, and authored popular and specialist articles in the fields of history, philosophy, and pedagogy. Since 2021 he has served as president of the Logos Cultural Society, where he also occasionally serves as book editor.

Marko Ivan Rupnik (1954) is director of the Studio for Spiritual Art in the Centro Aletti (Rome). From 1973 to 2023 he was a member of the Society of Jesus; currently, he is incardinated in the Diocese of Koper (Slovenia). After studying philosophy, he studied at the Academy of Art in Rome, then theology at the Gregorian University in Rome. In 1985 he was ordained as a priest. He obtained his doctorate in 1991 at the Faculty of Missiology, Gregorian University under the supervision of Tomáš Špidlík. From 1991 he lived and worked at the Centro Aletti in Rome, where he was director until 2020. He has taught at the Pontifical Gregorian University, the Pontifical Oriental Institute, and the Pontifical Liturgical Institute Sant'Anselmo. He has been an adviser to the Congregations for Culture, for the Clergy, for Divine Worship and the Discipline of the Sacraments, and the Pontifical Council for Promoting the New Evangelization. Beside his artistic and theological activities, he has always also engaged in pastoral work, particularly through lectures and numerous courses and spiritual exercises.

Muanis Sinanović (1989) is a Slovenian poet, writer, essayist, and critic. He has published four books of poetry, two books of essays, a fictional essay or essayistic novel, a satirical novel, and a collection of short stories. In 2012 he received the Best First Book award of the Slovene Book Fair, and in 2021 the "Critical Sieve" award of the Slovene Literary Critics' Association for the poetry collection *Krhke karavane*. The short story collection *Na senčni strani blokov* was nominated for the Maruše Krese Award, and the fictional essay *Vse luči* for the Cankar Award. He also received the Stritar award in 2022 for his critical work. He has been the guest of numerous literary festivals at home and abroad, and is included in Slovenian and foreign anthologies, most recently in *Mein Nachbar auf der Wolke*, an anthology of 20th and 21st century Slovene poetry from the publisher Carl Hansen. He

occasionally also works as an editor and translator. He was co-curator of the “Salon with a View” international literary evenings in the Cankar Centre in Ljubljana. Apart from his literary work, he is also engaged in activism, cultural criticism, and issues of class struggle.

Vid Snoj (1965) graduated in 1992 and obtained his doctorate in Comparative Literature in 1999 from the Faculty of Arts, University of Ljubljana. He is a professor at the Department of Comparative Literature and Literary Theory. His interests range beyond literature to the fields of art, religion, and philosophy. His recent publications include *Diafanije: Pogovori o likovni in literarni umetnosti* (Conversations on painting and literature, co-authored with Jožef Muhovič, Ljubljana: LUD Literatura, 2020), *Vrhovi v globini I. Prolegomena* (Ljubljana: KUD Logos, 2021), *Postila za Davida* (Ljubljana: KUD Logos, 2022), and *Vrhovi v globini II. Pindar* (Ljubljana: KUD Logos, 2024).

Boris Šinigoj (1962) is a philosophy teacher, essayist, translator, and academically trained musician. He works as an independent researcher in philosophy, and also teaches the guitar and historical string instruments at the Ljubljana Vič-Rudnik Music School. He has published the monograph *Spodbuda k filozofiji* (Encouragement to philosophy, 2006) and the essay collection *Novemu Orfeju naproti* (2024), as well as translations into Slovene of Nikolai Berdyaev's philosophical works *The New Middle Ages* (1999), *Spirit and Reality* (2000), and *The Worth of Christianity and the Unworthiness of Christians* (2001); Pavel Florensky's *Iconostasis* (2020) and a selection of his philosophical writings under the title *Ko spoznanje preraste v ljubezen* (2003); and Werner Jaeger's *Early Christianity and Greek Paideia* (2015). He has also published literary translations of poetry, including Khalil Gibran's *Jesus the Son of Man* (1997), poems by Elena Shvarts published as *Zakaj vsi ne vidijo angelov* (Why not everyone sees angels, 2020), and Stamatīs Polenakis' *The Odessa Steps* (2022), as well as G. K. Chesterton's hagiography *St. Francis of Assisi* (2001). Besides publications and translations in the field of religious philosophy (Solovyov, Shestov, von Balthasar), philosophy of music (Tinctoris, Puliti, Tartini, Schönberg, Hindemit, Cage, Messiaen), and spiritual poetry (Ibn Arabi, Hafez, Tyutchev, Etesami), he has also recorded six CDs: the solo work *Lutnje* (2005); *Armonici & Sacri Accenti* (1997) with the Jubilet duo; *Okcident sreča Orient* (2018); *Delitiæ musicæ* (2022), and *Schubertiade* (2024).

with the Nova Schola Labacensis ensemble; and *Glasbena križpotja* (2023) with the Jazz Oud Quartet.

Svilen Tutekov (1974) graduated in 1997 from the Sts. Cyril and Methodius University of Veliko Tarnovo with degrees in Theology and Philosophy. Since 1998, he has been teaching Christian Ethics at the Faculty of Orthodox Theology of the same university. In 2003, he defended his doctoral dissertation on the ascetic anthropology of St. John Climacus. Since 2010, he has held the position of Associate Professor and has taught courses in Christian Anthropology and Ethics at the Faculty of Orthodox Theology of the University of Veliko Tarnovo. In 2005 and 2007, he held research fellowships at the Faculty of Theology of the University of Belgrade. He is the author of the monographs *Liturgijske dimenzije moralna* (Liturgical dimensions of morality, Veliko Tarnovo, 2000) and *Vrlina radi istine* (Virtue for the sake of truth, Veliko Tarnovo, 2009), as well as more than sixty scholarly studies in Bulgarian, Russian, Serbian, Greek, and English. His research focuses on patristic anthropology, neo-patristic theology, contemporary theological ethics, and the dialogue between Orthodox theology and modern philosophy. He also translates contemporary theological literature from Serbian and Russian. Since 2012, he has been the Director of the Center for Systematic Theology at the Faculty of Orthodox Theology, University of Veliko Tarnovo.

Paul Tyson (1965) is a scholar of applied metaphysical theology. His first degree was in the Social Sciences (1990), and he obtained his Honours in Philosophy at the University of Queensland (1997). He completed a Masters in Theology at the Australian Catholic University (2010), and obtained his PhD at the Queensland University of Technology (2009) via a thesis on epistemology and faith, with a particular interest in Kierkegaard and John Milbank. Prior to pursuing research and lecturing, he was a secondary school teacher and the chaplain at Brisbane State High School. He has authored eight books, edited three books, and has been translated into Greek, Korean, and Slovenian (see *Vrnitev k resničnosti: Krščanski platonizem za naš čas*, KUD Logos, 2022). He has recently been working in the science and religion domain, culminating in his 2022 book *A Christian Theology of Science* (Baker Academic). He is presently working on the philosophy and theology of sex and gender. He has worked in various capacities

in all four of the universities in Brisbane across Sociology, Philosophy, and Theology. At present he is an Honorary Senior Research Fellow at the University of Queensland, where he supervises PhD students and writes books, articles, and substack posts.

Sonja Weiss (1975) holds degrees in Latin, Italian, and Ancient Greek. She obtained her doctorate on Plotin's philosophy from the University of Ljubljana, and works as an assistant professor for Roman and Greek literature at the Department of Classical Philology of the Ljubljana Faculty of Arts, where she among other things teaches Ancient and Medieval Literature and Philosophy. Her research publications focus on ancient, especially Neo-Platonic, philosophy and its reshaping in Humanism and the Renaissance; and in the literary field, on the reception and philosophical interpretation of ancient myth. She is also a translator from Ancient Greek (the Pre-Socratics, Porphyry, St. Basil the Great, and the complete works of Plotin); Latin (Augustine, Hieronymus, Guido of Arezzo, Anselm of Canterbury, Nicolas of Cusa, Marsilio Ficino); and French (Gabriel Marcel, Pierre Hadot).

Urša Zabukovec (1980) obtained her doctorate in Russian Literature from the Jagiellonian University in Krakow, and has worked as an independent literary translator since 2013. She translates from Russian, Spanish, and Polish, and received the Sovre Award for *Mjausk*, her translation of Tatyana Tolstaya's novel *Kys* (English: *The Slynx*). She is the author of the scholarly monograph *Neverbalni Dostojevski* (The non-verbal Dostoevsky) and three books of essays: *Vseživo*; *Levo oko, desno oko*; and *La Routine: Dostojevski in transhumanizem*.

Neža Zajc (1979) has degrees in Slovene and Russian from the Faculty of Arts in Ljubljana, a master's in Old Russian literature (2007), and a doctorate in cultural history (2011, from the University in Nova Gorica), in which she combined her research interest in manuscripts from the oldest eras of Slovene and Eastern (not only Russian) letters. Since 2008, she has worked at the Institute of Cultural History at the Research Centre of the Slovenian Academy of Sciences and Arts (since 2015 as a research associate). Her continuing education is part of her inner spiritual and scientific impulse. She is the author of six scholarly monographs on language and literature (2009, 2011, 2012, 2015, 2015, 2017), and the editor of six academic collected volumes and five poetry

collections: *Ime gore* (Ljubljana: KUD Logos); *Igla v mrku* (Ljubljana: Inštitut Nove revije); *Brez slovesa* (Ljubljana: Slovenska matica); *Samo-ten svet* (Ljubljana: Celjska Mohorjeva družba); and *Bele sence* (Trst: založba Mladika).

Bibliografija Gorazda Kocijančiča 1987–2025 Bibliography of Gorazd Kocijančič 1987–2025

Poezija (knjige) / Poetry (books)

- Tvoja imena*, Ljubljana: Društvo SKAM 2000.
Trideset stopnic in naju ni, Ljubljana: LUD Literatura 2005.
Certamen spirituale, Ljubljana: Študentska založba 2008. El. izdaja 2012.
Primož Trubar zapušča Ljubljano, Ljubljana: Študentska založba 2012. El. izdaja 2013.
Od Talesa do tebe, apokrifna zgodovina evropske filozofije, Ljubljana: Beletrina 2019. El. izdaja 2019.

Poezija, prevedena v druge jezike (knjige) / Poetry translated into other languages (books)

- Your Names*, prevedla Nike Kocijančič, v: *Tvoja imena*, Ljubljana: Društvo SKAM 2000.
Certamen spirituale, prevedel Pavle Rak, Beograd: Društvo Istočnik 2010.
Combate espiritual, edición bilingüe, prevedel Xavier Farré, Madrid: Vaso Roto 2021. El. izdaja 2021.
Od Talesa do tebe, prevedel Milosav Gudović, Beograd: Biblos Books 2024.

Poezija (pesmi, objavljene v antologijah in literarnih revijah) / Poetry (poems published in anthologies and literary magazines)

- »Sin Božji«, »Božje ime«, Kristus«, »Sveti«, »Bivajoči«. Matevž Kos (ur.), *Mi se vrnemo zvečer, antologija mlade slovenske poezije 1990–2003*, Ljubljana: Študentska založba 2004, 127–131.
»Trideset stopnic in naju ni«, *Literatura* XVII/165 (2005), 21–34.
»Klic«, *Literatura* XIX/195 (2007), 15–26.
»Pismo device Evlalije Hieronimu«, Aleš Šteger (ur.), *LJ kot ljubezen, pesmi o Ljubljani*, Ljubljana: Študentska založba 2010, 47–49.
»Spominu Otmarja Črnilogarja«, Alojzij Pavel Florjančič, Bogdan Vidmar (ur.), *Otmar Črnilogar, človek mnogih talentov*, Celje: Mohorjeva družba 2013, 174–175.
»Mysterium magnum I«, »Privezanje II«. Urban Vovk in Uroš Zupan (ur.), *Petinsedemdeset pesmi od Dekleve do Peratove*, Maribor: Založba Litera 2013, 87–89.

»Apologija abecednika IV«, *Stati inu obstati, revija za vprašanja protestantizma* XIII/25 (2017), 172.

Poezija (pesmi, prevedene v druge jezike, objavljene v antologijah in literarnih revijah) / Poetry (poems translated into other languages, published in anthologies and literary magazines)

- »Twoje imiona, wiersze poetów słoweńskich«, prevedla Katarina Šalamun-Biedrzycka, *Kresy, kwartalnik literacki* 49 (2002), 137–141.
- »Sin Božji«, »Božje ime«, »Krist«, »Sveti«, »Postoječi«. Matevž Kos (ur.), *Vračamo se uvečer*, Zagreb 2006: Hrvatsko društvo pisaca, 101–105. Iste pesmi so v madžarskem prevodu objavljene tudi v Matevž Kos (ur.), *Küszöbön aludni, a fiatal szlovén költészet antológiája*, prevedel Lukács Zsolt, Budimpešta: Átjáró, 2007.
- »De zoon van God«, »De inwonenden«, »Roep«, prevedla Tanja Mlaker, *De sleutel kizen, moderne Sloveense literatuur*, Ljubljana: Študentska založba 2008, 21–35.
- »Syn Božii«, »Hristos«, prevedla E. Isajeva. Sergej Nikolaevič Glovjuk, Marko Golja, Niko Grafenauer (ur.), *Iz veka v vek. Slovenskaja poèzija, Slavjanskaja poèzija XX–XXI*, Moskva: Pranat 2008, 426–429.
- »In Memoriam di padre Pavel«, prevedel Damjan Hlede, *Parola e Tempo*, Verucchio: Pazzini Editore 2008, Annale dell'Istituto Superiore di Scienze Religiose "Alberto Marvelli" 7, 434–435.
- »A Call«, prevedla Nike K. Pokorn. Jelka Ciglencečki (ur.), *Dnevi poezije in vina; Days of Poetry and Wine*, Medana 2009, Ljubljana: Študentska založba 2009, 208–219.
- »La chiamata« (una poesia tratta dalla raccolta di poesie Certamen Spirituale), prevedel Damjan Hlede. Aleš Šteger (ur.), *La letteratura slovena contemporanea in Italia*, Ljubljana: Študentska založba 2009, 45–52.
- »Zizaizhe«, prevedel Jang Lian, *Shi dong xi*, I/12 (2010), 170–171.
- »Tvoi imena, fragment knigi stihov«, prevedla Tatjana Kovalkova, *Russkij mir*, *al'manah* 3 (2010), 204–207.
- »List dziewicy Eulalii do Hieronima«, prevedla Katarina Šalamun-Biedrzycka, *Czas Kultury* XXVII/2 (2011), 118–119.
- »Egzistuojantis I, II«, »Šuksmas«, prevedla Laima Masyté. Marius Burokas (ur.), *Poetinis Druskininku, ruduo 2011; Druskininkai Poetic, fall 2011*, Vilnius: Vaga 2011, 146–155.
- »Primus Truber is leaving Ljubljana« (selection), prevedla Tina Mahkota. Tanja Petrič in Gašper Troha (ur.), *Vilenica*, Ljubljana: Društvo slovenskih pisateljev 2011, 140–153.
- »Et tu te tais«, »Nymphios«, »En traduisant Platon à Athenes«, »Les veil-

- lards», »La lettre da la vierge Eulalie à Saint Jérôme«, prevedla Mišo Mičič in Barbara Pogačnik. Barbara Pogačnik in Renata Zamida (ur.), *Beseda te najde; La parole te retrouve, l'atelier franco-slovène de poésie en traduction*, Paris, Charleville, Lyon, Grenoble (France), Ljubljana: Beletrina 2014.
- »Invective III« (extrait du recueil Primož Trubar quittant Ljubljana), prevedla Barbara Pogačnik, *Bacchanales, édition de création de la Maison de la poésie Rhône-Alpes* 53 (2015), 193.
- Certamen spirituale* (izbor), prevedli Viktorija Blaženska in Sonja Dolžan. Viktorija Blaženska in Sonja Dolžan (ur.), *I ti svetnuva parče ubavina. Sovremena slovenečka poezija*, Skopje: Matica Makedonska 2016, 32–36.
- »la domenica è il momento« », »a questo pensava l'amico roman«, »e tu così taci« (izbor iz *Trideset stopnic in naju ni*), prevedel Michele Obič. Jolka Milič in Michele Obič (ur.), *Poesia Slovena Contemporanea, Quaderni di Traduzioni*, XXVIII (2016), 145–159.
- Ovdje i sada – Panorama novijeg slovenskog pjesništva*, prev. Božidar Brezinščak Bagola. Zagreb: Naklada Đuretić 2016, 134–141 (izbor pesmi iz raznih zbirk).
- »Mysterium magnum I«, »Parables of the worldly kingdom«, »Certamen spirituale« (selection), prevedli Pierre Nepveu, Elliott Clarke, Giovanna Riccio in Natasha Kanapé Fontaine, *Écrits* 149 (2017), 155–60.
- »Mysterium magnum I«, prevedla Tina Mahkota. Marko Arnež *et al.* (ur.), *Dotiki daljav, pesmi Prešernovih nagrajencev; Touching the distance, poems by Prešeren Award recipients, 1996–2017*, Zgornji Brnik: Fraport Slovenija 2017, 76–77.
- Tes noms; Tvoja imena* (izbor), prevedel Pierre Nepveu, *Contre-jour. Cahiers littéraires* 48 (2019), 27–37.
- »Und ich sage ihm« / »in mu govorim«; »Engel« / »Angel«; »und du schweigst so« / »in ti molčiš takole«, prevedla Matthias Göritz in Amalija Maček. Matthias Göritz, Amalija Maček in Aleš Šteger (ur.), *Mein Nachbar auf der Wolke. Slowenische Lyrik des 20. und 21. Jahrhunderts*, München: Carl Hanser Verlag 2023, 74, 137, 174.

Glasbena adaptacija poezije / Musical adaptation of poetry (in Slovene and Serbian translation by Pavle Rak)

- Better, Testament Ljubezni (feat. Matter & Tsujigiri)*, RX:TX 2020; kataloška št. RXTXD040 2020. (<https://music.apple.com/hr/album/testament-ljubezni-feat-matter-tsujigiri/1527574626>).

Filozofija (knjige) / Philosophy (books)

- Parmenid, *Fragmenti*, Maribor: Obzorja 1995 (prevod, razlaga in filozofski komentar Parmenidove pesnitve).
- Posredovanja. Uvod v krščansko filozofijo ob besedilih Ireneja Lyonskega, Evagrija Pontskega, Dionizija Areopagita, Janeza Hrizostoma, Maksima Spoznavalca, Janeza Skota Eriugena, Nikolaja Kuzanskega, Erazma Rotterdamskega in Franza Xavra von Baadra*, Celje: Mohorjeva družba 1996. Druga (spremenjena in dopolnjena) izd. s spremno besedo Vida Snoja, Ljubljana: KUD Logos 2025.
- Med Vzhodom in Zahodom, štirje prispevki k ekstatiki*, Ljubljana: KUD Logos 2004. El. izdaja 2020.
- Razbitje. Sedem radikalnih esejev*, Ljubljana: Študentska založba 2009. El. izdaja 2012.
- Erotika, politika itn. Trije poskusi o duši*, Ljubljana: Slovenska matica 2011.
- O nekaterih drugih. Štirje eseji o preobilju*, Ljubljana: Beletrina 2016. El. izdaja 2016.

Druge knjige (avtor ali soavtor) / Other books (author or coauthor)

- Tistim zunaj, eksoterični zapisi 1990–2003*. Ljubljana: KUD Logos 2004. El. Izdaja 2019.
- Kaj je... knjiga? Pogovori s Tineto Hribarjem, Tomažem Šalamunom, Mladenom Dolarjem, Edvardom Kovačem, Jankom Kosom, Jankom Prunkom, Pavletom Rakom in Markom Uršičem*, Ljubljana: LUD Literatura 2009.
- Kontrarevolucionarni spisi (2021–2023)*, Ljubljana: KUD Logos 2023.
- V pogovoru (intervjuji 1997–2022)*, Ljubljana: KUD Logos 2023.

Knjige, prevedene v druge jezike (avtor ali soavtor) / Books translated into other languages (author or coauthor)

- Posredovanja. Uvod u hrišćansku filozofiju povodom tekstova Irineja Lionskog, Evagrija Pontijskog, Dionisija Areopagita, Jovana Zlatoustog, Maksima Ispovednika, Johanesa Skotusa Erigene, Nikolaja Kuzanskog, Erazma Rotterdamskog, Franca Ksavera von Badera*, prevedel Pavle Rak, Nikšič: Jasen 2001.
- Oriente e Occidente*, soavtor Giovanni Grandi, prevedel Damjan Hlede, Soveria Mannelli: Rubbettino 2004.
- Između Istoka i Zapada. Četiri priloga ekstatičari*, prevedel Pavle Rak, Beograd: Plato 2006.

- Vvedenie v hristianskuju filosofiju. Oposredovanija čerez teksty Irineja Lionskogo, Evagrija Pontijskogo, Dionisija Areopagita, Ioanna Zlatousto, Maksima Ispovednika, Ioanna Skota Eriugeny, Nikolaja Kuzanskogo, Erazma Rotterdamskogo, Franca Ksavera fon Baadera*, prevedel Pavle Rak v sodelovanju s Pavlom Kuznecovom in Margerito Kuznecovo, Sankt-Peterburg: Aletejja 2009.
- Über das Geistige in der Kunst – zum zweiten Mal*. Soavtorja Jožef Muhovič in Vid Snoj, prevedel Alfred Leskovec, Wien, Berlin, Münster: LIT 2010.
- Razbiče. Sedam radikalnih esej*, prevedel Pavle Rak, Foča: Univerzitet u Istočnom Sarajevu, Pravoslavni bogoslovski fakultet "Sveti Vasilije Ostroški"; Nikšić: Društvo filozofa Crne Gore 2013.
- La sapienza trasmessa, Introduzione a una filosofia cristiana*, prevedli Alesandra Albasini, Damjan Hlede in Michele Obi, Portogruaro: Edizioni Meudon, Centro Studi Jacques Maritain 2014.
- Lico i tajna, ekzoteričeskie zapiski*, prevedel Pavle Rak v sodelovanju s Pavlom Kuznecovom in Margarito Kuznecovo, Sankt-Peterburg: Aletejja 2015.
- Erotika, politika itd. Tri opita o duši*, prevedla Pavle Rak in Milosav Gudović, Beograd: Otačnik; Stari Banovci: Bernar 2016.
- Vvedenie v hristianskuju filosofiju. Opyt svjatyh otcov i mistikov*, prevedel Pavle Rak v sodelovanju s Pavlom Kuznecovim in Margarito Kuznecovo, 2. izd., Sankt-Peterburg: Aletejja 2019.
- Između Istoka i Zapada. Četiri priloga ekstatici*, prevedel Pavle Rak, 2. izd. Beograd: Biblos Book 2021.
- O još ponečem. Četiri eseja o preobilju*, prevedel Milosav Gudović, Beograd: Bogoslovsko društvo Otačnik, Biblos Books 2022.

Članki in uvodi v prevedene knjige / Articles and introductions to translated books

- »Bivajoči in bivajoče. Prevajalčev epilog«, *Nova revija*, X/111–112 (1991), 1058–1076.
- »Krščanski etos – pogoj filozofije? Uvod v Evagrijevega *Gnostika*«, *Nova revija* X/115 (1991), 1383–1393.
- »O Erazmu in humanizmu. Kratek uvod v *Paraklezo*«, *Nova revija* XI/117–118 (1992), 140–151.
- »Bivajoče in skrivnost«, *Nova revija* XI/125 (1992), 1017–1038.
- »O načelih novega slovenskega prevoda Svetega pisma«. Drago Bajt, Aleš Berger (ur.), *Prevajanje Biblije, 16. prevajalski zbornik*, Ljubljana: Društvo slovenskih književnih prevajalcev 1992, 31–36.
- »O skrivnosti in strpnosti (Draga 92)«, *Tretji dan* XII/2 (1992), 22–27 in XXII/3, 22–25.

- »Uvod« (Molitev in govor o njej; Cerkveni očetje – uvajalci v skrivnost molitve; Gospodova molitev – molitev Modrosti), »Origen«, »Evagrij Pontski«, »Sv. Gregor iz Nise«, »Sv. Maksim Spoznavalec«. *Grški očetje o molitvi, Origen, sv. Gregor iz Nise, Evagrij Pontski, sv. Maksim Spoznavalec*, soprevajalec Gregorja iz Nise Frančišek Jere, Celje: Mohorjeva družba 1993, 7–24, 27–42, 135–145, 197–205, 227–234.
- »O zastrtosti izrekov«, *Nova revija* XII/129–130 (1993), 142–146.
- »Ioannes Scotus Eriugena«, *Nova revija* XII/131 (1993), 240–257.
- »Apofatizem in politika«. Sergij Pahor, Marij Maver (ur.), *Kristjanovo politično tveganje, zbornik Drage 92*, Trst: Mladika; Svet slovenskih organizacij 1993, 9–39.
- »(Re)evangelizacija Slovenije, izziv postmoderne«, *Tretji dan* XXII/7 (1993), 18–20, objavljeno tudi v *Postmoderna in živo izročilo, zbornik predavanj s Teološkega tečaja o aktualnih temah za študente in izobražence 1992/93*, Ljubljana: Medškofijski odbor za študente 1993, 193–201.
- »Lépo kot glasnik. Krščanska estetika danes?«, *Nova revija* XIII/145–146 (1994), 123–150.
- »Molitev in metafizika«, *Phainomena* III/9–10 (1994), 171–175.
- »„Lepota strašna“: prolegomena k razlagi Balantičevega pesništva«, Marjan Dolgan in Darko Dolinar (ur.), *Balantičev in Hribovškov zbornik*, Celje: Mohorjeva družba 1994, 177–186, objavljeno tudi v *Primerjalna književnost* XVII/1 (1994), 53–60.
- »„Še?“ O slovenskem lacanovstvu in njegovih razlagah novoveške ontoteologije«, *Nova revija* XIV/155 (1995), 110–141.
- »Predhodnost samobitnega, Eckhart v kontekstu«, Mojster Eckhart, *Pridige in traktati*, prevedli Milica Kač *et al.*, Celje: Mohorjeva družba 1995, 435–462.
- »Eckhart in Vzhod«, Mojster Eckhart, *Pridige in traktati*, prevedli Milica Kač *et al.*, Celje: Mohorjeva družba 1995, 463–467.
- »Takšnost uzrtja. Bivajoče pri Parmenidu in mojstru Eckhartu«, *Živa antika* XLV/1–2 (1995), 161–173.
- »Splošni uvod in uvodi v prevedena besedila«, *Spisi apostolskih očetov*, Celje: Mohorjeva družba 1996, 7–20, 23–29, 53–64, 11–118, 170–182, 195–196, 209–211, 231–235, 267–272.
- »Življenjepisi svetih danes?«, »Duša da, vstajenje ne?«. Gregor iz Nise, *Življenje svete Makrine; Razgovor o duši in vstajenju*, soprevajalec Silvo Novak, Celje: Mohorjeva družba 1996, 7–11, 55–61.
- »Kar jih le malo spozna, ni nespoznatno«, *Poligrafi* I/1–2 (1996), 66–71.
- »Spremna beseda«, *Juda Halevi*, Ljubljana: Mladinska knjiga 1997, 105–116.
- »„Pot vzdolž presežnosti“ (1 Kor 12,31)«, *Nova revija* XVI/177–178 (1997), 163–185.
- »Vstopanje v Proklove *Prvine bogoslovja*«, Proklos, *Prvine bogoslovja*, Ljubljana: Nova revija 1997, 7–35.

- »Logos v obrambo resnice« (splošni uvod in uvodi v posamezne spise apologetov), *Logos v obrambo resnice, izbrani spisi zgodnjih krščanskih apologetov*, soprevajalca Fran Ksaver Lukman in Jasna Hrovat, Celje: Mohorjeva družba, 1998, 5–28, 33, 81–83, 109–113, 145–153, 255–260, 305, 317–323, 415–418, 499–500, 559–562.
- »(Do)kazati Očitnega. Utemeljujoči govor o Bogu v zgodnjekrščanski apologetiki«, *Poligrafi* III/11–12 (1998), 79–123.
- »Drugi čas? Drugačen drugi? Fenomenologija kot hermenevitični problem«, Emmanuel Levinas, *Etika in neskončno; Čas in drugi*, prevedla Edvard Kovač in Gorazd Kocijančič, Ljubljana: Družina 1998, 137–169.
- »O vzponu drugega«, *Nova revija* XVIII/207–208 (1999), 186–205.
- »Subjekt in nauk«, Vladimir Solovjov, *Duhovne osnove življenja*, Ljubljana: Društvo SKAM, 2000, 143–158. El. izdaja 2017.
- »Uvod«, Maksim Spoznavalec (= Izpovedovalec), *Izbrani spisi*, Celje: Mohorjeva družba 2000, 9–33, 117–119, 187–198.
- »Cerkev – prostor duhovne ozdravitve«, Gorazd Kocijančič (ur.), *Ekklesia, v kakšno duhovno skupnost pravzaprav verujem?*, Ljubljana: KUD Logos 2001, 115–30. El. izdaji 2016, 2020.
- »Uvod«, Platon, *Izbrani dialogi in odlomki*, Ljubljana: Mladinska knjiga 2002, ponatis 2003, 5–36.
- »Uvod v Platona«, *Zbrana dela*, Celje: Mohorjeva družba 2004, ponatis 2006, 780–1257.
- »Mistika in poezija«, *Poligrafi* X/39–40 (2005), 265–277.
- »Šestovov in Levinasov strah«, Vid Snoj (ur.), *Breztalnosti: Lev Šestov med literaturo, religijo in filozofijo / Groundlessnesses: Lev Shestov between Literature, Religion and Philosophy*, Ljubljana: Oddelek za primerjalno književnost in literarno teorijo Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani in KUD Logos 2005, str. 149–155.
- »Cerkveni očetje in filozofija«, *Patres*, Gorazd Kocijančič (ur.), Ljubljana: Narodna in univerzitetna knjižnica 2005, 13–21.
- »Krvavitev pomena«, Paul Claudel, *Sto izrekov za pahljače*, Ljubljana: KUD Logos; Šmarje-Sap: Buča 2007, 133–137. El. izdaja 2018.
- »O razpotju razlage«, Giorgio Agamben, *Čas, ki ostaja, komentar k Pismu Rimljanom*, prevedla Vera Troha, Ljubljana: Študentska založba 2008, 221–284.
- »Skrivnost Dionizija Areopagita«, Dionizij Areopagit, *Zbrani spisi*, Ljubljana: Slovenska matica 2008, 7–155.
- »O rojstvu ethosa«, Iztok Simoniti in Peter Kovačič Peršin (ur.), *Religija in nasilje, eseji in razprave*, Ljubljana: Revija 2000; Fakulteta za družbene vede 2008, 195–214.

- »O biti preteklega. Esej o zgodovini«, Milan Knep (ur.), *Resnica vas bo osvobodila, škof. dr. Gregorij Rožman in njegov čas, zbornik*, Ljubljana: Družina 2009, 16–46.
- »Ibn Gabirolova *Krona kraljestva*«, Salomon Ibn Gabirol, *Krona kraljestva*, Ljubljana: KUD Logos 2010. El. izdaja 2020.
- »Dionizij v opombah, Žižek, Milbank in sodobna debata o resnici krščanske teologije«, Gorazd Kocijančič, Vid Snoj (ur.), *Dionizij Areopagit in evropsko izročilo*, Ljubljana: Slovenska matica 2011, 383–413.
- »Prvinsko mišljenje«, Hermann Diels, Walther Kranz in Gorazd Kocijančič (ur.), *Fragmenti predsokratikov*, Ljubljana: Študentska založba 2012, I–XXXII..
- »O četvernem pomenu *Tolažbe filozofije*«, Boetij, *Tolažba filozofije*, Ljubljana: Narodna in univerzitetna knjižnica 2012, 7–55.
- »*Eleaticis... studiis innutritum*, Boetijeva *Tolažba filozofije* in Parmenidova pesnitev«, Gorazd Kocijančič, Vid Snoj (ur.), *Boetij, dediščina in izziv*, Ljubljana: NUK; IPKI 2013, 85–97.
- »Uvod v Didascalicon Huga Svetoviktorskega«, Hugo Svetoviktorski, *Didascalicon, o bralskem prizadevanju*, Ljubljana: Narodna in univerzitetna knjižnica 2014, 7–34.
- »Uvod v Suzovo *Knjižico resnice*«, Henrik Suzo (Heinrich Seuse), *Knjižica resnice*, Ljubljana: Narodna in univerzitetna knjižnica 2014, 7–68.
- »Sinezij Kirenski in njegove *Hvalnice*«, Sinezij, *Hvalnice*, Ljubljana: KUD Logos 2016, 171–203.
- »Pred razvodom konfesij«, »O prevodu«, *Nemška teologija; Theologia deusch; Theologia germanica*, Ljubljana: KUD Logos 2017, 239–295.
- »Maksim Izpovedovalec, pričevalec krščanskega misterija«, »O prevodu«, Maksim Izpovedovalec, *Kaj je krščanstvo? Izbrani kratki spisi*, Ljubljana: KUD Logos 2018, 7–69.
- »Bodi petindvajseti«, *Knjiga štiriindvajsetih filozofov; Liber XXIV philosophorum*, prevedel Gorazd Kocijančič, Ljubljana: KUD Logos 2018, 7–49.
- »Celovita obnovitev? Wolfgang Janke in vprašanje o končnem izidu nemškega klasičnega idealizma«, Wolfgang Janke, *Trojna dovršitev nemškega idealizma, Schelling, Hegel in Fichtejev nenapisani nauk*, prevedel Tomo Virk, Ljubljana: KUD Logos 2019, 447–521.
- »Simeon, pesnik Božje luči«, Simeon Novi Teolog, *Hvalnice hrepenenj po Bogu*, Ljubljana: KUD Logos 2021, 445–498.
- »Marko Uršič, bralec Dionizija Areopagita«, Maja Malec in Olga Markič (ur.), *Misli svetlobe in senc, razprave o filozofskem delu Marka Uršiča*, Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete 2021, 67–72.
- »Strah in pogum za 21. stoletje«, Edvard Kocbek, *Strah in pogum*, Ljubljana: Sanje 2022, 201–22.

- »Uvod v *Latinske pridige* Mojstra Eckharta«, »O prevodu«, Mojster Eckhart, *Latinske pridige, (Opus sermonum)*, Ljubljana: Slovenska matica 2023, 13–121.
- »Kako Sveto pismo brati duhovno? Uvod v *Odgovore Talasiju* svetega Maksima Izpovedovalca«, Maksim Izpovedovalec, *Odgovori Talasiju*, Celje: Mohorjeva družba 2025, 5–71.
- »Uvod«, Mojster Eckhart, *Nemške pridige 87–111*, soprevajalec Vid Snoj, Ljubljana: KUD Logos 2025, 13–81.

Recenzije, kolumne, uvodi v monografije in prevode drugih avtorjev in prevajalcev, kratke spremne besede (revialne in knjižne objave) /

Reviews, columns, introductions to monographs and translations by other authors and translators, short accompanying texts (published in magazines and books)

- »Sveti Duh deluje tudi v njih..., molitveni biser vzhodne Cerkve« (uvod in prevod, Simeon Novi Teolog: *Mistična molitev k Svetemu Duhu*), *Družina* XL/20 (26. 5. 1991), 5.
- »Srečanje prevajalcev Stare zaveze«, *Družina* XLI/45 (22. 11. 1992), 10.
- »Isto pustolovščino doživljamo...« (A. G. Hamman, *Korenine naše vere*), *Tretji dan* XXII/10–11 (1993), 27.
- »Spremna beseda«, *Modrost puščave, izbrani izreki puščavskih očetov*, Ljubljana: Župnijski urad Dravljje 1994, 119–140.
- »O pravoslavju in vojni«, Pavle Rak, *Čigava? Misli ob prapradedovih spominih na Bosno*, Maribor: Slomškova založba 1994, 5–11.
- »Sprememba paradigme«, *Tretji dan* XXIII/14 (1994), 27–28.
- »Marko Ivan Rupnik: *L'arte, memoria della comunione*« (ocena knjige), *Tretji dan* XXIV/2 (1995), 15–16.
- »U(res)ničevanju skrivnosti naproti? Odprto pismo Branetu Senegačniku«, *Tretji dan* XXV/9 (1996), 51–56.
- »Kratka apologija neodgovornosti ali zakaj nisem volil«, *Tretji dan* XXV/11 (1996), 67–69.
- »Spet ideologija namesto dialoga? Odprto pismo Branetu Senegačniku«, *Tretji dan* XXV/11 (1996), 71–74.
- »Odprto pismo Matiji Ogrinu«, *Tretji dan* XXV/11 (1996), 74–75.
- »Julio Danis Cortázar: *Ristanc*« (ocena knjige), *Tretji dan* XXV/11 (1996), 70.
- »Marko Rupnik: *Dire l'uomo, volume I, Persona, cultura della Pasqua*«, *Tretji dan* XXVI/2 (1997), 109–111.
- »Dušan Rutar: Freud proti papežu«, *Tretji dan* XXVI/3–4 (1997), 155–156.
- »Škandal' Laibach« (Ob nastopu skupine Laibach na otvoritvenem koncertu

- Evropskega meseca kulture), *Tretji dan* XXVI/7 (1997), 23–26.
- »Tomaž Erzar: *Obrat Gillesa Deleuza*« (ocena knjige), *Tretji dan* XXVII/2 (1998), 87–89.
- »Franci Zore: *Obzorja grštva, logos in bit v grški filozofiji*« (ocena knjige), *Tretji dan* XXVII/4 (1998), 124–126.
- »O Sokratu in bleferjih, kolumna«, *Delo* XL/20 (26. 1. 1998), 8.
- »O pornografizaciji umetnosti, kolumna«, *Delo* XL/43 (22. 2. 1998), 8.
- »O zmuzljivosti blasfemije, kolumna«, *Delo* XL/68 (22. 3. 1998), 8.
- »O Calderonu in nivoju, kolumna«, *Delo* XL/100 (4. 5. 1998), 8.
- »O krščanski kulturi, kolumna«, *Delo* XL/124 (1. 6. 1998), 8.
- »O osebi, počrnogorski zapis, kolumna«, *Delo* XL/147 (29. 6. 1998), 8.
- »O knjižnici, kolumna«, *Delo* XL/171 (27. 7. 1998), 8.
- »O etnu, kolumna«, *Delo* XL/194 (24. 8. 1998), 8.
- »O univerzi, kolumna«, *Delo* XL/218 (21. 9. 1998), 8.
- »O ikoni in body artu, kolumna«, *Delo* XL/242 (19. 10. 1998), 6.
- »O prevajanju poezije, kolumna«, *Delo* XL/265 (16. 11. 1998), 8.
- »O anarhizmu, kolumna«, *Delo* XL/289 (14. 12. 1998), 8.
- »Onstran liberalizma?« (o knjigi Antona Jamnika *Liberalizem in vprašanje etike*), *Tretji dan* XXVII/11 (1998), 84–88.
- »O pogledu«, Lucijan Bratuš, *Grafika* (razstavni katalog), Maribor: Ars sacra 1998.
- »Alain Badiou: *Sveti Pavel, utemeljitev univerzalnosti*« (ocena knjige), *Tretji dan* XXVIII/2 (1999), 106–109.
- »Prav jim je?«, *Tretji dan* XXVIII/5 (1999), 111–112.
- »Predgovor«, Tine Germ, *Nikolaj Kuzanski in renesančna umetnost*, Ljubljana: Društvo SKAM 1999, 4–6.
- »Uvod; Introduzione«, Damjan Hlede (ur.), *Drugo Balkana; L'altro dei Balcani, zbornik mednarodnega simpozija*, Gorica, 26.–27. novembra 1999, Gorica: Študijsko raziskovalni Forum za kulturo 2001, 7–10.
- »„Bog je svoboda“, Nikolaj Berdjajev prvič v slovenščini« (*Človekova zasužnjenost in svoboda*), *Delo* XLI/289 (11. 4. 1999), 21.
- »„Ko si dobra z mano, vsa težka industrija preneha delati“, rodovitna bolečina Amihajeve apostazije (Jehuda Amihaj, *Ura milosti*)«, *Delo* XLI/251 (28. 10. 1999), 22.
- »Zgodba o Hugu Ballu, esej ob koncu tisočletja – tretji«, *Delo* XLI/289 (13. 12. 1999), 8.
- »Kako doživljamo sodobno (vizualno) umetnost? Anketa ob Manifesti 8. Biseri pod slamo«, *Delo* XLII/172 (26. 7. 2000), 7.
- »V začetku je bila Beseda«, Lucijan Bratuš, "V začetku je bila Beseda", *razstava kaligrafije*, Ljubljana: Zavod sv. Stanislava 2000.
- »Spremna beseda«, *Metka Krašovec – 2001, razstavni katalog*, Medima, 2000.

- »Ihtavo religiozna kot zelo nereligiozna knjiga«, branje po izbiri – Slavoj Žižek: *Krhki absolut*«, Delo XLIII/34 (12. 2. 2001), 6.
- »Čas obiskanja?«, *Apokalipsa 44–47* (2001), 256–61.
- »Interesi, ki nočejo postati ljubezen«, branje po izbiri – Matjaž Vesel: *Učena nevednost Nikolaja Kuzanskega*«, Delo XLIII/52 (5. 3. 2001), 5.
- »Naravnost duha na Absolutno«, branje po izbiri – Henri de Lubac: *Drama ateističnega humanizma*«, Delo XLIII/34 (26. 3. 2001), 8.
- »In je tekel dalje, filozof«, branje po izbiri – Wilhelm Baum: *Ludwig Wittgenstein*«, Delo XLIII/93 (23. 4. 2001), 5.
- »Poenostavitve Ahaca poenostavljevalca«, branje po izbiri – Martin Breclj: *Rivoluzione e catarsi. Il pensiero filosofico di Dušan Pirjevec*«, Delo XLI-II/114 (21. 5. 2001), 5.
- »Tole bi moralo koga skrbeti«, branje po izbiri – Janez Juhant: *Zgodovina filozofije*«, Delo XLIII/138 (18. 6. 2001), 5.
- »Ste vse to prebrali? – Ni prebral le tega!«, branje po izbiri – W. Tatarkiewicz: *Zgodovina šestih pojmov*«, Delo XLIII/173 (30. 7. 2001), 5.
- »Minljivost; Transitoriness«, Jožef Muhovič, *O minljivosti; On transitoriness*, razstveni katalog, Kostanjevica na Krki: Galerija Božidar Jakac 2001.
- »Pozabljena izguba metafizičnega obzorja«, branje po izbiri – Tomaž Brejc: *Iz modernizma v postmodernizem, eseji in razprave*«, Delo XLIII/196 (27. 8. 2001), 5.
- »Biblija feminizma – ne po naključju«, branje po izbiri – Simone de Beauvoir: *Drugi spol*«, Delo XLIII/226 (1. 10. 2001), 6.
- »Ali sploh in zakaj (lahko) kaj vemo«, branje po izbiri – Andrej Ule: *Logos spoznanja*«, Delo XLIII/250 (29. 10. 2001), 6.
- »Kakšen smisel imajo samopodobe naroda, soočenega s smrtnostjo?«, branje po izbiri – *Samopodoba Slovencev* (ur. Andrej Blatnik, Veno Taufer in Peter Vodopivec)«, Delo XLIII/272 (26. 11. 2001), 6.
- »Branje samo ali neskončni pogovor«, branje po izbiri – Maurice Blanchot: *Blanchotovi obrazi*«, Delo XLIII/296 (24. 12. 2001), 5.
- »Identiteta (Peter Handke: *Kaspar*)«, *Slovensko mladinsko gledališče 2* (2004/2005), 57–58.
- »Vse nas čaka samota teh starcev, le v drugačni obliki: knjige, ki si bralce izbirajo same« (*Izreki svetih starcev*)«, Delo, *Književni listi* XLV/86 (14. 4.), 9.
- »Uvodno besedilo«, Jožef Muhovič, *slike, risbe, skulpture*, razstveni katalog, Ljubljana: Zavod sv. Stanislava 2003, zloženka.
- »Valentina Kalana stara pravda (odziv)«, Delo XLVII/9 (12. 1. 2005), 12.
- »Misel kot drama, uvod v Platonovo *Državo*«, *Filozofija na maturi* XII/1–2 (2005), 5–18.
- »Platon: *Spisy I–V*, prevod František Novotný, Praha: Oikoymenh 2003, recenzija«, *Keria, studia Latina et Graeca* VII/2 (2005), 101–103.

- »Ob izboru spisov o krščanski duhovnosti Michela de Certeauja«, Michel de Certeau, *Bela ekstaza*, Ljubljana: KUD Logos 2005, 154–157.
- »Miklavž Očepek in Logos«, *Apokalipsa* 93 (2005), 50–53.
- »Kavafis«, *Literatura* XIX/189 (2007), 129–134.
- »Rilkejev Časoslov«, *Literatura* XIX/197–198 (2007), 166–174.
- »Oče Anton Strle – slovenski starec«, Milanka Dragar (ur.), *Življenje iz vere*, Ljubljana: M. Dragar 2009, 226–230.
- »Platon o starosti«, *Kakovostna starost* XII/4 (2009), 119–127.
- »Če je tvoje oko čisto... ; *If your eye is pure*«, Lucijan Bratuš: *Risbe, listi iz skicirk, akvareli, kaligrafija*, Ajdovščina: Pilonova galerija 2009, 6–9. El. izdaja 2021.
- »Žižek in debata o resnici krščanske teologije, Slavoj Žižek, John Milbank: *The Monstrosity of Christ. Paradox or Dialectic?*« (ocena knjige), *Pogledi* I/4 (19. 5. 2010), 19–20.
- »Beseda erosa, eros besede«, Miljana Cunta, *Za pol neba*, Ljubljana: Študentska založba 2010, 73–86.
- »Avguštin je mrtev, mar ne?, O Antikristu Larsa von Trierja«, *Ekran* XLVII/3 (maj 2010), 38–41.
- »Postsekularni film«, *Ekran* XLVIII/2 (apr. 2011), 14–15.
- »Pot nepopolnosti«, Alek Zwitter, *Sveti Pavel za nepopolne*, 2., dopolnjena izd., Ljubljana: Družina 2014, 95–104.
- »Uvod«, Gorazd Kocijančič (ur.), *Dr. Milica Kač (1953–2014), spominski zbornik*, Ljubljana: KUD Logos 2015, 7–11. El. izdaja 2016, 2020.
- »Poetika gnome«, Dejan Kos, *Evangelij bližine*, Ljubljana: KUD Logos 2015, 53–57.
- »Kajti takšnih je nebeško kraljestvo«, Anton Štrukelj (ur.), *Janez Zupet*, Ljubljana: Mohorjeva družba 2019, 83–87.
- »O prevodu«, Vladimir Solovjov, *Izbrani filozofski spisi*, Ljubljana: KUD Logos 2019, 7–9.
- »Predgovor«, Jan Dominik Bogataj, *Preobraženi, zgodnje krščanska teologija Kristusovega spremenjenja na gori*, Ljubljana, KUD Logos; Teološka fakulteta 2020, 11–14.
- »Spremna beseda«, Gorazd Kocijančič (ur.), *KUD Logos 2001–2021, katalog publikacij*, Ljubljana: KUD Logos, 2021, 7. El. izdaja 2021.
- »Kaj bi storil Sokrat?«, Gorazd Kocijančič (ur.), *Proti epidemiji enoumja. Humanistični pogledi na koronakrizo*, Ljubljana: KUD Logos 2021, 9–19. El. izdaja 2022.
- »Predgovor«, Gunnar Kaiser, *Etika cepljenja*, Ljubljana: KUD Logos 2022, 7–9. El. izdaja 2022.
- »Predgovor«, Psevdo Mojster Eckhart, *Gorčično zrno (Granum sinapis)*, prevedla Alen Širca in Nena Bobovnik, Ljubljana: KUD Logos 2022, 7–9.

- »Skrivnosti imanence«, Miklavž Komelj, *Ti*, Ljubljana: Družina 2025, 145–161.
- »„Dogodek Cerkve“ da, religija ne?«, Hristos Janaras: *Proti religiji*, Ljubljana: Družina 2025, 217–251.

Članki in krajša besedila, prevedena v druge jezike / Articles and shorter texts translated into other languages

- »He Who Is and Being: On the Postmodern Relevance of Eastern Christian Apophaticism«, prevedla Nike Kocijančič. Robert F. Taft (ur.), *The Christian East, Its Institutions & Its Thought, a Critical Reflection, Papers of the International Scholarly Congress for the 75th Anniversary of the Pontifical Oriental Institute, Rome, 30 May – 5 June 1993*, Roma: Pontificio istituto orientale 1996, 631–649.
- Opening of the Exhibition “Bibles in Slovenia”; Eröffnung der Ausstellung „Bibeln in Slowenien“; Vernissage de l'exposition “Bibles en Slovénie”; Otvoritev razstave Biblije na Slovenskem«, Jože Krašovec, Peter Weiss (ur.), *The Interpretation of the Bible, the International Symposium in Slovenia*, Sheffield: Sheffield Academic Press 1998, 97–99.
- »Od–govornost i sveto, Rudolf Oto i hajdegerovsko “prevladavanje” teistič-kog razumijevanja svijeta«, prevedel Pavle Rak, Joanikije Mićović (ur.), *Svetost i odgovornost, zbornik radova sa Trećeg bogoslovsko–filosofskog simposiona u dane svetih Kirila i Metodija (Nikšić, Ostrog 1997)*, Cetinje: Svetigora; Nikšić: Sveti Vasilije Ostroški 2000, 26–38.
- »On the Christian Philosophy«, prevedla Nike K. Pokorn, *The Phenomenological Tradition in Slovenia, Austria and Neighbourhood; Fenomenološko izročilo v Avstriji, Sloveniji in njuni okolici; Die phänomenologische Tradition in Slowenien, Österreich und Umgebung, Avstrijsko–slovenski filozofski kongres, Celje, 19.–23. avgust 2000*, Celje (kongresna publikacija) 2000, 24–25.
- »Za apofatičko teorijočnosti«, prevedel Pavle Rak, *Ličnost, zbornik radova četrtog filozofsko–bogoslovskog simposiona u dane svetih Kirila i Metodija (Podgorica, Cetinje, Budva, 1998)*, Nikšić: Odsek za filozofiju Filozofskog fakulteta u Nikšiću; Cetinje: Bogoslovija sv. Petra Cetinjskog na Cetinju 2001, 38–49.
- »Shestov's and Levinas' Fear«, prevedla Gorazd Kocijančič in Nike K. Pokorn, V. Snaj (ur.), *Breztalnosti: Lev Šestov med literaturo, religijo in filozofijo / Groundlessnesses: Lev Shestov between Literature, Religion and Philosophy*, Ljubljana: Oddelek za primerjalno književnost in literarno teorijo Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani in KUD Logos 2005, str. 156–163.
- »Eastern-Western Chapters. East? West?«, prevedla Nike K. Pokorn, *Philosophos, international journal for philosophy and theology* VI (2006), 295–306.

- »Apophasis. Uncertain Theses About the Knowledge of God«, prevedla Nike K. Pokorn in Gorazd Kocijančič, Luca Grion, Giovanni Grandi (ur.), *Rivelazione e conoscenza*, Soveria Mannelli (Catanzaro): Rubbettino 2007, 249–54.
- »Epistoles gia ten poietike sylloge Amoibaia metathese«, prevedla Eleni Iliopulu Zaharopulu, *Morias, Trimeniaio logotechniko – laografiko – istoriko* XXI/84 (2007), 131–133.
- »Mistika i poezija«, prevedel Pavle Rak, *Poezija, časopis za poeziju i teoriju poezije* XII/39 (2007), 68–81.
- »The Identity of Dionysius Areopagita, a Philosophical Approach«, prevedla Nike K. Pokorn, *Sobornost* XXIX/2 (2007), 75–84, objavljeno tudi v zborniku Vid Snoj (ur.), *Antika in krščanstvo, spor ali sprava?, zbornik mednarodnega simpozija 9. in 10. maja 2007 v Ljubljani*, Ljubljana: Oddelek za primerjalno književnost in literarno teorijo; Oddelek za klasično filologijo; Oddelek za filozofijo Filozofske fakultete; KUD Logos; Društvo za antične in humanistične študije Slovenije; Inštitut Nove revije 2008, 3–11 in zborniku Filip Ivanović (ur.), *Dionysius the Areopagite Between Orthodoxy and Heresy*, Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars 2011, 3–11.
- »Mislim, dakle svejedinstvo 'jeste'«, prevedel Pavle Rak, Dragutin Leković (ur.), *Filozofska misao V. S. Solovjova, radovi sa naučnog skupa, Podgorica, 15. dec. 1998. godine*, Podgorica: Crnogorska akademija nauka i umjetnosti 2009, 43–51.
- »Vreme i hipostaza, o evoluciji kao o 'transcendentalnoj iluziji'«, prevedla Gordana Petrović, *Zenit* V/11 (2010), 114–121.
- »The name of God and the name of the author«, prevedla Nike K. Pokorn. Lenka Karfiková, Matyáš Havrda (ur.), *Nomina divina, Colloquium Dionysiacum Pragensis (Praga, 30. – 31. 10. 2009)*, Fribourg: Academic press Fribourg 2011, 107–117.
- »O rođenju etosa«, prevedel Pavle Rak, Kristina Bojanović (ur.), *Sloboda, nasilje, identitet (zbornik radova)*, Podgorica: Matica srpska (Društvo članova u Crnoj Gori) 2012, 69–76.
- »O bytí(ch)«, prevedel Aleš Kozár, *Reflexe* 42 (2012), 81–103.
- »La parola dell'eros, l'eros della parola«, prevedel Michele Obit. Miljana Cunta, *Za pol neba; Per metà del cielo*, Pesaro: Thaumata Edizioni 2013, 101–114.
- »Can "Neutral" Historical Scholarship Successfully Grasp a Theologian Who Deconstructed His Own Self? (review of Charles M. Stang, *Apophasis and Pseudonymity in Dionysius the Areopagite: "No Longer I"*)«, prevedla Gorazd Kocijančič in Nike K. Pokorn, *Marginalia, a review of books in history, theology and religion*, 26. Mar. 2013. <http://themarginaliareview.com/archives/2031>.

- »Mystagogy – Today«, prevedel Christan Moe, Mikonja Knežević (ur.), *The Ways of Byzantine Philosophy*, Alhambra: Sebastian Press 2015, 185–196.
- »O životnyh«, prevedla Tatjana Goričeva in Pavle Rak, *Russkij mir*», *al'manah* 4 (2015), 147–176.
- »O nardzinach ethosu«, prevedla Urša Zabukovec, *Kwartalnik filozoficzny*, XLIII (2015), zeszyt 4, 153–183.
- »Erotics«, prevedel Christian Moe, *Antropologica, annuario di studi filosofici* (2018), 229–262.
- »Who Makes the World? The Enigmatic Message of Plato's *Timaeus*«, prevedel Christian Moe. Mikonja Knežević, Rade Kisić and Dušan Krcunović (ur.), *Philosophos – Philotheos – Philoponos*, Beograd: Gnomon Centar za humanistiku; Podgorica: Matica srpska (Društvo članova u Crnoj Gori) 2021, 95–105.
- »Pogovor«, prevedel Milosav Gudović. Dejan Nikolić, *Četiri ogleda o hrišćanskom liberalizmu*, Novi Sad: Arhiv Vojvodine; Beograd: Institut za evropske studije 2022, 297.

Prevodi (knjige) / Translations (books)

- Grški očetje o molitvi*, Origen, sv. Gregor iz Nise, Evagrij Pontski, sv. Maksim Spoznavalec, soprevajalec Gregorja iz Nise s Frančišek Jere, Celje: Mohorjeva družba 1993.
- Andrew Louth, *Izvori krščanskega mističnega izročila, od Platona do Dionizija*, soprevajalka Nike Kocijančič, Ljubljana: Nova revija 1993.
- Mojster Eckhart, *Pridige in traktati*, prevedli Milica Kač et al, soprevajalec in urednik, Celje: Mohorjeva družba 1995.
- Spisi apostolskih očetov*, soprevajalca Fran Omerza in Anton Strle, Celje: Mohorjeva družba 1996.
- Gregor iz Nise, *Življenje svete Makrine; Razgovor o duši in vstajenju*, soprevajalca Frančišek Jere in Silvo Novak, Celje: Mohorjeva družba 1996.
- Sveto pismo stare in nove zaveze. Slovenski standardni prevod iz izvirnih jezikov*, Jože Krašovec (ur.), prevedli Jurij Bizjak et al., Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije 1996 in številni ponatisi, (soprevajalec evangelijev [s Francetom Rozmanom], prevajalec Jakobovega pisma in soprevajalec devterokanoničnih starozaveznih spisov: Baruhove knjige, Jeremijevega pisma in dodatkov k Danielovi knjigi; usklajevalac celotnega prevoda Nove zaveze in devterokanoničnih spisov ter avtor uvodov in opomb k vsem omenjenim knjigam).
- Juda Halevi*, Ljubljana: Mladinska knjiga 1997.
- Proklos, *Prvine bogoslovja*, Ljubljana: Nova revija 1997.
- Emmanuel Levinas, *Čas in drugi, v: Etika in neskončno* (prevedel Edvard Kovač)/ *Čas in drugi*, Ljubljana: Družina 1998.

- Logos v obrambo resnice, izbrani spisi zgodnjih krščanskih apologetov*, soprevajalca Fran Ksaver Lukman in Jasna Hrovat, Celje: Mohorjeva družba 1998.
- Atos, na meji zemlje in neba. Antologija grške krščanske poezije*, Ljubljana: Mladinska knjiga 2000.
- Vladimir Solovjov, *Duhovne osnove življenja*, Ljubljana: Društvo SKAM 2000. El. izdaja 2017.
- Maksim Spoznavalec (= Izpovedovalec), *Izbrani spisi*, Celje: Mohorjeva družba 2000.
- John William Drane, *Prvi kristjani*, Koper: Ognjišče 2000.
- Platon, *Izbrani dialogi in odlomki*, Ljubljana: Mladinska knjiga 2002, ponatis 2003.
- Platon – Zvone Šedlbauer, *Sokratov zagovor* (po knjigi Platon, *Izbrani dialogi in odlomki*), Ljubljana: Mestno gledališče ljubljansko 2004.
- Rainer Maria Rilke, *Marijino življenje*, Ljubljana: KUD Logos; Šmarje-Sap: Buča 2006. El. izdaja 2018.
- Platon, *Zbrana dela*, Celje: Mohorjeva družba 2004, ponatis 2006, 2 zv.
- Paul Claudel, *Sto izrekov za pahljače*, Ljubljana: KUD Logos; Šmarje-Sap: Buča 2007. El. izdaja 2018.
- Dionizij Areopagit, *Zbrani spisi*, Ljubljana: Slovenska matica 2008.
- Rainer Maria Rilke, *Časoslov*, Ljubljana: Mladinska knjiga 2008.
- Eléni Iliopulu Zaharopulu, *Izbire; Epilogés (apó tén poietiké syllogé "Amoibiaia metáthese")*, Atene: Oi ekdoseis ton philon 2009.
- Platon, *Zbrana dela*, študijska izd., Ljubljana: KUD Logos 2009, 5 zv.
- Salomon Ibn Gabirol, *Krona kraljestva*, Ljubljana: KUD Logos 2010. El. izdaja 2020.
- Angel Silezij, *Kerubski popotnik*, soprevajalec Vid Snoj, Ljubljana: KUD Logos 2012.
- Hermann Diels, Walther Kranz in Gorazd Kocijančič (ur.), *Fragmenti pred-sokratikov*, prevedli Živa Borak et al., soprevajalec, Ljubljana: Študentska založba 2012.
- Charles Péguy, *Predavreje skrivnosti druge kreposti*, Celje: Mohorjeva družba 2012.
- Boetij, *Tolažba filozofije*, Ljubljana: Narodna in univerzitetna knjižnica 2012.
- Origen, *O počelih*, soprevajalka Neža Gačnik, Ljubljana: KUD Logos 2013.
- Andrej Kretski, *Vélíki kánon*, Ljubljana: KUD Logos 2013.
- Hugo Svetoviktorski, *Didascalicon. O bralskem prizadevanju*, Ljubljana: Narodna in univerzitetna knjižnica 2014.
- Henrik Suzo (Heinrich Seuse), *Knjižica resnice*, Ljubljana: Narodna in univerzitetna knjižnica 2014.
- Evagrij Pontski, *Spisi in pisma*, soprevajalec Alen Širca, Ljubljana: KUD Logos; Ipki 2015. El. izdaja 2019.

- Klaus Berger in Christiane Nord (ur.), *Zgodnjekrščanski spisi. Nova zaveza, Apostolski očetje, Apokrifni evangeliji in apostolski spisi, Papirusni fragmenti, Zgodnjekrščanska poezija, Jezusova ágrapha (nezapisani izreki)*, prevedli Jan Ciglencečki et al., soprevajalec in sourednik z Vidom Snovem. Celje: Mohorjeva družba 2015, objavljeno tudi kot avdio-knjiga Ljubljana: Zveza društev slepih in slabovidnih Slovenije 2021, 4 CD-ji (4042 min).
- Sinezij, *Hvalnice*, Ljubljana: KUD Logos 2016.
- Nemška teologija / Theologia deutsch / Theologia germanica*, Ljubljana: KUD Logos 2017.
- Maksim Izpovedovalec, *Kaj je krščanstvo? Izbrani kratki spisi*, Ljubljana: KUD Logos 2018.
- Knjiga štiriindvajsetih filozofov / Liber XXIV philosophorum*, Ljubljana: KUD Logos 2018.
- Filokalija I*, prevedli Benjamin Bevc et al., soprevajalec in urednik, Ljubljana: KUD Logos 2020. Objavljeno tudi kot avdio-knjiga, Ljubljana: Zveza društev slepih in slabovidnih Slovenije, 2021, 2 CD-ja (1397 min).
- Simeon Novi Teolog, *Hvalnice hrepenenj po Bogu*, Ljubljana: KUD Logos 2021.
- Filokalija II*, prevedli Jasna Hrovat et. al., soprevajalec in urednik, Ljubljana: KUD Logos 2021. Objavljeno tudi kot avdio-knjiga, Ljubljana: Zveza društev slepih in slabovidnih Slovenije, 2022, 2 CD-ja (1781 min).
- Mojster Eckhart, *Latinske pridige (Opus sermonum)*, Ljubljana: Slovenska matica 2023.
- Filokalija III*, prevedli Jasna Hrovat et al., urednik in soprevajalec, Ljubljana: KUD Logos 2024.
- Maksim Izpovedovalec, *Odgovori Talasiju*, Celje: Mohorjeva družba 2025.
- Mojster Eckhart, *Nemške pridige 87–117*, soprevajalec Vid Snoj, Ljubljana: KUD Logos 2025.

Prevodi (revialne objave in objave v antologijah) / Translations (published in magazines and anthologies)

- Christos Jannaras, »Heidegger in Areopagit ali o Božji odsotnosti in ne-spoznatnosti« (uvod in prevod), *Nova revija* X/111–112 (1991), 1021–1048.
- Dionizij Areopagit, »O mistični teologiji in poslanice 1–5; Sholija k Mistični teologiji in poslanicam 1–5«, *Nova revija* X/111–112 (1991), 1049–1057.
- Vladimir Solovjov, »Ne vpelji nas v skušnjava uma in volje...« (uvod in prevod), *Tretji dan* XXI/1 (1991), 33–34 in XXI/2 (1991), 37–38.
- Klemen Aleksandrijski, »Spodbuda k stanovitnosti« (uvod in prevod), *Tretji dan* XXI/5 (1991), 39–40.
- »Puščavski očetje o postu«, *Tretji dan* XXI/6 (1991), 41.

- Nikolaj Kuzanski, »Razgovor med kristjanom in poganom o skritem Bogu«, *Nova revija* X/111–112 (1991), 1077–1080.
- Evagrij Pontski, »Gnostik ali tistemu, ki je postal vreden spoznanja«, *Nova revija* X/115 (1991), 1394–1403.
- Origen, »Niti pike ni brez Modrosti Božje« (uvod in prevod), *Tretji dan* XXI/1 (1992), 26–28.
- Roman Melod, »Devica danes rojeva Nadbitnostnega...« (uvod in prevod), *Tretji dan* XXI/4 (1992), 21–23.
- »O mistična velika noč...« (uvod in prevod), *Tretji dan* XXI/7 (1992), 12–13.
- Romano Guardini, »O religioznem pesništvu novega veka« (uvod in prevod), *Tretji dan* XXI/8 (1992), 26–29.
- Maksim Spoznavalec (= Izpovedovalec), »O ljubezni do sovražnikov« (uvod in prevod), *Tretji dan* XXI/9 (1992), 18–19.
- Evagrij Pontski: »Če resnično moliš, si teolog« (uvod in prevod), *Tretji dan* XXII/5 (1993), 25–26.
- Jean-Pierre Jossua, »Jezik transcendence v književnosti«, *Tretji dan* XXII/6 (1993), 26–29.
- Gregor iz Nise, »Otrok Čistega je le čisti...« (uvod in prevod), *Tretji dan* XXII/8 (1993), 17–21.
- Rudolf Otto, »Hrizostom o tistem, kar je v Bogu nepojmljivo« (uvod in prevod), *Tretji dan* XXII/9 (1993), 21–24.
- Mojster Eckhart, »Pridiga 39« (uvod in prevod), *Tretji dan* XXII/10–11 (1993), 21–22.
- Luis J. Swift, »Vojna in krščanska vest, postkonstantinsko obdobje«, *Tretji dan* XXXIII/3 (1993), 19–22.
- Pavle Rak, »Bosna – sto let kasneje« (uvod in prevod), *Tretji dan* XXXIII/3 (1993), 23–25.
- Edgar V. McKnight, »Postmoderni pristop k Svetemu pismu« (uvod in prevod), *Tretji dan* XXXIII/4 (1993), 21–23.
- Dionizij Areopagit, »O lepem« (uvod in prevod), *Tretji dan* XXXIII/6 (1994), 27–29.
- John Drane, »Srečanje z izzivom gnoze, Janezovo Razodetje in pisma« (uvod in prevod), *Tretji dan* XXIII/7 (1994), 17–22.
- »'Strašna, paradokсна skrivnost'. Iz bizantinske liturgije velikega petka«, *Tretji dan* XXIII/8 (1994), 18.
- »Puščavski očetje o ponižnosti« (uvod in prevod), *Tretji dan* XXIII/8 (1994), 19–20.
- Emmanuel Levinas, »Eros« (uvod in prevod), *Tretji dan* XXIII/9 (1994), 41–43.
- Karl Barth, »Ženska in moški«, (uvod in prevod), *Tretji dan* XXIII/10–11 (1994), 56–58.

- John Drane, »Vera brez del je mrtva, Jakobovo pismo«, *Tretji dan* XXIII/12 (1994), 28–31.
- Mojster Eckhart, »Pridiga 24« (uvod in prevod), *Tretji dan* XXIII/14 (1994), 28–30.
- Teoklit Dionizijat, »Iz 'Pogovorov na Atosu'«, *Tretji dan* XXIII/15 (1994), 25.
- Emanuel Lévinas, »Plodnost« (uvod in prevod), *Tretji dan* XXIII/15 (1994), 40–41.
- Juda Halevi, »Duhovne poezije« (uvod in prevod), *Tretji dan* XXIV/1 (1995), 8–11.
- Nerses IV Šnorhali: »Jezus, edini Sin Očetov« (uvod in prevod), *Tretji dan* XXIV/3 (1995), 28–30.
- Gregor iz Nise, »Iz življenja svete Makrine« (uvod in prevod), *Tretji dan* XXIV/8 (1995), 23–29.
- Gregor iz Nise, »Razgovor o duši in vstajenju« (uvod in prevod), *Tretji dan* XXIV/12 (1995), 33–40.
- »Sveti Ignacij Antiohijski o molku« (uvod in prevod), *Tretji dan* XXV/1 (1996), 23–26.
- »Očetje in očetnjava. Izziv 'Pisma Diognetu'« (uvod in prevod), *Tretji dan* XXV/2 (1996), 27–32.
- Franz Xaver von Baader, »Štirideset tez iz religiozne erotike – izbor« (uvod in prevod), *Tretji dan* XXV/4 (1996), 24–28.
- Paul Claudel, »Rimbaud«, *Tretji dan* XXVI/2 (1997), 52.
- Melito Sardski, »O Pashi« (uvod in prevod), *Tretji dan* XXVI/3–4 (1997), 5–11.
- Angel Silezij, »Kerubinski popotnik« (uvod in prevod), *Literatura* IX/71–72 (1997), 137–44.
- »Poezija Jude Halevija« (uvod in prevod), *Literatura* IX/73–74 (1997), 222–231.
- Paul Celan, »Pesmi« (uvod in prevod, soprevajalec Vid Snoj), *Literatura* IX/77–78 (1997), 91–102.
- Maksim Spoznavalec (= Izpovedovalec) in Jean-Luc Marion, »"Pot vzdolž presežnosti", 1 Kor 12,31« (uvod in prevod), *Nova revija* XVI/177–178 (1997), 163–185.
- Andrew Louth, »Apofatična teologija, Dionizij Areopagitski«, *Poligrafi* II/7–8 (1997), 127–144.
- Karl Rahner, »Agnosticism in vstajenje«, *Tretji dan* XXVI/3–4 (1997), 18–20.
- Friedrich Hölderlin, »Madoni; An die Madonna«, *Tretji dan* XXVI/5–6 (1997), 2–6.
- Hans Urs von Balthasar, »Solovjovova vizija«, *Tretji dan* XXVI/5–6 (1997), 30–36.
- Vladimir Solovjov, »Duhovne osnove življenja«, *Tretji dan* XXVI/5–6 (1997), 69–79.
- Rainer Maria Rilke, »Maurice Maeterlinck«, *Tretji dan* XXVI/7 (1997), 76–77.

- Evagrij Pontski, »O žalosti«, *Tretji dan XXVI/8–9* (1997), 5.
- Romano Guardini, »O smislu otožnosti«, *Tretji dan XXVI/8–9* (1997), 26–36.
- Algirdas Julien Greimas, »Prilika, oblika življenja«, *Literatura X/89–90* (1997), 173–179.
- Justin, »Razgovor z Judom Trifonom«, *Tretji dan XXVII/1* (1998), 53–58.
- Teofil Antiohijski, »Avtoliku«, *Tretji dan XXVII/2* (1998), 42–46.
- John Drane, »Karizmatična Cerkev«, *Tretji dan XXVII/3* (1998), 5–7.
- Abd al Kader, »Iz duhovnih spisov: O biti in niču«, *Tretji dan XXVII/8–9* (1998), 207–208.
- Paul Ricoeur, »Od ene zaveze do druge«, *Tretji dan XXVIII/2* (1999), 57–63.
- Friedrich Nietzsche, »Resnica v religiji«, *Tretji dan XXVIII/6–7* (1999), 124–125.
- Konrad Gaiser, »Platonov ezoterični nauk«, *Tretji dan XXVIII/10* (1999), 28–45.
- Werner Beierwaltes, »*Epékeina*. Pripomba k Heideggrovi recepciji Platona«, *Tretji dan XXVIII/10* (1999), 68–77.
- Maksim Spoznavalec (= Izpovedovalec), »Iz prve Stotice izrekov o ljubezni«, *Emzin X/1–2* (2000), 116–117.
- Platon, »Filozofija je...«, *FNM, filozofska revija za učitelje filozofije, dijake in študente VII/1–2* (2000), 3–4.
- Karel Obermayer, »Zaobljuba človečnosti, nagovor na sešinu leta 1998«, *Tretji dan XXIX/3* (2000), 58–61.
- Maksim Spoznavalec (= Izpovedovalec), »Iz prve Stotice izrekov o ljubezni«, *Tretji dan XXIX/4* (2000), 28–31.
- »Akatist«, *Tretji dan XXIX/10* (2000), 80–85.
- Dionizij Areopagit, »O Dobrem, O Bivajočem, O Enem«, *Nova revija XXVI/300* (2007), 308–316.
- Konstantin Kavafis, »Pesmi o grštvu in njegovih bogovih«, *Literatura XIX/189* (2007), 97–128.
- Rainer Maria Rilke, »Časoslov, izbor«, *Literatura XIX/197–198* (2007), 152–165.
- Salomon ibn Gabirol, »Krona kraljestva, izbor«, *Literatura XXII/231–232* (2010), 152–167.
- Charles Péguy, »Preddverje skrivnosti druge kreposti«, *Literatura XXIII/237* (2011), 128–138.
- Charles Péguy, »Preddverje skrivnosti druge kreposti« (uvod in prevod), *Zvon XIV/3* (2011), 41–46.
- Živa Borak (ur.), *Bobni bodo šepetali, Dnevi poezije in vina* (sodobni kanadski pesniki v prevodih: George Elliot Clarke, Natasha Kanape Fontaine, Pierre Nepveu, Giovanna Riccio, Gillian Sze), Ljubljana: Beletrina 2017, 4–11, 35–43, 54–65, 90–93, 100–101.

Intervjuji, diskusije / Interviews, discussions

- »Knjiga presenečenja...ki lahko spremeni tvoje življenje. Pogovor z Gorazdom Kocijančičem, prevajalcem Svetega pisma« (avtor intervjuja Bogomir Trošt), v: *Božja beseda danes, revija Slovenskega bibličnega gibanja* IV/4 (1997), 3–5.
- »Odkriti Boga v kaosu, pogovor, Jean Vanier«, *Tretji dan* XXVI/3–4 (1997), 96–103.
- »Mišljenje in duhovno izročilo. Velik zgodovinski pomen patristike za oblikovanje evropske misli in kulture« (avtor intervjuja Mitja Košir), *Dnevnik* XXXVI (19. 12. 1998), 13.
- »Prevajanje kot umetnost fines: okrogla miza o prevajanju poezije« (pogovor z Alešem Bergerjem, Milanom Jesihom, Gorazdom Kocijančičem, Markom Marinčičem, Borisom A. Novakom in Branetom Senegačnikom vodil Igor Bratož), *Delo* XLI/21 (28. 1. 1999), 17–19.
- »Če krščanstvo danes hoče biti krščanstvo, se mora neizogibno soočiti s krizo, v kateri se nahaja, pogovor s Petrom Jevremovičem«, *Tretji dan* XXIX/9 (2000), 58–67.
- »Ironija na več kot 2000 straneh, najprej pa na dobrih 500: Gorazd Kocijančič, prevajalec Platona« (avtorica intervjuja Tadeja Zupan Arsov), *Delo, Književni listi* XLIV/225 (30. 9. 2002), 6–7.
- »Užitek: emzinova govorilnica«, Alojz Ihan, Eva Bahovec, Gorazd Kocijančič, Matjaž Lunaček in Jože Vogrinc, *Emzin* XIII/1–2 (2003), 16–31.
- »Smrt tragedije, pogovor o knjigi Georgea Steinera« (pogovor z Gorazdom Kocijančičem, Jankom Kosom in Ladom Kraljem je vodil Vid Snoj), *Primerjalna književnost* XXVI/1 (2003), 95–114.
- »Arte–fakt? od artefakta k procesu in naprej, from artefact to process and onwards« (sodelovali: Emerik Bernard, Marina Gržinić, Gorazd Kocijančič, Robert Lozar, Jožef Muhovič, Janez Strehovec), *Likovne besede* 67/68 (2004), 15–33.
- »Kdor se hoče motiti, naj se moti: Rožančev nagrajenec Gorazd Kocijančič« (avtorica intervjuja Meta Kušar), *Delo* XLVI/216 (15. 9. 2004), 11.
- »Platon v slovenščini: pogovor ob prvem slovenskem celotnem prevodu Platona« (pogovor s Tineto Hribarjem, Gorazdom Kocijančičem, Nike Kocijančič–Pokorn, Markom Marinčičem in Borisom Vezjakom je vodil Vid Snoj), *Primerjalna književnost* XXVIII/2 (2005), 135–165.
- »Želja po uzrtju Resnice: pogovor z Gorazdom Kocijančičem« (avtorica intervjuja Ženja Leiler), *Delo* XLVII/2 (2005), 3.
- Gorazd Kocijančič in Vid Snoj (ur.), *Philologos* I–III. Pogovorni večeri (teme: Vattimo • Wittgenstein • Derrida Melvillov Bartleby • Barth • Herder • Baudelaire • Platon • Baudrillard • Yourcenar • Leonardo • Hölderlin • Upanišade • Schleiermacher • Empedokles • Badiou • Miłosz • Freud •

- Kant • Girard • Jankelevitch • Guardini • Alberti • Jevremović), Ljubljana: KUD Logos 2005–2008 (številni diskusijski prispevki).
- »Čemu filozofija v ubožnem času?, pogovor z Deanom Komelom in Gorazdom Kocijančičem« (avtor intervjuja Gregor Podlogar), *Nova revija* XXVI/307–308 (2007), 150–164.
- »Kaj je pesniška knjiga? Gorazd Kocijančič v pogovoru s Tomažem Šalamunom«, *Literatura* XX/199–200 (2008), 129–156.
- »Metafizika je samo ena od pomembnih stvari, pogovor s Primožem Čučnikom«, *Nova revija* XXVIII/321–323 (2009), 376–388.
- »Glasba je tisto, kar v psihoanalizo uvaja telo, pogovor s Petrom Jevremovićem«, *Nova revija* XVIII/327–329 (2009), 220–46.
- »Resnica je molk prihodnjega veka: Gorazd Kocijančič, filozof« (avtorica intervjuja Patricija Maličev), *Delo, Sobotna priloga* LI/258 (7. 11. 2009), 26–28.
- »Antikatolicizem je slovenska varianta antisemitizma: Gorazd Kocijančič, filozof in pesnik« (avtor intervjuja Boštjan Tadel), *Pogledi* IV/3 (13. 2. 2013), 6–8.
- »Pogovori s sodobniki: Leja Forštner z Gorazdom Kocijančičem«, *Sodobnost* LXXVIII/4 (2014), 357–370.
- »Laboratorij duhovnih nauk«, *Filokalija I* (avtorica intervjuja Ksenja Hočvar), *Družina* LXIX/44 (1. 11. 2020), 16–17.
- »Gorazd Kocijančič o cerkvenih očetih in vsebini drugega dela *Filokalije*« (avtorica intervjuja Ksenja Hočvar), *Družina* LXX/51–52 (15. 12. 2021), 24.

Intervjuji (tujejezični) / Interviews (in other languages)

- »Crkve pate jer se ne poznaju« (avtorica intervjuja Jasmina Rakić–Kujačić), *Praskozorje novog milenijuma, intervjui, reportaže i prikazi iz duhovnog i crkvenog života*, Beograd: Hrišćanski kulturni centar 2007, 88–91.
- »Slyšat' drugogo« (avtorica intervjuja Tatjana Kovalkova), *Russkij mir*: *almanah* III/3 (2010), 196–203.
- »Reči koje imaju moć, da promene život / Words that can change my life« (avtorja intervjuja Dragoslav Bokan i Vladimir Vukašinović), *Iskon, pravoslavni ilustrovani časopis* 14 (2012), 26–39.
- »Filosofija i teologija – tri zanimljiva susreta« (avtor intervjuja Blagoje Pantelić), *Pravoslavljje, novine srpske patrijaršije* 1102 (2013), 16–18.
- »Spisi Evagrija Pontijskog na slovenačkom, novi prevodilački poduhvat Gorazda Kocijančiča (avtor intervjuja Blagoje Pantelić), *Pravoslavljje, novine srpske patrijaršije* 1185–1186 (2016), 21–23.

Urednik (Izbor) / Editor (Selection)

- Kocijančič je bil urednik knjižne zbirke revije Tretji dan in v letih 2001–2021 glavni urednik knjižne zbirke KUD Logos; katalog številnih knjig, ki jih je uredil, je dostopen na medmrežnem naslovu Digitalne knjižnice Slovenije (<http://www.dlib.si/details/URN:NBN:SI:doc-G6EZSOZS>) in naslovu <https://kud-logos.si/spisek-knjig/>.
- Vasileios Tatakis, *Bizantinska srednjeveška misel*, prevedla Vesna Velkovrh Bukilica, Celje: Mohorjeva družba 2001.
- Georges Vajda, *Judovska srednjeveška misel*, prevedel Vid Snoj, Celje: Mohorjeva družba 2001.
- Henry Corbin, *Zgodovina islamske filozofije*, prevedla Vesna Velkovrh Bukilica, Celje: Mohorjeva družba 2001.
- Philologos* I–III. Pogovorni večeri (teme: Vattimo • Wittgenstein • Derrida Melvillov Bartleby • Barth • Herder • Baudelaire • Platon • Baudrillard • Yourcenar Leonardo • Hölderlin • Upanišade • Schleiermacher • Empedokles • Badiou • Miłosz • Freud Kant • Girard • Jankelevitch • Guardini • Alberti • Jevremović), sourednik Vid Snoj, Ljubljana: KUD Logos 2005–2008.
- Dionizij Areopagit in evropsko izročilo, sourednik Vid Snoj, Ljubljana: Slovenska matica 2011.
- Hermann Diels, Walther Kranz (ur.), *Fragmenti predsokratikov*, prevedli Živa Borak et al., Ljubljana: Študentska založba 2012.
- Boetij, *dediščina in izziv*, sourednik Vid Snoj, Ljubljana: NUK; IPKI 2013.
- Klaus Berger in Christiane Nord (ur.) *Zgodnjekrščanski spisi. Nova zaveza, Apostolski očetje, Apokrifni evangeliji in apostolski spisi, Papirusni fragmenti, Zgodnjekrščanska poezija, Jezusova ágrapha (nezapisani izreki)*, prevedli Jan Ciglencečki et al., sourednik Vid Snoj, Celje: Mohorjeva družba 2015. Objavljeno tudi kot avdio–knjiga Ljubljana: Zveza društev slepih in slabovidnih Slovenije 2021, 4 CD–ji (4042 min).
- Filokalija I*, prevedli Benjamin Bevc et al., Ljubljana: KUD Logos 2020.
- Filokalija II*, prevedli Jasna Hrovat et. al., Ljubljana: KUD Logos 2021.
- Proti epidemiji enoumja. Humanistični pogledi na koronakrizo*, Ljubljana: KUD Logos 2021.
- Filokalija III*, prevedli Jasna Hrovat et al., Ljubljana: KUD Logos 2024.

Katalogi / Catalogues

Katalog rokopisov Narodne in univerzitetne knjižnice v Ljubljani, Ms 1/79 – Ms 30/85, soavtor Mihael Glavan, Ljubljana: Narodna in univerzitetna knjižnica 1987.

Manu scriptum, razvoj latinice v zrcalu rokopisa in besede, soavtor Lucijan Bratuš, Ljubljana: Narodna in univerzitetna knjižnica 1990.

Katalog rokopisov Narodne in univerzitetne knjižnice v Ljubljani, Ms 1171–1384, soavtorja Jasna Hrovat in Mihael Glavan, Ljubljana: Narodna in univerzitetna knjižnica 1990.

Biblije na Slovenskem. Vodnik po razstavi, Narodna galerija Ljubljana, soavtorja in sourednika Nataša Golob in Marijan Smolik, Ljubljana: Narodna in univerzitetna knjižnica 1996.

Patres, cerkveni očetje v Narodni in univerzitetni knjižnici. Razstavna dvorana NUK, 3.–30. november 2005, razstavni katalog. Avtor razstave, uvoda in urednik kataloga, Ljubljana: Narodna in univerzitetna knjižnica 2005.