Hugo Ball

Bizantinsko krščanstvo

Življenje treh svetnikov

Prevod *Alfred Leskovec*
Spremna beseda *Tadej Rifel*

kud Logos

Naslov izvirnika:
Hugo Ball
Byzantinisches Christentum
Drei Heiligenleben
München 1923

Slika na naslovnici:
Angel ob koncu časov zvija nebo;
freska v kapeli (parekklision) cerkve Chora,
Istanbul, 14. stol.

Tiskana izdaja knjige je izšla leta 2016
ISBN 978-961-6519-98-4

kud Logos

Hugo Ball

Bizantinsko krščanstvo

Življenje treh svetnikov

Prevod
Alfred Leskovec
Spremna beseda
Tadej Rifel

Ljubljana
2020

Elektronska knjižna zbirka
kud Logos
e–51
Urednik *Gorazd Kocijančič*

Hugo Ball

Bizantinsko krščanstvo

Življenje treh svetnikov

Prevod *Alfred Leskovec*
Spremna beseda *Tadej Rifel*
Jezikovni pregled *Mateja Komel Snoj*

Oblikovanje elektronske izdaje *Lucijan Bratuš*

Izdajatelj
kud Logos

Za KUD Logos *Mateja Komel Snoj*
Ljubljana 2020

Elektronska izdaja e–51
Elektronski vir (epub, pdf)
Način dostopa (URL):
http://www.kud-logos.si/e-knjige/

Kataložni zapis o publikaciji (CIP) pripravili
v Narodni in univerzitetni knjižnici v Ljubljani
COBISS.SI-ID=27586307
ISBN 978-961-7096-48-4 (epub)
ISBN 978-961-7096-49-1 (pdf)

Vsebina

Janez Klimak

9 Janez Asket
16 Svetnikovo življenje
25 Rajska lestev
29 O pokorščini
35 O pokori in karcerju
42 Vstajenje srca
49 Anahoret
56 Poveličanje

Dionizij Areopagit

65 Proklov sodobnik
91 Bogopočelo in nebeška lestev
126 Gnostična magija
148 Prehod v krščansko mistiko
181 Dionizijeva hierarhija

Simeon Stilit

235 Božji jezik
238 Hvalnica pastirjev
241 Stilitovo življenje
250 Svetnikovi čudeži
260 Satan in Božja ura
263 Znamenje vsemogočnosti

273 *Tadej Rifel*
Času primerna premišljevanja

Hugo Ball

Bizantinsko krščanstvo

Življenje treh svetnikov

Janez Klimak

Po eni strani hrepenim, da bi se razrešil
in bil s Kristusom, kar bi bilo dosti boljše.
Flp 1,23

Hugo Ball

Bizantinsko krščanstvo

Življenje treh svetnikov

Janez Asket

1

Janez Klimak je isto kot Janez Lestvičnik. Ta svetnik, ki je bil okoli leta 580 opat samostana na Sinajski gori, je to ime dobil po svojem asketskem delu, razdeljenem na trideset stopenj ali stopnic. Pisec naj bi to svojo knjigo prvotno naslovil *Duhovne plošče*, πλάκες πνευματικαί, medtem ko so jo menihi, ki so izdelali njene prve prepise, opremili z naslovom κλίμαξ, kar v latinskem prevodu pomeni *scala paradisi*, »rajska lestev«. Da bi ga razločevali od drugih svetnikov enakega imena, ki so živeli pred njim ali za njim, so Janeza Klimaka imenovali tudi Janez Sinajski, poleg tega pa so zanj uporabljali tudi ime Janez Sholastik. Uporaba tega vzdevka je bila pogosta tudi pri drugih svetih pesnikih in glasbenikih, kot sta bila, denimo, Ambrozij in Beda.

Vzdevek Sholastik v tem času ne pomeni, denimo, posebne cerkvene učenosti kot v poznejšem srednjem veku, temveč, nasprotno, sloni na vsesplošni nadarjenosti, daru za ritmičnost ter hkratni umetniški in znanstveni izobraženosti. Za Janeza ima ta častni vzdevek še neki poseben prizvok: svetnik naj bi namreč po pričevanju njegovih življenjepiscev v svojem nenavadnem znanju in svoji izbirčnosti videl tako veliki oviri na poti k višjemu življenju, da je »zavoljo Boga poniževal samega sebe«. Trudil se je, da bi med nevedneži živel brez knjig in brez vsakršne tolažbe, in enako kot je stremel zgolj za tem, da bi iz ljubezni do božanske norosti pogasil ogenj svojega genija, se je tudi popolnoma zavestno podrejal povsem neizobraženemu gvardijanu.

2

Kdor je knjigi Janeza Sinajskega dal naslov *Rajska lestev*, se je pri tem opiral na podobnost iz 28. poglavja *Prve Mojzesove knjige*, kjer Jakob v sanjah zre skrivnost angelov. Okolica svete gore, bližina Rdečega morja in območje Božjega prajezika so bili dejavniki, zaradi katerih je ta pokrajina kratko malo vsiljevala to primerjavo z *Genezo*.

Ti zapisi Janeza Klimaka in celo samo videnje asketskega vzpenjanja so našli pot v vse zahodne meniške redove.[1] Videnja nebeške lestve imamo tako pri svetem Romualdu kakor tudi pri svetem Dominiku. Marijo, mater očiščenja, so imenovali *Scala coeli* ali *Scala Jacob*. Frančiškan Leon je med svojim zamaknjenjem videl celo dvoje lestev, belo in škrlatno. Na škrlatni lestvi je videl stati Jezusa, pod njim pa Frančiška Serafa, ki je k sebi klical svoje brate. Vendar so bratje, vzpenjajoč se po tej strogi sodniški lestvi, z nje padali na različnih stopnicah, naj so si še tako prizadevali ostati na njej, medtem ko jih je Marija Ponižna po drugi lestvi, obdani z zaslepljujočo svetlobo, vse po vrsti peljala v nebesa. Za Bernarda iz Clairvauxa je lestev pomenila kratko malo samo religijo, religiozno disciplino ali redovno pravilo: »Dvoje lestev pomeni strogost in ponižnost. Stopnice predstavljajo pravila ali krepostna dejanja.«

Ne pozabimo, da o nebeški lestvi, le da je ta drugačne vrste, približno v istem času kot Janez Sinajski govori tudi Dionizij Areopagit. Pri njem predstavljajo stopnice duhovniki in angeli, medtem ko se sama lestev nanaša na razsvetlitev

1 Veliko razširjenost κλίμαξ τοῦ παραδείσου v številnih rokopisih in prevodih, med njimi celo v arabščino in slovanske jezike, potrjuje tudi Buchberger v: *Kirchliches Handlexikon* II, München 1912, str. 121, ki kot leto rojstva in leto smrti Janeza Klimaka navaja letnici 579 in 649 (pravilnejši bi bržkone bili letnici 525 in 605). Anonimna nemška izdaja, pripravljena za poučne namene, je izšla leta 1874 v Regensburgu pri G. J. Manzu in jo velja priporočiti že samo zato, ker je vse doslej ostala edina.

in ne na askezo. Obe pojmovanji, se pravi pojmovanje, kot ga je razvil menih, in pojmovanje, kot ga je oblikoval duhovnik, bržkone lahko obstajata drugo ob drugem, še več, drugo drugega dopolnjujeta in se združujeta v eno samo lestvico očiščevanja in dovrševanja.[2] Vendar naj tu še povem, zakaj ne verjamem, da bi Janez svoji knjigi sam dal naslov *Lestev*.

Takšnemu poimenovanju namreč nasprotuje njegova velika skromnost. Štirideset let samote, ki jih je, preden se je lotil pisanja svojih *Duhovnih plošč*, preživel med robidovjem na Sinajski gori, ta njegova mistična odmaknjenost ga sicer umešča med stare Izraelove zakonodajalce in pojasnjuje najrazličnejše pohvalne naslove, ki so mu jih nadevali, medtem ko Janez, ki se ni niti najmanj imel za kakega novega Mojzesa ali Jakoba, podobne elemente meniške vljudnosti tudi sam uporablja za Janeza, opata samostana Raith, ki ga je prvi nagovoril, naj se poskuša »odpreti s pisanjem«.

3

Scala paradisi je nadvse poučna knjiga. Odkar so nad dušo zmagale apreture in podobe, odkar je hlinjena preproščina pregnala pristno, se človek nagiba k občutenju askeze kot nečesa, kar je tuje, sovražno življenju. V njej vidijo znamenje pohabljanja in posiljevanja narave, zahrbtno orodje človekovega poniževanja, še več, označujejo jo za pogubljenje svobode.

Vendar ni askeza prav nič od naštetega, še več, je ravno nasprotno. Na slab glas je prišla, odkar so se marljivi

2 Dionizij je najverjetneje živel pol stoletja prej, medtem ko so njegova dela postala vplivna in razširjena šele veliko pozneje. Enako kot je Janez Klimak svojo lestev kreposti skladno s tridesetimi leti Jezusovega skrivnega življenja razdelil na trideset stopnic, je Dionizij govoril o delitvi na pet stopenj (dve duhovniški in tri angelske), ki jih je razumel kot nekakšen odsev Pentatevha oziroma Peteroknjižja. Govorili bi lahko tudi o moralni in o »estetski« nebeški lestvi.

apologeti širokopoteznosti v zvezi z apetitom in ugodjem začeli zavzemati za neomajne in surove, »roparske« nagone. Ena izmed posledic askeze naj bi bila melanholičnost modernega človeka, ki jo krotijo stroji. Trpljenje družbe, njeno ohromelost in histerijo naj bi odpravili s širokopoteznim razkrajanjem notranje forme.

Kjer je bilo treba razširiti duševni prostor, so ga v celoti razrušili. Kjer je utesnjeno hrepenenje koprnelo po globlji, čistejši panorami, so ga ovirali redki ostanki tistih zakonov, ki so, ohranjani z vso strogostjo in doslednostjo, vendarle edini sposobni preprečevati samozaničevanje, hipokrizijo, popolno zmedenost.

Kajti zakon askeze, pa naj kdo reče karkoli, edini zagotavlja tisto sveto prostornost duše, v kateri se neskončna milost razmejuje od divjosti in veličina ločuje od vsega nizkega, v kateri sleherno strahospoštovanje najde čar in zanos.

4

Askesis v grščini prvotno pomeni vadbo tako telesa kakor tudi duše. Živeti asketsko življenje pomeni živeti religiozno življenje. Ἀσκητικὸς λόγος je religiozni pogovor ali religiozna knjiga. V tem smislu so se samostani v svojem zgodnjem obdobju kratko malo imenovali tudi asketeriji (*asketéria*). Tedaj so veliko bolje kot dandanes vedeli, da lahko o religioznih stvareh govori le, kdor se ne izmika askezi, telesnemu in duhovnemu očiščevanju. Religija in duh sta bila identična.

Asketske knjige zgodnjih samostanskih očetov nam še dandanes kažejo, kaj so razumeli s to vadbo. In sicer ne le to, kaj so s tem razumeli očetje, ki so jih z veliko več groze kot pa predanosti imeli za okrutne, temveč tudi to, kar je učilo samo skrivno Pismo. Menihi so s presenetljivim čutom odkrivali notranji smisel postave. Tudi preroki in evangelisti so v askezi videli pogoj za sleherno uspevanje.

Kaj je sestavljalo askezo? Urjenje resnično naravnih in nadnaravnih sposobnosti, »kreposti«, in izogibanje, zavračanje resnično iznakažujočih, nenaravnih sposobnosti, »pregreh«. Tem očetom se je iz takšne vadbe, ki je čedalje bolj ostrila njihovo sposobnost razločevanja, porodila podoba človeka, dvignjenega nad vsako pogubo, sveto prabesedilo, svetleči, rajski človek, ki je odprt, dovzeten za snubljenje dobrote in prav vsak žarek radosti, veselja.

Takšne asketske knjige so pisali sveti Efrem, sveti Nil in sveti Bazilij Veliki. To so bile knjige, v katerih so ti svetniki poročali o svojih dejanjih in vsem, česar niso storili, nekakšni kompendiji pobožnega dušnega zdravilstva. To so bile vetrovnice strasti ali atlasi blodenj in plovb po oceanu čustev s srečnim koncem. Kdo ga še bere, svetega Efrema, tega najsrečnejšega med vsemi samoobtoževalci?[3] Kdo še pozna razmišljanja svetega Nila o molitvi? Tisto nadvse harmonično fugo, iz katere odzvanja »srečen je menih, za katerega je takoj za Bogom vsak človek bog«, »srečen je menih, ki je, ločen od vseh, vendarle povezan z vsemi v ljubezni«?[4] Kdo še lahko presoja Bazilijev vpliv, ki je iz duhovnikov, živečih v njegovem času, poskušal oblikovati Kristusovo telo?[5]

---

3 Efrem Sirski, znan kot asket, pa tudi kot pesnik, je večinoma živel kot puščavnik na gori v bližini mesta Edesa. Umrl je leta 373. Nemški izbor iz njegovih spisov je izšel v zbirki cerkvenih očetov pri založbi Kösel iz Kemptna.

4 Nil, sodobnik asketskega moralista Evagrija († 401) in Kasijana († 435), je umrl leta 430 kot anahoret na gori Sinaj. Navedeno zbirko izrekov z naslovom *O molitvi* najdemo v: Migne, *Patr. graeca*, zv. 79, str. 1166–1200. (Zdaj velja, da je avtor tega dela Evagrij; prim. slov. prevod Gorazda Kocijančiča v: Evagrij Pontski, *Spisi in pisma*, Ljubljana: KUD Logos, 2015.)

5 Bazilij Veliki, cezarejski metropolit in reformator anatolskega meništva (330–379), je dosegel za vzhodno meništvo približno enak pomen kot sveti Benedikt za zahodno. Podrobneje o obeh njegovih meniških pravilih, objavljenih v: Migne, zv. 31, str. 889 isl., 1051 isl., glej v: Zöckler, *Askese und Mönchtum*, Frankfurt 1897, str. 286 isl.

5

Scala paradisi Janeza Klimaka se od asketskih spisov njegovih predhodnikov razlikuje v nekaterih bistvenih točkah. Natančne razčlenitve same zgradbe, ki daje naslov njegovi knjigi, pred tem ne najdemo v nobenem drugem delu. Enako velja tudi za stopenjsko izpeljevanje vseh vrst zla iz enega samega temeljnega dejstva, lastne volje, medtem ko odprava tega zla že pomeni začetek nadnaravnega.

Človek, ki na lestvi neomajno sili naprej in navzgor – tudi to je nekaj novega –, iz globine prinaša s sabo čustva in strahove, za katere se je prej zdelo, da sploh ne obstajajo. Oglaša se nekakšna boleča božjastnost notranjega glasu. »Grehi« se preganjajo še v spancu in sanjah. Očistiti je treba tudi sámo nezavedno, odgovornost pa mora segati tudi na področje blodnjavosti.

Janez začne svoje delo v samotnosti puščavniškega domovanja na gori z mračnim strmim pobočjem in peščenimi kaskadami ter previsnimi skalami: takšna je namreč videti fizična in moralna pokrajina, ki jo pusti za sabo. Dojemajo in razgubljajo se povezave, ki so predstavljale ljubo domačnost, zbirajo in destilirajo se strupi, ki so obstajali tam spodaj. Raztapljajo se podobe in razžarevajo besede. Sodbe spreminjajo lik in bistvo. In sicer vse dotlej, dokler iz te alkimije, ki nam je postala tuja, nastaja čisto zlato duše.

Nato pod nežnimi kladivi otrpne jezik. Tedaj nastane kovinska umetnina, ki je brez vsakega dodatka in okraska, in vse, kar je v njej, je bistvo, rob in izbočenost. Svetnik govori o smaragdih, ki jih vstavlja v diadem svojega govorjenja. Druga za drugo se vrstijo nenavadno svetle podobe. Ena izmed njih je aleksandrijski samostanski karcer. Ali arena boksarjev in Božjih atletov. Pa spet Kristus, ki je drugačen od bizantinskega cesarja menihov.

Vendar njegovo pronicanje v duševne bolezni menihov in anahoretov ne nazadnje ni bila zadnja inovacija te knjige.

Četudi Janez vselej hvali molk, se vendarle ne more odreči vpraševanju. Prodira v najskrivnostnejšo in najglobljo notranjost svojih tovarišev v samostanskih celicah. Kako pozna anahoretovo domovanje! Pozna vsa domovanja in vse lastnosti zmedenih duhov. Vse boleče grebene in nižave, čeri turobnosti. Sovražnika, ki se imenuje živalska kuga, izžene celo iz poslednjega zatočišča. Kajti njegov kredo, ki je kredo umetnika, je, da je lepota lepa le, če je nesmrtna, medtem ko je meso umazanija in poguba.

Svetnikovo življenje

1

Še preden pustim do besede sami rajski pedagogiki Janeza Klimaka, naj odgovorim na vprašanje, kdo je bil človek, ki jo je zasnoval.

Matthäus Rader v svoji izdaji, posvečeni kardinalu Richelieuju, govori o delu *Vita S. Climacis*, katerega avtor je menih Danijel iz samostana Raith. Druge biografske podrobnosti je zapisal v istem času živeči menih iz samostana na gori Sinaj. Massini v svojih Življenjepisih[6] dopolni ta poročila še z nekaterimi opisi, povzetimi iz knjige z naslovom *Vite de' Patri dell' Eremo*, ki je izšla leta 1679 v Rimu.[7]

Oh, te vaje zgodnjih menihov v pisanju! Maloštevilni stavki življenjepisa, ki ga je sestavil Danijel iz samostana Raith, so tako zelo očarljivi, da lahko, kot se to pogosto dogaja pri takšnih življenjepisih, zaradi njih skoraj pozabimo na svetnika, ki so mu pravzaprav posvečeni. Jezikovna umetnost, ki vzbuja občudovanje z dragocenimi agrafami veliko bolj kot z besedami, spominja na vrhunske primerke novejšega pesništva in jih s svojo spokojnostjo in preprostostjo celo prekaša.

Ko Tolažnik s svojo osebo usmerja svetnikovo življenje, iz njega vendarle govori sam Bog. Nobena jezikovna umetnost ne more biti dovolj visoka, da bi lahko ubesedila Božjo besedo. Nobena kronika ni bila še nikoli napisana čisteje in vrednost znaka ni bila nikoli tako velika. Bržkone bi lahko pomislili, da mora izbor takšnih starih ohranjenih življenjepisov, ki se priporočajo našim preučevalcem časa in večnosti, obuditi čudežnost omike.

---

6 *Raccolta di Vite de' Santi*, zv. III, Milano 1829.

7 Prim. tudi *Acta Sanctorum*, zv. III, str. 834–837. Migne, zv. 88, str. 579–1210, vsebuje Raderjevo izdajo, poleg tega pa na str. 1211–1247 tudi sholije Janeza iz Raitha.

2

Danijel vidi svojega svetnika predvsem kot umetnika. Prikazuje ga kot »najbolj blaženi cvet svoje dobe«, kot radodarnega junaka, kot »kralja nebeškega Jeruzalema«. Zanj je nekakšna veja tistih izbrancev, katerih spreobrnitev se po Pavlu, »najglasneje cvrčečem škržatu«, zgodi v nebesih. Njegov diadem je »ulit v vodnjaku solz in ima vdelane drage kamne«. Je »praoblika vrlin in zdravnik skritih bolezni«. Od Mojzesa, ki ni dosegel zemeljskega Jeruzalema, ga loči le to, da je v celoti stopil v nebeški Jeruzalem.

»Katera dežela in katero plemenito mesto sta rodila tega junaka,« se začenjajo Danijelove besede, »katera dežela ga je vzgajala pred njegovim vstopom v religiozno palestro, ne morem z gotovostjo reči.« Domneva se, da je izviral iz Palestine in bil rojen leta 525, za časa vladavine cesarja Justinijana. Ime Sholastik je dobil že kot otrok. Kot se zdi, se ni rodil po lastni volji, a z Božjim darom, da ni znal reči ne.

S šestnajstimi leti vstopi v aleksandrijski samostan, katerega manihejsko strogost opisuje v 4. in 5. poglavju svoje *Rajske lestve*.[8] Z deško željo po učenju se podredi očetu

8 Za manihejce (ime so dobili po svojem ustanovitelju Maniju, rojenem okoli leta 214) je značilna nadvse rigorozna askeza. Za nekatere zapovedi ezoteričnih manihejskih skupnosti se zdi, da so našle pot tudi v samostane v Aleksandriji in na gori Sinaj, o čemer je mogoče sklepati vsaj iz nekaterih mest besedila πλάκες πνευματικαί. Kot je mogoče razbrati iz Evtihijeve cerkvene kronike, je bil v Egiptu za časa patriarha Timoteja I. (381–385) velik del duhovščine pod tolikšnim vplivom Manijevega učenja, da je omenjeni patriarh, da bi lahko odkrili krivce, odredil začasno odpravo prepovedi uživanja mesa, ki je sicer veljala za klerike in duhovnike v njegovem patriarhatu. – Prva izmed treh manihejskih zapovedi vzdržnosti ne zahteva izogibanja zgolj uživanju vsakršnega mesa, temveč tudi živalskih izdelkov, kot so sir, mleko, maslo (Zöckler, str. 169–174). Radner v *observatiuncula* k IV. stopnji *Lestve* poroča o ugotovitvi nekega starega interpreta, da je menih Makedonij, ki je na počitnicah v Aleksandriji storil *facinus inexpiabile nullaque venia dignum*

Martiriju, ki mu je bil dodeljen in čigar ime je zanj dobilo pravi simbolni pomen. Devetnajst let, vse do smrti svojega učitelja, uri ponižnost do njegovega znanja in se posveča žrtvovanju lepote in genija »visokemu duhovniku Bogu«, razbijanju »roga napuha«, zatiranju častihlepja »z besom pokorščine«.

»Molči, utihni« se glasi maksima njegovega učitelja. Tako se otrese »pijavke ljudskosti«, tako premaguje telo na tem Sinaju in dušo na onem. Tako se prisili v odmaknjeno tišino. Anastazij Veliki, ki ga Martirij obišče s svojim gojencem, že tedaj napove: »Martirij, v meniha si ostrigel predstojnika gore Sinaj.« In ko z Martirijem obiščeta Janeza iz Sabe, mu ta umije noge, nato pa njegove roke zasuje s poljubi, medtem ko Martiriju ne umije nog.

3

Dvajsetletnega (to nemara kaže na 20. stopnjo njegovega asketskega nauka, saj je devetnajst let preživel pod Martirijem) ga posvetijo v meniha. Oborožen z molitvami svojega učitelja in opremljen z »lastnim bojnim strojem za rušenje sovražnih branikov« se odpravi v samoto. »Janez bo nekega

(nespokorljivi greh, ki si ne zasluži nikakršnega odpuščanja), užival nečiste živalske ekstrakte. To mesto se dobesedno glasi: *furtine et occulte comederat extraordinarie ex his quae animalia portant, quod gravissimum et pene inexpiabile peccatum existimabatur, ut docet magnat pater Basilius in principio regulae sua* (= jedel je skrivaj in pritajeno, zunaj vsakega reda, in sicer od tega, kar prinašajo živali, kar je veljalo za težek greh, za katerega se skoraj ni mogoče spokoriti, kakor uči veliki oče Bazilij na začetku svojega *Pravila*). Potemtakem bi bilo mogoče sklepati, da je bil posrednik manihejskih vplivov celo sam Bazilij. – Prek Manija, čigar popotovanja so segala vse do Indije, Kitajske, Turkestana, so v krščanstvo prodirale tudi budistične zapovedi vzdržnosti. Βοῦττα in Βραχμᾶναι, σεμνοὶ τῶν Ἰνδῶν (tj. Buda in Bramani, vzvišeni indijski možje, *Stromata* I, 15, in III, 7) sicer pozna že Klemen Aleksandrijski, medtem ko Tertulijan z njimi in »indijskimi gimnosofisti« (*Apol.* 42) celo polemizira.

dne ena izmed največjih svetilk sveta,« vzklikne opat Strategij ob Janezovi posvetitvi v meniha.

Kot simbolično lahko obravnavamo tudi ime tega opata. Janez se zdaj posveča nebeški strategiji. Medtem ko se menih bojuje s skrbmi časa, v katerem živi, se anahoret bojuje s skrbmi same večnosti, z demoni.[9]

Razliko med puščavnikom, samotarjem, in menihom Janez na 27. stopnji svoje knjige opiše takole: »Enemu pride na pomoč njegov brat, drugemu pa angel.« Če so menihi atleti žalosti, so anahoreti atleti obupa. Puščavnik predstavlja višjo stopnjo duhovnega borivca in se spopada z »desetkrat deset tisoč« demonskimi zvijačami, s skritimi duhovi zlobe, ki »kot viharji neznanega izvora prinašajo brodolom«.

Za anahoreta niso povsem varne niti višave dogem, a ga pri tem vendarle tolaži tole zaupanje: »Če lahko nekdo ob pomoči demona vznemiri celotno čredo, zakaj je ne bi mogel nekdo drug znova pomiriti ob pomoči angela?«

4

V siju bakel Božje ljubezni Janez vstopi v areno anahoretizma. Štirideset let preživi v svojem puščavniškem domovanju v bližini mesta Tola, pet milj stran od cerkve, ki jo je zgradil cesar Justinijan, in dovolj daleč od domovanj sosednjih puščavnikov, da ne bi mogel zapasti častihlepju, namreč tistemu častihlepju, za katerega ta svetnik nekoč reče, da ga je veliko teže krotiti kot nezmernost.

Zamaknjenega v sveta znamenja ga požira nebeški plamen.

9 Prim. Holl, *Enthusiasmus und Bußgewalt beim griechischen Mönchtum*, Leipzig 1898, str. 175: »V tej ureditvi, da je iz cenobitskega (samostanskega) življenja v zrelejši starosti mogoče preiti v anahoretsko življenje, je že povsem jasen namig na to, kakšno hierarhično razmerje se je izoblikovalo med tema oblikama meništva. *Cenobion* je nekakšna osnovna šola, medtem ko anahoretsko življenje predstavlja stopnjo popolnosti. Neposredna pričevanja o primatu anahoretizma najdemo prav povsod.«

Tu žari v vse štiri strani križa. Svoje domovanje deli z morsko pošastjo, »tem težkim in divjim telesom«. »Kdo razpolaga z močjo besede in besednim zakladom,« pravi njegov kronist, »da bi lahko naštel vsa pomanjkanja, ki jih je prenašal? In kako bi lahko izrekli vse to, kar je doživljal v molku svoje skrite samote daleč stran od življenja?«

Kljub temu pa v to tišino, v ta mir, prispe pismo Gregorja Velikega. Najponižnejši izmed vseh papežev v njem pozdravi svojega samotnega sina, enako kot je pozdravil Benedikta, očeta Montecassina, in sicer z ganljivim glasom vrhovnega pastirja, ki tiaro občuti kot breme, še več, kot nesrečo za svojo dušo. Komur je dodeljena sreča, da lahko živi v samoti, ta je dolžan moliti za tiste, ki imajo to nesrečo, da so zapuščeni v naporih vsakdanjega vrveža.

Odgovor Gregorju ni znan. Vendar Janez moli. V molitvi vztraja kot kak negibni steber. Njegova molitev velja Bogu in prav tako tudi papežu. Nebu kot prvemu »razbije njegova molitev z ječanjem, vzdihovanjem in zaobljubami zvezde«. »Tako običajno stokajo,« pravi Danijel, »prebodeni z mečem, ožgani ali tisti z iztaknjenimi očmi.« Upognjen in obrzdan od neskončne milosti leži na srcu čistosti in se noče, še več, ne more se zasititi. Mrežo poželenj razplete s solzami, medtem ko padec v melanholičnost prepreči angel, ki spreminja njegovo okolico in ga dan za dnem krepča z novimi čudeži.

5

Iz štiridesetih let te samote je znanega bore malo. Danijel poroča le o dveh kratkih epizodah. Prva pripoveduje, da je imel Janez zelo velike preroške sposobnosti, vendar je o njih molčal, medtem ko druga govori o tem, da je imela njegova molitev moč zdravljenja bolezenske obsedenosti oziroma, kot bi rekli dandanes, »nerazrešenih kompleksov«. Vendar je svetnik tudi ta dar vrnil nebesom, ko je videl, kako ga

blatijo. Obe anekdoti sta zapisani zelo na kratko, tako rekoč mimogrede.

Ob pomoči priprošenj starejših očetov je tekmovalnemu puščavniku po imenu Mojzes uspelo, da ga je Janez kot kakega rekruta nebeških vojsk sprejel v bratovsko skupnost. Tako Janez svojemu učencu nekega dne naloži, naj na določenem kraju gorate pokrajine prekoplje zemljo in uredi kuhinjski vrt. Mojzes se odpravi na določeno mesto in se pridno loti dela. Ko napoči poldan in je sonce najvišje na nebu – zgodba se dogaja julija –, si Mojzes poišče senco pod previsno skalo in popolnoma omotičen zaspi.

Gospod, ki ne prenaša, kot pravi Danijel, da bi se pred njim klečečim molivcem zgodila kakršnakoli nesreča, na svoj način vnaprej vidi nevarnost in posvari pred njo. Ker namreč Janez doma mirno daruje svoje molitve in nato tudi sam za hipec zadrema, v snu nenadoma uzre človeku podoben blaženi lik, ki ga očitajoče predrami s temi besedami: »Tako torej sanjaš, Janez, medtem ko Mojzesovo življenje visi na nitki?« Janez se urno vzravna in za svojega varovanca nemudoma poseže po orožju molitve.

Dan se nagiba k večeru. Mojzes se še pred mrakom vrne, Janez pa ga vpraša, ali je vse v redu ali pa se mu je nemara pripetilo kaj žalostnega ali kakorkoli nepričakovanega. »Previsna skala,« odvrne Mojzes, »pod katero sem opoldan za kratek čas zadremal, se je utrgala in bi me bržkone ubila, če me v snu ne bi nenadoma poklical tvoj glas, tako da sem skočil na noge in stekel izpod previsa.«

In Janez je v svoji ponižnosti, kot nam pove poročilo, molčal in ni svojemu učencu razkril prav nič o tem, kar se je v snu primerilo njemu samemu.[10]

---

10 Ta čudež povsem očitno opozarja na skrivnostna razmerja med Mojzesom kot starojudovskim zakonodajalcem in Janezom kot krščanskim zakonodajalcem; pri prvem imamo predpise o telesnem očiščenju, pri drugem pa predpise o duhovnem očiščenju.

6

Druga anekdota. Neki Izak, ki ga je mučila silna spolna tiranija in je bil zato na robu obupa, se odloči čim prej poiskati velikega svetega očeta, kateremu ves objokan in hlipajoč razkrije svoje težave in spopadanje z njimi.

Svetnik občuduje njegovo zaupanje. »Torej, prijatelj moj,« ga nagovori, »dajva, skupaj se zateciva k molitvi.«

Ko tako ležita z obrazom proti tlom in molita v globoki pobožnosti, se kmalu izpolni orakelj iz psalterja: »Pripovedoval sem o svojih potih in si me uslišal.« Nečisti duh zgori v bliskih visokega stika. Presenečeni bolnik, ki se čuti ozdravljenega, Bogu, ki je uslišal svojega služabnika Janeza, daruje hvalo, čast in zahvalo.[11]

Vendar obstajajo ljudje, ki, »navrtani od ojesa zavisti«, v Janezu vidijo zgolj čvekača in bahača. Ker ga to prizadene in ker so ti ljudje v Kristusovem imenu zmožni prav vsega, se Janez za eno leto zavije v tako globok molk, da se njegovi obrekovalci nazadnje odpravijo k njemu in ga rotijo, naj vendarle ne zavrže vira svojega učenja, saj naj bi njegov molk ogrožal prizadevanja in tudi samo zveličanje prav vseh.

Svetnik, ki ne zna nikomur reči ne, se vda njihovim prošnjam in začne znova živeti, kakor je živel prej.

7

Na silo ga postavijo za igumana (gr. *hegoúmenos*), se pravi za predstojnika samostana na Sinaju. In Janez seveda ne razočara pričakovanj njih, ki so še pravkar bili njegovi sodniki. Kajti šele zdaj kljub svoji težki službi predre dotlej še nikoli predrto meglo, se povzpne po nebeških stopnicah in sprejme iz rok starega Boga nove plošče, na katerih je

11 Ta drugi čudež bi lahko označili za nekakšno krščansko preinterpretacijo Abrahamovega žrtvovanja Izaka.

vsaka črka utripajoče srce in vsak stavek Božja krona.

O njegovi svetosti pričajo prav vsi, ki so sledili duhu njegovega nauka. Med prvimi o njej priča menih Janez, opat sosednjega samostana Raith. In o njegovi svetosti prav tako priča tudi v grmenje in bliskanje odeti duh varuh sinajske gore, se pravi sam Mojzes, kerub izraelskega ljudstva.

Namreč tistega dne, ko posvetijo novega igumana in je v samostanu šeststo gostov, se sredi vsega direndaja v vlogi gostitelja pojavi moški, ki je oblečen kot kak Hebrejec in opravlja svoje komorniške naloge zdaj v kuhinji, zdaj v ekonomatu in spet drugič v kleti ali v meniških celicah.

Ko so se poslovili že skoraj vsi gostje in se je strežno osebje posedlo za mizo, pogovor nanese tudi na upravnika, ki je bil navzoč prav povsod in je marljivo dajal navodila in ukaze. Toda četudi so ga še tako prizadevno iskali – domnevali so namreč, da kje počiva –, ga ni bilo mogoče več najti.

»Le kdo drug bi lahko to bil,« reče opat Janez, »če ne sam naš gospod Mojzes? Le kako bi si lahko pustil vzeti priložnost, da nas postreže v svoji hiši?«

8

Svetnik ni za dolgo preživel svoje knjige. Pred njegovo smrtjo se ga je še enkrat polotilo hrepenenje po preljubem puščavniškem življenju. On, ki je v izogibanju človeški hvali videl hvalevredno početje, še večjo zaslužnost pa v premagovanju hvale demonov, ta predstojnik samostana na Sinaju se je iz kroga samostanskih »raztresenosti« in ambicij želel vrniti v sveto spokojnost, v anahoretsko življenje. »Pavel,« se glasi eden izmed njegovih najlepših izrekov, »Pavel ne bi mogel nikoli slišati božanskih in skrivnih besed, če ne bi bil v raj dvignjen kot v kako puščavniško domovanje.« Samostan je zanj postal svet in zato še enkrat zbeži. Svojo *Lestev* napiše, da bi lahko tudi drugi videli, na katerih stopnicah stojijo.

Še preden se poslovi, postavi za naslednika svojega igumanstva brata Gregorija, ki je tako kot on tudi sam anahoret in obdarjen s preroškim duhom. Gregorij v divjini obišče umirajočega puščavnika. »Janez, ti me hočeš pustiti kar tako brez pomoči in podpore? Gospoda sem zaprosil, naj me pokliče še pred tabo. Kajti le kako naj brez tebe vodim to sveto družino bratov? In danes te tu vidim še pred seboj odhajati iz tega življenja.«

Janez ga potolaži, da mu bo sledil, še preden bo preteklo eno leto. In tako se tudi zgodi. Pri tem čudežu sta si podali roke previdnost in pokorščina. Janez umre leta 605 v osemdesetem letu starosti; deset mesecev pozneje mu sledi brat Gregorij.[12]

12 Po ugotovitvah novejših raziskav (F. Nau, *Note sur le date de la mort de S. Jean Climaque*, Byzantinische Zeitschrift, zv. XI, 1902) naj bi svetnik umrl šele leta 649, tako da bi ga bilo treba namesto v šesto stoletje prištevati v sedmo. Nauovim ugotovitvam ugovarja I. Pargoire v delu *Un prétendu document sur S. Jean Climaque*, v: *Echos d'Orient*, zv. VIII, Pariz 1905, tako da bo bržkone treba kot leto svetnikove smrti še naprej uporabljati prvotno letnico.

Rajska lestev

1

Janez Klimak je ena izmed redkih zvezd, ki le v velikih presledkih zasvetijo na duhovnem nebu, tu razširjajo svojo svetlobo, potem pa znova izginejo. Podobno kot kometi, ki napovedujejo vojno, tudi Janez predstavlja zvezdo, ki spremlja velike prelome.

Prva latinska izdaja *Rajske lestve* je iz leta 1295. Izdal jo je frančiškan Angelus de Cingulo, ustanovitelj bratov iz Monte Clara, čigar znanje grščine naj bi enako kot pri svetem Efremu izviralo iz divinacije. Poleg *Lestve* je prevedel tudi dialog svetega Makarija in knjižico svetega Janeza Zlatousta.

Vendar se že naslednji prevajalec, Ambrozij Kamaldulenski (1480), čuti dolžnega kljub vsemu spoštovanju do svetosti opata Monte Clara opozoriti, da je njegovo jezikovno znanje precej skromno, da je njegov prevod robat, še več, zelo neroden. Angelus de Cingulo naj bi grško besedilo bral na način, ki se močno razhaja z njegovim angelskim imenom, se pravi z vse preveč človeškimi očmi. Človek lahko uživa sloves svetosti in je lahko kljub temu povprečen učenjak in nevešč, okoren prevajalec. Toda le kdo ve, koliko neskončnega truda je stalo Angelusa de Cingula, da je to delo tedaj bržkone že povsem pozabljenega mojstra iztrgal iz rok preteklosti in ga obudil vsaj za uporabo v svojem samostanu. Pozdrav in ljubezen temu angelu iz Cingula – že zavoljo njegovega imena.

Moja izdaja *Lestve* iz leta 1633, ki jo je pripravil jezuit Matthäus Rader, poudarja, da se ne opira le na kodekse in papiruse iz številnih evropskih knjižnic in da ne podaja le elegantnega izvornega grškega besedila, temveč da ponuja tudi ustrezno latinščino. Zajetna knjiga, katere listi med listanjem pokajo kot jadra na jadrnici, ponuja obe besedili

drugo ob drugem, in si lahko zanjo le želimo, da bo prej ali slej prevedena tudi v vedro nemščino. Že samo dodane sholije (ki jih je po svetem Baziliju, Petru Krizologu, svetem Efremu, Gregorju iz Nise, sveti Sinkletiki in mnogih drugih zapisal Elija Kretski) vsebujejo pravcati zaklad asketske modrosti, medtem ko Rader o sami *Lestvi* upravičeno pravi, da je, »kdor se ni poskusil vzpeti nanjo, ostal otrok«.

2

Zdaj pa k sami knjigi. Ne le teologi, temveč tudi filozofi so nekdaj vedeli, da resnično pomembno življenje zunaj askeze ni mogoče. Imeti duha pomeni ohranjati distanco do bivanja, in prav askeza je tista, ki uči o zakonih te distance.

Platon, to mogočno sonce Orienta, opozarja, da moramo vse začenjati z bogom, še zlasti tam, kjer gre za božanske stvari. Jamblih v svojem delu z naslovom *Pitagorovo življenje* govori o navadi modrih mož, da pred vsakim filozofskim poskusom kličejo boga, kar naj bi se še zlasti pogosto dogajalo v filozofiji, ki je svoje ime dobila po božanskem Pitagoru. Za novoplatoniste, denimo Prokla, sta filozofija in askeza kratko malo identični. Pralike asketske filozofije predstavljajo častilci ali menihi, ki po Izidorju iz Peluzija »sedijo v Gospodovem miru filozofije«.

Kaj pomeni vse to? To pomeni, da so poznali nevarnost snovnosti. Da so navdihe telesa občutili kot domišljijske poti do niča. S klicanjem najvišjih imen – po vnaprejšnjih pripravah, na katere smo že zdavnaj pozabili in jih nimamo več za nujno potrebne – so se lotevali najodgovornejše izmed vseh služb, službe znakov. Πρᾶξις σὺν θεῷ je bila umetnost pisanja, dejavnost z Bogom, ki je ne glede na avtorjeve sposobnosti vendarle vselej zagotavljala svojo čistost in nujnost svojega izvajanja.

3

V tem času so nastale *Duhovne plošče*, torej nekakšna zbirka zakonov, brez katerih po tedanjem prepričanju sploh ni bilo mogoče izražati iskrenih in sublimnih misli.

To prepričanje je bilo pri Janezu Klimaku tako močno, da je iz njega še mogoče razbrati najstarejšo terapevtsko smer, namreč eksorcizem.[13] Askeza je zanj več kot zgolj predpostavka čistih misli; je predpostavka in porok duhovnega zdravja. Zdravje pa je človekova resnična rajska narava, h kateri stremijo in si jo želijo prav vsi. Zdravje je odmetavanje vseh ovir in bremen duše. Presežnik zdravja je nesmrtnost. Človek ni pokvarjen po naravi, temveč se izpridi iz navade. Laže zaradi perverzije in ne po naravi. Življenje z Bogom ali brez njega ima za posledico raj ali smrt.

Skladno z nebeško terapijo Janeza Klimaka je Eva bolna zaradi raja, ki ga je izgubila, in ne, denimo, zaradi Kajna, njenega sina, ki ji je prepovedan. Klimakova analiza odpravlja poželenja, ne pa idej. Njegovi zakoni hočejo biti recepti za ponovno doseganje duhovnega otroštva, biti hočejo vrelec mladosti. Njegov raj je vrt, skozi katerega tečejo štiri reke: svoboda, milost, mir in nedolžnost.

Vsa skrita trpljenja nastanejo, ker človek zaide s prave poti. Bolezen se poloti celotnega človekovega ustroja, če se

13 Po Paulu Wendlandu, *Die Therapeuten und die philonische Schrift vom beschaulichen Leben*, v: *Jahrbücher für klassische Philologie*, 22. dod. zv., Leipzig 1896, podaja Filon v prvem stoletju tele ugotovitve o imenu »terapevtov« in o ciljih, ki so jih ti imeli: imenujejo se θεραπευταί in θεραπευτρίδες, bodisi ker se izrekajo za zdravniško veščino, ki dušo osvobaja bolezni, kakršne povzročajo strasti (eksorcistična smer), bodisi ker se učijo od narave in iz svetih spisov in ker Boga častijo kot resničnost, ki je boljša od samega dobrega in prvotnejša od same enosti (teološko-filozofska smer). Kot poroča Filon, so bili takšni terapevti še zlasti razširjeni v Egiptu, in sicer v prav vseh večjih mestih, še zlasti pa v okolici Aleksandrije. »Najboljši med njimi so se zbirali v kraju nad λιμνμη Μαρεία, ki je bil posebno primeren zaradi svoje varne lege in ugodne klime.«

vse sile duha, srca in duše, ki so mu po možnosti dodeljene, ne morejo prosto razvijati. Zato je srečen menih, ki mu nenaden izbruh vročice odpre zgornje prostore. To ga obvaruje pred duševnim obolenjem, tako da uživa visoko stopnjo milosti. Kajti sleherno obolenje duha ali duše, najsi izvira iz obupa, nezaupanja ali blodnje, ni nič drugega kot »navada pregrešnosti« in »dogodek dejavne grešne smrti«.

Janez se tako proti resničnosti bojuje kot proti kaki kužni bolezni, proti bremenom življenja pa kot proti kaki krivi veri. Vsi naši pojmi realnosti in naravnosti niso zanj nič drugega kot perverzija. Egoistično telo je nekakšna razjeda duše, jaz pa demonsko slepilo.

O pokorščini

1

Kako naredimo prostor? Kako pomagamo zatiranemu hrepenenju? Tako, da podremo stene, povišamo cilje, da prodremo skozi skrepenele podobe in jih osvetlimo. Ni ga svetnika, ki ne bi bil mogočen razlagalec Božje in tudi človeške podobe.

Prve tri stopnje *Rajske lestve* obravnavajo »izhod iz Egipta«. Egipt – to je področje demonov. Egipt – to so faraonovi lonci mesa. Tovarne opek koristnosti. Izhod iz Egipta – to je izhod iz napačnosti in polovičnosti, prelom s konvencionalnimi dolžnostmi, odpoved »pridobitvam«, odvrženje vseh nepomembnih skrbi, v katere nas silijo družba in država, navada in udobje, posest in družina.

Z izhodom iz Egipta se začne sublimnejša pustolovščina; usoda tistih, ki hočejo zreti Boga. Pred njimi se na dvoje razdeli Rdeče morje. Toda Egipt – to je tudi zmeda duhov, ki izvira iz koketnega razkrajanja, je pustno rajanje mumij in šablon. Tako govori Janez o »pogrebnem sprevodu« tistih, ki zapuščajo stoletje, dušo primerja z Lazarjem, s čigar groba mora Jezus odvaliti skalo, da lahko znova zadiha in se začne premikati. Tako navaja Lukove besede o mrtvih, ki pokopavajo svoje mrtve. Življenje se začenja šele z izhodom iz kraljestva mrtvih. Z obrambo tega izhoda preneha otožnost.

Janez na ves glas hvali obrat, ločitev, odcepitev. Nihče ne more služiti dvema gospodarjema, Bogu in njegovemu nasprotju. Nihče ne more z enim očesom zreti v nebo, z drugim pa v tla. »Je tam že kdaj nastalo kaj občudovanja vrednega?« vprašuje. »Je kdo tam prebudil mrtve? Je kdo tam pregnal demone? Nihče.«

To je hvalnica askezi, ki pa je svet ne more razumeti. Zato tudi odrekanje ne more biti dovolj odločno in tudi

sama ločitev takoj na začetku ne more biti dovolj ostra. Jasen temelj preprečuje vsako vračanje. Preteklost se rada vrača v sanjah. Človek se mora varovati svojih sanj. Te se dobrikajo nečimrnosti, hočejo se odkupiti. Tudi te sanje so še Egipt. Še vedno so posest, medtem ko evangelij zahteva odpoved sleherni posesti, ne le zunanji, temveč tudi notranji.

Svetnik zanimivo vprašuje, zakaj tisti, ki se umaknejo, svoje poprejšnje življenje občutijo »kot krvoskrunstvo«. In odgovor se glasi: »Ker v svoji tišini čutijo, da so jih poprej pitali s hvalo in obmetavali kot z govnom.«

Menih se loči brez vsakega upanja v vrnitev. Željan je zgolj nebeškega ognja, ki bo pogasil, zadušil demonskega. Kajti biti menih pomeni »skočiti na sredo ognja«. Menih postane, kdor »je močan krotilec svoje narave in vselej pripravljen krotiti svoje čute«, kdor »stremi k svetemu telesu, čistemu jeziku in od Boga razsvetljenemu duhu«. »Kdor ne gre po prvi, drugi in tretji poti odpovedovanja, bega iz sveta in odrekanja,« kot lahko preberemo, »ne pride v nebeško naročje in večnost.«

2

Janez Klimak vnaša v duhovno sfero vso spodletelo disciplino vojašnic propadajočega rimskega sveta. Božji izbranec preživi svoje rekrutsko obdobje v samostanu Jezusa Kristusa, vrhovnega vojaškega poveljnika. Tu dobi izobrazbo, ki mu, »neobremenjenemu s svojim telesom in ne da bi kazal kakršnokoli barvo«, omogoča napadanje nosilcev duhovnih bakel. Iz arene si izposoja podobe, ki naj bi poveličevale njegove junake. Imenuje jih Kristusovi rokoborci, ki razbijajo železne prsne oklepe navade. Z mečem duha, uperjenim proti lastni volji, in usnjeno čelado milosti vzravnano stojijo v prostoru, z naprej iztegnjeno nogo za napad ali obrambo, medtem ko

druga mirno počiva v molitvi. Njegovi opati imajo popolno oblast antičnih cesarjev. Njihov nastop je variiranje vselej iste teme: brezpogojne, če že ne kar zanesenjaške pokorščine. To, kar se zgodi po lastni volji, ne doseže Boga. Prostor za Božje reči ustvarja zgolj odrekanje lastni volji.

Pokorščini je posvečena četrta stopnja *Lestve*, namreč približno sedemdeset strani dolgo poglavje, ki po obsegu in pomenu izstopa v primerjavi z vsemi drugimi. Pokorščina je nekaj povsem preprostega in to, o čemer glede na njegovo naravo ni mogoče razpravljati. Takšno pokorščino kot pogoj za sleherno razsvetljenje zahteva Janez tako od samega sebe kakor tudi od svojih učencev. To njegovo prepričanje je enako prepričanju velike Sinkletike: »Pokorščina v samostanu mora imeti prednost pred vsemi drugimi religioznimi vajami (postenjem, bedenjem in fizičnimi deli). Kajti te nas učijo napuha, medtem ko nas pokorščina uči ponižnosti.« Pokorščina je za odpovedjo času, v katerem živimo, prva zapoved, se pravi pokorščina opatu kot duhovnemu učitelju in skrbniku. Vse učenje je zanj »učenje kreposti, tako da pozabimo, se znebimo pregrehe«.

To pravilo še posebno dobro označujejo tile trije stavki: »Bolje je,« je zapisano na 90. strani, »grešiti proti samemu Bogu kot proti priorju. Kajti greh proti Bogu nam lahko odpusti prior. Kdo pa nam odpusti greh proti priorju?« … »Kdor nasprotuje vzorom, tega ni mogoče odrešiti …« In: »Pravi učenec pokorščine, četudi bi lahko obujal mrtve in bi imel nebeški dar prelivanja solz, vselej ve, da so to zasluge njegovega duhovnega učitelja.«[14]

14 Izraz ὑπακοὴ μέχρι θανάτου (pokorščina vse do smrti) postane pod posebnim vplivom Janeza Klimaka značilnost bizantinskih samostanov. Že Janez Klimak namreč zastopa prepričanje (kar poskušajo pozneje dokazati), da je bil Kristus menih (prim. Holl, *Enthusiasmus und Bußgewalt*, str. 164/65).

3

Primeri pokorščine, o katerih svetnik poroča iz svojih izkušenj, se zdijo divji in škandalozni. Vendar so prostovoljni, so primeri pokorščine zgolj najvišjemu, primeri tiste vrste, ki nam je postala tuja. Za nekoga, ki je odraščal sredi izsiljenega človekovega poniževanja, kdor je bil priča orgijam nesmiselne depravacije, ne more biti dvoma. Ve, da za zlom pokorščine pred hudičevimi rečmi ni dovolj velika nobena žrtev, ki jo darujemo Božjim rečem. Rekrutom vstajenja lahko želi zgolj to, česar ni manjkalo rekrutom propada, namreč le popolno odpoved svoji osebi. Prvim je bila duša odvzeta pri živem telesu. Zato naj ti drugi izgubijo telo pri živi duši.

Pokorščina je za Janeza »prostovoljna smrt« in »življenje brez radovednosti«, »dremajoča tujost« in »pokop volje«. Nasprotno pa ni »idioritmija«, se pravi življenje po lastnem navdihu, zanj nič drugega kot labirint vseh zmot.

Menih Izidor se zgraža nad gorečnostjo mladega Janeza. Opat, *pater sanctissimus*, ga zato pokliče na zagovor in ta se podredi »kot meč kovaču«. Pred vhodnimi vrati se mora vreči na tla pred vsakim mimoidočim in reči: »Prosi zame. Epileptičen sem.« Znebiti se mora svoje ironičnosti in domišljavosti. Pokoren je »kot angel svojemu Bogu«. Sedem let stoji pred vrati, se meče na tla in znova vstaja: »Prosi zame. Epileptičen sem.« Ko tako prodre do najglobljega smisla pokore, je posvečen v sveti red. »Toda,« nadaljuje Janez, »opata in mene, bedneža, prosi prek drugih menihov, da bi smel vse svoje življenje ostati pred vrati.« Čez deset dni umre.

»Tega izvrstnega očeta Izidorja sem nekoč vprašal,« pravi Janez, »kakšne misli so ga navdajale zunaj pred vhodnimi vrati. In prečastiti mož ni ostal dolžan odgovora. Menil je namreč, da mi bo to lahko v korist in uteho. ‚Najprej,' reče, ‚dokler sem o tem razmišljal kot o pravični kazni za svojo pregreho, sem ta ukaz sprejemal z globoko skrušenostjo in

krvavo bolečino. Ko je minilo eno leto, sem živel brez duševnih tegob, ker sem se nadejal, da bo moja potrpežljivost poplačana. Ko pa je preteklo že skoraj drugo leto, sem začel verjeti, da moja duša pravzaprav ni vredna, da bi smela živeti na tem kraju in v tem samostanu, da bi gledala očete, bila deležna njihovih besed in njihovih svetih zakramentov, da bi bila deležna sploh kakršnekoli pozornosti. Tedaj sem vstopajoče in izstopajoče s povešenimi očmi in še z veliko bolj pobito dušo prosil, naj molijo zame h Gospodu.'«

4

Druga anekdota. Opat za mizo vpraša svojega gojenca Janeza: »Naj ti v starcu pokažem Božji smisel in Božjega duha?« Janez prikima. Opat pokliče k sebi Lavrencija. Starec pristopi k mizi. Opat ga lačnega pusti stati pred pogrnjeno mizo, medtem ko sam vstane in odide.

Lavrencij že skoraj dve uri brez vsakršnega smisla stoji pred mizo, pred menihi, ki so se v polnem številu zbrali ob obedu. »Sam,« pravi Janez, »si nisem upal pogledati v obraz Gospodovemu služabniku.« Lavrencij, ta srebrnkasti Kristusov duhovnik, je star osemdeset let.

Celotno omizje molči in vstane od mize. Lavrencij še naprej negiben in molče stoji pred mizo. Opat se vrne in ga pošlje k Izidorju, »epileptiku« pred vhodnimi vrati, ki mora zapeti prvi verz psalma: *Expectans expectavi Dominum* (Z [velikim] pričakovanjem sem pričakoval Gospoda).

»Tudi zdaj ne zamudim priložnosti,« lahko preberemo tudi na tem mestu, »pa čeprav se počutim malopridnega, starca povprašati o tem, kakšne so bile njegove misli, medtem ko je stal pred mizo.« In Lavrencij mu odgovori: »Ker v svojem opatu častim Kristusovo osebo, sem njegov poziv, naj pridem k mizi, sprejel, kot da bi prihajal od samega Gospoda. Nato pa, dragi oče Janez, sem si želel, da bi se mi zdelo, da ne stojim pred mizo, za katero obedujejo ljudje,

temveč pred oltarjem presvetega božanskega bitja. Tako se mi o pastirju, ki mu zaupam in ga ljubim, niso porajale neprijazne in razdražljive misli.«

5

Naj omenim še tretjo zgodbo. Opat ukaže iz cerkve vreči popolnoma nedolžnega človeka. Janez mu ugovarja.

Opat mu z nasmeškom odvrne: »Tudi sam prav dobro vem, da je nedolžen. Toda tako kot otroku ne smemo jemati hrane iz ust, tudi iguman škoduje tako sebi kakor tudi svoji čredi, če tega ali onega zaradi povečanja njegovih zaslug – kolikor lahko ta prenaša zasluge – sem in tja ne ozmerja ali osramoti. Zakaj? Prvič zato, ker bi mu sicer kratil zasluženo možnost, da se odlikuje. Drugič, ker mora iguman izkoristiti priložnost, da pokaže zgled drugim. In tretjič, in to je najpomembneje, ker nas izkušnja uči, da so menihi, ki so nekdaj potrpežljivo prenesli kako krivico, svojo blagost in sproščenost izgubili le zato, ker jim je manjkala vaja in ker kljub svoji dovršenosti niso sem in tja znova izkusili posmehovanja in draženja.«

Seveda pa Janez izrecno poudari, da ta iguman nikakor ni bil čisti tiran, temveč dušni pastir in zdravnik, ki je bil resnično vreden vsega občudovanja in je s takšno sicer nenavadno, a nadvse modro kuro Kristusu Gospodu posvečal »brezmadežne hostije«.

Opat je seveda pogosto podoben Artakserksu, ki se mu klanjajo njegovi sužnji. Vendar bi si bilo treba želeti, da bi se egoistični nagibi našim vzgojiteljem pred enako visokim idealom zdeli enako nični. »Blažen je,« se glasi eden izmed najlepših odlomkov tega poglavja, »kdor dan za dnem zaradi kake Božje reči trpi sramoto in brez vsakršnega mrmranja premaguje svoje sebstvo. Skupaj z mučeniki bo plesal v trikoraku in med angeli bo hodil prosto kot kak angel.«

O POKORI IN KARCERJU

1

Janez nekje v svojem delu zapiše, da je zli demon »genialen arhitekt nepoštene zvijačnosti«. Nasprotno bi lahko za samega svetnika rekli, da je genialen arhitekt poštene stvarnosti. Za zgradbo njegove knjige je namreč značilno, da iz strogosti, s katero je že takoj postavljena prva zahteva, skoraj nujno sledita prestopek in pokora zanj. Svetnik takoj za prikazom pokornosti in ne da bi si delal skrbi za kakorkoli mehkejšo razporeditev njenih pomembnosti začne s poglavjem z naslovom »O natančni in iskreni pokori«, v katerem je poglavitni poudarek na flagrantnem opisu karcerja (meniškega »zapora« oziroma kraja kesanja za grehe), ki je zanj že spet nekakšen skupek vseh pokor.

Ta prehod zelo strnjeno predstavlja anekdota, ki v sebi združuje vse manjkajoče vmesne člene. Gre za pripoved o večkratnem hudodelcu, ki poišče zatočišče pri samostanskih bratih. Za tega junaka pripovedi, kratko malo označenega z izrazom »ropar«, se zdi, da se resno kesa svojih sramotnih dejanj in da namerava opustiti svoj nekdanji način življenja. Opat, ki je hkrati pastir in zdravnik, mu najprej dodeli sedem dni popolnega miru, nato pa od njega zahteva, naj se spove.

»Si pripravljen javno pred vsemi brati priznati svoje zločine?« Ko mu ta pritrdi, ga vpraša: »Si pripravljen na trgu sredi Aleksandrije javno zapriseči?« Tudi temu pritrdi. Tako ga da opat v nedeljo po branju evangelija svečano privesti pred celoten zbor bratov. Z zvezanimi rokami na hrbtu, okoli ledij privezano vrvjo iz dlake kilikijskih koz in s pepelom posuto glavo ga pripeljejo pred zbrane samostanske brate, pri čemer je videti v tako klavrnem stanju, da ni nikogar, ki se ob pogledu nanj in ob njegovem stokanju ne bi zgrozil.

Na stopnicah pred svetiščem, v katerega ni vreden, da bi vstopil, mu da opat, objokanemu in ležečemu na tleh, pred

zgroženimi brati drugo za drugim prebrati kriva dejanja z njihovega seznama: grehi proti naravi, storjeni proti ljudem in živalim, pravcata poplava zločinov. Resnično očiščenega po koncu ceremonije nemudoma ostrižejo v meniha in ga sprejmejo v skupnost bratov.

»Priznati moram,« pristavi Janez, »da je opatova modrost v meni vzbudila veliko občudovanje in sem ga zatorej vprašal, zakaj nam je vendarle uprizoril tako neobičajen prizor. ‚Iz dveh razlogov,' odvrne opat. ‚Najprej zato, da bi se lahko človek po javnem priznanju svoje krivde z začasno sramoto odrešil večnega hiranja, potem pa zato, da bi druge, ki nikoli ne priznajo in razkrijejo podobnih zlodel, tako spodbudili k razkritju skritih bremen, ki jih nosijo zaradi svojih grehov.'«

2

Kakšno znanje o neizgubljivih človekovih pravicah se skriva v tem meniškem nauku o pokori! Božja pravica do človeka ne more nikoli ugasniti. In prav tako tudi človekova pravica do milosti nikoli ne zamre niti v najgrozotnejšem breznu. »Kdor obupa,« se glasi izrek na strani 131, »stori očetomor«. Pokora je poslovitev od obupa, je »ponovitev krsta«.

Kaj pa, če vsemogočna usoda določa vsa sovisja? Če zbor skupnosti preglasi posamezen greh? »Kjer je Božji duh,« odgovarja Janez, »tam je spona greha pretrgana.« In »s preprosto ponižnostjo je mogoče rešiti prav vsak zaplet«. In kaj, če kdo poskuša shajati brez teh dveh spoznanj? »Ta se ne slepi in ostane v sponah.«

Sprava se na najboljši način zgodi z deli, ki so nasprotna storjenemu prekršku. Spokornik je v tem smislu »umetnik svojega poboljšanja«. Sveže in zevajoče rane se zlahka pozdravijo, medtem ko stare in zanemarjene terjajo veliko truda in naporov, zahtevajo instrumente, mazila, ogenj in obliže.

Veliki dušni zdravnik, ki mu gre zahvala za to knjigo, goreče polemizira z »boleznijo« velikega Origena, njegovim »nečistim naukom« o neskončni Božji milosti, ki naj bi bila voda na mlin vseh tistih, ki se predajajo uživanju.[15] »V mojih meditacijah,« zapiše Janez, »v mojem učenju o pokori žari ogenj priprošnje molitve, ki požira vso grešno snov.« Kristus je »Bog v vstajenju resnične in dovršene pokore«, medtem ko je sama pokora »očiščenje vseh petih čutov«.

3

Zakonodajalec askeze veliko bolj ljubi entuziazem, ki se usmerja navznoter, kot entuziazem, ki privzema zunanje oblike, bolj entuziazem samodisciplineriranja kot entuziazem učenja. In njegovo govorjenje preraste v resnični entuziazem tam, kjer govori o karcerju, meniškem zaporu.

Karcer kot nedvoumni kraj ponižanja in osramotitve ni za meniha nič drugega kot kraj njegovega preizkusa. Tu ali nikjer razmisli o sebi. Tu ali nikjer se ukloni. To, s čimer

15 Na sinodi, ki jo je na ukaz cesarja Justinijana sklical patriarh Menas iz Konstantinopla, so leta 543 (torej ko je bil Janez Klimak star osemnajst let) predstavili osem stavkov iz Origenovih del in jih slavnostno obsodili. Ti stavki so se med drugim nanašali na učenje, da bo Kristus v prihodnosti križan tudi za hudiče, da je kazen hudičev in brezbožnežev končna in da je dopustna ponovna umestitev odpadnikov na njihove prejšnje položaje. – Ta gonja proti Origenu je izvirala v Egiptu. Že v *Življenju svetega Pahomija* (napisanem pred letom 368) je zapisano: »Origena, ki ga je aleksandrijski nadškof Haraklas še pred Arijem in Meletijem izobčil iz Cerkve, pa je sovražil veliko bolj kot kakega grešnika in odpadnika in ga je preziral. Kajti ta je v svojih trditvah to, kar se je zdelo verjetno, kot kak poguben strup primešal pravim naukom Svetega pisma … Pahomij je bratom položil na srce, naj ne le ne berejo Origenovega neumnega čvekanja, temveč naj si tudi ne drznejo prisluhniti njegovemu branju pri drugih. Govori se tudi, da je nekoč našel neko njegovo knjigo in jo nemudoma vrgel v vodo, rekoč: ‚Če ne bi vedel, da je v njej napisano Božje ime, bi ta njegova bogokletja in neumna čvekanja kratko malo sežgal.'« (*Bibl. der Kirchenväter*, zv. II, Kempten 1912, priloga, str. 48.)

se lastna volja sooča le sem in tja, namreč da jo nasilno ukrotijo in ji nadenejo okove, se duši vendar dogaja vse življenje. Karcer postane simbol. Človekovo lastno voljo, oropano svobode, spominja na ječo duše v telesu. Še več, pretresenega duha sili v poslednja in najgloblja vpraševanja o zaporu in osvoboditvi, opozarja na učlovečenje, na Božje večne naklepe.

Zato tudi himnična hvalnica pri Janezu, ki obsodbo občuti kot srečo in pokoro kot čast. Le kaj bi lahko bila najtrša zunanja kazen za nekoga, ki je prekršil svojo pogodbo z Bogom, ki je prelomil svojo zaobljubo? Zunanji zapor je nekaj, kar se nanaša le na telo, medtem ko duševni, duhovni zapor zadeva Boga. Janez tako prestavi pokoro v duha in kazen stopnjuje v nekakšno darilo. Tako so zanj tisti, ki so se ujeli v zanko, srečnejši od onih, ki niso grešili.

Podoba karcerja se mu preoblikuje v vice, te pa v simbol bivanja. Človekov duh je ječa Božjega duha in telo je karcer duše. Spoznanje krivde je prvi in edini žarek svetlobe v temi. Pri Janezu Klimaku se Sveti Duh v zaporu v podobi ognjenih jezikov zlije na zbrane učence. To, kar zdaj prihaja iz njihovih ust, je hkrati njihov obup in njihovo odrešenje.

Concurrite, accedite, adeste, audite, vzklika, »vsi pridite sem, poslušajte in slišite. Sklenite krog in dovolite, da vam spregovorijo zamaknjeni, a kljub temu vse časti vredni Kristusovi delavci. Prisluhnimo in sledimo jim, vsi mi, ki smo prekršili postavo in pospešili propad.« Sledi opis, ki bi lahko bil zgled samemu Danteju, opis tistega zapora, v katerega se menih odpravi prostovoljno, še več, vzradoščen, saj vendarle ve, da lahko odpad od Boga poravna zgolj najgloblje ponižanje, da za vsako krivdo vsakdo nosi enako odgovornost, da krivda raste s kaznijo, s spoznanjem pa kesanje.

4

Janez opisuje karcer kot »območje pobitosti in ujetega izdajstva«. Kot ognjeno gumno, na katerem angeli mlatijo Božjo pšenico. Kot kraj trpljenja in hvalnic Boga, blaženosti in zamaknjenja. Človek tu samega sebe prekaša z dejanji in besedami, ki jih še ni videlo nobeno oko in slišalo nobeno uho in ki »lahko storijo silo samemu Bogu«.

Karcer je kako miljo stran od samostana, tako da tu ni videti dima, ki bi se vil iz kuhinje, in prav tako se tu za jed ne uporablja olje, ni ognjišča, v katerem bi gorel ogenj, ki se sicer uporablja zgolj za peko kruha in pripravo skromne zelenjave. Gojenci duha tu z vpetimi nogami tičijo v samicah in tako vztrajajo, dokler jih prior po Božjem navdihu ne odreši mučenja. Zapor upravlja Izak, ki svojim zapornikom nalaga neznansko število molitev in nad izpolnjevanjem te njihove naloge bedi prav tako neizprosno, kot kak današnji ječar bedi nad pletenjem vreč ali nogavic, ki ga naloži svojim zapornikom. Pri roki ima veliko palm, iz katerih zaporniki »zaradi preprečevanja brezdelja« pletejo košare.

»To je način življenja, to sta stanje in disciplina tistih,« vzdihuje svetnik, »ki so resnični iskalci obličja Jakobovega Boga.« Njihovo občudovanje je častitljivo in dobro, medtem ko je želja po njihovem posnemanju blaznost in nekaj, kar presega človekove sposobnosti. Tu so nedolžni spokorniki, ki cele noči do jutranje zore prestojijo pod Bogom. Bojujejo se s spancem in z naravo, dokler ne izbruhnejo v silno lastno sramotenje in žaljenje. Drugi omahujejo v molitvi. Z rokami, zvezanimi na hrbtu, in obrazom, zmedenim od žalosti in uprtim v tla, so videti, kot da si v svojem sramu in zmedenosti svoje vesti ne bi upali klicati k Bogu. S tem, kar govorijo, in z načinom, kako bi to morali govoriti, neodločno kažejo zgolj svojo »mrakobnost in sublimni obup«.

Drugi v raševini sedijo na razbeljenem tlaku. Skrivajoč svoj obraz med koleni udarjajo s čelom ob tla in zanikujejo

svoje poprejšnje življenje, ki je bilo vendarle polno kreposti in odlik. Ko jim usahnejo solze, si razmesarijo prsi. Spet drugi tarnajo za svojo dušo kot objokovalke ob pogrebu, ker njihove prsi ne zmorejo več prenašati neizmerne bolečine. Ali pa v sebi rjovejo kot levi, da bi zadušili svoje tarnanje.

Nekateri stojijo, kot da bi bili brez duše. Groza jih je spremenila v kamne, njihovo zavest pa »odpihnila v večni molk teme«. Drugi sedé počasi premikajo teme, v meditacijah obračajo glavo sem in tja, zaklinjajo neizrekljivo usodo in moledujejo za usmiljenje. In tu so tudi takšni, ki, skrušeni pod bremenom svoje vesti, prosijo za večno kazen in se v isti sapi izrekajo za nevredne že samo te svoje prošnje.

»Za vso količino in število naših grehov se ni več mogoče spokoriti,« hlipa zbor, »četudi bi se našim tožbam pridružila vsa zemlja. Samo za eno te prosimo: Odnesi nas v milosti!«

5

Svetnik navaja 38. psalm: »Zakaj moje krivde so mi zrasle čez glavo … kajti moja ledja so polna prisada, nič zdravega ni na mojem mesu.« In potem še 102. psalm: »Potolčeno je kakor zelišče, posušilo se je moje srce, ker pozabljam uživati svoj kruh … Zares, pepel uživam kakor kruh, svojo pijačo mešam z jokom … moje kosti tlijo kakor žerjavica.« Nato zapiše: »Pri njih ni bilo slišati niti tega. Vpili so le: ‚Gorje nam revežem in še enkrat gorje. Prizanesi nam, Gospod!' Drugi pa so še iz globlje bolečine vzklikali: ‚Poglej stran, če obstaja milost.'«

Tako se trpinčijo na pripekajočem soncu. Suh jezik jim sili iz ust. Zvijajo se v smrtni grozi, spijejo požirek vode in jo pustijo stati, sežejo po kruhu in ga vržejo proč. Kje sta zdaj sladostrastje in porogljivost? Kje jeznoritost in objestnost? Kje sta tisto zaupanje, ki je bilo žalitev, in vse okrasje molitev? Prosijo za paralizo in živčni zlom, za blažilno bolezen

in blaznost. V zboru se drenjajo pred nebesi: »Odpri nam, če smo si sami zaprli vrata. Odpri nam! Samo pokaži nam svoj obraz in bomo ozdraveli.«

Eden izmed njih, plah, a vendarle že s skromnim upanjem, moli: »Oh, razsvetli te nesrečnike, ki ždijo v temi in senci smrti.« Nekdo drug vprašuje: »Se bo Gospod še drugič pokazal med nami?« In Izaija mu odvrne: »Vi, ven iz teh ječ! Pridite na svetlo!« Vendar ne zmorejo več verovati. »Bo naše vpitje še prodrlo do njegovega ušesa?« Vsi vidijo smrt. »Kaj bo z nami? Kakšna sodba bo padla? Kakšen bo konec? Kakšen izhod iz takšnega izobčenja bo ostal?«

Njihovo življenje in trpljenje sta nepopisna. Zlomljeni, razmesarjeni in omadeževani čakajo angele tolažbe. Z vklenjenimi nogami in rokami, bljuvajoč kri in z vročičnimi očmi. Ko kdo izmed njih umira, roteče moli, naj ga ne pokopljejo, temveč kot nečisto žival vržejo v reko ali zverem. In tako se zgodi, da opat zavrne vsako posvečenje in pusti, da nečastno truplo odvržejo na širno polje.

Umirajočega v agoniji obkrožajo njegovi jetniški tovariši in ga, ko ga življenje že skoraj zapusti, z radovednimi vprašanji zadržujejo v tostranstvu: »Kako ti gre, brat, kaj praviš? Kaj čutiš? Si dosegel tisto, kar si s toliko truda iskal? Si že na pomolu ali pa tvoja duša še trepeče? Te pozdravlja odpuščanje ali že z glavo navzdol visiš v prepad? Čutiš v duhu nebeški žarek ali se še vedno prebijaš skozi temo in močvaro noči? Odgovori vendar, da bomo vedeli, kaj nas čaka!« Umirajoči skoraj neslišno dahne svoj odgovor, ki je slišati kot kak odmev hrepenenja iz bežeče dalje: »Hvaljen bodi Gospod, ki nisi zavrgel moje molitve in mi nisi odrekel svojega usmiljenja. Hvala Gospodu, ki nas je vlekel iz nepremagljivih vrtincev.«

Vstajenje srca

1

Šesto in sedmo stopnjo lahko preskočim. Prva govori »o spominjanju ali meditaciji smrti«, druga pa »o žalosti, ki prinaša radost«. Obe stopnji sta posledici osrednjega meniškega doživetja, namreč poraza svojeglavosti, in predstavljata dovršitev stanja notranje vdanosti, pokore.

Janez imenuje misel na smrt »vsakdanji kruh«. Je še kaj bolj naravnega, kot da smo prav vsi obsojeni na smrt? Kako visok očenaš prihaja tu do izraza! Kakšno védenje o grobovih! In kakšno hrepenenje po dokončnosti! Ko najmračnejša med vsemi ženami, sveta Sinkletika, o tem pripomni, da je »smrt pravzaprav ločitev od Boga«, takšna meditacija ni nič drugega kot rojstvo nadzemeljskega trpljenja, nadzemeljskega sočustvovanja in hkrati tudi rojstvo preroštva.

Janez se v obeh teh poglavjih veliko siloviteje kot v prejšnjih znova loti polemiziranja z Origenom, ki je učil o odrešenju hudičev ali neskončni Božji popustljivosti. Je mar iz Origena govoril strah pred smrtjo? »Strah pred smrtjo izvira iz nepokorščine.« Janez tega Aleksandrijčana z uničujočimi besedami imenuje »pes iz Tartara«. Gre tu za fanatično sramotenje? Ne, to je fanatična ljubezen do človeka. Le kdor je verjel v Božjo strahotnost, bo lahko našel milost. Le kdor je izkusil smrt pri živem telesu, ne bo več grešil.

Razen krsta Janez ne pozna ničesar, kar bi bilo mogočnejše od potoka solz. Solze so zanj spust v človekovo mistično bistvo. Priporoča negovanje žalosti vse dotlej, dokler se ta ne prelevi v radost. »Nenehno se uri v tem, dokler, po Kristusu povzdignjen v stičišče z njegovim življenjem, ne začutiš, da solze prodirajo v tvoje najgloblje čute ... dokler tvoje duše, ki jo razvnema nepokvarjena nedolžnost, duhovna luč ne razsvetli svetleje, kot bi jo osvetlil katerikoli ogenj, ki bi zažarel.« Tedaj je potok solz »Oče, Duh in Sin

misli«, medtem ko se razum in spekulacija spustita na raven pretvez, ki se postavljajo po robu skrušenosti.

2

Tudi štiri naslednje stopnje, se pravi od osme do enajste, se nanašajo bolj na to, kar je pred njimi, kot pa na to, kar jim sledi. Vendar lahko tu že razberemo piščevo strategijo. S prvimi tremi poglavji se je odločno umaknil za samostanske zidove, kjer je pripravljal prodor na sredo sovražnikovih položajev, proti ošabnosti. S težko artilerijo pokorščine in pokore je porušil utrdbo demonov, torej egoizem. Zdaj napada po ulicah, kjer se bežeči sovražnik še vedno upira.

Opazovalcu Janezu ne uide sovraštvo, ki še vedno žari v očeh njegovih tovarišev v celicah, tista žolčna razdraženost, ki ji pravimo maščevalnost, tista naknadnost, ki ne more pozabiti poraza. Povsod, kjer so vojašnice ali samostani, naletimo tudi na resentiment, pa naj ga imenujemo slaba volja, užaljena samoveličavnost ali škodoželjnost. Vendar to ni nekaj, kar bi bilo človeku prirojeno. (V samostanih) izvira iz polovične podreditve, v vojašnicah pa iz zlorabe moči ter uničuje vsako zaupanje in spodkopava vse sposobnosti. Zaduši lahko prav vsako pravo čaščenje.

»Zato karseda skrbno bedimo nad samim sabo,« lahko preberemo. Samostan je »kot pristanišče, polno ladij, ki zlahka trčijo druga v drugo, še zlasti če jih kot nevidni črvi razjeda žolč«. Eksplozije tega resentimenta se imenujejo divjanje in slepo uničevanje in pomenijo potrjevanje še vedno neukročene divjosti, medtem ko med svetlobo in temo, med Kristusom in Belialom ni nikakršne povezave.

3

Svetnikovo načrtnost v vsem njegovem ravnanju in preudarnost, ki jo razvija, lahko pravzaprav še najbolje pri-

merjamo s strategijo. Po uničenju osrednje trdnjave, lastne volje, se njegovi nadaljnji podvigi usmerjajo v perverzijo, ki postaja zdaj čedalje opaznejša, se pravi v tisti nagon obračanja, odstopanja od narave, ki ga poprej sploh ni bilo čutiti.

Njegov pojem narave pri tem seveda ni enak našemu in povsem enako velja tudi za njegov pojem zmede. Njegova narava je raj, ne Indija Koromandija, in naša zmeda je duh, ne ravno nasprotno. Prav tako namesto perverzije kratko malo uporablja besedo laž ali pačenje. Vendar so zanj laž že tudi naše naravne reči, kot so strasti, najsi izvirajo iz želodca, spola ali, če naj uporabimo svetnikov jezik, iz lenobe.

V teh strasteh vidi odpad od človekovega najresničnejšega bistva, predsodke do telesnega in slabo navado. »Eno ljubezen« hoče »izgnati z drugo«, demonski plamen pogasiti z nebeškim. Tako pravi, da je deviškost »zmaga narave nad naravo«. Podobno kot imajo domače kokoši še vedno krila, vendar ne morejo več leteti, je zanj tudi človekova prapodoba nekakšno krilato bitje z eteričnim telesom, ki ga zasenčujeta in priklepata nase blato in materijo tega planeta. Nazaj k naravi pomeni tu nazaj k nadnaravnemu. Vendar ta pot vodi skozi neizprosno vivisekcijo pregreh.

Stopnje, ki jih strnjeno omenjam tu, segajo od dvanajste do šestnajste. Laž je namreč prav vsako stanje, ki človeka kaže v protislovju z njegovim božanskim poreklom. Tako torej laže, kdor je len (trinajsta stopnja), se pravi, kdor sledi afektu in senzacijam, namesto da bi se ukvarjal z notranjim prežemanjem. Laže, kdor živi, kot mu narekuje želodec (štirinajsta stopnja), in kdor se podreja spolu (petnajsta stopnja). Sama snov, apetit in užitek so slepilo. Dovolj je že eno samo jabolko in Adam se zlaže.[16]

16 Izpeljevanje človeka iz prvotnega naravnega stanja je eden izmed osrednjih motivov meništva. V tem smislu Janez Klimak imenuje Antona, patriarha puščave, *institutor noster*, »naš ustanovitelj«. Asket je pravi človek; duhovno bistvo je človekova narava. Tako učijo, navezujoč se na apostola Pavla, tudi veliki teoretiki tedanje dobe.

4

Dandanes nihče več ne ve, kaj je pregreha, in vsakdo si misli, da je brez nje. Tako zelo smo namreč od nje obsedeni. Po Marku Puščavniku je »pregreha« vse, »kar ob vsakdanjih opravilih in vsakdanjem početju ovira duha«. To je na splošno tudi mnenje Janeza Klimaka. V pojmu snovi sta breme in pregreha identična. Štiri nadloge in pregrehe, o katerih je govor od dvanajste do šestnajste stopnje (laž, lenoba, želodec in spol), v resnici delajo življenje sterilno in povsod tam, kjer vladajo, zaman iščemo duha, tako da ga lahko najdemo le tam, kjer se z njimi spopadamo na lastnem telesu.

Iz primera Simeona Stilita lahko razberemo, kaj je resnica in kaj laž. Resnica je neomajno vztrajanje v solzah in blagoslovu, medtem ko je laž s svojimi različnimi stopnjami vse drugo. Janez se še zlasti ukvarja z izvorom laži, saj večni Duh tako strašne kazni vendar ne namenja nobenemu drugemu grehu.

Pri tem pride do spoznanja, da je »mati laži in pogosto tudi njena vsebina in njena snov hipokrizija«, lažno uprizarjanje idealov, izogibanje samokritiki, ljubezen do daljnic in izhodov. Tisti, ki hoče biti videti višji in drugačen in ne tak,

---

Kristus v sebi ponovi in združi prvega človeka in celotno človeštvo po njegovi čisti arhetipski plati (Irenej, drugo stoletje). V Kristusu deluje milostna sila preoblikovanja. Krščanstvo je mogočna rehabilitacija narave in sveta (Tertulijan, tretje stoletje). Za prastanje je značilno življenje v najožjem smislu te besede, se pravi neumrtje in nepropad. Nasprotno pa je smrt obračanje stran od nadčutnega, duhovnega in božanskega (Atanazij, četrto stoletje). Janez Klimak dopolni te ideje s svojim lastnim pojmovanjem Kristusa kot Boga solz. Nihče ni tako zgodaj in s tako zgovornimi besedami kot on hvalil rešilne, regenerativne moči solz. V tej zvezi je značilen tale njegov izrek: »Enako kot od vina opiti človek proti svoji volji v vsem govori resnico, tudi od solz opiti človek ne more lagati.« Iz takšnih izrekov se pri Simeonu Teologu (963–1041), Bernardu iz Clairvauxa in drugih razvije pravcata teologija solz.

kot je, se med molitvami »srečuje s smešnimi fantazmami duha, ki ga zavajajo v laž«.

Vendar je laž že samo to hotenje; gre za nekakšno uporniško lenobo, ki noče, da bi jo kdo prepoznal in ugotovil. Njena posledica je obubožanje duše in vodi v popolno duhovno smrt. Lahko bi tudi rekli, da vsaka skrita ali prikrita šibkost, ki je ne priznamo sami sebi ali drugim, že zadošča za spremembo občutja srca.

5

Videti tudi želodec, ta najbolj zanemarjeni pripomoček sodobnega človeka, pod nadzorom duha nam je v tolažbo. Svetniku se ne zdi tu odvečna, neprimerna prav nobena pretanjenost in energija. Grlu, požrešnosti (*gulla*), pravi »gospodar vseh slabih skomin«, medtem ko sam želodec imenuje »arhitekt vsega slabega in največji sovražnik«. Pravi mu Venerin satelit. Njegovo ministrsko spremstvo sestavljajo »naslada, sanje, ostrina in pravcato morje slabih misli«. Telo in dušo obdaja z obscenimi fantazmami. In prav presenetljivo je videti, kako vznemirja in zasenčuje duha, prostega vseh vezi s telesom.

Zato se prvo vodilo hoje za Kristusom glasi »uri svoj želodec«, kajti želodec je »sam Lucifer«. Le kdor ima Svetega Duha, lahko tu kaj malega postori. Kdor pa ne pozna tega Božjega tolažnika, bo še celo v svarilu videl »hvalo, ki mu začinja apetit«. In res, obstajajo cele kulture, za katere je »svarilo« zgolj stimulans njihove prebave. To je sublimno, in sicer enako kot polemika proti sentimentalnemu Evagriju, ki je sicer že zdavnaj umrl, a nekako živi še tudi dandanes.

Evagrij se je nadejal, da bo želodec ukrotil z dovolj strogo dieto, z vodo in s kruhom. Dejal naj bi: »Ko duša hlepi po bogato obloženi mizi, ji dajte vode in kruha!« Verjel je, da je to zelo pomembno. Janez mu odgovarja: »Ko naša duša

izrazi skomine po bogati jedači in išče to, kar je značilno za živalsko naravo, je proti zvijačnosti želodca potrebna edinstvena genialnost.«

Razlika v pojmovanju je več kot očitna. Janez občuti nasprotnikovo maksimo v zvezi z želodcem kot nekakšno spogledovanje. Ve namreč, da lascivnosti ni mogoče premagati z dietami, temveč le duhovno, da enega demona ne moremo izgnati z drugim, temveč ga le ženemo naprej. Zgolj žalost je tista, ki premaga živalskost. Samo tišina omehča naravo. Zato proti delu apetita priporoča delo srca. Z mislijo na smrt nam postreže kot s kakim slovesnim namiznim okrasom.

6

Tudi spol ni nič drugega kot muhavost, ujeta v samovoljnosti. Kjer je živo srce, so čuti odvečni. Z odmiranjem sebične volje odmira tudi naslada.

Težko je govoriti o deviškosti, ne da bi s tem vzbujali posmeh. Toda vse preveč žareče meso, ki je nastopalo tako samopašno, je tudi v našem času zaskrbljujoče očrnjeno, in lestvica kužnih bolezni nam omogoča, da znova izprosimo misterij, ki je učil o rojstvu Odrešenika iz duha device.

»V nas je smrt,« je zapisano na 222. strani *Lestve*, »in to je hkrati vzrok propada, ki ga vselej nosimo s sabo, še zlasti pa v žaru mladosti.« To je pokvarjeno, sladkobno, snovno telo, meso. Gregor iz Nazianza to telo imenuje »delo noči in veseljačenj, ki je nenaklonjeno in nasprotujoče duhu svobode in luči«. To ni neka forma nasploh, temveč je v nasprotju z rajsko umrljiva forma, ki se je svetnik poskuša osvoboditi. To je razkrajajoči se del bivanja, gnitje, ki ga iz navade več ne občutimo ali pa ga zakrivamo s parfumi. Njena polarnost, nasprotni del, je spol. To polarnost spravlja v gibanje lastna volja, medtem ko samozatajevanje to gibanje odpravlja.

Telo je tisto, kar Janez ogleduje le skozi kužno masko. Strast je zanj »hiranje, ki v telesu gnezdi vse dotlej, dokler se duša ne navadi nanj in naposled ne postane prostovoljna in sprejemljiva pregreha«. In tako kot meso izpridi dušo, jo solze in molitev očistijo. Če nas naslada vodi stran od Božje podobe v nič, nas deviškost vodi k Božji zaupnosti. In ker se ta sposobnost ob neki drugi priložnosti pripisuje tudi molku, stopata deviškost in molk pri tem zdravniku v medsebojni odnos, ki priča o resnosti njegovega bistva. »Kdor premaga svoje meso,« pravi, »premaga naravo in je nad naravo.« Kdor premaga svoje meso, »vstane od mrtvih in zasluti nesmrtnost«.

Anahoret

1

V vzpenjanju se povsem jasno pokažeta točka počitka in naslednji cilj, dovršenje, ki ga vidi kot nedolžnost in veder dušni mir, kot zagotovljeni dar ponovnega rojstva, ki ga je mogoče doseči z obilico dela. Nosilec tega dovršenja je anahoret, ki pozna pot, ki iz zmede nravi vodi nazaj k tragični preproščini, izviru duha, samodojemanju čutečega človeka, dojemanju, ki ni več podvrženo nikakršni motnji. Še preden pa se odpre ta stopnja, avtor sam pri sebi razišče, kaj je bistvo menihov, njihove skupnosti, ki jo anahoret zapusti.

Resnični menih in menih v najboljšem smislu je, kdor ni ponosen na kako svojo zaslugo, a kljub temu »negiben nadzira« svoje čute, kdor v nenehni žalosti nad življenjem deli Stvarnikovo skrb. Menih je »luč, ki neugasljiva sveti v globini srca«. In menih je tisto brezno neme vdanosti, ki, »obrnjenega z glavo navzdol, pogoltne in zaduši prav vsakega nečistega duha«.

Janez se še enkrat vrne k izhodišču, k pokorščini, ki jo zdaj nekoliko manj strogo imenuje tudi »religiozno uboštvo«. Lahko bi tudi rekli, da nam pokaže, kako močno je zaobljuba uboštva vključena v zaobljubo pokorščine, kajti skepsa še vedno obstaja. Stopnje od sedemnajste do štirindvajsete – še tudi zdaj – predpostavljajo, da obrat ni bil brezpogojen, da je ostal, skrit v največjih globinah, neki pridržek, občutek osebnosti. Seveda pa osebnost ni nič drugega kot zgolj varljiva nečimrnost.

Takšna najmanjša posest je že dovolj, da lahko med nebeškim vzpenjanjem ustvarja strogost in častihlepje, še več, ošabnost in bogokletje. Po mnenju zgodnjih očetov zapada častihlepju tudi tisti, ki drugim govori o svojem življenju. Kdor ne hrepeni po sramoti, kdor samega sebe – in tudi svojega lastnega srca, lastnega duha – ne odrine kot kako

postano jed, v tem ni zamrla žival in še ni menih. Ta »se vznejevolji in ne čuti svojega lastnega propadanja«. Ta se odreka otroški veličini življenja in ne spozna milosti. Celo božanskost ni zanj nič drugega kot goli okrasek.

2

Ponižnost je skupek vseh meniških moči. Ponižnost je nadnaravna krepost in skrivno orožje. Je »uničevalka vseh pregreh«. Je zavestna in vznesena pokorščina, sam krščanski nauk. Ponižnost je »izvir uboštva« in »vse razsvetljujoče sonce razuma«. Je mati vsega spoznanja in pozaba vseh zaslug. Ni se je mogoče učiti od »angelov, ljudi ali iz knjig« je zapisano na 310. strani, »temveč zgolj od Njega samega«, ki je bogastvo v ponižnosti.

Njene veličine ne more docela izraziti nobena beseda. Je odpočitek od notranjih razkolov in olajšanje od misli. Njeno sveto trojstvo se kaže zdaj v »nadvse ustrežljivem prenašanju sramu«, zdaj v »popolnem zamrtju besa« in spet drugič v »nenasitnem prepričanju o nezmožnosti zadostitve dobremu«. Ponižnost je boleča božjastnost asketa, smisel in cilj njegove vadbe. Premaguje »zmaja, ki ga predstavlja telo«.

Po robu se ji ne postavlja noben prestopek in izbriše prav vsako krivdo. Ozdraviti zmore celo skrunitev svetišč in bogokletje. Enako kot ošabnost naredi iz angelov hudiče, lahko ponižnost po Janezu iz hudičev naredi angele. Če pokora potiska spokornika pred nebeška vrata, mu jih ponižnost odpre. »Bil sem ponižan in Gospod me je hitro rešil,« lahko preberemo v tem svetem besedilu.

Ponižni ne vprašuje po razlogih. V Božjo ljubezen skoči kot iskalec biserov v morje. Ne vprašuje po Božji skritosti. Ta, njena globina, se mu razpre sama od sebe. Njegovo občutje je enako občutju starca, ki si v tem življenju ni želel srečati Kristusa.

Janez našteje številne vrste ponižnosti. Tako imamo ljudi, ki meditirajo o Kristusovem trpljenju in vselej prihajajo do spoznanja, da bodo ostali večni dolžniki. Drugi se ponižujejo že zaradi najmanjših prekrškov in se imajo za najbolj prezirane. Tretji pridejo do ponižnosti skozi skušnjave, duševna obolenja in blaznost. Poskušajo se spraviti z Očetom milosti. Nekateri pa postajajo z Božjimi darovi, ki so jih deležni dan za dnem, le še bolj vdani, saj se imajo za nevredne takšnih zakladov milosti, in iz dneva v dan občutijo le še večjo krivdo. »To je ponižnost, to je blaženost, to je popolna naklonjenost.«

3

Tako kot iz morja prihaja izvir, izvira iz ponižnosti diskrecija. S šestindvajseto stopnjo, ki nosi naslov »O diskreciji ali ločevanju duhov«, nas Janez iz meništva prepelje v anahoretstvo. Še nekaj stopenj in Božje sočutje se skloni k junaku, da bi mu postlalo v raju. Težko se dviga njegova noga in moledujoče se izteguje njegova roka. Vendar njegov duh že nosi naklonjenost Božje pomoči.

Višje ko se vzpenja, bolj besno ga poskuša zrušiti mračno spremstvo. Krepost in pregreha se tu poosebita v gospodarje angelov in demonov in se bojujeta za njegovo dušo. Prvi presegajo sleherno čistost in nedolžnost, drugi pa sleherno sofistično prevaro. Najmanjši gib lahko prinese blaženost ali obup. Za ohranjanje pretresenih in že tudi za najmanjši vtis dovzetnih čutov v Božji hipnozi je potrebna kar največja budnost.

Diskrecija ločuje naraščanje sil od spodrsljaja. Diskrecija je vest ponižnosti, »zanesljivo, trdno dojemanje Božje volje«, »dovršeno stanje notranjega spoznanja«, stanje, ki je zdaj že posledica Božje pomoči. Kajti dar ločevanja duhov prihaja zgolj »iz same Božje besede«, ki je ubožna in skromna, a hkrati tudi nadnaravna. Ta beseda je »luč uvida v

sleherno krepost in sleherno pregreho«.

Obstajajo naravne in nadnaravne, človeške in angelske kreposti. K prvim očetje prištevajo ljubezen, zvestobo in upanje, k drugim pa nedolžnost, milostnost in ponižnost. Obstajajo pa tudi zgolj nenaravne ali protinaravne pregrehe, kajti pregrehe niso nekaj naravnega. So brez slehernega razuma in vsakršne obstojnosti, tako da Bog ne more biti njihov tvorec. Zato obstajata dve stopnji raja in en sam pekel. Le kogar ne bremenijo več pregrehe, lahko razume Božje skrivnosti in skrivno teologijo, enako kot se lahko z razsežnostmi niča, z maskami teme bojuje le, kdor je imun proti duševnemu obolenju. Maska je vsaka distanca in vsak odpad od Visokega in Enega, vsako zanikanje Čistega, sleherno propadanje in izjalovljeno zoperstavljanje, sleherna pretveza in vsako vztrajno neobstajanje. *Posuisti nos in contradictionem*, pravi psalmist, »postavil si nas za ugovor našim bližnjim«.

4

Opremljen s svetilko diskrecije se anahoret odpravi v samoto. Njegovo slovo od samostana spremlja tale preprosti stavek: »Kdor si za cilj postavi dobro, temu pomaga Bog.« Notranji glas postaja čedalje močnejši in pripelje do nadaljnje ločitve, do puščavništva. Sile, ki so se sprostile, so namenjene molitvi in spopadu s hudo boleznijo.

Anahoret hoče postati angel in seraf. Ne dela si utvar glede grozovitosti naklonjenosti, ki ga čaka, in niti glede ponovitve nekdanje nevarnosti. Kajti to, kar je izkusil ob vstopu v samostan, zdaj še enkrat doživlja na višji stopnji, namreč »zvijačnost demonov, ki nas hočejo prepričati o stvareh, ki prekašajo naše moči«. Globoko v dušo si vtisne, da tisti, ki Pismo razlaga zgolj iz častihlepja, postavlja demonsko teologijo, in da je tisti, ki živi skladno s svojimi občutji in si zunaj ograde, ki so jo postavili očetje, postavlja

lastne zakone, prikrajšan za sadove svojega duha.

Ozdravljenje, ki ga je našel kot menih, hoče kot anahoret z neutrudnim raziskovanjem tega, »katere misli pripadajo vesti, katere Bogu in katere demonom«, pripeljati do dovršitve. Zdaj se mora sedemkrat na dan po sedemdesetkrat bojevati proti »neiskrenemu gospodarju, jeziku«, kajti zdaj odkrije, da je molitev sodba, če le ena sama beseda vsebuje senco laži. Zdaj mora izkusiti pravilnost besed, ki jih je izrekel veliki Anton, namreč da se tisti, ki ni postal brez spola, slepi v prav vsem.

Janez na tej sedemindvajseti stopnji bržkone opisuje svoje anahoretsko življenje, pa čeprav komajda govori o samem sebi. »Kdo je poznal,« vprašuje, »duha človeka, čigar duša in telo sta živela v samoti?« Niti on sam ne! Janez vidi v puščavniku »zemeljsko formo angelov«. Kje so angeli govorili o sebi? Pred Božjim obličjem padajo misli, besede in dela. Tu celo boj z demoni postane igra.

Biti blizu Bogu v nenehnem čaščenju je anahoretovo najgloblje prizadevanje. Anahoret stremi k »osvetljevanju nauka bolj s (takšnim) delom kot pa s knjigami«. Ker je ravnodušen do pričakovanj in kričanja in se odreka sleherni »razumni« dejavnosti, saj ima ta za posledico nerazumne dejavnosti, mu ostaja le molitev, ta »nedotakljiva dejavnost njegovega srca«, in angel mu teši žejo. Z demonom se bojuje še celo v spanju in iz sanj prejema poslednji poduk.

5

Janez se šele zdaj, po tolikšni odtujitvi, čuti dovolj samotnega in revnega, da nam lahko spregovori o čudežu, ki je spremenil njegovega duha in dal moč njegovim krepostim. Šele zdaj spregovori o molitvi. To je osemindvajseta od tridesetih stopenj lestve. Vendar morajo pasti še tudi duh in kreposti, preden lahko ta naskakovalec nebes prispe do svojega cilja. Njegova duša se vrne povsem gola, se pravi

brez vsakršnih ovojev in mask, ki si jih je bila izposodila od zemlje. Svojo poslednjo razgaljenost odene v prekipevajočo poplavo svetlobe.

Dionizij tam, kjer govori o molitvi, uporablja podobo »verige luči« Trojice, ki visi z nebeškega vrha. Kdor jo zgrabi, se na njej zavihti navzgor in tja čez. Podoba hermetične verige nastopa tudi pri Janezu. Nihče ne vleče sem dol Božje sile. Vendar se je na tej verigi marsikdo izognil zadnjemu obupu.

Tudi Janez pozna stanje, v katerem je Plotin, ki se je »predramil iz dremeža telesa in prišel k sebi«, zapustil zunanji svet in videl prečudovite harmonije. Toda krščanska ekstaza je nad grško. Janez hoče zapustiti tudi samo križano sebstvo; zahteva odpoved tudi netelesnemu svetu. (Vlekoč eno nogo iz tostranstva in drugo iz onstranstva, je pozneje rekel Peter Alkantarski.) »Kajti kaj imam v nebesih?« vprašuje Janez. »Nič. In kaj sem hotel od tebe na zemlji? Nič.«

To ni več osebna molitev, temveč molitev nasploh. Je molitev za Božjo milost, ki prihaja skozi stisnjene ustnice. Je vsebina in skrivnost »človekovega zaupnega pogovora z Bogom«, ki ga svetnik označuje za značilnost molitve. Kdo bi si smel upati prositi za kaj več? In kdo je, ko je prosil za kaj takšnega, ostal neuslišan?

6

Kjer našteva učinke molitve, zveni njegov jezik nadvse vzneseno. Njegova beseda se prelevi v vriskanje junaka turobnosti. Molitev je ohranjanje sveta in Božje sprave, je hkrati mati in hči solz, poklicanost angelov in hrana duhov, veselo pričakovanje onstranstva in nenehno delovanje, menihovo bogastvo in anahoretov zaklad, zrcalo napredka in znamenje prihodnje veličine. »O, molitev je resnična,« vzdihuje nebeški mojster tožbe, »je prosilčeva instanca, kraj sodbe in zadnja sodba pred dokončno in splošno sodbo.«

Origen je učil, da Logos moli z najčistejšim kot kak véliki duhovnik, skupaj z njim pa tudi angeli in svetniki. Samo z njim – tako bi namreč Janez lahko dopolnil in popravil ta prelepi izrek. Vendar Origena ni maral, saj naj bi učil Božjo popustljivost.[17] »Prav vsem brez izjeme,« žaluje sinajski oče, »manjka resnična skrušenost«, tista popolna vednost, ki je ne dosega več nobena človeška tolažba.

Kdor se je dotaknil te sfere, »v najglobljem čutu svojega srca ostaja negiben kot kak steber«. Molitev je duhovno prelivanje solz, boleča budnost srca ob dremežu telesa, podobnemu smrti, je Božje prelivanje solz in tudi ne more biti kaj drugega, kajti le kako bi človek še lahko živel in še kdaj znova zacvetel?

Molitev je žlahtnost uboštva. V njej se stika vsa ekskluzivnost nebes in zemlje. Le kdor je izključen tu, je dobrodošel tam, in le kdor zapira tu, odpira tam. Noben razum ne prodre s smotrom ali koristjo v to svetišče. Meditacija lahko razvnema, medtem ko molitev zgolj razsvetljuje. Biti zamišljen v srcu, to je veliko. Toda nekaj drugega je, »ko Duh kot kak nadškof obišče srce in pri tem Kristusu kot svojemu gostu ponudi hostijo«. Tedaj se nobena druga podoba še bolj ne dotakne čutov. »Pobožno Božje gospostvo« se polasti duše. Molitev in misel na smrt se zlijeta v eno, medtem ko Janez kot znamenje uslišanja navaja razblinjenje dvoma in gotovo razodetje negotovega.

17 Ko Origen – z navedbo njegovega imena ali brez – vedno znova nastopa v delu *Scala paradisi*, ni to niti najmanj naključno. Namreč prav nanj se je, podobno kot tudi mnogo drugega, kar je postalo splošna dobrina Cerkve, opirala utemeljitev zaobljube pokorščine, *votum obedientiae*. Seveda so mu očitali, da je bil eden izmed prvih, ki je prelomil to zaobljubo. *Votum paupertatis* (zaobljuba uboštva) se opira na *Mt* 19,21, *votum castitatis* (zaobljuba čistosti) pa na *1 Kor* 7,8.25.38–40.

Poveličanje

1

»Glej,« se začne predzadnja stopnja, »tako si upamo tudi mi govoriti o zemeljskih nebesih, naj bomo še tako ujeti v nevednosti, zmešnjavah teme in senci smrti.« Poglavje, v katerem se to dogaja, nosi naslov »O zemeljskih nebesih, dušnem miru in dovršenju«. Svetnik imenuje dušni mir ἀπάθεια, »brezstrastje«, in ga označi za duhovna nebesa v srcu, »ker ima duh poslej vse demonske veščine za šalo in igro in jih prezira«. »Nekateri,« pravi, »imenujejo to stanje ponovno rojstvo pred vsesplošnim vstajenjem, medtem ko ga drugi imenujejo dovršeno Božje védenje, podobno tistemu, ki ga pripisujemo angelom. Ta dušni mir imenujejo tudi svetost, ker že v umrljivem in pokvarljivem telesu izpolnjuje in anticipira načelo vsesplošnega vstajenja in nedotakljivosti ali nesmrtnosti.«

Dušni mir ima, kdor pride »do občutja Boga«. Dušni mir je imel veliki egiptovski Anton, ki ni več poznal strahu pred Bogom, ki je smel Boga za vrnitev skušnjav celo prositi kot za kako igračo. Dušni mir ima, kdor »je s krepostmi tako zelo zasut in prežet kot zmedeni in grešni ljudje z užitki«. Najvišje stopnje dušnega miru ne more več skaliti noben vpliv. Če človeka na najvišji stopnji razuzdanosti prevzemajo živali in neživi predmeti, to zanj velja tudi na najvišji stopnji religiozne spokojnosti. Toda v prvem primeru to velja v uničevalnem smislu, v drugem pa v oživljajočem, v prvem primeru v hudičevem smislu, v drugem pa v Božjem.

Spominjam se, da sem v neki stari asketski knjigi videl bakrorez, ki je prikazoval dušni mir: menih v goloti uboštva s pokončnim udom, v katerega vrh je Sveti Duh v podobi goloba zaril svoje kremplje.[18] Obraz meniha, ki je z nazaj

18 P. F. Zino, *Ephem, Nili, Marci et Esaiae Opera*, Benetke 1945, str. 215, inicialka k *Esaiae Abbatis ‚De tranquillitate'*, Oratio XXIV.

razprtimi rokami zamaknjen padel na kolena, se je v opoju solz usmerjal k nebu.

To je dušni mir, tudi dušni mir očaka sleherne askeze, svetega Jožefa. Kot pripoveduje legenda, se je podobno kot vsi drugi mladeniči, ki so snubili Marijo, s svojo palico pojavil v svetišču. Ko se Paraklet v podobi goloba spusti na njegovo palico, duhovniki odločijo, da lahko Marijo brez vsakršnih pomislekov omožijo z njim.[19]

To je tista deviškost, ki predpostavlja zadnjo stopnjo uboštva, nadnaravno povnanjenje samega sebe. Telo in duša sta si popolnoma odtujena. Ločitev je povzročil duh. Ni več nikakršnih zmešnjav, navezanost je odpravljena.

2

Ideal dušnega miru, kot so si ga postavljali asketi, in še zlasti beseda brezstrastje (*apátheia*) sta bila povod za številne nesporazume. Zato se mi zdi povsem umestno, da si natančneje ogledamo razčlenitev tega doživljaja.[20]

Janez trikrat podrobneje spregovori o *tranquillitas animi* (spokojnosti duše), še preden na trideseti stopnji reče, da je nedolžnost tista, ki dela pravega učenca teologije. Na osmi

19 Po *Zlati legendi* blaženega Jakoba Voraginskega (Rojstvo blažene Device Marije).

20 Prim. Rader, *Observatio Interpretis ad cap. IV »Epistola ad Pastorem«* (*S. Joannis Climaci Opera*, str. 471). Rader tu na kratko oriše očitke, ki letijo na Klimakov »stoicizem«, in jih poskuša ovreči. Kar so kot »stoicizem« očitali že Paladiju iz Helenopole, avtorju dela z naslovom *Historia Lausiaca* (imenovanega tudi Življenje svetih očetov ali *Raj*; v slov. *Zgodbe za Lavza*, prevedla Jasna Hrovat, Ljubljana: KUD Logos, 2009), in pozneje tudi Janezu Klimaku, je bilo približno tole: izraz ἀπάθεια, »osvobojenost od strasti«, dokazuje slepo utvaro, da lahko človek čutnost v sebi samo z askezo toliko omrtvi, da ga ne bo več mogla zapeljati v skušnjavo. – Vendar iz helenistične besede ne smemo sklepati na helenistične pojme. Krščanska »apatija« se namreč tako po metodi kakor tudi po vsebini nepremostljivo razlikuje od sorodnih poganskih pojmovanj.

stopnji, kjer je govoril o blagosti, je bil »vedri dušni mir« tisti, ki mu je napovedal zmago nad jezo, ki ni bila zanj nič drugega kot nekakšen skupek nejasnosti.

Sedemindvajseta stopnja govori o »svetem telesnem in dušnem miru« oziroma o anahoretovi modrosti, kot bi tudi lahko rekli. Kajti svetnik opredeli telesni mir kot »védenje o kompoziciji gibov in čutov«, medtem ko dušni mir, nasprotno, imenuje »védenje o mislih in varna in nedotakljiva meditacija duha«. Iz združitve obeh vrst védenja dobimo sveto samoto, ki je razpad in razkrojitev vseh navezanosti, »odvrženje misli in odpoved vsem, tudi upravičenim človeškim skrbem«. Je nemo védenje o niču in doživljanje tiste Božje hipnoze, ki bi jo lahko označili za dejavnost same globine. In ko je nekdo, ki napreduje v samoti, dejaven »tudi brez dela in v spancu«, ta vrsta spanca ne označuje le zunanjega, temveč tudi notranje stanje brezstrastja. Ta spanec je torej varovalno ali tudi zdravilno stanje brezčutnosti, v katerem Stvarnik udejanja svoje duhovne operacije ali nam daruje njihovo pozabo. Dušni mir ve o tem povedati le tole: *Ego dormio, sed cor meum vigilat*, »moj jaz spi, a moje srce bedi«.

Takoj na naslednji, osemindvajseti stopnji Janez spregovori o »navzočnosti telesa in duše v molitvi« in tako potrdi, v čem je vse puščavnikovo »delo«, namreč v dvigovanju sproščenih sil z molitvijo, v sveti novi ureditvi in povzdigovanju notranje biti. Za to poveličanje velja, da je skladno s strogim asketskim naukom mogoče le po postopno potekajoči smrti, po preboju skozi telesna navzkrižja, po nastopu popolne predanosti. Tedaj se namreč duši zgodi čudež. Okolica tedaj postane pravljica. Človeka se polasti najvišja spreminjajoča sila, sam Bog. Zasveti nebeška luč in odžene vse zemeljsko trpljenje.

3

Nepojasnljivo ostaja, kako je bilo mogoče stanje fascinacije, o katerem je tu govor, razumeti kot področje pasivnosti. To stanje v resnici obdaja najnežnejšo in najbolj sublimno dejavnost, osvetljevanje božanskega. Pri tem preseneča, kako so lahko očiščenje, ki predhaja takšnim stanjem zamaknjenosti, imenovali nekroza ali odmiranje, ko pa vendarle pripravlja vstajenje, dejansko in najgloblje življenje. Umiranje je rojevanje in smrt mora biti vriskanje. Vendar so naši pojmi postali zmedeni in pesti jih strah pred smrtjo. Strogost penitence, ki so jo očitali Janezu, vendarle ni nič drugega kot njegova najsilovitejša volja do življenja, njegovo hlepenje po večnosti.

Ne, asket ni truplo. Njegovi čuti niso »ugasnili«. Kdor o Gospodovi postavi meditira še celo v spanju, kdor z njo napolni vse podobe in oblike, ni niti najmanj mrtev. Nasprotno, je še kako živ, je najbolj živ med vsemi. Prav tako ni res, da so njegovi čuti zgolj ukročeni, zgolj ohromljeni in izključeni, zgolj podjarmljeni in uspavani, temveč so, nasprotno, osvobojeni, izostreni, očiščeni, prosto in zbrano usmerjeni v cilj, v skrito Enost, ki ne umre, ki nadživi vse temačno in hrani vsa bitja, v edino Nujno, v blago Neukrotljivo, v Boga.

Kdor tako v vsej svetlosti svetega razume nebesa, ni mračnež in nekdo, ki bi kvaril igro. Takšen človek je dan našega dneva in luč naše luči. Njegove vedoče oči nosijo v sebi tudi naše šibkosti. Ta rešuje tudi našo vselej enako agonijo.

4

Janez konča svojo knjigo s hermetično verigo, »trakom treh kreposti: vere, upanja in ljubezni«; doseže zadnjo stopnjo lestve in se čeznjo pogrezne v molk. Ta zadnja stopnja, ki krona vse prejšnje, pa je hkrati tudi njihova ukinitev.

»Ljubezen,« zapiše apostol Pavel, »je potrpežljiva, dobrotljiva je ljubezen, ni nevoščljiva, ljubezen se ne ponaša, se ne napihuje, ni brezobzirna, ne išče svojega, ne da se razdražiti, ne misli hudega. Ne veseli se krivice, veseli pa se resnice. Vse prenaša, vse veruje, vse upa, vse prestane.« Mar ni ta ljubezen najvišji afekt brez vsakršne strasti? Ni vihar brez vsakršne nevarnosti in zlato brez vsake žlindre? Ni ocean brez dna in mulja? Ni dušni mir in najskrivnostnejša grozljivost slehernega življenja? In mar za razprostiranje svoje postave, te mreže sleherne ranljivosti, ne potrebuje zamaknjenja, sanjarjenja?

Na nebeški lestvi, pravi Janez, prepoznamo angele. In v dušnem miru prepoznamo ljubezen. Ljubezen je »morje ponižnosti in poniževanja, odpoved vsem nasprotnim mislim«. Z dušnim mirom se zliva v »*eno* naravo, *eno* početje, *eno* doseganje«. *Deus est caritas*, »Bog je ljubezen«: kdor poskuša premeriti te besede, »poskuša v globini morja na slepo zakoličiti areno«. Kajti kdor govori o Bogu, vendarle že začne delovati glede na Boga, saj ga nenasitnost potegne v svojo igro.

Ta ljubezen je tista, pred katero se pogreznejo vse pregrehe. Ona je tista, ki v vse razrvane sile in sposobnosti vnaša žar nebeškega hrepenenja, jih ukroti in znova poveže. Ljubezen je namera in očiščenje, prošnja in tolažba; je hkrati vera, upanje in raj. Je polet angela, ki potuje proti večnosti. Kajti »kdor resnično ljubi, hoče ljubljenemu vedno gledati iz obraza v obraz in ga radostno objemati v notranjosti duše, v sanjah se od hrepenenja ne more niti premakniti, še več, temu, po čemer hrepeni, še v sanjah prinaša samega sebe«.

5

Izmed starih grških liturgij naj tu omenimo dve pesmi, ki so ju molili v čast svetemu Klimaku. Glasita se takole:

»Častitljivi in najmodrejši oče, v tvojem glasu so se združevala Božja razsvetljenja. Po neskončnih meditacijah si oznanjal oraklje, ki ti jih je zaupal Bog, in tako si si pridobil številne zaklade milosti; tako si ti, blaženi borec, izničil vsak napad brezbožnežev.«

In: »Slavni oče Janez, ki si s potoki solza miril dušo in se v prečutih nočeh spravil z Bogom: dvigujoč se z nebeškimi perutmi si letel proti Božji ljubezni. Ti, prijatelj visoke previdnosti, v krogu svojih soborcev uživaš zdaj ob silnem vriskanju slavo večne lepote in okrasa.«

To je himna vseh tistih, ki jih muči turobnost. Tako poje ranjena duša o časih, ki so misel občutili kot posmeh. Tako toži pretrgani krik strahu tiste notranjosti, ki se pogreza v nemo globino Božjega sočutja. Ker človeško občutje ni več živo, ker ne najde več vere ali ker sramežljivo prizna svojo nemoč.

Hugo Ball

Bizantinsko krščanstvo

Življenje treh svetnikov

Dionizij Areopagit

In odrešenje se ne more uresničiti drugače,
kot da so [bitnosti] pobožene.
O cerkveni hierarhiji, c. I, § 3

Hugo Ball

Bizantinsko krščanstvo

Življenje treh svetnikov

Proklov sodobnik

1

Med številnimi skrivnostnimi liki, ki jih je v prvih petih stoletjih ustvarila vzhodna Cerkev, je Dionizij Areopagit bržkone najpomembnejši. Njegov sistem silnih razsežnosti odseva zvezde Judeje in Grčije, svetlost Perzije in Egipta. Pred njim ni bilo nikogar, ki bi trdil, da je nauk o stopnjah razsvetljenja angelov in duhovnikov temeljna ideja hierarhije, in nihče drug ni te ideje razvil z enakim spoznanjem in večjim zanesenjaštvom. In le redki so pisci v svetovni literaturi, okoli katerih bi se tako v zvezi z njihovo osebo kakor tudi v zvezi z njihovim naukom razplamtevala enako dolga in silovita polemika.[21]

Odkar so bila dela velikega, vsemodrega, areopagitskega Dionizija prvič omenjena in kritizirana na verski razpravi leta 533 v Konstantinoplu, ni polemika o njihovi pristnosti, pa čeprav je potihnila tudi za nekaj stoletij, nikoli prenehala zaposlovati najznamenitejših krščanskih teologov, tako da še dandanes ni končana. Medtem ko so nekateri, denimo

21 Prim. J. Stiglmayr S. J., *Das Aufkommen der Pseudo-Dionysischen Schriften und ihr Eindringen in die christl. Literatur bis zum Laterankonzil 649*, Feldkirch 1895; Hugo Koch, *Nachklänge zur areopagitischen Frage* (*Theol. Quartalschrift*, 86. letnik, 1904); O. Bardenhewer, *Patrologie*, 3. izdaja, Freiburg 1919, str. 465. in mnoge druge. – Celovite zgodovine areopagitskih idej v literaturi dežel vzhodno od Sredozemskega morja in v zahodni literaturi iz obdobja srednjega veka še nimamo na voljo. Po Bardenhewerjevih besedah je še zelo malo narejenega tudi na področju same besedilne kritike. Tako se sirski, armenski in arabski prevodi niti ne tiskajo niti ne raziskujejo. Izmed številnih grških rokopisov se posega le po zelo redkih. – Pri Migneju (*Patr. gr.*, zv. 3 in 4) je natisnjena izdaja jezuita B. Corderiusa (2 zv., Benetke 1755/56). Nemški prevod zbranih spisov je pripravil J. G. V. Engelhardt, Sulzbach 1823, 2 zv. Obe hierarhiji je prevedel J. Stiglmayr, Kempten 1911. Za svoj prikaz sem primerjalno uporabljal latinsko izdajo Joachima Peroniusa, Pariz 1605.

Tomaž Akvinski in Albert Veliki, tega misterioznega pisca navajali neposredno za Svetim pismom in je v srednjem veku veljal za nekakšen »poznejši organ razodetja«, ki ga je treba postaviti v sam vrh očetov, pa po drugi strani od Lorenza Valle, Erazma in Luthra naprej niso bili redki glasovi, ki so ga označevali za Psevdodionizija in lažnega Areopagita, za popolnoma neznanega ponarejevalca in goljufa in so kot pravega avtorja predlagali grške, sirske in latinske cerkvene pisce, in sicer tako iz vrst pravovernežev kot tudi krivovercev, ter celo poganske Dionizove svečenike.

Ta neslavna polemika se je začasno končala šele pred nekaj desetletji, ko je dvema nemškima učenjakoma skorajda sočasno uspelo dokazati, da je Dionizij na pomembni točki svojega sistema posegal po novoplatonističnem filozofu Proklu.[22] Medtem ko so dionizijevske spise dotlej vsi po vrsti postavljali v prvo, drugo, tretje in četrto stoletje, je bilo mogoče zdaj povsem enoznačno dokazati, da niso mogli nastati pred koncem petega stoletja. S tem je bil dobljen zelo pomemben datum, medtem ko je sama uganka o dejanskem Dioniziju še naprej ostajala nerazrešena. Kajti nasprotje med apostolsko veljavo teh spisov in dejstvom njihovega veliko poznejšega nastanka je postalo še veliko ostrejše kot prej. In še ostrejše je bilo tudi vprašanje, kako uskladiti avtoriteto tega svetnika z več kot očitnim »psevdoepigrafskim« značajem njegovih spisov.

Ko v nadaljevanju sprva preskočim to polemiko in pustim spregovoriti samim zgodovinskim okvirom in dokumentom, me pri tem vodi dvojni razmislek: po eni strani namreč verjamem, da ima ta v vsej svoji širini razkriti apokaliptični oris prav tega svetnika našemu podobno za-

22 J. Stiglmayr, *Der Neuplatoniker Proklus als Vorlage des sogenannten Dionysius Areopagita in der Lehre vom Übel* (*Histor. Jahrbücher* 1895, str. 253–273 in 721–748) in Hugo Koch, *Proklus als Quelle des Pseudo-Dionysius Areopagita in der Lehre vom Bösen*, Philologus, 1895, str. 438–454.

znamovanemu času povedati veliko več kot vsaka še tako prodorna, a v celoti vendarle neperspektivna razprava o personalijah. Po drugi strani pa se mi zdi, da je takšna metoda še najustreznejša, da ne nazadnje vsaj nekoliko osvetli tudi izvorni smisel tega izročila in skrivnostnost tega velikega neznanca. Janez iz Skitopole (okoli 530), eden izmed njegovih prvih razlagalcev, nam je zapustil tele besede: »Kakšen obupanec je moral biti človek, ki je imena tako številnih svetih oseb in reči iz začetnega krščanskega obdobja zlorabil za tak skupek laži in se kljub temu na splošno izkazal za tako pobožnega in razsvetljenega pisca.«

Zdi se mi dobro, da se držimo teh besed in ponovimo poskus, ki se ga je pred šestdesetimi leti, četudi z nezadostnimi sredstvi in v napačni smeri, lotil Hipler,[23] namreč poskus dokazati, da je »Dionizij« sicer avtor veliko poznejšega in ne zgodnjekrščanskega obdobja, da pa ni avtoriteta njegovih spisov vendarle nič manjša, če se v njih pojavlja ideja, da je njihov pisec sam Dionizij Areopagit, Pavlov učenec, o katerem je govor v 34. verzu 17. poglavja *Apostolskih del* svetega Luke.

2

Da bomo lahko opredelili le stežka opisljiv, hkrati pa hieratski in racionalističen način pisanja tega avtorja, ki ga bom zaradi čim večje preprostosti začasno na kratko imenoval Dionizij, velja opozoriti na izvor njegovih teoloških prepričanj, se pravi na aleksandrijsko katehetsko šolo. Nekateri sicer trdijo, da Dionizij ne izvira iz Egipta, temveč iz Sirije; sam prav dobro vem, da je veliko in še več tega, kar govori v prid slednjemu. Prvi ga navajajo sirski cerkveni dostojanstveniki. Na Sirijo opozarjajo številni elementi

23 *Dionysius der Areopagite. Untersuchungen über Echtheit und Glaubwürdigkeit der unter diesem Namen vorhandenen Schriften*, Regensburg 1861.

njegove liturgije in prav tako tudi njegovo učenje o angelih. Vendar je njegova duhovna domovina Aleksandrija, to helenistično svetovno mesto in prestolnica boga Dioniza, to živahno pristanišče, ki je bilo nekakšno stičišče vzhodnega in zahodnega sveta in je neznansko pisano mešanico najrazličnejših kultov poskušalo obvladovati v smislu nekakšne simbolne univerzalne religije.[24] Tu je v ptolemajskem obdobju domoval poglavar egiptovske hierarhije. Tu so se v času cesarja Hadrijana zbirali kabalisti iz vseh ljudstev. Tu sta učila velika simbolista Klemen in Origen, ki sta krščanstvo povzdignila v spekulativno svetovno religijo.

Krščansko katehetsko šolo je v drugem stoletju kot izrazito nasprotje poganskim izobraževalnim ustanovam ustanovil sveti Panten. Njen namen je bil neposredno apologetski, namreč pridobivanje poganov za krščanstvo in varovanje kristjanov pred nevarnimi vplivi poganske filozofije. Temu cilju je bila po eni strani namenjena precej raztegljiva »alegorična« razlaga svetih spisov, po drugi pa tudi precej spravljiv odnos katehetskih učiteljev do tujega razodetnega slovstva, če ga je bilo mogoče vsaj kolikor toliko združiti z ortodoksnim izročilom. To pot, za katero vemo, kam je vodila, namreč k čedalje večji helenizaciji stare Cerkve in naposled pod Dionizijem k popolnemu porazu antike, je že v prvem stoletju ubral Jud Filon.

Filon, eden izmed najvplivnejših učenjakov svojega časa, se je napajal iz mogočne zakladnice rabinske gnoze, kot jo vsebuje merkavsko učenje. Merkava je spoznanje štirikolesne kočije, na kateri se je po *Ezk* 1,4–28 peljalo Gospodovo veličastvo. Judovska okultistična veda o nadnebeških rečeh je to poznavanje označila za »raj« in je to besedo pisala s štirimi soglasniki, izmed katerih je vsak, razširjen v samostojni samoglasnik, vključeval posebno vrsto razlage

24 Prim. Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen*, Leipzig 1910, str. 2–20, in tudi Walter Otto, *Priester und Tempel im hellenistischen Ägypten*, zv. 2, Leipzig 1908, str. 138–153.

Pisma. Tako so skladno s Salomonovimi besedami, da se Božja modrost skriva, nastali štirje različni smisli Pisma, dobesedni, alegorični, moralni in mistični, pri čemer se je ta delitev ujemala tudi s četverico učiteljev, ki so, sledeč temu okultističnemu nauku, stopili v raj.

Wolfgang Schultz je to shemo v svojih *Dokumentih gnoze* označil za »formulo antičnega obravnavanja sveta nasploh«. Zametki tega načina obravnavanja so v različnih intenzivnostih pravzaprav razširjeni prav povsod. Pavlu je znan iz rabinskega slovstva.[25] Iz istega vira so se napajali tudi eseni v Palestini in judovski terapevti oziroma častilci v Egiptu. Svojo najdoslednejšo rabo pa doživi v Aleksandriji, kajti tu je veljalo, da je treba nenavadne judovske oraklje prevajati v religiozni ali filozofski jezik ljudstev, s katerimi so ti prihajali v stik.

Renesansa in za njo reformatorji šestnajstega stoletja so zavračali aleksandrijski način obravnavanja. Ta nova doba, ujeta v enostranskih preučevanjih narave in dajanju prednosti realnemu, je razodetne spise dojemala na človeški, psihološki način in v aleksandrijski okultnosti videla nekakšen dodatek, samovoljnost in sanjaštvo. Kako zelo so prezrli tropski, orientalski značaj zgodnjega krščanstva! Kako grenko se je maščeval ta prelom s tradicijo! Kaj je bila namreč posledica vsega tega? Zmešnjava duhovnih vrednostnih meril, diskreditacija kontemplativnega življenja, prepuščanje vseh človekovih višjih vzgibov lagodju, ki ga prinašajo transparentnost, ozkost in preprosta razumljivost.

Kristjani in Judje so že od nekdaj enotnega mnenja, da svetih knjig ne smemo razumeti v prvem osebnem smislu črke, temveč le nadosebno. Klemen Aleksandrijski ve, da

25 »On (Pavel) obvlada tudi vse veščine rabinske razlage in jih marljivo uporablja. Zanj ni niti najmanjšega dvoma, da moramo nekatere predpise iz postave razumeti le kot podobe in kot nekaj povsem drugega (od njihovega dobesednega pomena)« (Carl Weizsäcker, *Das apostol. Zeitalter der christl. Kirche*, Freiburg 1886, str. 114).

so »vsi teologi med (starimi) Grki in negrki skrivali bistvo reči in resnico sporočali v ugankah in simbolih, alegorijah in metaforah«. Origen opozarja, da bi bili, »če bi se hoteli držati črke in besede Svetega pisma razumeti dobesedno, prisiljeni s sramom povedati in priznati, da nam je Bog dal zakone, v primerjavi s katerimi so zakoni poganskih ljudstev, denimo Rimljanov ali Atencev, vzbujali veliko močnejši ali razumnejši vtis«. In podobno še trdi tudi judovski Zohar: »Gorje tistemu, ki verjame, da Sveto pismo vsebuje navadne besede in vsakdanje zgodbe. Če bi to držalo, bi nam vendarle bilo še danes prepuščeno, da iz knjig posvetnih zakonodajalcev in moralnih piscev sestavimo Pismo, ki bi vzbujalo veliko večje občudovanje.«[26]

Takšnega prepričanja je tudi Dionizij: perspektivični smisel Pisma, perspektivična podoba sveta. Velikim Aleksandrijčanom je tako zelo blizu, da celo navaja »Klemna filozofa«. Boga je mogoče spoznati le v maski, le v ovoju. Pomemben je pomen – in le pomen – reči. O kanonskih spisih brez vsakršnega okolišanja pravi, da »za duhove, ki potrebujejo obrise, in v pomoč pri vzpenjanju imaginacije« uporabljajo »fiktivne svete podobe«. Toda sveti spisi za ponazarjanje svoje vsebine posegajo po »sakrosanktnih opisih, v katerih je moč, ki podžiga duha«.[27]

Govori o dveh vrstah svetopisemskega izraza: o slogu, v katerem se smisel prekriva s pesniškimi podobami, in o slogu, ki iz različnosti pelje k dojemanju nečesa povsem neistovrstnega in temnega. In prav tako tudi interpretira v dveh slogih, v simbolnem in didaktičnem, pač glede na to, ali »dela« ali pa »uči«, ali nastopa kot hierofant ali kot filo-

26 Erich Bischoff, *Die Elemente der Kabbala*, 1. del, Berlin 1913, str. 88 (Zohar III, 152a).

27 *O nebeški hierarhiji* (περὶ τῆς οὐρανίας ἱεραρχίας), c. II (glej slov. prevod Areopagitovih del v: Dionizij Areopagit, *Zbrani spisi*, uvod, prevod in opombe Gorazd Kocijančič, Ljubljana: Slovenska matica, 2008).

zof. Prav v svojem delu *O mističnem bogoslovju* poudarja, da je pokazal, da se »bogoslovje giblje v znakih«.[28]

3

Filon stoji na prvem mestu tudi v mogočnem procesu zlivanja judovstva in grštva, ki je značilen za aleksandrijsko šolo. Po podzemeljskem, misterijskem slovstvu Grkov posega, da bi z njegovo pomočjo naredil razumljiv biblijski preroški jezik. Največja in najbolj vznesena imena Grkov mu komajda zadoščajo za ubesedenje njegovega vsejudovskega patosa. Na pomoč morajo priskočiti Orfej in Amfion, Pitagora in Platon, Pindar in Ajshil. Skriti duh grštva zaživi v tolikšni meri, da bi lahko razveselil Dionizove vernike vseh časov. In nenavadno dionizijevsko tudi v smislu našega svetnika zvenijo tele Filonove besede: »Božanstvo lahko spoznamo le v koribantski blaznosti. Vsa višja spoznanja so misteriji in orgije. Filozof, ki nas uvaja vanje, je mistagog ali hierofant.«[29]

Moč entuziazma, ki se tu kaže, nas popelje celo daleč prek Platona. Medtem ko je Platon svet idej postavil nad čutni svet in se zadovoljil s takšnim Olimpom pojmov in abstrakcij, Filon pozna stopnjo povzdignjenja, na kateri duh za sabo ne pusti le čutnega sveta, temveč tudi vso izvedeno bit, celo samo idejo in tudi Logos, in na kateri, obsijan od neoslabljene luči Božanstva, če naj uporabimo Zellerjeve besede, zre idejo v njeni čisti enotnosti ter v sebi ne nosi le Božjega odposlanca, temveč samega Boga, medtem ko skozi stoletja drži korak z Logosom, ki mu je bil do sem vodnik.

Tu, kjer je govor o aleksandrijski teologiji, velja omeniti očitek, katerega avtor ni nihče drug kot Luther, namreč očitek, da dionizijevski spisi vsebujejo »več platonizma kot

28 *O mističnem bogoslovju* (περὶ μυστικῆς θεολογίας), c. III.

29 Eduard Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, 3. izdaja, Leipzig 1881, III 2, str. 414.

krščanstva«, zaradi česar jih je treba pobožnemu človeku odsvetovati.[30] Kako je torej s tem? Povedal sem že, da so Aleksandrijčani religiozne in filozofske izsledke, do katerih so se dokopali Grki, uporabljali za nekakšne razlage, s katerimi so svoje »nove bogove« hoteli narediti splošno razumljive. Za kaj takšnega je bil še zlasti primeren Platonov sistem, v katerem so do enako močnega izraza prihajali tako mistični kakor tudi racionalni elementi. Še zlasti nauk o prapodobi in odslikavi je bil tisti, ki ga je bilo mogoče s pridom uporabljati za metaforični značaj alegoričnega obravnavanja Pisma. Ustrezati je moral še zlasti judaistom in Filonu, saj ima prapodoba, ideja, judovski »Oče«, pri Platonu neprimerno večjo vrednost od odslikave, pojava, krščanskega »Sina«.

Za Filonove krščanske naslednike pa je bil ta »platonizem« že precej manj uporaben, kolikor iz njega ne smejo izhajati napačna razumevanja za nauk o Kristusu kot božanstvu, ki ima enako naravo kot Oče. Toda ne glede na to bi bil očitek utemeljen le tedaj, ko bi bilo mogoče dokazati, da alegorična metoda ni obstajala v veliko močnejših usmeritvah že pred Platonom in vzporedno z njim. Kot nekakšno okultistično vedo so jo gojili rabini, prav tako pa je bila tudi del orfične in egiptovske okultistične modrosti duhovnikov. Ti trije viri so imeli na zgodnje krščanstvo veliko večji vpliv od običajnega platonizma, ki je bil dostopen celotnemu svetu in je postal nekakšen višji občevalni jezik filozofov.[31]

---

30 D. *Martini Lutheri Opera Latina*, zv. 5, Frankfurt 1868, str. 104. Celoten kontekst tega odlomka jasno kaže, da je Luthrova razprava (*De Capt. Babyl. Eccles.*) nekakšen splošni napad na dionizijevske spise. O *Cerkveni hierarhiji* je zapisano, da se v njej nikjer ne kaže dobra izobrazba, o *Nebeški hierarhiji* pa, da ni nič drugega kot praznoverno sanjaštvo.

31 Dandanes ni več niti najmanjšega dvoma, da je bilo Luthrovo pojmovanje zgodnjega krščanstva samovoljna in z zgodovino skregana konstrukcija. Vso nevzdržnost tega reformacijskega pojmovanja razkriva prav novejše nemško raziskovanje misterijev. In kako je

Prav Aleksandrijčani se kljub vsemu priznavanju filozofije ne naveličajo poudarjanja večvrednega *razodetnega značaja* judovsko-krščanskega izročila, enosti Božje misli nasproti sublimnemu in razsvetljenemu grškemu mnogoboštvu, širne globine in moči starih in preletavajoče višine novejših svetopisemskih dokumentov.

Filon vso grško modrost izpeljuje iz judovskih in vzhodnjaških okultističnih naukov. Platona imenuje »Veliki« in »Sveti«, Helado pa zibelko znanosti. Vendar vsa resnica Grkov po njegovem prepričanju – njegovo poznavanje slovstva je izredno – izvira s Sinaja in Karmela. Orfej se je v Egiptu seznanil z Mojzesom, Pitagora pa z Jeremijevimi učenci. Grški zakonodajalci so poznali Pentatevh in tam, kjer so od njega odstopali, je Mojzesov nauk brez vsakršnih pomislekov boljši.[32]

Luther vendarle prenovil biblijsko religijo? Po besedah enega izmed njegovih najbolj vnetih hvalivcev (Fr. Heiler, *Luthers religionsgeschichtliche Bedeutung*, München 1918, str. 13) je Luther »znova sprostil osnovne sile« in pri tem izločil različne pomembne elemente zgodnjega krščanstva. »Vsa judovska apokaliptika … je potisnjena v ozadje. Zgodnjekrščanski entuziazem, *pneúmati ágestai* (= biti voden od Duha), z njegovimi čudežnimi učinki na dušo vred … je izločen; stroga posvetitvena vnema in toga cerkvena disciplina Pavlove krščanske skupnosti ostajata daleč stran; mistični in asketski motivi, ki jih je Pavel vdihaval v zraku poznoantičnega sveta … so izločeni; njegov pojem zakramenta, ki izvira iz sinkretističnega misterijskega kulta, je v celoti izključen … Luther je prenovil le tipične (se pravi najsplošnejše) temeljne poteze biblijske religije.« Lahko bi tudi rekli, da je Luther izključil duha stvari, osnovne sile pa na novo sprostil. V Cerkvi je negiral vzhodni svet.

32 Paul Heinisch, *Der Einfluß Philos auf die älteste christliche Exegese*, Münster 1908, str. 29/30. – »Filona so skoraj vedno presojali po filozofski plati,« pravi Bousset (*Die Religion des Judentums*, Berlin 1903, str. 411), »in iz prikaza njegove osebe in njegovega učenja so naredili poglavje helenistične filozofije, pri čemer so zanemarjali njegovo religiozno plat in pojmovanje življenja. Njegovi spisi, v katerih se obrača na ozek krog posvečenih, z redkimi izjemami nosijo pečat misterioznosti.«

Če je to tako že pri Filonu, kako so morali to občutiti šele krščanski katehetski učitelji, za katere je nadnaravno v Jezusu postalo meso in kri! Kakšen je moral biti v temelju njihov odnos do Platona, tega očaka razumnosti, poboževalca abstrakcije! »Če je Kristus sama Božja beseda,« je argumentiral že sveti Justin, filozof mučenik, ki je od Platona prestopil h Kristusu, »to pomeni, da Kristus obstaja že od vekomaj; tako je večni Logos, tako je judovski pojem boga absolutni Um, iz katerega je izvirala tudi grška modrost, tako sta bila Heraklit in Sokrat kristjana.«[33]

Klemen Aleksandrijski je bil dovolj svobodnega duha, da je lahko grško filozofijo označil za dar Božje previdnosti. »Pred Gospodovim prihodom,« pravi, »je bil smisel grške filozofije razširjanje ideje pravičnosti, medtem ko je zdaj koristna za razširjanje sočutja in za tiste, ki se lahko do verovanja dokopljejo zgolj z gostobesedenjem. Za tiste, ki se nočejo kratko malo držati besede razodetja, je grška filozofija torej nekakšen smerokaz in pripravljalna vaja.«[34] Pri svojem poučevanju je brez vsakršnih težav znal uporabljati Pitagorovo okultistično metodo poučevanja. Vendar so bili tedaj, ko je oznanjal, »da odkar je prišel Kristus, ne potrebujemo več humanističnih šol, saj nas ta učitelj uči vsega in je z njim vsa zemlja postala Atene in Grčija«, njegovi poslušalci Heleni, ne pa klasični filologi.

---

33 Justin je živel med letoma 103 in 167. Za njegovo stališče do grštva je značilno tudi njegovo delo *Apol.* II. c. 13: »Rad bi, da bi me vsakdo obravnaval kot kristjana in me v vseh bojih razumel kot kristjana. Pri tem nočem reči, da je Platonova modrost ravno nasprotna krščanski, temveč le, da ni povsem enaka.« (J. A. Möhler, *Patrologie*, zv. 1, Regensburg 1840, str. 226). Mesto, na katerem Heraklita in Sokrata označuje za častilca Logosa in zatorej za kristjana, je iz *Apol.* I, 46. (prim. slov. prevod v: Gorazd Kocijančič, *Logos v obrambo resnice, Izbrani spisi zgodnjih apologetov*, Celje: Mohorjeva družba, 1998).

34 Eugène de Faye, *Clément d'Alexandrie (Étude sur les rapports du christianisme et de la philosophie grecque au IIe siècle)*, Pariz 1898, str. 165 in 169.

Ne pozabimo Origena, tega najbolj zanesenjaškega kristologa med vsemi kristologi, za katerega je Sin »živa hipostaza Božje ideje«, »skupek idej in celotni odsev Božjega veličastva«. V svojem pismu Gregorju Čudodelcu nadvse jasno analizira prevladujoče mnenje o uporabi grške filozofije pri razlagi Pisma: to filozofijo primerja z dragocenimi zakladi, ki so jih Izraelci odvzeli svojim gostiteljem ob svojem »izhodu iz Egipta«, nato pa uporabili za okrasitev svojih svetišč.[35]

Kaj pa Dionizij? Njegove izjave se v tej točki ujemajo z omenjenimi očeti. Koga navaja na začetku *Nebeške hierarhije* kot svoj izvir? Pitagoro, Platona, Heraklita? Ne, navdihujoče razodetne knjige: »razsvetljenja, ki jih izroča Oče, razsvetljenja nadvse svetih Izrekov«.[36] Nasproti »spoznanju bivajočih resničnosti«, kot imenuje filozofijo v svojem pismu Polikarpu, hvali »Božjo modrost«. Ker za ustrezno označitev »strahospoštovanje vzbujajoče blaženosti nadbitnostnega Bogopočela« ne zadoščajo niti »Beseda/Smisel«, »Duh«, »Bitnost«, »Luč« (Λόγος, νοῦς, οὐσία, φῶς), torej niti najvišji pojmi, bi bili negativni Božji atributi pravzaprav še ustreznejši od pozitivnih in podobe veliko bolj umestne od abstrakcij, saj lahko njihov pomen povzdigne razporeditev nebeških duhov nad vsako snovno in celo duhovno motrenje.[37]

---

35 *Philocal*. c. 13. – Vsa pisma v *de la Rue*, zv. 1, str. 3 isl. Kelzova trditev, da krščanstvo pred platonsko filozofijo nima ničesar drugega in da imajo krščanski misteriji svojo popolno vzporedje v egiptovskih, Origen ovrže v šesti knjigi svoje apologije z naslovom *Contra Celsum*. Neko drugo Kelzovo trditev, da je tudi sam Kristus zajemal iz Platonovih spisov, odpravi s šalo. Na splošno je precej zanimivo dejstvo, da je Kelzova celotna argumentacija znova zaživela v novejšem času, namreč pri filhelenu in Dionizovemu učencu iz Naumburga, Friedrichu Nietzscheju: krščanstvo je subverzivno gibanje in na splošno kopija Platona.

36 *O nebeški hierarhiji*, c. I.

37 Prav tam, c. II.

Si lahko zamislimo še jasnejšo formulacijo tega nasprotja in še bolj zavestno preseganje? Kako je lahko tu še govor o platonizmu? Tako je tudi zlahka razumljivo, da Dionizij, čeprav zanj pravijo, da je ἀττικώτατος, najbolj atiški med cerkvenimi očeti, kot svojega učitelja in »luč sveta« ne navaja Platona, tega velikega Atenca, temveč Pavla, grškega apostola.[38]

4

Jeruzalem in Atene: to je nasprotje, katerega pomiritvi, spravi, so Aleksandrijčani posvečali svoje mišljenje. Pavel in Platon: to sta nasprotni avtoriteti v duhovnem spopadu, ki se je razvnel in se ni končal prej kot leta 529 z nasilnim zaprtjem atenske šole, ki ga je ukazal cesar Justinijan.

Zgodovina pogansko-krščanske polemike iz tega zgodnjega obdobja še čaka na svojo predstavitev. Toda kdor se poglobi v ohranjene dokumente, brez večjih težav spozna, da je navzkrižje kultur v času med tretjim in šestim stoletjem z razvojem tako imenovanega novoplatonizma privzelo skorajda še mogočnejše oblike kot v času razcveta aleksandrijstva.

Na začetku te nove dobe so poganske akademije komajda opazile krščanstvo, saj je veljalo za eno izmed preštevilnih vzhodnjaških sekt, ki so se stekale v svetovnih mestih. Kult vladarja je sicer privedel do nekaterih senzacionalnih trkov, saj je v vprašanjih rimske državne religije vztrajal pri strogem podrejanju barbarskih narodov, medtem ko je bila uradna filozofija dovolj strpna in ni videla razloga, da bi se preveč razburjala nad domnevno zakotno zaroto Hebrejcev in Galilejcev, saj so okultni kulti povsod poganjali kot gobe po dežju. Judeja je bila tedaj majhna provinca. Bi lahko torej iz nje prihajalo kaj posebnega? Zato se jim je še tudi v drugem stoletju zdelo čudno prizadevanje Kelza, ki je v

38 *O Božjih imenih* (περὶ θείων ὀνομάτων), c. II.

svoji polemiki opozarjal na krščanske nauke, ki naj bi bili »nevarni za državo«, tako da je ta njegov spis ostal omejen le na nekatere ožje kroge.

Ta ravnodušnost izobražencev se je hitro spremenila, ko je Origenov genij ostro zavrnil Kelza in krščanstvo tako rekoč čez noč povzdignil v pravcato znanstveno velesilo. Vodilni poganski krogi so zdaj začutili ogroženost. Začela se je reforma tako glave kakor tudi udov. Državnim ukrepom, ki jih je sprožil cesar (preganjanja in prepovedi), so se pridružila restavratorska filozofska gibanja s čedalje večjim dosegom in čedalje večjo napetostjo. Antični duhovi, ki jih je razburkalo krščanstvo, so se začeli zbirati in pripravljati na obrambo.

Kdor grštvo pozna zgolj v njegovem klasicističnem pojmovanju, se mu ponuja precej nenavadna podoba. Za antiko se šele zdaj zdi, da razume sama sebe. Ljudje, poučeni o ekstatičnem krščanstvu, so posegali po najvišjih iracionalnih vrednotah davnine in jih poskušali zoperstaviti neznanski krščanski konspiraciji, ki je iz skritosti povsod naokoli silila na plan. Dokler so še upoštevali Kelzovo mnenje, so upali, da bo kristjane mogoče premagati z argumenti razuma in posvetne modrosti. Če naj bi bila ta nova religija resnično le nekakšen platonizem za široke množice, bi se morala ob propagiranju Pitagore in Platona, teh dveh grških filozofskih kraljev, ali celo njunem razglašanju za asketa in teologa, hierofanta in rešitelja sveta kratko malo sesuti.[39] Če so v

39 Zdi se, da je bil prvi, ki je začel s tem, gramatik Numenij v drugem stoletju; funkcijo krščanskega Božjega Sina je kratko malo prenesel na Platona. Ta Numenijev postopek prevzamejo poznejši novoplatonisti. Po Plotinu je filozof duhovnik, filozofija pa bogoslužje, misterij, ki ga je treba skrivati pred očmi neposvečenih. – Evzebij v enem izmed svojih spisov (Bardenhewer, *Patrologie*, 1901, str. 217) polemizira s Hieroklom (guverner Bitinije, okoli 303), ki je ugotavljal podobnosti med novopitagorejskim magom Apolonijem iz Tiane in Kristusom. Weinrich (*Antike Heilungswunder*, Gießen 1909, str. 32) omenja, da je Asklepij (bog zdravilstva) cesarju Julijanu Apostati,

krščanstvu pomembni misteriji, lahko seveda rečemo, da so bili v duhovniško okultistično vedo posvečeni tudi Solon in Tales, Pitagora in Platon. Elevzinski misteriji niso bili mrtvi in so morali zgolj znova vzcveteti. Če so najstarejši kristjani – naj znova navedemo Kelza – zajemali iz egiptovske in kaldejske modrosti, lahko seveda tudi za grške polbogove rečemo, da so gostovali pri egiptovskih svečenikih ter se učili pri Indijcih in Perzijcih.

Salus ex Oriente (odrešenje z Vzhoda): to je upanje poganskih reformatorjev, ki je postajalo čedalje glasnejše, ko se je potihoma že začela premikati ves svet obsegajoča božja zarota krščanskega meništva. Vera v religiozno premoč vzhodnega sveta je bila tako velika, da Filostrat svojega junaka Apolonija iz Tiane pošlje na potovanje k svetim brahmanom ob reki Ganges, od koder naj bi s seboj domov prinesel veščino obujanja od mrtvih.[40] Tako se tudi Plotin leta 243 kljub velikim življenjskim nevarnostim udeleži ekspedicije cesarja Gordijana na Vzhod, samo da bi lahko ob samem izviru preučeval modrost Indijcev in Perzijcev, ki naj bi razsvetlili njegovega božanskega učitelja Platona.[41]

Medtem ko je Plotin, ta predstavnik umske ekstaze, še skeptičen in odklonilen do vsake mistike, ki je ni mogoče

---

»podobno kot marsikateremu privržencu novoplatonistične filozofije in religije«, pomenil isto kot Odrešenik in Božji Sin in ga je zatorej častil enako kot kristjani Odrešenika.

40 *Vita Apoll. Tyan*. IV, 45. – Filostrat v zvezi z brahmanom Jarbasom poroča o številnih čudežnih ozdravitvah. Tako naj bi dosegel ozdravitev na razdaljo z grozilnim pismom demonu, ki je obsedel bolnika. Ženski s težavami pri porodu naj bi pomagal do lahkega poroda tako, da ji je dal zaužiti sredstva s čudežno močjo, medtem ko naj bi nekega hromca pozdravil zgolj z dotikom.

41 Koliko je indijska filozofija vplivala na Plotinovo pojmovanje sveta in na novoplatonizem sploh, ostaja, kot ugotavlja Drews (*Plotin und der Untergang der antiken Weltanschauung*, Jena 1907), odprto vprašanje. »Nemara utegne imeti poznejše raziskovanje ta vpliv za močnejšega, kot smo to pod Zellerjevim vplivom na splošno pripravljeni priznati dandanes« (str. 42).

nadzirati, je njegov učenec Porfirij že tako dobro seznanjen s perzijskim slovstvom, da za gnostični spis z naslovom *Apokalipsa*, ki naj bi ga napisal Zaratustra, zlahka dokaže, da je ponaredek.[42] In ta primer se ponovi v še stopnjevani obliki. Porfirij, ki je bil tudi sam filolog in pamfletist, naslovi na egiptovskega duhovnika Aneba (gre za izmišljenega naslovnika, na podlagi česar je mogoče sklepati na celotno usmeritev) skeptičen spis, v katerem napada magično liturgijo. Komaj pol stoletja pozneje ga poskuša ovreči njegov učenec Jamblih, ki napiše pomemben in še vedno ohranjen spis o »egiptovskih misterijih« in v njem duhovne fenomene opisuje tako, kot da bi brali kako Görresovo razpravo ali pričevanja zgodnjekrščanskih mučenikov.[43] Proklos, zadnji v tej vrsti in hkrati tudi zadnji na filozofski stolici v Atenah, privede okultistični jezik in samo naravo misterijev do čistega absurda. Svojemu učitelju Sirijanu podeli – enako kot *Pismo Korinčanom* Kristusu – veličasten naslov ἀρχηγὸς τῆς σωτηρίας (začetnik odrešenja, tj. Odrešenik) s pristavkom τοῖς τε νῦν οὖσιν ἀνθρώποις καὶ τοῖς εἰσαῦθις γενησομένοις (za ljudi sedanjih in prihodnjih rodov).[44]

---

42 »Jaz, Porfirij, sem zoper Zaratustrovo knjigo predložil številna dokazila in dokazal, da je nepristno skrpucalo novejšega datuma, ki so ga sestavili člani one (gnostične) sekte, da bi tako vzbudili vtis, da so nauki, ki jih hvalijo, resnično nauki starega Zaratustre« (*Die Enneaden des Plotin*, prevedel H. F. Müller, zv. 1, Berlin 1878, str. 14).

43 Prim. Harleß, *Das Buch von den ägyptischen Mysterien. Zur Geschichte der Selbstauflösung des heidnischen Hellenentums*, München 1858, str. 53. – Za preučevanja indijske modrosti in naklonjenost do nje se zdi, da sta bili močno razširjeni. Harleß poroča o značilni podrobnosti iz spisov platonista Atika. Neki Indijec v Atenah sreča Sokrata in ga vpraša, o čem filozofira. Ko mu Sokrat odgovori, da raziskuje človekovo življenje, se Indijec nasmehne in mu odvrne, da nihče ne more imeti uvida v človeške reči, če nič ne ve o božjih. – Tudi v tej anekdoti se kaže, da so novoplatonisti pripravljeni kratko malo zavreči humanizem klasičnega gršega obdobja.

44 Koch (*Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen*, Mainz 1900, str. 50) našteva še

5

Novoplatonizem je več kot filozofska šola in tudi hoče biti nekaj več. Novoplatonisti so prišli so do spoznanja, da hipertrofija razumskih zmožnosti vodi v propad, da je enostranski kult znanosti v nasprotju z zakonom življenja. Zato so, četudi prepozno, poskušali popraviti antični ideal in človekovo vse preveč zavestno podobo dopolniti s fantastično, čudežno, božansko in sanjsko razsežnostjo. Še več, ni treba le znova obuditi starega kulta bogov, stare ezoterike, ampak je treba tudi krščanstvu iz rok izviti njegovo orožje in ga potolči na njegovih lastnih tleh.[45]

Združeni sistemi in pamfleti novoplatonistov se čedalje bolj usmerjajo v to, da bi nasproti krščanstvu postavili nekakšno protireligijo. Vendar se pri tem pokaže, da zamrlih oblik religije ni mogoče kratko malo obuditi in jih razumno prilagoditi. Prevladovati začnejo hieratske manire in teurgične prakse, vendar niso kaj več kot čisto okrasje. V prizadevanjih za utemeljitev tudi najpreprostejših politeističnih predstav začneta na dan prihajati umetelnost in čudaškost, medtem ko se globokoumnost izkaže za golo maškarado.

---

dodatne podobno vznesene Sirijanove predikate. Tako ga Proklos tudi imenuje ὁ τῷ Πλάτωνι συμβακχεύσας, »Platonov sokorbiant«.

45 Za poskus reformacije, ki se ga med svojo kratko vladavino (361–363) loti cesar Julijan, se zdi, da sledi prav tej nameri. »Konstantinov grško in krščansko izobraženi nečak je krščanstvo, ki se mu je zagnusilo v arijanskih zmešnjavah, nameraval uničiti s temeljitim in humanim izobraževanjem ter z modrim prenosom ustanov krščanske Cerkve, za katere se je pokazalo, da delujejo v dobrodelne namene,« pravi Langen v svojem delu *Die Schule des Hierotheus* (*Revue internationale de Théologie*, 1894, str. 40), »in ne s surovim nasiljem. Po krščanskem vzoru je reformiral hierarhijo, tako da je duhovniško službo povezal z učiteljevanjem in vzgojo na podlagi besede in zgleda. Tako naj bi krščanski elementi novoplatonistu pomagali, da naredi krščanstvo odvečno in ga odstrani.« Prim. tudi zanimive odlomke iz spisa κατὰ Γαλιλαίων, ki jih je zbral in prevedel Neumann v: *Kaiser Julians Bücher gegen die Christen*, Leipzig 1880.

Novoplatonizem, kot ga ne nazadnje za sabo kot nekakšno magično sholastiko zapusti Proklos, je monstruozno vzporedje religioznih slogovnih oblik iz vseh obdobij, zmedena mešanica razmišljanj in entuziazma, kričave vere v demone in astrologije. Največja nasprotja se na sofističen način nekako zgladijo, pa naj se njihovo povezovanje izkaže za še tako krhko. Ta sistem se v marsičem, v molitvi, askezi, ekstazi, mističnem zlitju, tako zelo približa krščanskemu svetu, da mu je že na vso moč podoben, medtem ko obstaja tudi marsikaj drugega, pri čemer tipični novoplatonist po iznajdljivosti in ostroumnosti, svetlobi in arhitekturi sem in tja celo prekaša svojega krščanskega nasprotnika.[46]

Izraz se zdi izviren, pobožnost pa pristna. Kar manjka, je ogrodje notranje sklenjenega razodetja. Manjkata notranji zakon in ravno najbolj krščanska dogma, nauk o Božjem učlovečenju v usmiljenem Sinu. Tu ni nikakršnega čudeža

46 Zato so novoplatonizem imenovali tudi »opica krščanstva«. Že omenjeni novopitagorejec Numenij je šel še dlje s svojim primerom. V različnih delih je po Origenu navajal in alegoriziral preroške izreke z zgodbo o Jezusu vred. Njegove naj bi bile besede: τί γάρ ἐστιν Πλάτων ἢ Μωυσῆς ἀττικίζων (je Platon kaj drugega kot aticirajoči Mojzes?). – Koch (*Pseudo-Dionysius*, str. 43) takole predstavlja razmerje med novoplatonizmom in krščanstvom: »Novoplatonist kot skrivnost močnega vpliva krščanske religije spoznava svete spise, ki si lastijo Božjo avtoriteto in nasproti tisočerim pojmovanjem filozofskih šol tvorijo trdno podlago za raziskovanja Boga in Božjih reči, spise, ki z avtoriteto razrešujejo metafizične, fizične in etične skrivnosti. Da bi torej na novo oživil poganstvo in ga usposobil za tekmovanje s krščanstvom, tudi novoplatonizem išče nauk, ki temelji na Božji avtoritativnosti. Ta nauk najde v orakeljskih izrekih in učenjih častitljivih (poganskih) teologov. Kjer ga ti pustijo na cedilu, se zateče k umetni eksegezi in zelo široki alegoriji ter poseže po naukih, ki jih hoče tu najti in uporabljati kot Božjo resnico. To so učenja, ki zelo malo ustrezajo pričakovanjem glede transcendentalnega značaja in mistične abstrakcije, učenja, ki so zahtevala askezo in obljubljala odrešenje (σωτηρία).« – Še zlasti torej posnemajo Filona in krščanske Aleksandrijčane. O Plotinovem plašnem spoštovanju Origena Porfirij poroča v svojem delu *Vita Plotini*.

zvezd, ki potujejo visoko na nebu, in tega dejanskega stanja ne more zmesti noben glasnik stare pojmovne kulture. Skladno s to vero je skrivnostnost tega nadčutnega sveta odprta vsakemu še tako neznatnemu in ubožnemu ustvarjenemu bitju, vsakemu neumnemu in povsem neizobraženemu človeku, če le ima srce in dušo. Nasproti antičnemu kastnemu duhu, ki ga tudi novoplatonizem ne more zlomiti, se dviga nauk o inkarnaciji, nauk o ponižnosti, v katerem občestvo svetnikov triumfira kot sámo križano, od mrtvih vstalo in v najvišja nebesa raztezajoče se Kristusovo telo.

6

Pri tem se je bilo treba pomuditi nekoliko dlje. Dionizij je namreč Proklov sodobnik. Govori novoplatonistični jezik in daje vtis, da zelo dobro pozna navzkrižja, s katerimi se sooča novoplatonistična šola. Hkrati pa bi bilo zmotno, če bi ga imeli za novoplatonista in bi njegovo delo označili za novoplatonizem v krščanski preobleki.[47] Dionizij je

47 Razširjenost tega pojmovanja lahko razberemo iz spodnjega seznama, za katerega pa seveda ne moremo trditi, da je popoln:

Langen, *Die Schule des Hierotheus*, 1894, str. 39: »Dionizij se ni rodil kot kristjan in je najprej tudi pripadal novoplatonistični šoli.« (Dokaz: zapis v *Nebeški hierarhiji*, IX, 3, da je D. A. iz *Apostolskih del* prihajal iz vrst poganov.)

Anrich, *Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluß auf das Christentum*, 1894, str. 47: »Kar je v Areopagitovih spisih zapisano o krščanskih misterijih in misterioznem dojemanju najvišjih resnic, je novoplatonistična teorija v krščanski preobleki.«

Stiglmayr, *Das Aufkommen der pseudodionysischen Schriften*, 1895, str. 26: »Domneva, da je Dionizij nekaj časa obiskoval Proklovo šolo v Atenah, je zelo verjetna.« In str. 43: »Močan novoplatonistični pečat spisov vsekakor lahko izvira iz piščevega predhodnega življenja.« (Dokaz: enako kot prej, *O nebeški hierarhiji*, IX, 3.)

Hugo Koch, *Proklus als Quelle des Pseudo-Dionys. Areop. in der Lehre vom Bösen* (*Philologus* 54, Göttingen 1895, str. 454): »D. je sistematičen novoplatonist, ki stremi h krščanskemu preoblikovanju novoplatonizma, da bi ga tako naredil sprejemljivega za kristjane«

katoliški, ortodoksen in svet. Vplivi njegovega poganskega okolja ostajajo drugotnega pomena. Novoplatonizem uporablja enako, kot so Aleksandrijčani posegali po platonizmu,

---

… »Da je pri tem izpisoval Prokla …«

A. Drews, *Plotin und der Untergang der antiken Weltanschauung*, 1907, str. 331: »Domneva o angelih in kult svetnikov, ki ga poskuša filozofsko utemeljiti ta novoplatonist, tako imenovani D. A. …«

Heiler, *Luthers religionsgeschichtliche Bedeutung*, 1918, str. 10: »Novoplatonistično-areopagitska mistika neskončnosti …« Str. 12: »Luther si ni le drznil Areopagitu sleči plašča apostolske avtoritete … temveč je tudi v njegovih idejah prepoznal izposojenke od novoplatonistov.« Str. 13: »Ta radikalni prelom z mistiko, zakoreninjeno v novoplatonizmu …« Itn.

Še veliko pred vsemi temi raziskovalci, namreč že leta 1848, je Francoz Léon Montet, ki je bil sicer prvi, ki je ugotovil odvisnost Dionizija od Prokla, v svoji duhoviti knjižici z naslovom *Des livres du Pseudo-Denis l'Aréopagite*, Pariz, str. 9, opozoril, da so oznake kot »novoplatonistični kristjan« ali »krščanski novoplatonist« nesmiselne, saj se novoplatonizem in krščanstvo medsebojno izključujeta. *Non seulement leurs tendances et leurs principes les divisaient profondément, puisque aucune conciliation véritable n'est possible entre les dogmes de la personnalité de Dieu et de l'homme; de la libre production du monde qui forme le noyau de la dogmatique chrétienne et le panthéisme professé par l'école d'Alexandrie; non seulement la différence d'origine les plaçait en hostilité ouverte et declairée, mais encore elles se rencontraient face* à *face sur le terrain de la pratique et de la vie. En même temps qu'elles prétendaient l'une et l'autre régner sur les intelligences, elles devaient aussi se disputer le gouvernement politique du monde. Le triomphe de l'école d'Alexandrie (novoplatonizma), c'était plus que la ruine du Christianisme, c'était la restauration du Polythéisme et la reconstitution de la vieille société paienne* (Niso se globoko ločila le njuna stremljenja in načela, saj ni mogoča nobena prava sprava med različnima naukoma o Božji in človeški osebnosti – namreč na eni strani naukom o svobodnem stvarjenju sveta, ki je jedro krščanske dogmatike, in na drugi panteizmom, ki ga je izpovedovala aleksandrijska šola; nasproti ju ni postavljala le razlika izvira, temveč sta si stala nasproti tudi v praksi in življenju. Ko sta si prizadevala zavladati nad umi, sta bila nujno v sporu tudi glede politične oblasti na svetu. Triumf aleksandrijske šole [novoplatonizma] je bil več kot katastrofa za krščanstvo, bil je restavracija politeizma in ponovna vzpostavitev stare poganske družbe).

se pravi kot metodo za razsvetljevanje biblijskega mraka, kot ključ do nadvse skrbno varovane skrivnosti apostolskega izročila. Priznava splošno človeške in simbolične rezultate poganskih naskakovalcev nebes in jih spaja s svojim lastnim delom, medtem ko zmedeni ostanek pustolovskih obravnav in eklektične psevdologije pušča nedotaknjene ob strani. S tem ko v nekaj redkih formulacijah, ki prekašajo druga drugo, pokristjani jedro tega gibanja, nemara premaga najmočnejšega nasprotnika, s katerim se je soočalo zgodovinsko krščanstvo.

Vendar velja omeniti še tretji vir. Poleg aleksandrijskih in novoplatonističnih izročil so namreč Dionizijevo delo zaznamovali tudi gnostični vplivi. Opozoril sem že, kako so se morali novoplatonistični filozofi, ki so bili sprva odločni racionalisti in skeptiki, postopno začeti ukvarjati tudi z mističnimi avtoritetami krščanstva. Če so hoteli obvladati težavnega nasprotnika, so morali poiskati njegove vire, razčleniti, analizirati branike krščanstva, njegov pojem navdihnjenja, kar so na enkraten način storili gnostiki.

Kakšen je odnos novoplatonistov do gnoze? Povsem jasno lahko razlikujemo dve obdobji. V prvem obdobju, ki se sklene v tretjem stoletju, denimo s Porfirijem, je njihov odnos odklonilen, kritičen, še več, porogljiv. Sledeč pojmovanju glavnega pogana Kelza so gnostične sekte izenačevali s krščanstvom, ne da bi videli kakršnokoli razliko med krivovernim in pravovernim prepričanjem. Ideologa, ki ga navdaja judovski plamen in je zamaknjen v neskončno nebo, ki samega sebe občuti kot Božjega Sina, še več, kot samega Boga, ki oznanja globokoumne oraklje o smrtnem opoju in ponovnem vstajenju, o satanskih angelih in daljnih eonih, o kraljestvu ljubezni in požaru vseh svetov, imajo, še zlasti če se sklicuje na Pavla, za tipičnega kristjana. Tedaj še ni tiste stroge ločnice, ki postane po delih obeh velikih razbijalcev krivovercev, Ireneja in Tertulijana, naposled tudi za predstavnike poganstva povsem

običajna.[48]

Kelzovi napadi, ki so bili vsi po vrsti namenjeni krščanstvu, so zato v bistvu zadevali le eno izmed gnostičnih sekt, namreč ofite, tako da je imel Origen v svojem odgovoru precej lahko delo. Moral je opozoriti le na to, da ima ta sekta bore malo skupnega s krščanskim prepričanjem. Nekaj desetletij pozneje nastopi Amonij Sakas, prvi ustanovitelj novoplatonizma.[49] O njem poročajo, da je bil kristjan, še

48 Še zlasti velja omeniti Tertulijana (roj. 160, kristjan od pribl. leta 193), saj je njegov glas, ki je bil glas največjega stilista tega obdobja, prodrl tudi do najbolj pretanjenih ušes poganstva. Njegova protignostična dela, denimo *De praescriptione haereticorum* (za načelo cerkvene avtoritete), *Adversus Marcionem libri V* (nastalo leta 207, proti gnostičnemu bogopočelu), *Adversus Hermogenem* (proti gnostičnemu dualizmu), *Adversus Valentinianos* in *Adversus Praxean* (za ortodoksno Trojico), ga prikazujejo kot enega izmed najplodovitejših in najizvirnejših piscev latinske Cerkve, še več, kot tvorca cerkvenega latinskega jezika.

Irenej, na katerega se opira Tertulijan, je živel od leta 130 do leta 202. Kdaj je izšlo njegovo veliko delo proti heretični gnozi (*Adversus haereses*), ni znano; raziskovalci domnevajo, da je nastalo v času med letoma 182 in 188. Izvirni naslov tega dela, ki se je usmerjalo tudi proti Markionu, Karpokratu, Kerintu, ebionitom, nikolajevcem, Kerdonu, ofitom in kajnovcem in ne le proti herezijam, proti katerim se je bojeval že tudi sveti Justin, je bil *Zavrnitev in ovržba lažno imenovanega spoznanja*. Podrobnejši nemški prikaz tega dela daje Böhringer, *Die alte Kirche*, zv. 2: *Das zweite Jahrhundert*, Stuttgart 1873, str. 272–612. – Odlomek iz Irenejeve 4. knjige, c. 33, 8, se glasi: »Resnično spoznanje je nauk apostolov in stari sistem Cerkve v vsem svetu ter Kristusovo telo, ki se izraža v zaporedju škofov. To spoznanje je neskrajšana uporaba Pisma, ki je do nas prišlo dobro ohranjeno, brez izmišljenih dodatkov, in ne dopušča niti dodajanja niti krčenja; je branje brez ponarejanja ter legitimno in natančno razlaganje Pisma brez vsake nevarnosti in bogokletja; in slednjič, je prav poseben dar ljubezni, ki je dragocenejši od (golega) spoznanja, lepši od preroštva in daleč prekaša vse druge karizme.«

49 Ta Kelzov pamflet (λόγος ἀληθής) je izšel leta 180 in je nanj v nekem smislu odgovoril že Irenej in ne šele Origen leta 248. Amonij Sakas izstopa kot filozof med letoma 220 in 230. Leta 233 ga spozna Plotin. Umrl je najverjetneje leta 244. Iz teh letnic lahko razberemo, da je

preden je Platona in Aristotela združena popeljal v boj proti Cerkvi, a je bil bržkone bolj gnostik kot pa ortodoksni kristjan. Krščanstvo in gnozo izenačuje še celo njegov učenec Plotin, tako da je celo verjetno, da so bili prav tipični gnostični pojavi tisti, ki so Amonija Sakasa odtujili krščanstvu in preprečili Plotinov prestop v krščanstvo.

7

Gnostične ideje so bile torej novoplatonizmu znane že od vsega začetka, vendar ga je nadaljnji razvoj vodil stran od gnoze, sovražne do vsega grškega, in še zlasti od njenih kultnih oblik. Pri Amoniju Sakasu je to precej težko dokazati, saj nam ni zapustil nikakršnih spisov. Vendar o gnostičnih elementih v njegovem okultističnem učenju govori že njegova okultistična metoda, poleg tega pa tudi dejstvo, da je bil Origen nekaj časa njegov učenec in Origenova mladostna leta sovpadajo z obdobjem razcveta gnostičnih sekt.[50] Nasprotno pa lahko poznejši Sakasov zasuk od kultne gnoze razberemo iz dejstva, da je nasproti »krščanstvu« postavil povsem racionalističen sistem. Takšna ločitev filozofije od bogoslužja je v tedanjem času dejane upora, protignostična manifestacija, saj je vendar prav za gnozo značilno, da iz kulta dela filozofijo in iz filozofije kultne oblike.[51]

Amonij Sakas živel in učil v času najsilovitejših bojev proti gnosticizmu.

50 Origen je bil rojen okoli leta 185. Izmed bolj znanih vodij sekt je bil Markion rojen leta 85, Valentin okoli leta 95, Bazilid leta 105. Bardesan je bil rojen leta 154, Mani leta 214, medtem ko naj bi Karpokrat živel v Aleksandriji v času cesarja Hadrijana (117–138). Med letoma 170 in 200 (skladno s poznejšim popravkom pa v tretjem stoletju) so nastala tudi gnostična dela, o katerih govori *Codex Brucianus*. Seveda pa iz letnic rojstva posameznih vodij sekt ne smemo sklepati tudi na samo rojstvo gnoze, ki je večinoma predkrščanski pojav. Voditelji sekt dajejo razčlenitev in interpretacijo gnostičnih simbolov, ki so kot tipi religioznega oblikovanja obstajali že dolgo pred njimi.

51 Ilarion Kanakis (*Dionysius der Areopagite nach seinem Charakter als*

Ta protignostični odnos se še jasneje pokaže pri Plotinu. Z valentinijanskimi gnostiki se je kot študent seznanil v višjih družbenih krogih Aleksandrije. V Rimu, kamor je v svojem zrelem moškem obdobju preselil svojo šolo, se je skoraj deset let zagrizeno bojeval s »heretiki iz stare filozofije«, torej s krščanskimi magi oziroma gnostiki, katerih ustanovitelj oziroma voditelj ni znan.[52] Gnostiki množično obiskujejo njegova predavanja, sodelujejo v razpravah in mu speljujejo učence. Ker bi jih rad ovrgel, jim pravi celo »prijatelji«, φιλοί, in ko začne njihov vpliv nezadržno naraščati, proti njim napiše poseben spis, ki mu Porfirij pripisuje izredno velik pomen.[53]

Že kmalu pa se je pokazalo, da boj pogana proti

Philosoph dargestellt, Leipzig 1881) je v zlitju grškega racionalizma z vzhodnjaško teozofijo (katere sledi najde tudi pri Dioniziju) videl tako tipično značilnost gnoze, da je pisca areopagitskih spisov iskal v krogu okoli Filona, se pravi v prvem stoletju. Ločevanje filozofske zavesti od mitološke, ki ga poskuša uvesti Amonij Sakas, se pravzaprav nanaša na zgodnje krščanstvo in prvotno gnozo, medtem ko so poznejši novoplatonisti ta njegova prizadevanja opustili. Tudi Artur Drews v svojem delu *Plotin* (str. 40) domneva, da so se poznejša dela Amonija Sakasa usmerjala »še zlasti proti fantastičnim spekulacijam *gnosticizma*« (bržkone manj proti gnostični *spekulaciji*, temveč bolj proti gnostičnemu kultu).

52 Carl Schmidt, *Plotins Stellung zum Gnostizismus und kirchlichen Christentum*, Leipzig 1901, str. 9, in Porfirij, *Vita Plot.*, c. 16.

53 V nasprotju z gnostično magijo je sicer tudi Plotin kot racionalist (»filozof«) zavračal kult. Prim. Vacherot, *Histoire critique de l'école d'Alexandrie*, Pariz 1846–1851, zv. 2, str. 108/09. Plotin potemtakem ni priznaval moči invokacij, molitev in darovanj za vzpostavljanje stikov z božanstvom. Zavračal je gnostični nauk o poseganju demonov (angelov), poleg tega pa je tudi prepovedoval zaklinjanje. Ne dopušča niti vpliva zvezd niti vpliva snovnih procesov na duhovno sfero. Ne verjame v višjo silo inkantacij in druge magične (bogoslužne) postopke. Pri tem mu ne gre za to, da bi magiji odrekel sleherni vpliv na dušo, temveč kratko malo noče verjeti, da ta vpliv sega vse do Boga. Skratka, zanika prav vsakršen vpliv liturgije. O teurgičnih stvareh nikoli ne govori. Da bi lahko prišli do Boga, po njegovem mnenju zadošča čista kontemplacija.

krščanskim krivovercem ni nič drugega kot izvajanje opravil, ki so pravzaprav naloga krščanske ortodoksije. O tem pričata vsaj Plotinovo življenje in njegov veliki vpliv. Njegov odnos do krščanstva ni odnos nenaklonjenosti. Kot se zdi, je cesarja Galiena spodbujal celo k izdajanju kristjanom naklonjenih ediktov. Kar je v svojem spisu napisal proti gnostikom (γνωστικοί), je bilo tako blizu cerkvenemu prepričanju, da bi kak Atanazij lahko to brez vsakršnega pomisleka uporabil za svoj *Življenjepis sv. Antona Puščavnika*.[54]

Torej v enaki meri, kot so se novoplatonisti čedalje jasneje zavedali svojih protikrščanskih teženj, denimo od reform cesarja Juliana naprej, so morali glasniki spoznavati, da s svojim bojevanjem proti gnosticizmu uporabljajo napačno taktiko. Zato je seveda prišlo do spremembe taktike. Tako se zdaj ne bojujejo več proti sami gnozi, temveč se, nasprotno, zavejo starih skupnih značilnosti, poglabljajo se v analizo gnostičnih misterijev in jo poskušajo kot nekakšno strahotno orožje uporabljati proti krščanstvu. Povedano drugače: v povezavi s starogrško filozofijo in poleg nje znova zaživi ves gnostični sinkretizem.

Prehod v to drugo obdobje novoplatonizma predstavlja Porfirij. V svojih petnajstih knjigah κατὰ Χριστιανῶν (*Proti kristjanom*) se, kar je treba izrecno poudariti, ne usmerja več proti heretični gnozi tako kot njegovi predhodniki, temveč proti sami ortodoksni gnozi, proti dejanskemu kr-

54 In je to nemara celo storil. V zvezi z najrazličnejšimi povezavami med Atanazijem in novoplatonisti (Porfirijem in Jamblihom) prim. Reitzenstein, *Des Athanasius Werk über das Leben des Antonius*, Heidelberg 1914, str. 14–17 in 30–39. Reitzenstein Plotina ne omenja. Brez dvoma pa je Atanazij poznal njegove argumente proti neznosni domišljavosti gnostikov, njihovemu dualizmu, preziranju sveta in še zlasti videnjskemu čudodelstvu gnostičnih pnevmatikov (*Enneaden* II, 9. knjiga, 5., 6., 8., 10., 14., 15., 16. pogl.). Atanazijevo delo o svetem Antonu, za katero ni najmanjšega dvoma o njegovi protignostični usmerjenosti, je izšlo leta 357, torej približno 70 let po Plotinovem delovanju.

ščanstvu. Napada ezoterično pojmovanje Pisma, značilno za Aleksandrijčane, in seveda tudi njihov helenizem, se pravi stvari, ki jih je Cerkev v njihovih bistvenih delih priznavala.[55] Ogromen vpliv, ki ga je najverjetneje imelo to delo, lahko razberemo iz dejstva, da so se v njegovo obrambo dvignili številni cerkveni očetje. Šele sto petdeset let pozneje (leta 435), ko se je celotno gibanje močno okrepilo, so to delo, ki je postalo za krščanstvo izredno škodljivo, sežgali na podlagi cesarskega edikta.[56]

Pri Porfiriju še prevladuje kritični in kultom nenaklonjeni duh Amonija Sakasa in Plotina, medtem ko lahko pri njegovih naslednikih, Jamblihu in Proklu, opazimo prav nasprotno. Njun odnos do gnoze – do poganske gnoze, gnostičnega kulta in magije – je skoraj nekritično pozitiven. S svojo liturgično eksaltacijo, misterijskim jezikom,

---

55 Po Evzebiju (*Hist. eccl.* VI, 19) je bil Porfirij († 304) v tretji knjigi svojega dela še zlasti neprizanesljiv do Origena, ki ga je kot mlad mož imel priložnost osebno spoznati. Origen – kot Helen in odrasel v grški omiki – je zašel v »barbarsko predrznost« (βαρβαρικὸν τόλμημα) krščanstva in mu je dal na voljo vse svoje sile. V svojih znanstvenih pojmovanjih pa je vendarle ostal Helen, saj je kot podlago tem tujim (judovsko-krščanskim) mitom jemal helenizem. Nenehno se je ukvarjal s Platonom in spisi Numenija, Kronija, Apolofana, Longina, Moderata, Nikomaha, prav tako pa je posegal tudi po stoikih, denimo Hajremonu in Kornutu, od katerih si je izposodil metodo razlaganja grških misterijev in jo uporabljal pri spisih Judov.

56 Porfirijev protikrščanski pamflet je izšel leta 290. Ker so to delo prepovedali šele leta 435, lahko z njegovo vsebino bržkone povežemo nekatera Dionizijeva dognanja na začetku § 2 njegovega pisma Polikarpu, kjer Dionizij zavrača (izmišljeni) očitek, da kot Helen izdaja helenstvo. Omenja celo istega Apolofana, kot ga je omenjal Porfirij. V svoji repliki poudarja, da, nasprotno, Grki s tem, ko z »Božjo modrostjo« (racionalistično filozofijo) rušijo »čaščenje Boga« (kult), izdajajo božanstvo. Ta odgovor v paradigmatični obliki, v kakršni ga podaja, zadeva tako gramatike, ki jih navaja Porfirij, kakor tudi samega Porfirija, pa tudi Plotina in Amonija Sakasa ter predstavlja tipični primer dionizijevskega sloga, ki s takšnimi pogosto uporabljenimi fikcijami potrjuje svojo popolno svobodo in brezčasnost.

dlakocepsko dialektiko ter razčlenjevanjem in stopnjami razsvetljenja sta pravcata posthumna gnostika. Njuna gnoza je sicer iz druge roke, akademska in vse preveč poudarjena, je nekakšna spominska veščina, ki je v ostrem nasprotju s prvotno gnozo. Nedvomno pa sta se nadejala, da bosta s takšno vadbo uspela razkrojiti najskritejše krščanstvo in iz velikega talilnega lonca sprostiti svetovno religijo s poganskim pečatom.

Da je takšen zasuk v sebi skrival resne nevarnosti, ni treba posebej dokazovati. Gnosticizem, za katerega so mislili, da je mrtev, je bil veliko bolj živ kot kdaj prej. Simonistov, markionitov, valentinijancev, bazilidijancev in karpokratovcev, ki so v drugem in tretjem stoletju »nekaj časa analizirali Boga in se bojevali proti Stvarniku«, ni, kot je še verjel Gregor iz Nazianza, »skupaj z njihovimi neumnostmi in nesmisli pogoltnilo njihovo lastno brezno in jih pravzaprav potisnilo v njihov molk«. To, kar jih je napajalo in nosilo, namreč stara magija, se je začelo znova silovito premikati. Ponavljati so se začela navzkrižja, značilna za zgodnje krščanstvo. Cerkev se je čutila prisiljeno, da se znova poda v boj. Duh, v katerem je zmagala, pa je delo svete priče, o kateri bo govor v nadaljevanju.

Bogopočelo in nebeška lestev

1

Gnoza je doživljanje Boga. Prinaša nam hkrati spoznanje in zrenje. Spoznanje nespoznavnega okvira, poimenovanje neizrekljivega imena. Gnoza je uvid v skrivnostno razmerje Boga do sveta, je védenje o skritih sredstvih, ki jih uporablja Premodri, da bi s sabo povezal človeka bodisi tako, da se njegovi glasniki spustijo v podzemno temo, bodisi tako, da jih hrepenenje od tam dviga k Luči vseh luči. Gnoza je učenje o enosti z Bogom. Dovršeni, razsvetljeni človek priča o tej enosti, o tem, kako se doseže in kako se ohranja. Dovršeni, razsvetljeni človek predstavlja in dokazuje to enost. Spoznavanje in spoznano se tedaj prekrivata: gnostik je bogonosec in prerok. Gnoza je torej božanska okultistična veda, je nadčutna veda o Bogu in rečeh v njem. O tem se strinjajo krivoverska in pravoverna gnoza, judovska in krščanska, perzijska in egiptovska gnoza.

Že pri prvi besedi Dionizijevega nauka o Bogu se pokaže, da se opira na poznavanje gnostičnih teorij. Za Dionizija ni najvišja bitnost Bog v običajnem smislu, temveč je to »Bogopočelo«. Govori o razodetju Bogopočela, o blaženosti Bogopočela, o zakramentih Bogopočela. Ta oznaka poleg prvega Božanstva, prabitnosti, predpostavlja še tudi druga božanstva, ki pa jih pravzaprav ne najdemo pri Dioniziju, temveč pri nekaterih drugih zgodnjekrščanskih sektah. Tako so valentinijanci poznali najvišjo bitnost, θεὸς ὁ πρῶτος, prvega Boga, iz katerega so izpeljevali nižje bogove: prvega in drugega Kristusa, višjo in nižjo modrost (Hagijo Sofijo in Ahamot). Vsi ti bogovi ali božanske hipostaze v odvisnosti od svojega hierarhičnega položaja sodelujejo v odrešenjski drami ali pa neprizadeti stojijo nad njo. Ebioniti so predpostavljali celo tristo šestdeset hierarhičnih stopenj bogov. Jamblih, ki začenja z najvišjim vencem dvanajstih

prabitnosti, pride na drugi stopnji s potrojitvijo svojih hipostaz do šestintridesetih, na tretji pa do dvainsedemdesetih redov po položaju različnih nižjih bogov.[57]

Gnostična metafizika je dosegla svoj vrhunec v trku antičnih kultur v Aleksandrovem in Rimskem imperiju. Tedaj so se zamajali prav vsi Božji prestoli. Pomen judovskega Boga stvarnika in hkrati tudi Kristusa je postal sporen na način, ki se pozneje ni nikoli več pojavil s takšno ostrino. Izhodišče je gnostični pesimizem: na eni strani prevladovanje trpljenja in zla v razmajanem, tiraniziranem svetu, na drugi pa hrepenenje po koncu trpljenja in muk. Nejasna usoda je bremenila prav vsako misel in jo soočala z vprašanjem: je bolje, da nismo nikoli potegnjeni v krog rojstev ali da neskončno trpimo? Odgovor, iz katerega lahko razberemo ves obup, se glasi: strašni Bog, ki je ustvaril ali omogočil tega najslabšega izmed vseh svetov, je bil tudi sam satan; s stvarjenjem je storil silo prvotni blaženosti.

57 Pri tem učenju o Bogu novoplatonista iz srednjega obdobja (prve polovice četrtega stoletja) lahko zlahka ugotovimo, da heretična gnoza v novoplatonizmu pravzaprav še naprej živi oziroma znova zaživi. Jamblih je svojih dvanajst najvišjih božanstev prevzel iz valentinijanskega nauka o Bogu. V *Gnostičnih spisih*, ki jih je izdal Carl Schmidt in naj bi po njegovem mnenju nastali v tretjem stoletju, je na strani 292 (v izdaji iz leta 1892) zapisano: »V tej (neizmerni) globini je *dvanajst* očetovstev … Prvo očetovstvo je obraz, ki je neskončen (ἀπέραντος), ki ga obdaja trideset sil … Drugo očetovstvo je obraz, ki je neviden (ἀόρατος), ki ga obdaja trideset nevidnosti (ἀόρατοι) … Sedmo očetovstvo je obraz ἄγνωστος, ki ga obdaja trideset sil, ki so nespoznavne (ἄγνωστοι [δυνάμεις])« itn. – Torej tu nimamo le zasnutja Jamblihovih dvanajstih bogopočel, temveč tudi njegovega triadnega sistema. Trideset sil (ki pri gnostikih obdajajo vsako izmed očetovstev) predstavlja desetkratnik božjih trojic. To podeseterjenje trojic – predpostavlja se, da je vsak posamezni bog iz trojice nekakšen dekadarh – v enaki obliki nastopa tudi pri Jamblihu. (Prim. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, 3. izdaja, 2, str. 695, 3. op.) – Potrideseterjenje hipostaz njegovih dvanajstih bogopočel tudi Jambliha pripelje do števila 360, ki ga najdemo tako pri ebionitih kakor tudi pri piscih omenjenih gnostičnih besedil (valentinijancih, severijancih).

Gnoza je ne nazadnje natančen prevod iranske besede *zend*. Kot je videti, so se na območju Irana zgodili prvi spopadi za načelo bogopočela, le da so Iranci (Perzijci) iste deve, ki so jih njihovi indijski sosedje častili kot dobra božanstva, obravnavali kot demone teme.

2

Večina voditeljev gnostičnih sekt je prepričana o zavrženosti sveta, urejenega po zakonih. Stremljenje k redu in disciplini, k blagostanju in sreči, obliki in sistemu obravnavajo kot izdajo prvotne svobode. Zanikajo tudi vsakršno Božjo previdnost. Njihov čut za dejstva zanika logiko, enost, harmonijo, še zlasti pa dobroto stvarjenja sveta. »Bil je čas,« je učil Bazilid, »ko ni bilo ničesar. Vendar tudi ta nič ni bil nekaj, temveč je bil v preprostem in neizkrivljenem smislu te besede čisti nič. Ker ni bilo ničesar, niti snovi niti bitij in niti nebitij, niti enostavnega in niti sestavljenega, niti ljudi niti angelov in niti Boga, niti nekaj imenovanega niti nekaj čutno zaznavnega in niti nekaj mišljenega, je Bog, ki ga ni bilo, hotel brez misli, občutenja, volje, namena, trpljenja in poželenja narediti svet.«[58]

Svet videza in Bog niča: kakšen pregrešni optimizem se je moral temu možu zdeti stavek iz judovske *Geneze*, v katerem je zapisano: »In Bog je pogledal vse, kar je ustvaril, in bilo je zelo dobro.« Če sam Bog hvali svojo stvaritev, kdo jo potem sploh sme grajati, so se rogali gnostiki. Tako postane boj proti Jahveju, »dobremu« Bogu Stvarniku, programska točka ravno najglobljih gnostičnih mislecev. Neka egiptovska sekta je učila o nastanku sveta iz sedemkratnega smeha bogopočela Abraksasa. Neka druga egiptovska sekta je judovskemu Bogu postave pripisovala odgovornost za odpad od prapostave skupnosti dobrin in enakosti. Judovski duh naj

58 Wolfgang Schultz, *Dokumente der Gnosis*, Jena 1910, str. 139.

bi skoval pojem lastnine, zaradi česar naj bi bil kriv za vso nesrečo na tem svetu. Nasprotno pa sekta karpokratovcev slavi od mrtvega vstalega Jezusa, ker naj bi preziral judovske predpise, po katerih so ga vzgajali. Zato je od Bogopočela dobil moč za zrušenje vladarjev sveta, ki povzročajo trpljenje, in judovskih angelov, ki naj bi človeka zavajali v kršenje postave in s tem povezano kazen ter mu onemogočali vrnitev k Bogopočelu.[59] Popularen je postal nauk gnostika Markiona, ki je šel s svojim sovraštvom do Judov celo tako daleč, da je trdil, da se je Maziljenec sicer spustil v spodnji svet, vendar le zato, da bi k odrešenju pozval tudi Kajna in Koraha, Datána in Abiráma, Ezava in vsa tista ljudstva, ki ne priznavajo judovskega Boga, medtem ko je Abela in Henoha, Noeta in Abrahama, Izaka in Jakoba, Mojzesa, Davida in Salomona pustil v breznu, ker so hvalili judovskega Boga in ubogali njegove zapovedi. Vendar imamo tudi pomembne voditelje sekt, ki Jezusa označujejo za judovskega satanskega angela. Tak je bil, denimo, Mani, ustanovitelj manihejcev, in sicer z utemeljitvijo, ki na nenavaden način trpi in sveti sredi mitoloških požarov in zatonov.[60]

3

Takšno pojmovanje je zato že v predkrščanskem obdobju kratko malo klicalo po nekakšnem obrambnem paktu med

59 Prav tam, str. VIII, 74, LXVIII, 158.

60 Utemeljitev je približno tale: Najvišji demon stvarnik Sabaot je sama človekova narava in oče poželenja. On in njegovi tovariši, arhonti ali satanski angeli, so po svoji podobi ustvarili Adama tako, da so dele luči, ki so jih ukradli Bogopočelu, spojili z deli teme. Oče raja luči zaradi te ukradene luči, ki jo s Soncem in Luno dan za dnem vedno znova poskuša spojiti s sabo, ni imel kaj početi s svetom. Demon, ki je govoril z Mojzesom, preroki in Jezusom, je bil vladar teme. Zato so kristjani, Judje in pogani, ki častijo istega napačnega boga, eno in isto, namreč ogoljufanci. Z njimi ni govoril Bog resnice, temveč bog njihovih naslad, ki jih drži v svoji pesti. (Flügel, *Mâni*, str. 11, 43 in 100.)

grštvom in judovstvom. Apologeti se z gnostično poplavo z Vzhoda spoprijemajo z duhovno interpretacijo poročila o stvarjenju, pozneje pa s Platonom in njegovim naukom o Dobrem. Že apostola Peter in Pavel imata opraviti s »Simonom Magom«, ki postane pozneje vrhovni poglavar sleherne heretične gnoze. Toda le kaj je njegovo povsem jasno rokohitrstvo v primerjavi s časom silnih zmešnjav, ko pride Elkošan s partskih gora s sporočilom, da je svoj zakonik prejel od nadčloveškega bitja, ki je v višino merilo šestindevetdeset milj, njegova stopala pa štirinajst milj, in ga je spremljala ženska enakih mer. To moško bitje naj bi bil Božji Sin, ženska pa njegova sestra, Sveti Duh![61]

Napoved znanstvene vojne Cerkve proti gnosticizmu se začne z deli svetega Justina in svetega Ireneja. Ta boj se nepretrgano nadaljuje vse do četrtega stoletja, torej do obdobja, v katerem nasprotnik, za katerega so že mislili, da je mrtev, znova vstane v spisih novoplatonistov. Dionizij da v petem stoletju pregled tega celotnega, pred njim razteza-jočega se procesa z vsemi njegovimi argumenti in protiargumenti, pri čemer mu ni treba storiti ničesar drugega, kot da strne dotedanje izsledke. Kot skupno značilnost, skupni imenovalec vseh teh strašnih bojev prepozna vojaško nastrojenost, duhovno disonanco, požirajoči razkol, ki je višji svet pripeljal na rob propada, spopadanje različnih mnenj, ki noče in noče zamreti in lahko vsak dan znova vzplamti. Oblikuje svojo prvo formulacijo:

Bog je počelo miru. Ne moreta obstajati dva bogova, en dober in en zel. Obstaja le en sam Bog, ki je eno in bogopočelo. Nekaj, kar ima dvoje oblik in je nasprotno samo sebi, ne more biti počelo.[62] Že Origen je napovedoval dan, ko bodo vsa bitja združena v eni sami *postavi*. Dionizij ne pozna besede prapostava; v tej točki se izogiba judaizmu. Nasprotno pa pozna besedo *prasonce*. Izvor luči imenuje

61 Schultz, *Dokumente der Gnosis*, str. LXII.

62 *O Božjih imenih*, c. II, § 1, in c. IV, § 21.

Stvarnik. Ta v svojem obilju zaobsega vse, kar lahko prežema. Je emanacija Božje dobrote, ki ni preračunljiva in nadmočna, ki ne nalaga obveznosti – to je On –, temveč prav vse privlači s svojo zapeljivo svobodo in blaženostjo. To najvišjo resničnost imenuje tudi »molk Bogopočela«, nemost, ki presega vsak teološki izraz in gnostične oraklje in katere razlagajoči interpreti, angeli, oznanjajo postavo. Vse stvari izhajajo iz molka Bogopočela in se vanj vračajo. Postava, ki jo dajejo angeli, je zgolj najpreprostejša pot do tja, do »nadnebeške spokojnosti«.[63]

4

Dionizijevo prizadevanje, da bi nekako izravnal, združil gnostično in krščansko pojmovanje, je zanj povsem značilno. Nasprotnika ne poskuša omajati z obsojanjem, žaljivimi

63 Dionizijeva dognanja o vzpenjanju k molku najdemo v 3. poglavju njegovega spisa *O mističnem bogoslovju*. Angeli kot interpreti Božjega molka se omenjajo v spisu *O Božjih imenih*, c. IV, § 2. Izraz »nadnebeška spokojnost« nastopa v *Cerkveni hierarhiji*, c. II, § 1.

Bogato primerjalno gradivo o »mističnem miru in molku« je zbral Hugo Koch v svojem delu *Pseudo-Dionysius Areopagita*, str. 123–134, vendar, kot se mi zdi, nekoliko enostransko, ker je gnosticizem premalo upoštevan. Zato se porodi vtis, da so bila ta pojmovanja večinoma grška in novoplatonistična, medtem ko so pravzaprav vzhodnjaška in gnosticistična. Omenimo nekaj poudarkov iz omenjenega Kochovega dela. Mir in molk prideta po Filonu najbolj prav filozofom. V *De somn.* II, 40–42, ugotavlja, da je najboljša uporaba ustnic uporaba za molk. V Pojmandrovih *Hermetičnih spisih* je Bog neizrekljiv in ga je mogoče dojeti le z molkom; molk je duhovno žrtvovanje. Po Porfiriju se Bogu ne sme darovati nič čutom všečnega; pravo bogoslužje je čisti molk in čista misel. Kot poroča Jamblih, je Pitagora pri svojih učencih kar najpodrobneje preverjal njihov smeh, govor in molk. Če je bil zadovoljen s temi in drugimi preverjanji, jim je v nadaljevanju naložil petletni molk. V Jamblihovi knjigi o »egiptovskih misterijih« najdemo celo nekakšno nebeško lestev molka. Bogove naj bi prepoznavali po njihovem molku, angele po skrivnostnosti, ljudi pa po govoru. Demonom sledita zmeda in nered; arhonte materije zaznamuje hrup. Proklos govori tudi o »klepetavi materiji«.

ironijami in navajanjem njegovih šibkosti, pa tudi ne z opisovanjem ali osvetljevanjem sovražnega stališča, temveč si prizadeva prepir rešiti z duhom, duhovni prepir pa z nadduhom. Kjerkoli zaznava kako vrednoto, kako moč, se čuti vznesenega in vzgibanega od Boga. Njegovo veselje do povezovanja globokih idej lahko imenujemo platonsko. Občudujemo lahko grško arhitekturo: mir kot merilo duhovnega sveta, sprava kot Božji klic, te ideje so krščanske, in pred njim ali za njim ni bilo nikogar, ki bi jih z enako zavestjo povzdignil v središče sistema. Počelo miru je tu cilj vseh bitij, zemeljskih in nebeških. Vsako izpopolnjevanje je namenjeno naši zmožnosti, da nismo le z Bogom, temveč da z njim tudi delujemo.

»Združujoča in povezujoča dejavnost Boga« in njegovih zaveznikov nosi in giblje duhovni svet, še več: sploh ga ustvarja. Resnično dovršeni je »Božji sodelavec« pri doseganju, vzpostavljanju miru, in to svoje sodelovanje opravlja tako, da vidi Božansko povsod tam, kjer v celoti stvarstva zaznava to, kar je kratko malo dobro.[64] To je Božje samorazodetje, o katerem govorijo sveti spisi. To je Počelo miru, ki ga je vsakdo deležen skladno s svojo zmožnostjo spoznavanja. To je samo stvarjenje in v malem je to krščanska umetnost. Najsvetejši duh tako spremlja vse stvari in razrešuje vse skrivnosti. Tako nastane presenetljivo bogastvo teh spisov, iz katerih lahko izpeljujemo polemiko petih stoletij, ne da bi v njihovem besedilu naleteli na najmanjše nasprotje.

Vendar svetnik noče, da bi njegova skrivnost ostala skrita. Sozipatru piše: »Sveti Sozipater, ne misli, da je zmaga to, če objestno žališ vernost ali (kakšno) mnenje, ki se ne kaže kot dobro; četudi bi ga po (pravilni) presoji ovrgel, s tem ni

64 *O Božjih imenih*, c. IV, § 4: »In ne govorim v skladu s starodavnim naukom, da sonce, ki bi bil bog in stvarnik tega vesolja, na poseben način vlada nad pojavnim svetom, ampak trdim, da se ‚to, kar je v Bogu nevidno, od stvarjenja sveta v stvaritvah dojema z umom: namreč Njegova večna moč in božanstvo'.« (Skladno z *Rim* 1,20.)

že lepo vse, kar je lastno Sozipatru. Mogoče namreč tebi – in drugim – za mnogimi lažnimi in navideznimi stvarmi ostaja prikrita resničnost, ki je ena sama in skrivna … Takole boš ravnal, če me boš poslušal: vzdrži se govorjenja zoper druge, za resnico pa res govori tako, da bo rečeno povsem neizpodbitno.« Podobno lahko beremo v pismu Polikarpu: »Odveč je torej, da bi se tisti, ki razodeva resnico, bojeval proti tem ali onim; vsak od teh pač govori, da ima on sam kraljevski denar – in morda celo res ima kakšno varljivo podobo kakega koščka resničnega. Toda četudi mu dokažeš, da je v zmoti, bo prišel drug in spet drug in se bo želel prerekati o istem. Če pa je resnična misel sama pravilno postavljena in ostaja neovrgljiva za vse druge, bo vse, kar ni v celoti takšno, ovrženo samo po sebi, z nepremagljivo stanovitnostjo tega, kar je bitnostno resnično. Ker sem torej to po svojem mnenju dobro spoznal, se nisem trudil (česa) izreči proti Grkom ali drugim, ampak mi zadostuje – naj to nakloni Bog! –, da najprej vem za resnico in potem, ko to vem, govorim, kakor je treba.«[65] »Prapočelo miru,« lahko preberemo drugje, »se nedeljivo razteza nad vse resničnosti, vse resničnosti opredeljuje kot z nekakšnimi zapahi, ki povezujejo, kar je razločeno.«[66]

5

Poleg težnje k miru je značilen tudi sam način posredovanja. Vse vrste bitnosti se združujejo v eno samo verigo razodetja. Arhangeli in angeli, duhovniki in laiki, rastline in živali, še več, tudi neživa narava, vsi skupaj razkrivajo nadvse preprost in nadvse vzvišen dobrotljiv Izvor sveta, pri čemer je ta Izvor nedojemljiv in nepoznan, je Božji dih in meglica, »brezno luči, ki zaradi svoje izjemne svetlosti

65 Oba navedka iz Dionizij Areopagit, *Zbrani spisi*, uvod, prevod in opombe Gorazd Kocijančič, Ljubljana: Slovenska matica 2008, str. 507 in 508 isl.

66 *O Božjih imenih*, c. XI, § 1.

ostaja nedostopno«. Je najbolj razžarjena Noč, Monada in Eno. Vendar nebeško in zemeljsko stvarstvo dajeta o njem znamenja, ki jih je mogoče razbirati. Dionizij si podobe, ki naj bi prikazovale, kako se to neizrekljivo Eno kaže v orgiastičnem obilju, izposoja od toplote, zvoka in še posebno svetlobe.

Dionizijeva misel najde svoj vzor v *Knjigi modrosti*. Bog je tu Duh, ki »se giblje hitreje kakor katerokoli gibanje, zaradi svoje čistosti prodira in pronica skozi vse« (*Mdr* 7,24). Modrost je »dih Božje moči, izžarevanje veličastva Vladarja vsega, zato se vanjo ne more prikrasti nič nečistega. Ona je odsev večne Luči, čisto ogledalo Božjega delovanja, podoba njegove dobrote« (*Mdr* 7,25–26). Kot taka izžareva duhovno luč in življenje in kaže sama sebe. In »čeprav je sama, zmore vse, ostaja v sebi, a obnavlja vse reči. In ko od roda do roda prehaja v svete duše, jih oblikuje v Božje prijatelje in preroke. Bog namreč ljubi samo tistega, ki prebiva z modrostjo« (*Mdr* 7,27–28).[67] To vrsto pojmovanj pozna tudi

67 Teh prekipevajočih izlivov luči, v katere Dionizij stopnjuje nize angelov, in »emanacijsko-panteističnega zvena«, o katerem sta govorila Koch in Stiglmayr, ne gre iskati šele pri novoplatonistih, temveč jih lahko najdemo že v *Knjigi modrosti*. Na izreden pomen, ki ga ima ta knjiga za zgodnjekrščansko mistiko, je, kolikor mi je znano, prvi opozoril Stoffels v svoji knjigi o Makariju: »Tu imajo svoje korenine krščansko-mistične ideje, ki se pri svetem Pavlu in svetem Janezu koncentrirajo okoli Kristusove osebnosti oziroma Božjega Logosa kot izvira in vsebine resnične duhovne luči in novega nebeškega življenja« (str. 38). In bržkone bi lahko tudi rekli, da se ideja modrosti, kot jo prikazuje *Knjiga modrosti*, po spekulativni in mistični moči dviga »visoko nad platonski in stoiški nauk o modrosti«. – Zeller postavlja nastanek *Knjige modrosti* v čas pred Filonom, torej približno v prehod v naše štetje, in meni, da je ta spis nastal med eseni ali v kakem drugem, njim bližnjem krogu. Tudi Willmann (*Geschichte des Idealismus*, zv. 1, str. 175) potrjuje, da je to krščansko slovstvo že v najzgodnejšem obdobju zamenjalo platonski racionalizem in postalo »nekakšen nastavek za spekulacijo, ki v duhu postave prodira k spoznanju Boga in sveta«.

V zvezi s kontekstom, v katerem Dionizij navaja *Knjigo modrosti*,

apostol Pavel (*2 Kor* 4,6): »Kajti Bog, ki je rekel: ‚Iz teme bo zasvetila luč,' je zasijal v naših srcih zaradi razsvetljenja Božjega veličastva na obličju Jezusa Kristusa.«

Pri Dioniziju zgolj Bog ne zajema svoje vednosti iz stvari, temveč iz svoje lastne bitnosti. Že najvišji angeli dobivajo svoje védenje z distance, pa naj si bo ta še tako majhna. Njihov uvid je prvi odsev in najnujnejše posnemanje Božjega samospoznavanja in je brez vsakršne razdeljenosti, mnoštva in snovi. Predmet njihovega spoznavanja je sam Bog v svoji neizrekljivi lepoti in popolnosti. Poznajo skrivnosti Trojice, stvarjenje in ohranjanje sveta, Božjo skrb za ustvarjena bitja. Poznajo skrivnost učlovečenja in Kristusovo življenje, njegove kreposti in njegova dela. Poznajo svoje lastne popolnosti, sile, razsvetljenja, ureditve in število. Kot mistagogi in utiralci poti duhovnikom so posvečeni v vodenje cerkvene hierarhije.[68]

To pojmovanje o angelih je bilo v Cerkvi v kali navzoče že od vsega začetka. Angeli in svetniki so že pri Pavlu del Kristusovega telesa. Pri gnostičnih valentinijancih je Kristus vsem eonom prinesel razodetje, da je Oče nepojmljiv in nedojemljiv. Dionizij Kristusa v tem istem smislu imenuje »skupek vse hierarhije«, ki vodi duhovni svet obeh sfer.[69] Razsvetljenja se spuščajo s stopnje na stopnjo in navezujejo na sveti somnambulizem ljudi. »Nebeška hierarhija« pomeni izhodišče vsakega Božjega vodenja k luči, »cerkvena hierarhija« pa izhodišče vsakega človeškega vodenja k luči. Podobno kot sonce najprej prežame tudi še tako neznatno substanco in tako omogoči nastanek novih žarišč svetlobe

prim. *O Božjih imenih*, c. IV, § 12, s Hipler, *Dionysius der Areopagite*, str. 20 isl.

68 Stiglmayr, *Die Engelslehre des sog. D. Areopagita. Compte rendu du IV congrès des Catholiques* à *Fribourg*, 1897, str. 412.

69 V zvezi s Pavlom prim. sredino in konec 1. poglavja IV. razdelka. – V zvezi z valentinijanci prim. Irenej, *Adv. haeres.* I, 2, 5 (Migne, zv. VII). – V zvezi s Kristusom kot skupkom celotne hierarhije prim. Dionizij, *O cerkveni hierarhiji* (περὶ τῆς ἐκκλησιστικῆς ἱεραρχίας), c. V, § 5.

manjše moči, tudi človeka, ki očisti svojo dušo snovnih in duhovnih skaljenosti, obžarjajo čedalje svetlejše teofanije, ki svojemu siju pustijo prodirati toliko jasneje in obilneje, kolikor čistejši je odsev enakega zrcala, ki jim stoji nasproti.[70]

Da ta nauk o angelih ni domišljijski, lahko razberemo iz presenetljivega koraka, ki ga stori Dionizij, da bi izenačil Kristusa in razodetne spise. »Kako bi sicer lahko dosegli bogoposnemanje,« se glasi znamenito mesto v *Cerkveni hierarhiji*, »če se spomin na nadvse sveta bogotvorstva ne bi vselej obnavljal s hierarhičnimi svetogovori in svetotvorstvi? Kakor pravijo Izreki: to delamo v njegov spomin.«[71] Angeli so skladno s tem pojmovanjem nekakšni vzori ali prapodobe razlage Pisma. Poslednja skrivnost sveta in poslednje skrivnosti Pisma so identične. Zato lahko svetnik tudi za najvišjo Trojico reče, da je »nadzornica bogomodrosti«, saj nas usmerja »k najvišjemu vrhu mističnih Izrekov«, namreč tja, »kjer so preproste, absolutne in nespremenljive skrivnosti bogoslovja skrite v mraku, ki je nad lučjo, mraku molka«.[72]

6

Kako so torej gnostiki utemeljevali svoj dualizem? Tudi oni so predpostavljali nadvse prevzvišeno Božje počelo, neko prabitnost onkraj naših zmožnosti dojemanja in spoznanja. Še več, rečemo lahko, da so to idejo, ki je orientalskega izvora, ponavljali do onemoglosti. Eduard Norden je v svoji znameniti knjigi o nespoznavnem Bogu opozoril, da – začenši s hermetičnimi spisi pa vse do Dionizija – niso bile le vse gnostične sekte tiste, ki so na bolj ali manj hiperboličen način uveljavljale pojem nadspoznavnosti Boga, temveč so

70 *O cerkveni hierarhiji*, c. III, 3. motrenje, § 14 in § 10.
71 Prav tam, c. III, 3. motrenje, § 12, nanaša se na *Lk* 22,19.
72 *O mističnem bogoslovju*, c. I, § 1.

to prav tako počeli tudi prav vsi novoplatonisti.[73] Vendar je takšna nadspoznavnost predpostavljala podmeno o svetu s posredujočimi razodetnimi stopnjami med Božanstvom na eni strani in empiričnim človekom na drugi.

Gnostiki so izhajali iz realnosti zla in se pri tem soočali z zapletenim vprašanjem, kako naj pojasnijo prehod iz najbolj blažene polnosti v vidni svet. Da si tu ni mogoče zamišljati neke neposredne povezave, se je zdelo v vsem vrvežu zločinov in zatiranj več kot jasno. Satornil se – v času cesarja Hadrijana – omenja kot prvi, ki naj bi poskušal dokazati stavek, da lahko Bog kot najčistejša bitnost znova da življenje le najčistejšim silam in da morajo te sile v odvisnosti od svoje oddaljenosti od tega izvira postopno postajati čedalje šibkejše in nepopolnejše.[74] Bolj ko je bila kaka sekta prepričana o realnosti zla, siloviteje je občutila mrakobnost in bolj je morala stremeti za tem, da bi poleg Pradobrega in Naddobrega uvedla posebno hipostazo prekletstva, posebnega demona kot vzroka vseh muk in vsega trpljenja. »Svet,« se je glasil njihov nauk, »je poln zla in nesreče. Takšno nepopolno delo ni moglo nastati v rokah popolnega bitja. Zato moramo priznati obstoj nekakšnega drugega, nižjega boga, ki je vidni svet ustvaril iz materije, tega edinega izvira vsega

73 *Agnostos Theos*, Berlin 1913, str. 56–83. – Še zlasti gnostične sekte so tako rekoč tekmovale v izumljanju vedno novih višjih vmesnih členov med nadvzvišenim Bogom in človekom. Tristo šestdeset božjih svetov, o katerih govorijo ebioniti, smo že omenili. Ofiti so druga nad druga nanizali sedem nebes. Šele v osmih, v ogdoasu, kraljuje blaženost najvišjega Očeta. Severijanci so poznali tri kraljestva luči, enaindvajset svetlobnih ali angelskih stopenj, in osem – računano od zgoraj navzdol – hipostaz Neizrekljivega, šele za njimi pa so sledile stopnje bogov, arhangelov, angelov, sil in moči. (Schmidt, *Gnostische Schriften*, str. 384/85). – V ta (gnostični) niz povsem očitno spada tudi Dionizij, ki svoje božanske hipostaze razvrsti na devet angelskih stopenj.

74 Constantin Skworzow, *Patrologische Untersuchungen*, Leipzig 1875, str. 122, 1. op.

zla in vse nesreče.«[75]

Tako so nekako na sredi lestve nebeških stopenj uvedli demiurga ali stvarnika sveta, ki so ga z vidika njegovega bistva povezali z bogopočelom, z vidika njegove usmeritve pa z mračnim spodnjim svetom in ga tako postavili v nasprotje z bogopočelno Dobroto. Povedano drugače, v svetu so ugotavljali nasprotje, ki so ga ocenjevali za bistvenega, zaradi česar so morali to neskladje umestiti že v obilje, polnost samega Božanstva.[76] Vendar je to predpostavljanje dveh različnih počel gnostike po eni strani pripeljalo do njihovega sovraštva do Judov, saj so Jahveja obravnavali kot demiurga, po drugi pa do razdrtja vezi med Očetom in Sinom, saj so v Kristusu videli Sina Bogopočela.

Cerkveni očetje so zaman opozarjali, da je zlo v svetu zgolj videz, da je zgolj proizvod misli, saj je njihova polemika v mnogih primerih dokazovala, da vendarle verjamejo vsaj v realnost zlobe svojih nasprotnikov.

---

75 Irenej, *Advers. haeres.* I, 27. – Prim. tudi tele Valentinove besede: »V sebi nisem mogel najti moči, da bi rekel, da je Bog začetnik in tvorec vsega tega zla.« Te Valentinove misli v celoti navaja Amélineau v svojem spisu *Essai sur le Gnosticisme égyptien* (Annales du Musée Guimet, Pariz 1887, str. 229–231).

76 Takšen primer imamo tudi pri mojstru Jakobu Böhmeju, zadnjemu gnostiku. Izhajajoč iz »pomešanih zemeljskih bitij« se je čutil prisiljenega, da nasprotje, ki ga je zaznaval, vleče vse do Božjega bistva. S svojim sklicevanjem na »celotno naravo« kot svojo učiteljico in ne na celotnega duha se je zapletal v podobne dualizme kot gnostiki. O obkrožajoči naravi, ki ga je na vso moč slepila, namesto da bi ga učila, ugotavlja, »da mora zlo služiti v poduk dobremu« in da mora biti »bes življenja ogenj«; človekovo domovanje je »v enem delu v zvezdah in štirih elementih, v drugem v temačnem svetu in pri hudičih in v tretjem v Božji sili, v nebesih« (*Mysterim Magnum ali Razlaga Prve Mojzesove knjige*, c. 10, 46). To je pomenilo postavitev trojice Boga, hudiča in človeka, in sicer znotraj narave, pomenilo je zapletanje duha v diabolična protislovja, pa naj si je Böhme še tako prizadeval, da bi se izognil takšnim nasledkom svojega spoznavanja narave.

7

Kot branilec enosti Boga med hereziologi izstopa sveti Irenej. Nasproti krivovercem, ki so trdili, da Bogopočelo ostaja nevidno in nedojemljivo tudi za Jahveja, »tvorca tostranstva«, in da se kaže edino Kristus, Irenej dokazuje, da je »Nepoznani«, Nespoznavni, identičen s starozaveznim Bogom Stvarnikom.[77] Podrobnejši prikaz tega njegovega dokaza bi nas odpeljal predaleč stran od naše téme, zato o njem le na kratko nekaj besed. V bistvu se sklicuje na stavek iz *Mt* 11,27, ki ga je moral hkrati tudi braniti. Tu Pismo pravi: »Nihče ne pozna Sina, razen Očeta, in nihče ne pozna Očeta, razen Sina in tistega, komur hoče Sin razodeti.« Iz tega Irenej izpeljuje medsebojno ujemanje znanega in neznanega. »Tisti pa,« nadaljuje, »ki hočejo biti pametnejši od apostolov, to razlagajo tako, kot da pravega Boga pred prihodom našega Gospoda ni nihče spoznal in kot da Bog, ki ga oznanjajo preroki, ni Kristusov Oče.«

Ko se gnostiki kljub temu niso spreobrnili, so bržkone čutili nekakšen nerazrešeni ostanek, ki je govoril njim v prid. Po Nordnovem mnenju je bila polemika cerkvenih očetov upravičena le toliko, kolikor se je nanašala na samovoljnost interpretiranja Pisma pri gnostikih, medtem ko je bila sofistična toliko, kolikor je zanikala, da omenjeni Matejev stavek vsebuje Očetovo nespoznavnost. Ta ἄγνωστος,

77 Skupaj z Nordnom (*Agnostos Theos*, str. 74) lahko rečemo, da dokaz istovetnosti Nespoznavnega (ἄγνωστος) s starozaveznim Stvarnikom sveta »stoji tako rekoč v samem središču njegovega dela«. Norden pri tem navaja samega Ireneja, ki v *Adver. haer.* I, 19, takole zasnuje propozicijo svojega dela: »Stvarnika so sicer, kot namreč trdijo, videli preroki, vendar naj bi bile besede ‚nihče ne bo Boga videl in ga živel' izrečene o nevidni in vsem neznani Veličini. Da se torej te besede (hkrati) nanašajo na nevidnega Očeta in Stvarnika sveta, je jasno vsem nam; da pa se ne nanašajo na Βυθός (prabitnost), temveč ravno na Demiurga, in da je ta nevidni Bog, bomo dokazali v nadaljevanju tega dela.«

pravi Norden, je bila tako daljnosežna religiozna predstava, da je ni bilo mogoče kratko malo izključiti. »Nespoznavni« je pozneje našel svojo pot tudi v veliko (tj. katoliško, ortodoksno) Cerkev, pri čemer je seveda moral sleči svoje heretično oblačilo. Vendar je herezija tičala prej v sklepu, ki so ga iz tega potegnili gnostiki, da bi dokazali svoje dualistično in stvarjenju nenaklonjeno pojmovanje sveta, kot pa v sami predstavi o nespoznavnosti.[78] Kakorkoli že, pojem bogopočela je za Cerkev najprej ostal kompromitiran, in sicer v tolikšni meri, da ga dolgo noben ortodoksni pisec ni želel več omenjati drugače kot na polemičen način.

Razen himne svetega Gregorja iz Nazianza Norden iz vsega poirenejevskega obdobja ne more navesti nobenega drugega poskusa, ki bi si prizadeval nadspoznavnost združiti s poročilom o stvarjenju, zato pa toliko prej ugotovi, da gnostično bogopočelo preide v sisteme novoplatonistov (Porfirija, Jambliha, Sirijana in Proklosa).[79] Za konec kot neko nenavadnost omeni tudi Dionizija (»da se bo lahko bralec teh resnih vrstic za konec še nasmehnil«). Kljub temu pa je veliko vprašanje, okoli katerega je tekla polemika med Cerkvijo in gnosticizmom, našlo svojo rešitev šele v dionizijevskih spisih – in to je tudi razlog, zakaj sem se toliko pomudil pri tem. Heretično pojmovanje bogopočela preseže postavitev »nebeške hierarhije«. Da so to tako občutili že za časa samega svetnikovega življenja, lahko razberemo iz pričevanja njegovega sodobnika Janeza Malalasa, ki v svoji bizantinski svetovni kroniki kot Dionizijevo značilnost navaja to, kar ta pove o Bogu kot Soncu in kar govori o stvarstvu (δημιούργημα).[80]

78 Prav tam, str. 77.

79 Prav tam, str. 80. – Prim op. 1 v tem razdelku.

80 Stiglmayr, *Das Aufkommen der Pseudo-Dionysischen Schriften*, str. 68. Janez Malalas iz Antiohije je živel najmanj do leta 565. Kot navaja Krumbacher v svojem delu *Geschichte der byzantinischen Literatur*, str. 112, je bil še sodobnik cesarja Zenona (474–491).

8

Druga silovita polemika poteka še pred Dionizijevim nastopom, pri čemer gre za polemiko, ki jo s prav nič manjšo zavzetostjo kot Irenej vodi Plotin, voditelj novoplatonistov. Medtem ko se Irenej bojuje predvsem proti dvoboštvu gnoze, njeni metafiziki, se Plotin osemdeset let pozneje usmerja proti gnostičnemu nauku o zlu, proti gnostični morali. Da je Dionizij v svoji priznani načitanosti poznal tako Plotinov pomen kakor tudi pomen velikega Ireneja, bržkone ni treba posebej dokazovati. Engelhardt, prvi prevajalec Dionizijevih spisov, je v svojem sestavku z naslovom *De Dionysio plotinizante* (Erlangen 1820) predstavil podobnosti med tema mislecema. Svetnik se z novoplatonistom »pogosto in prečudovito« strinja še zlasti glede »Božje dobrote«. Engelhardt navaja kot Plotinovo še zlasti primerjavo Boga s Soncem, ki vse, kar je, osvetljuje iz čistega brezmejnega obstoja, ne pa na podlagi kakega namena ali dejanja volje. Dionizij naj bi učil, da vse obstaja zgolj iz Dobrote, iz katere tudi črpa pogoje za svoj obstoj, svojo nespremenljivost in svoje trajanje. Le Dobrota je tista, ki vsa bitja dviga nad smrt in propad. Medtem ko vsa bitja zrejo navzgor k najvišjemu soncu Dobrote, so deležna njegove resnične in dobrotljive biti in se po svojih močeh približujejo Pradobroti. Vse te misli pa naj bi bile s skoraj istimi besedami zapisane tudi v 7. knjigi prvega dela Plotinovih *Enead*.[81]

In v resnici tudi je tako, le da gre to ujemanje še veliko dlje in ima globlje temelje. Plotin je za sabo pustil teodicejo, opravičenje Stvarnika, v še najbolj vprašljivi obliki bivanja, medtem ko so gnostiki svetu zapustili svoja prekletstva. Za Plotina je bilo življenje nenehno klicanje k moralnemu preizkušanju, medtem ko je bilo za gnostike bivanje v nekakšnem tujem svetu. Plotin je učil lepo oblikovanost bivanja kot zakon nujnosti, medtem ko so

81 *De Dionysio Areopagita plotinizante*, Erlangen 1820, str. 71–73.

gnostiki, nasprotno, beg iz tega sveta, ki je najmanj razveseljiv med vsemi svetovi, stopnjevali vse do samouničenja in diabolične razuzdanosti. Ta igra tako zelo očitnega nasprotja je morala Dionizija močno privlačiti. In po doslej povedanem tudi ne more biti dvoma, na katero stran se je nagibala njegova naklonjenost.

9

Spopad med gnostiki in Plotinom se je začel leta 260 in se je vlekel skoraj desetletje. Z napadom so začeli gnostiki z Vzhoda, kar dokazuje, kako močne so se počutili še skoraj stoletje po Ireneju. Nastop te gnostične mladine, ki je bila v celoti prepričana, da ji pripada prihodnost, je bil radikalen in agitatorski; napadla je po njenem mnenju reakcionarni platonizem, v imenu katerega je Plotin v Rimu ravno ustanovil svojo filozofsko šolo. Rim je vendar že od nekdaj bil središče gnostične propagande, tako da se je morala tu Plotinova šola zdeti čista provokacija. Adelfij in Akvilin, obiskovalca predavanj, sta v razpravi navrgla, da Platon ni prodrl v globino inteligibilne resnice in bitnosti, pri čemer sta se sklicevala na Nikotejevo delo *Apokalipsa in slovstvo*, značilno tako za izvor kakor tudi za moč tega gibanja, namreč na spise Libijca Aleksandra, Filokoma, Demostrata in Lida, na apokalipse Zaratustre in Zostriana, Alogena, Mesusa in drugih.

Gnostiki torej zavračajo Platonov nauk o idejah in počelih in zanikajo zadostnost uma, kadar skuša spoznati Boga. Gre za boj prerokov proti gramatikom in zavestnih fantastov proti kultu znanosti. Vsa vehementnost, s katero protestirajo, se usmerja v platonsko organiziranost bivanja, ki jo občutijo kot nekakšno senilno in obrabljeno zadevo. Dokazano bivanje po gnostičnem prepričanju nima pred notranjim izkustvom več nobenega opravičenja. Pnevma ne izrašča iz seminarjev. S tem pa je bilo pod vprašaj

postavljeno tudi samo Plotinovo učenje, saj je povsem jasno, da je omajanje Platonove avtoritete pomenilo tudi propad novoplatonistične šole. Spor se je torej razvil v načelno polemiko o vrednosti grške filozofije, pri čemer se je Plotin čutil njenega zadnjega zagovornika. Gre torej za neposredno nadaljevanje vprašanj, s katerimi se je ukvarjala aleksandrijska šola.

Plotinovi protiukrepi so sprva tile: dvema svojima učencema naroči, naj preverita pristnost obeh nasprotnikovih najpomembnejših »razodetnih dokumentov«, Zaratustrove in Zostrianove apokalipse. Amelij, izredno temeljit filolog, napiše štirideset knjig sholij proti Zostrianu, medtem ko Porfirij, ki sporu posveti celotno 16. poglavje svojega dela *Vita Plotini*, s podrobno analizo dokaže, da Zaratustra ni nič drugega kot ponarejevalec. Vendar Plotin bržkone čuti, da entuziazma njegovih nasprotnikov ne bo mogoče zatreti zgolj z akademsko razpravo, najsi bo ta še tako temeljita. Potisnjen v defenzivo se čuti prisiljenega, da tudi osebno stopi na bojišče. Protestira proti neizmernemu blatenju Platona in poskuša posredovati tako, da poudarja, da nazor o časovnem, torej zlonamernem ustvarjenju sveta in o satanu kot stvarniku temelji na napačnem razumevanju Platonovih trditev.[82] Gnostiki so se sicer tam, kjer jim je to ustrezalo, sklicevali na mesta, kjer Platon telo celo graja kot oviro za dušo ali kjer celotni telesni svet razglaša za podrejenega idejam. Kljub temu pa očitek, da si tu izposojajo velik del svojih pojmovanj, ogorčeno zavračajo. Zanikajo celo vsako podobnost filozofskih trditev, saj so prepričani, da v svojih apokalipsah razpolagajo z boljšimi viri resnice.

Ti *ad hoc* izraženi očitki očitno niso imeli pričakovanega učinka in zato se Plotin odloči temu magičnemu sanjaštvu posvetiti lastno spomenico, ki jo Porfirij v učiteljeva dela uvrsti kot 9. knjigo drugega dela *Enead*[83] in nosi naslov

82 Kot gnostična vira navaja zlasti Platonova dialoga *Timaj* in *Fajdros*.
83 *Die Enneaden des Plotin*, prevedel Müller, zv. 1, str. 129–154, in

Proti gnostikom ali *Proti tistim, ki so prepričani, da je satan stvarnik sveta in da je svet zlo*. Ker dolgo niso imeli pravega ključa do tega spisa in iz tega Plotinovega tipizirajočega prikaza ni bilo mogoče razbrati sektaške pripadnosti rimskih gnostikov, so temu spisu in Porfirijevim podatkom o njem namenjali zelo malo pozornosti, tako da je njegov pomen v pravo luč postavil šele Carl Schmidt leta 1892 z izdajo *Codexa Brucianusa* in leta 1901 s posebno raziskavo, posvečeno temu spisu.[84]

10

Vsebinsko so zanimiva predvsem mesta, ki se ukvarjajo z gnostičnim učenjem o zlu in se dopolnjujejo s Plotinovimi idejami; te sicer lahko najdemo tudi drugje v njegovih spisih, tako da na ta način povsem jasno pride do izraza sama grška misel.

Gnostiki, pravi Plotin, razlikujejo med duhovnim in čutnim svetom. Njihovo najvišje bitje je Bogopočelo, iz katerega izvira duh, v katerem se že kaže mnoštvo. Duha delijo na tri hipostaze ali inteligence; na »duha v mirovanju«, »duha v gibanju« in, tretjega, »duha, ki v čisti refleksiji« ustvarja idealni svet, pleromo ali polnost. Vsaka izmed teh hipostaz ima posebno ime. Tretji duh spoznava zgolj Očetovo veličino. Ta duh je Logos, njegovo poslanstvo pa je odrešitev padle »modrosti«, imenovane Ahamot. Ta »modrost« oziroma njegova mati, ki je padla iz nadzemeljskih območij, je povod zemeljskega bivanja. Ob svojem padcu je v temo stresla duhovno seme. Hkrati z njo so se iz zgornjih sfer spustili tudi vladarji sveta, angeli postave, ki so v spomin

---

Porfirij, *Über das Leben des Plotin und die Anordnung seiner Schriften*, prav tam, str. 3–24.

84 *Gnostische Schriften in koptischer Sprache* (*Gnostični spisi v koptščini*) in *Plotins Stellung zum Gnostizismus und kirchlichen Christentum* (*Plotinov odnos do gnosticizma in cerkvenega krščanstva*).

na nadsvetne svetlobne like ustvarili fizični kozmos. Šele ko spoznajo in dojamejo nepopolnost svoje stvaritve, ko jih preveva neizmerno hrepenenje po vrnitvi k luči, jih njihovega trpljenja reši Kristus, Oče duhovnega sveta. Modrost se lahko zdaj vrne v zanjo pripravljeni kraj sredine, kamor ji sledi duhovno seme.[85]

Le tema sama, v katero so padle duše, ni bila ustvarjena in je torej tudi ni mogoče odrešiti, temveč je že obstajala, ko je Modrost drsela navzdol, in je bržkone bila tista, ki je Modrost zapeljala. Kot počelo zla zase oblikuje posebno kraljestvo. Ker pa je iz njega narejeni čutni svet delo nečimrnega in nepopolnega tvorca in njegovih tovarišev, mora, tako kot je nastal v času, v času tudi propasti. Zemeljsko svetotvorje bo uničeno. Poleg dobrotljivega bogopočela za zdaj vlada tudi zli demiurg. Poleg povsem duhovnega območja je mračna poplava občutij in trpljenja. Gnostiki zato stvarjenje zasmehujejo kot dejanje nižjega boga, prezirajo zemeljski svet in vse, kar je v njem, pri čemer se sklicujejo na v njem vladajoči nered in kaos, na pomanjkljivo upravljanje vesoljstva, nepravično razdelitev dobrin, zavrženost ustvarjenega.

Tudi človeka vidijo kot nekaj razklanega. Duh in telo sta drug do drugega v enakem razmerju kot luč in materija. Telo, narejeno iz mračne prasnovi, je satansko in ga je zato treba zavreči, medtem ko je, nasprotno, duh, ki je božanskega izvora, neumrljiv in določen za združitev z Božanstvom. V povezanosti duha s telesom zatorej ne vidijo nič dobrega, še več, fizično naravo kratko malo sovražijo. Beg duše iz telesnega sveta je potemtakem beg iz območij nastajanja v območja biti, smrt pa osvoboditev iz ječe. Vendar tudi to velja le za izbrance, za gnostike, ki so v sebi gojili seme modrosti. Vse druge duše, ki jih ne doseže gnoza najvišjega Boga, temveč so privolile v padec in priznavajo Boga Stvar-

85 *Plotins Stellung zum Gnostizismus*, str. 40.

nika, pridejo namesto do luči v še globlji spodnji svet, kjer prestajajo najrazličnejše muke vse dotlej, dokler ne postanejo predmet najbolj mračne igre sil.[86]

11

Plotin vidi v tem nauk, ki po nesmislih prekaša prav vse, kar je sploh mogoče imenovati nesmisel. Nedoumljivo mu je, kako naj bi Modrost »padla« in kljub temu še naprej ostala Modrost. Trditev, da so skupaj z njo padle duše postale dejanje zemeljskega stvaritelja zato, ker »hočejo biti čaščene«, razburkava njegovo svetovljansko razpoloženje. Smešna je, pravi, ta želja po čaščenosti.

Kljub vsemu temu pa se z gnostiki strinja v zelo pomembni točki. Tudi njega je namreč prevzel silen proces orientalizacije, le da si tega noče priznati. Tudi sam v svojem sistemu postavi pratemelj nad mišljenje in misljivost. Njegovo »neimenljiva in nedoločljiva« Resničnost ni niti najmanj platonistična ali sploh grška, temveč svoj orientalski ali egiptovski izvor deli z gnostiki. Še več, lahko bi rekli, da je Plotin s tem, ko je to Prabitje, ki je še vedno osamljeno in vzvišeno, postavil tudi nad sleherno duhovno referenco kot nekakšno Preobilje in Temelj brez vsakršnih najmanjših potreb, v tej točki skoraj prekosil gnozo.[87]

---

86 Prav tam, str. 42.

87 V zvezi s Plotinovim naukom o Prabitju prim. Zeller, *Philosophie der Griechen*, III, 2, str. 475–510. »Platon,« pravi Zeller, »je idejo Dobrega sicer povzdignil nad vse druge ideje in na to se je lahko navezal Plotinov nauk o Prabitju; Vendar se oba v bistvu razlikujeta po tem, da je Platonovo Dobro zgolj najvišja ideja med vsemi idejami, medtem ko Plotinovo Prabitje stoji nad celotnim svetom idej in Umom, ki zaobsega ta svet, in je po svoji naravi Počelo, ki se razlikuje od idej.« – Plotin je tisti, ki božanstvo znotraj grške filozofije (v nasprotju s Platonom) razlikuje tudi od idej oziroma, če naj povemo drugače, formulira filozofijo »Nespoznavnega«. Četudi ta ideja še tako zelo temelji na gnostičnih pojmovanjih, pa se zanjo zdi,

Seveda se tudi tu razlikuje od svojih nasprotnikov. Medtem ko so ti govorili o celi vrsti Božjih hipostaz, med katerimi je bila ena nižja od druge, in so pri tem uvajali demiurga kot tvorca zla, Plotin vztraja pri božji enosti. Samo najvišje izhodišče sicer tudi sam razdeli na tri dele: iz Prabitja izhajajo mišljenje in čiste misli, iz njih pa duša, ki jo trdno poveže s temo. Pradobro na abstrakten način, sicer pa povsem enako kot pozneje pri Dioniziju, torej povsem jasno sega od samega vrha duha navzdol do materije, ki je slaba ali zla le toliko, kolikor je pred svojo povezavo z duhom »neurejena« in nima duše. Med stvarnikom in njegovim pratemeljem, med oblikovanjem in molčanjem odpade vsak moralni očitek. »Padlo modrost« zamenja »dobrotljiva sve-

---

da je Plotin vendarle ni dobil neposredno od gnostikov. S precejšnjo gotovostjo lahko namreč domnevamo, da jo je dobil od Numenija, ki ga je toliko bral in uporabljal, da so ga zaradi tega obsojali celo plagiatorstva. Spomnimo se samo, kako skrbno je poskušal Porfirij to obdolževanje zavrniti v svojem delu *Plotinovo življenje*. Iz Nordnovega orisa zgodovine Nespoznavnega (ἄγνωστος) pa, nasprotno, izhaja, da je, prvič, pojem »nepoznanega« ali »nespoznavnega« v celoti vzhodnega izvora in vsekakor negrški (str. 83 isl.), drugič, da so platonisti od Numenija iz Apameje naprej vse svoje posebno zanimanje posvečali judovskemu Bogu (str. 81), in, tretjič, da je Numenij, ki je bil Valentinov sodobnik, v svojo teologijo v resnici prevzel gnostični izraz ἄγνωστος (str. 72/73), tako da niti najmanj ne drži, kar Norden navaja na naslednji strani (str. 82), namreč da si je »zanimivi ponarejevalec« Dionizij svoje »trditve« izposojal od platonistov. Vsa vrsta platonističnih in novoplatonističnih filozofov od Numenija do Prokla oziroma od drugega do šestega stoletja se, kolikor je pri njih pomembna nespoznavna transcendenca, v celoti opira na gnostična in judovsko-krščanska pojmovanja. Če je tu sploh mogoče govoriti o ponarejanju in plagiatorstvu, velja ta očitek predvsem za Numenija, ki je nauk o ἄγνωστος »dovolj drzno« (kot trdi Norden) izpeljaval iz Platona in nanj prenesel tudi celotno funkcijo krščanskega Božjega Sina, namreč vlogo posredovanja spoznanja (γνῶσις) Neizgovorljivega (Norden, str. 73). – Zvezo »spoznanje Boga« (γνῶσις θεοῦ) je bržkone mogoče dokazovati v Septuaginti, ne pa tudi pri Platonu (Norden, str. 92), medtem ko v grštvu v času pred Epikurjem sploh ni obstajala.

tovna duša«, ki kot najnižji člen bogopočelnega izžarevanja oblikuje pojavni svet.[88]

Razlika je več kot očitna. Medtem ko so gnostiki proces stvarjenja obravnavali kot izdajo, svet pa kot kraj prekletstva, so vidne stvari za Plotina nekakšen sklep in odsev prvotne harmonije in so zato popolne in lepe. Prazlo pozna tudi še Plotin, vendar pazi, da ne bi kot prazlo obravnaval kozmosa. Natančno razlikuje med vesoljstvom s svojo dušo in snovjo brez vsakršnih oblik in dimenzij. Ker duša v večnosti ne more drugega kot to, da razsvetljuje pod sabo stoječo snov, ki potrebuje oblikovanje, za Plotina ne obstajata niti začetek sveta niti njegov konec. Reči čutnega zaznavanja predstavljajo kraljestvo senc, iz katerega se je priporočeno povzpeti na višjo duhovno stopnjo. Od tod tudi njegovo zagovarjanje askeze, medtem ko v zvezi z vprašanjem, kje med vsemi temi svetlečimi oblikami se resnično nahaja praoblika, absolvira še tudi to, kar je navidezno neživo. Celotni svet ni nekakšna hiša, zgrajena iz mrtvih snovi, temveč je eno samo organsko telo, ki ga prežema duša. V vseh rečeh vidi odtisnjene značilnosti prapodobe. Svet v vsej njegovi raznolikosti vidi kot nekakšen dobrodošli odtis večnega Življenja in neskončne Modrosti.[89]

Še več, naredi celo korak dlje. Proti »bogoskrunstvom« gnostikov, proti nesmiselnosti satanskega stvarnika napiše spis *O previdnosti*,[90] v katerem brani popolnost tudi posameznih ustvarjenih stvari in opravičuje tako imenovano metafizično zlo ter se postavi v bran brezhibnosti kozmičnih ureditev. Svoje »estetsko« pojmovanje sveta stopnjuje v

88 Plotin se tudi v tem razlikuje od Platona, ki transcendentnemu počelu (idejam) kot edini realnosti podobno kot gnostiki pripisuje bit κατ' ἐξοχήν, medtem ko se pojavnemu svetu prisoja zgolj pogojen, naključen, podrejen obstoj.

89 Zeller, III, 2, str. 552 isl. in 557.

90 *Enneaden des Plotin*, zv. 1, 3. del: *Enead*, 2. in 3. knjiga. Zeller ugotavlja, da je ta spis »eden izmed najlepših v vsem njegovem delu«.

pravcati optimizem, ki se, politično gledano, tvegano približuje poveličevanju preganjanja kristjanov in množičnega pobijanja ljudi med predhodniki njegovega cesarskega prijatelja. Vsako fizično zlo zakrivimo sami in Previdnost ni pri tem seveda prav nič kriva. Dobremu služi čisto vse. Povezanost duše s telesom je treba priznavati kot kak pravični zakon. Brez nasprotja ni harmonije, zaradi česar tudi vojne niso zlo. Gibalo vsakega, tudi še tako mračnega dejanja je stremljenje k Dobremu. Skratka, ves svet moramo označevati za popolnega, kolikor je omejeni svet to sploh lahko.[91]

12

Bržkone se skoraj ne bomo zmotili z domnevo, da je Plotinova energična protignostična drža prodrla v Cerkev in bila odločilnega pomena za Dionizijevo naklonjenost novoplatonizmu. V nasprotju s Stiglmayrom in drugimi ne mislim, da je bil Dionizij že od vsega začetka pogan in novoplatonist.[92] Zapis v njegovih delih, ki bi ga lahko razumeli v tem smislu, se očitno nanaša na Dionizija Areopagita, ki je, seveda preden ga je spreobrnil apostol Pavel, moral biti pogan. Vendar je že dolgo znano, da svetnik, ki je napisal dionizijevske spise, ni isti kot atenski Dionizij iz prvega stoletja. Le kakšen spreobrnjenec bi bil to, če bi kot kristjan tako nejasno razkazoval svoj v šoli pridobljeni novoplatonizem?

Ne, kot se samo po sebi razume za »tvorca bizantinske kultne mistike«, je ortodoksnost vedno in povsod njegov prvi vidik. Stališče, ki ga je zavzemal Plotin kot njegov nasprotnik, je moralo kar najbolj omejevati njegovo eminentno zgodovinsko zanimanje – pogled je namreč v njegovih spisih vselej usmerjen nazaj –, vendar se vselej oddaljuje od novoplatonističnega načina razmišljanja kot takega. Je alegorik, simbolist; spoznavna teorija ni njegova stvar. Ne

91 *Die Theodizee des Plotin*, v: Zeller, III, 2, str. 562–564.

92 Prim. 42. op.

vzpenja se od pojmov k ideji, kot so mu očitali in kot to počne tipični platonist. Filozofija kot samonamen ga bore malo zanima. Filozofski ni niti njegov jezik, pa čeprav, sledeč literarni konvenciji svojega časa, uporablja novoplatonistično izrazje. Razum mu povsod rabi le za pojasnjevanje simbolov. Predvsem se vselej drži podob, in ne pojmov. Tako razlaga celo Božja imena, namreč kot podobe tega, kar je nad samimi podobami, kot podobe iracionalnega. To iracionalno pa se mu v svoji polnosti zdi neizrekljivo, in sicer znova v nasprotju s tipičnim platonistom, ki poskuša pojmovno zajeti neizrekljivo in tako sterilizira življenje.

To je vendar tudi smisel Jezusovega prihoda, namreč resnice, da je Beseda postala meso: človek je bil rešen abstrakcij in vrnjen k posvečenim najpreprostejšim življenjskim dejstvom; razumska, nadvse pametna, vse vedoča in parafrazirajoča miselna sfera, miselna sfera, ki je postala abstraktna in vse preveč cenena ter je ni mogoče nadzirati in je tuja instinktom, je doživela svoj konec. »Kristjani,« zapiše nekje Dionizij, »so otroci.« Kristjani so torej preprosti, sanjarski in imajo radi podobe. Preberimo eno stran pri Plotinu ali Proklu in jo primerjajmo s prebrano stranjo pri Dioniziju. Katoličan je razumljiv vsakemu »otroku«. Nasprotno pa je treba novoplatonistično logiko, ki razpada od stavka do stavka, iz sofistične sfere šele prevesti v splošnočloveško. Abstrakcija je za tipičnega platonista najvišja bitnost; iz nje naredi božanstvo. Nasprotno pa je Bog, ki se kaže na čutni način, za Dionizija in tipičnega kristjana inkarnacija, utelešenje iracionalnega; Jezus, Človekov sin, je predmet najvišjega čaščenja.[93]

93 *Quid Athenis et Hierosolymis*, se glasijo besede, s katerimi je to nasprotje že v drugem stoletju formuliral Tertulijan, *quid academiae et ecclesiae? Nobis curiositate opus non est post Christum Jesum, nec inquisitione post evangelium?* ali v prevodu: »Kaj naj Atene počnejo z Jeruzalemom, kaj Akademija s Cerkvijo? Kaj naj nam bo radovednost po Jezusu Kristusu? In kaj raziskovanje po tem, ko je bil

Ne glede na to načelno razliko moramo reči – in s tem se vračam k naši témi –, da se poveličevanje pojavnega sveta s Kristusovim prihodom kar najtesneje dotika teoretskega poveličevanja tega istega pojavnega sveta v Plotinovi teodiceji. To je tudi skupna podlaga, kjer se Dionizij sreča s Plotinom in pozneje tudi s Proklom. Polasti se namreč novoplatonističnih trditev o Božji dobroti. Ko izhaja iz polemike o dobrotljivosti Stvarnika sveta, platonska pojmovanja brezskrbno in kar najbolj vpleta v svojo razlago Božjih imen. Vendar tega ne počne tako, kot da bi Božanstvo pojmoval na novoplatonistični način ter s Proklom luni in soncu izkazoval svoje vsakodnevno spoštovanje, temveč, nasprotno, misli, ki pri novoplatonistih ležijo raztresene naokoli in kolikor ne nasprotujejo razodetju, poveže in jih uporabi za razlago. Medtem ko tako s svetlobno poplavo grških definicij osvetljuje razodetje, razodetju hkrati (kot metodo) podreja grško filozofijo. Tako obvlada oba nasprotnika, gnosticizem in novoplatonizem. In tako uči enost nadspoznavnega Boga v združitvi vseh Stvarnikovih idej.

13

V dokaz bomo tu navedli nekaj citatov iz knjige *O Božjih imenih*. V nauku o univerzalnem Dobrem naredi Dionizij še korak naprej od Plotina, saj celo materije ne obravnava več kot zle ali slabe. Ta je zanj zgolj nejasno, neizrazito in nihajoče stanje Dobrega. Kot nelepo ali kaotično je najšibkejši odsev Božje ustvarjalne sile, medtem ko vse, kar obstaja, brez izjeme izhaja od Boga. Obstaja zgolj eno samo počelo življenja, namreč Vsedobro, in kolikor so stvari bistvene, obstajajo po tem Vsedobrem. Povedano drugače: »Od njega (Božjega življenja) imajo življenje vse živali in vse rastline, vse do poslednjega odmeva življenja. Ko je – po Izreku – to

oznanjen evangelij?«

odvzeto, umanjka vsako življenje.«[94] Zloba je zgolj videz, ki nastane iz človeške perspektive. Pred Bogom ne obstaja in bolj ko se približuje božanski Enosti, bolj izginja. Zlo je zgolj odsotnost, pomanjkanje luči, »umanjkanje namere, lepote, razuma, duha, popolnosti«. Počelo in konec vsega zla je Dobro. Zlo potemtakem tudi nima obstoja. Propade in se uniči, ker ni nič pred Bogom, medtem ko Dobro, ki po svoji naravi ne more propasti, saj je njegova narava luč same večnosti, ne more propasti, četudi se pomeša s svojim nasprotjem. Propad ga zgolj nažira kot kaka bolezen.[95]

Proklos, svetnikov sodobnik, je bil prvi, ki je v podobnem smislu dopolnil Plotina. Opozoril je, da je materija sicer brez oblike in kakovosti, da pa ne more biti zla, saj ima enako kot vse bivajoče svoje bivanje od Boga. Dionizij, ki iz Prokla ostentativno prevzema cele odlomke, ta rezultat še dodatno precizira, ko »zlo« brez vsakršnega moralnega zadržka označi za »brezumno«, Dobro pa za cilj vseh stvari.[96] Opravičevanju zla v Plotinovem smislu se izogiba, saj

94 *O Božjih imenih*, c. VI, § 1.

95 Dionizij podrobneje razvije svoj nauk o Dobrem v §§ 18–35 IV. poglavja *Božjih imen* (v: Engelhardt I, str. 96–113). Skladno s tem učenjem je Dobrega deležno še celo najsramotnejše, zgolj v uničenje usmerjeno življenje demonov, namreč v samem korenu njihove življenjske moči. »Tudi pri demonih je to, kar so, iz Dobrega in je dobro,« je zapisano v § 34, »zlo pa jih doleti zaradi odpada od njihovih lastnih dobrin in je predrugačenje z ozirom na istovetnost in zadržanje: šibkost njim primerne angelske popolnosti. Želijo dobro, kolikor želijo biti, živeti in umevati. In če ne želijo Dobrega, želijo nebivajoče – vendar to ni želja, ampak zgrešitev resnične želje« (v: Engelhardt I, str. 112).

96 Ta le v latinščini ohranjeni Proklov spis, ki ga je uporabljal Dionizij, ima naslov *De malorum subsistentia* (*O bistvu zla*) in je nastal leta 440. Ujemanje njegove zasnove in njegovih najpomembnejših ugotovitev z Dionizijevo razpravo je pripeljalo do odkritja Dionizijeve odvisnosti od Prokla v tej točki in s tem do določitve časa nastanka njegovih spisov (med letoma 482 in 499). Ko je bil s tem odpravljen vzrok največje zmešnjave v preučevanjih Dionizija, se je bilo treba lotiti tudi preučevanj, ki bi omogočala, da se z enako energijo ugo-

ne priznava duhovnega obstoja zla.

Na grški način potem definira ujemanje, skladanje lepega in dobrega v Bogu. Lepo je začetek, sredina in konec vseh stvari; je vsevzrok in enako Dobremu. V Platonovem *Simpoziju* najdemo v skorajda dobesedni obliki tale Dionizijev stavek: »Imenujemo Ga (Dobro) lepota, ker vse kliče k sebi, ker vse v vsem vodi skupaj v Isto in je Lepo kot vse-lepo in obenem nad-lepo, večno lepo na isti način in istovetno. Ne postaja in ne propada, ne raste niti ne upada; tudi ni le po eni strani lepo, po drugi pa grdo, tudi ni zdaj lepo, zdaj pa ne, ali z ozirom na nekaj lepo, z ozirom na drugo pa grdo, ni tukaj lepo, tam pa ne, kot da bi bilo nekaterim lepo, drugim pa nelepo, ampak je samo po sebi s seboj enoobrazno vselej Lepo in ima na presežen način v sebi vnaprej izvorno Lepoto vsega lepega.«[97] In podobno kot pri Platonu bog oblikuje svet, medtem ko zre ideje kot vzore vseh stvari, Dionizij označi Dobro in Lepo za vzor in normo oblikovalne dejavnosti.[98] Ta ideja je zdaj deležna

---

tovi, v čem se Dionizij razlikuje od novoplatonistov in Prokla. »V Proklovem življenju,« piše Freudenthal (*Hermes*, Berlin 1881, str. 218), »so globokoumnost in brezmejno praznoverje, dlakocepska dialektika in nelogična nejasnost pojmov, zdrava kritika in naivna vera, matematična miselna strogost in neumnost s čudeži obsedenega misticizma drug z drugim pomešani v nerazvozljiv klobčič. Kaj ima krščanski svetnik skupnega z novoplatonističnim magom? Kaj ima zvezdno svetli mir katoličanov skupnega s tipičnim hitrim pisunom in asimilantom, ki je dnevno napisal sedemsto vrstic in imel poleg tega še pet predavanj?« »Bržkone je odveč,« dodaja Freudenthal, »opozoriti na številna protislovja, ki si jih je privoščil Proklos med svojim dolgim pisateljskim življenjem, ta mož, čigar celotno življenje so sestavljala sama protislovja … Skoraj je ni točke v njegovem sistemu, kjer bi se v celoti skladal s sabo. Ob presojanju platonističnih spisov nenehno zapada v protislovja s samim sabo« (str. 219).

97 *O Božjih imenih*, c. IV, § 7. – Platon *Sympos*. 211, v: Proklos, *In Plat. Theol.* I, 24.

98 Prim. *O Božjih imenih*, c. IV, § 7, s Stumpfovim delom *Verhältnis des platon. Gottes zur Idee des Guten*, Halle 1869, str. 42.

zgolj zasuka, ki jo pripelje v krščanski svet. Brezpogojno Dobro in Lepo, nadaljuje Dionizij, ima moč privabljanja in božansko moč posvečevanja, s katero privlači vsa bitja in jih povezuje v enost. Ker vsako bitje samo sebe ljubi kot dobro in lepo ter se želi takšno tudi ohraniti, samo od sebe stremi k samemu vrhu Dobrega in Lepega.[99]

Tretja »platonistična« ideja, ki jo Dionizij spoji z enostjo Boga ali na katero razstavi to enost, je ljubezen. Ta je pri Platonu tisto, kar spravlja v gibanje vse vesoljstvo, medtem ko pri Dioniziju predstavlja magnetno, dvigujočo silo, pri čemer ji to sposobnost pripisuje povsod tam, kjer kot gibalo stoji za Lepim in Dobrim. Povedano z drugimi besedami: Bog je ljubezen oziroma hrepenenje v dejavnem smislu. »Kajti samo hrepenenje,« pravi, »ki izkazuje dobroto bivajočim stvarem 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.« Ljubezen je »zedinjevalna in združevalna moč, ki giblje nadrejene resničnosti k previdnostni skrbi za podrejene, istovrstne resničnosti spet v občestveno medsebojno povezanost in naposled nižje resničnosti v zaobrnitev k višjim in nadrejenim«. Ekstatična se imenuje zato, ker Bog s skrbjo, ki jo nosi za vse, stopi iz sebe. In tako kot je moč Dobrega in Lepega, je tudi samo Dobro in Lepo v gibanju in dejavnosti: spaja Boga, angele, duhovnike in ljudi, in sicer celo z neživo naravo.[100]

Dionizij se tudi zavzema, da bi v teoloških obravnavah namesto svetopisemske *agape* uporabljali (platonsko) besedo *eros*, očitno zato, da bi smislu razodetja dal široko resonanco tega platonskega pojma.[101] Lepoto z nedvoumnim

99 *O Božjih imenih*, c. IV, §§ 7 in 4.

100 Prav tam, §§ 10 in 15 (Iz »Hrepenečih hvalnic« nadvse svetega Hieroteja).

101 Na 5. splošni sinodi leta 553, torej dvajset let po prvem javnem izidu Dionizijevih spisov, so to pojmovanje obsodili, češ da je *Visoka*

opiranjem na *Knjigo modrosti* imenuje *amor divinus et liquidus* (božanska in tekoča ljubezen), kar je Matilda iz Magdeburga prevedla kot »tekoča luč Božanstva«. Vendar Božje ime kot ime luči vodi od platonske deležnosti h gnostični.

14

Za gnozo ni nobena druga beseda tako zelo značilna kot »luč«. Noben drug izraz ne nastopa pogosteje, pravi Reitzenstein, od izraza τὸ τῆς γνώσεως φῶς, »luč gnoze«, ali φωτίζειν, »svetiti«.[102] Najzgodnejše nebo religije luči so

---

pesem zgolj ljubezenska pesem kralja Salomona. Iz tega je mogoče sklepati, da je bila *Visoka pesem* predmet silovitih polemik že za časa nastanka Dionizijevih spisov. Takšno polemiko omenja tudi sam Dionizij, tako da je treba sorazmerno razširjene razprave o pojmih ἔρως in ἀγάπη iz §§ 12 do 14 IV. poglavja njegove knjige *O Božjih imenih* obravnavati kot prispevek k razreševanju te polemike. Vendar ta podrobnost dokazuje, da Dionizij, izhajajoč iz znotrajcerkvenih vprašanj, v svojo spekulacijo vključuje novoplatonizem in da cerkvenih stvari ne obravnava kot novoplatonist. Pri tem se sklicuje na Ignacija Antiohijskega (»moje hrepenenje, ἔρως, je bilo križano«) in *Mdr* 8,2, torej na ortodoksno izročilo, in potem v c. IV, § 12, nadaljuje: »Potemtakem se ne bojmo tega imena, hrepenenja – in naj nas ne preplaši noben govor ... Čeprav resnične ljubezni ne slavimo na Bogu primeren način le mi, ampak Izreki sami, množice niso dojele enoobličnosti hrepenečega bogoimenovanja, ampak so – po svoje – zdrsnile v deljivo, telesno in razkrojeno (hrepenenje) – to pa ni resnično hrepenenje, ampak malik ali celo odpad od pravega hrepenenje.« – Na *Visoko pesem*, kot jo je interpretiral Origen – in ne, denimo, na Platona in novoplatoniste –, opozarjajo tudi »poroke duš« pri poznejših mistikih, ki jih je Luther bičal kot norčije in za katerih vir je neupravičeno označeval Dionizijevo mistično teologijo, ki naj bi se opirala na prastare religiozne predstave. Gnoza je poznala »zakrament poročne sobe« (združitve z Bogom) in v nekaterih sektah so celo pnevmatiki, se pravi Božji sinovi, veljali za »neveste nebeških angelov«, podobno kot je Sofija (Modrost) veljala za Soterjevo (Odrešenikovo) nevesto. (Prim. Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis*, Göttingen 1907, str. 315.)

102 *Die hellenistischen Mysterienreligionen*, Berlin 1910, str. 119.

predstavljali perzijski nauki o čistosti in babilonski astralni kult. Luč in ogenj veljata v tem svetu za simbola božje prisotnosti, simbola, pred katerima si je Perzijec ob molitvi zakrival usta, da ju s svojim dihom ne bi onečastil. Gnostik ni λογιζόμενος, »poučen od uma«, temveč je φωτισθείς, »razsvetljen«. Ker pa luči ni bilo mogoče analizirati še naprej, racionalistično usmerjeni Grki tudi niso mogli vedeti, kaj naj počnejo s tem osnovnim doživljajem: beseda gnoza (spoznanje) za dejanje božjega razsvetljenja je zato ostala problematičen, nezanesljiv prevedek.

Gnostikom iz najrazličnejših sekt je bilo skupno učenje o razsvetljenju. Poznali so obilja luči in sija, skozi katere se duša spušča v pojavni svet in se od tod vzpenja nazaj v zanjo pripravljene palače luči v kraljestvu veličastva. Jezus, »Luč, ki daje luč«, razsvetljuje srca gnostikov, da lahko »sprejemajo luč življenja, resnični logos, ki uči skrito spoznanje«.[103] Gnostična *Pistis Sophia* uči misterije luči, veličastni krst z lučjo, ognjeni krst. Otroci luči so izbranci. Pred očiščenimi z lučjo se demoni razbežijo polni groze. Kdor prejme misterije najvišjega obilja luči in je teh tudi vreden, se s tem očisti vseh grehov, ki jih je storil vede ali nevede, in pusti za sabo ves svet in njegove bogove. Že na zemlji postane nesmrtni bog.[104]

Dajanje luči ob misterijskem dejanju epopteje je značilno za prav vse antične okultistične kulte, tako za elevzinskega kakor tudi egiptovskega hierofanta, tako za svečenika v kultu boga Atisa in Adonisa kakor tudi za svečenika boga Dioniza. Svetilke in lučke so se še zlasti uporabljale v močno razširjeni Mitrovi gnozi. Viseče na vrvicah s stropa svetišča so predstavljale zvezde in angele, astralno znakovno pisavo z mehkobno magičnostjo. Privrženci Sirca Bardesana so luč obravnavali celo kot vedoče in s čuti obdarjeno živo bitje.[105]

103 Schmidt, *Gnostische Schriften in koptischer Sprache*, 1892, str. 471.
104 Prav tam, str. 518 in 522.
105 Schultz, *Dokumente der Gnosis*, str. LV.

In ko Mani, Razsvetljeni, stopi v sobane kralja Šapurja, sta na njegovih ramenih kot kaki svetilki sijali svetli lučki v znamenje, da ga spremlja njegovo višje poslanstvo. Dionizij je lahko od Manija prevzel idejo o hierarhiji kot lestvici razsvetljenskih stopenj. Nebeške stopnje izbrancev tako pri enih kakor tudi pri drugih prevevajo, izpolnjujejo besede luči, svetlobe,[106] medtem ko najdemo podobo sonca, za katero se zdi, da opozarja na sorodnost z manihejskimi svečeniki Sonca, tudi v Svetem pismu, pri čemer posamezne stopnje razsvetljenja predpostavlja že nebeška lestev iz *Prve Mojzesove knjige*.[107]

---

106 Prim. prikaz Manijeve hierarhije razsvetljenja pri Flüglu, str. 41, 93 in 95 ter še zlasti str. 224–225 in 293 komentarja, kjer avtor opisuje zgradbo manihejske cerkve; ta temelji na *nebeški* ureditvi, ki je prevzeta iz kraljestva luči in *zemeljsko* cerkev kar najtesneje povezuje z nebeškim kraljestvom. Religija manihejcev postane znova zelo sporna prav v Dionizijevem času. Škof Heraklion Kalcedonski (začetek šestega stoletja) je proti manihejcem napisal obsežno delo, ki šteje kar dvajset knjig in ga je Fotij zelo cenil. Kot avtor spisa proti manihejstvu se omenja tudi Zaharija iz Mitilene (Bardenhewer, 1901, str. 485, 487).

107 »Sonce,« med drugim pravi Flügel na str. 295, »je eden izmed simbolov boga svetlobe ali, kot je zapisano v štirih verovanjskih načelih (manihejske Cerkve), luč kralja rajev svetlobe ... Aktivni pomen častilcev Sonca bi bil kljub svoji dvoumnosti sam po sebi dopusten, vendar ga je treba iz dveh razlogov umestiti za pasivni pomen. Namreč, prvič, v marsikaterem pogledu je treba zanikati, da je bilo čaščenje Sonca samo po sebi dogma, saj se je molitev nanj nanašala zgolj simbolično. Drugič pa zato, ker pasivni pomen zagotavlja veliko višji in ustreznejši smisel. Svetloba Sonca je razsvetljevala in prežemala predstavnike tega drugega hierarhičnega razreda, kolikor so se po svojih najboljših močeh usmerjali k čistemu svetu luči.« – Kolikor mi je znano, je bilo doslej le malo upoštevano, da je glede na Flüglov komentar na str. 329 Mani, prvič, umrl med letoma 272 in 276, torej le nekaj let za Plotinom (205–270), in, drugič, da Manijevo delovanje in prvo obelodanjenje njegovega nauka padeta v čas vladavine cesarja Gordijana, v čigar ekspediciji na Vzhod je sodeloval tudi Plotin, da bi lahko ob samem izviru preučeval religijo Perzijcev (Manija?). Flügel označi leto 238 za leto, v katerem je Mani, tedaj

Luč in ogenj pri Dioniziju ne igrata pomembne vloge v fizičnem, temveč prenesenem smislu. Lahko bi rekli, da gnozo očisti z njenim lastnim simbolom. »Sveti bogoslovci,« lahko preberemo v 15. poglavju njegovega dela *O nebeški hierarhiji*, »namreč nadbitnostno in neubličljivo bitnost na mnogo načinov opisujejo z ognjem, saj ta vsebuje mnogo podob bogopočelne – če to smemo reči – lastnosti, kolikor je to pač mogoče v vidnih stvareh. Čutni ogenj je namreč tako rekoč v vsem in nepomešano prehaja prek vsega ter je odmaknjen od vsega, saj je povsem svetel in obenem nekako skrit, sam po sebi nespoznaven, če ni predenj postavljena snov, v kateri bi uresničil svoje delovanje. Nezadržen je in ni ga mogoče motriti; sam vlada vsemu in spreminja v skladu s svojim delovanjem vse resničnosti, v katerih se znajde; sebe daje v delež vsemu, kar se mu kakorkoli približuje; s svojo oživljajočo toploto obnavlja in s svojimi nezakritimi razsvetljevanji osvetljuje; nezadržen je, nepomešan, razločujoč, nespremenljiv, vodeč kvišku, hiter, visok in ne prenaša nikakršne pritlehne razpuščenosti.« Ustrezne številne trditve o »lučnoimenskosti« dobrega najdemo tudi v delu z naslovom *O Božjih imenih*.[108]

Tu se vračamo k bistveni opredelitvi bogopočelne enosti. Ko Dionizij grške pojme dobrote, lepote in ljubezni oziroma hrepenenja pojasni kot atribute svetopisemskih imen, platonskim idejam doda gnostično idejo luči. »Luč,« lahko preberemo, »je od Dobrega in je podoba dobrote … Kakor namreč dobrota Božanstva, ki je onstran vsega, sega

star štiriindvajset let, svoje učenje najprej obelodanil v prestolnici Ktezifont, rodil pa naj bi se leta 214 (str. 152).

108 Tako v c. IV, § 5: »Zdaj pa se spodobi, da slavimo le umu dostopno poimenovanje Dobrega za ‚Luč' in rečemo, da se Dobri imenuje ‚le umu dostopna Luč', in sicer zato, ker izpolnjuje vsak nadnebeški um z lučjo, ki je dostopna le umu, odstranja vsako nevednost in zablodo iz vseh duš, v katere pride, in njim vsem priobčuje sveto luč, očiščuje njihove umevajoče oči od megle, ki jih pokriva zaradi nevednosti, jih potem vzgibava in razpira, ko mižijo zaradi velike teže mraka.«

od najvišjih in najbolj dostojanstvenih bitnosti vse do najneznatnejših in je še nad vsemi, saj niti zgornje bitnosti ne dospejo do njene presežnosti niti spodnje ne prestopajo (njene) obsežnosti, in celo osvetljuje vse, kar je lahko (osvetljeno), ter ustvarja, oživlja in ohranja skupaj, dovršuje in je mera bivajočih stvari, (njihov) vek in število, red in obsežnost, vzrok in smoter, prav tako očitno tudi podoba Božje Dobrote – to veliko, vsesijoče in vselej svetlo sonce, v marsičem odmev Dobrega – razsvetljuje vse, kar ga mora biti deležno.«[109]

Z eno in inteligibilno Lučjo se povezujejo vse luči. Ta ena in nedeljiva Luč s svojim izžarevanjem ustvarja angelske kreposti in k sebi usmerja vse stvarstvo, ki ga oživlja, greje in giblje ter prodira tudi v najbolj skrite kotičke in najgloblje korenine. Vendar je Luč tudi s to svojo usmerjevalno močjo zgolj podoba Dobrote, ki je »nad vsako lučjo« in torej »le umu dostopna Luč«. Je enotnost in nadenotnost slehernega razsvetljenja, izvorni žarek in prekipevajoče izlivanje svetlobe, ki »iz svoje polnosti ožarja nad-sveten in okrog-sveten in v-sveten um, obnavlja vse njegove umevajoče moči, s svojim iztegujočim se prestopanjem zaobjema vse ume in jih presega s svojo presežnostjo«.[110] Ta najvišja učinkujoča sila Luči se spremeni v serafa; njena lastnost in njeno delovanje je razvnet in razvnemajoč požar. In s serafskim ognjem Jezus povezuje vse človeško v enost, iz katere je to narejeno. Njegova orgiastična luč poraja himno Bogočloveku.[111]

Lahko bi rekli, da je enost, ki jo uči Dionizij, sam bogopočelni, zgodnjekrščanski entuziazem, ki potemtakem obstaja v zaljubljeno svetlečem zublju Dobrega in Lepega. Kajti le kako opisuje to krščansko navduševanje? Ta ima moč združevanja in zbiranja stvari, njihovega zlivanja na

109 *O Božjih imenih*, c. IV, § 4.
110 Prav tam, c. IV, § 6.
111 *O nebeški hierarhiji*, c. VII, § 1, 2 in 4.

izjemen način; moč, ki je pred tem obstajala v Dobrem in Lepem zavoljo njih samih in ki zdaj iz Dobrega in Lepega priteka kot njihov vzrok. Je kot kak vsemogočni tok in moč božanske ljubezni, ki tistega, ki ga zadene, premakne iz njegovega stanja. Ne prenaša, da ljubeči živi svoje življenje, temveč se mora v celoti predati temu, kar ljubi. Doživeti mora preobrazbo, ki jo je izkusil apostol Pavel, ko je zaklical: »Ne živim več jaz, ampak Kristus živi v meni.«[112]

112 *O Božjih imenih*, c. IV, § 13 (Engelhardt, str. 94).

Gnostična magija

1

Dionizij predpostavlja gnostična pojmovanja tudi pri povezovanju človeka z Bogom. Njegov sistem v tej točki še najbolj predstavlja prehod iz antike v srednji vek, le da je treba zdaj gnozo obravnavati v liturgičnem smislu in v veliko širšem okviru. Doslej je bil večinoma govor o gnostični teologiji in morali, medtem ko velja tu dodati, da nenavaden kult teh sekt izvira iz prastarih religij, ki so častile nebesna telesa in katerih vpliv še dandanes ni povsem zamrl. Cerkveni očetje so vse heretične gnostične usmeritve izpeljevali iz »magov«. Vendar takšna magična gnoza ni bila niti najmanj zadeva nepomembnih zakotnih prerokov. Nasprotno, gojili so jo v velikih tempeljskih mestih in je kot taka predstavljala modrost bogoslužja ter govorila o najvišjih in poslednjih rečeh: odrešenju, razsvetljenju, pobožanstvenju in onstranstvu. Kolikor resneje nova raziskovanja prodirajo na to področje, s toliko večjo gotovostjo je mogoče spoznati, da je magija na splošno bila bistvo vse antične vernosti.

Zato tudi povezave med zgodnjim krščanstvom in najstarejšim gnosticizmom segajo veliko globlje, kot so domnevali še pred nedavnim. Bousset se je še veselil, da je dokazal, da je bila magična veščina vzpenjanja v nebesa znana že rabinom iz prvega stoletja našega štetja in prek njih tudi apostolu Pavlu.[113] Le nekaj let pozneje je Reitzenstein že lahko trdil, da so vzpenjanja v nebesa v helenističnem obdobju spadala v nabožno slovstvo in da so si jih izmišljevali ali jih preoblikovali za pisalno mizo.[114] Mag je v starem vzhodnem svetu pravi duhovnik; takšnega ga poznata Filo in Apulej. Pri Apoloniju iz Tiane se imenuje ἀνήρ θεῖος (bo-

113 Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis*, str. 314.
114 *Die hellenistischen Mysterienreligionen*, str. 58.

žanski mož), »bogonosec«. Vendar je čudodelnost tega »filozofskega maga« na las podobna čudodelnosti, ki jo slavijo gnostiki. Svojo nezaslišano moč črpa iz svoje povezanosti z nesmrtnimi bogovi in zaupnega dialoga z njimi. Ko govori v zanosu, predstavlja samega boga, tako da o svojem vplivu ne more dajati nikakršnih zagotovil. Kot ugotavlja Hermes Trismegistos, služita filozofija in magija v enaki meri hranjenju duha; mag je filozof in filozofija uporablja magične simbole: povsem enako kot v gnostičnih sektah.

Pogosto so se prepirali, ali je tako duhovništvo bolj babilonskega ali bolj egiptovskega izvora. Tako za eno kot za drugo pojmovanje so se zavzemali pomembni raziskovalci. »Astralni značaj gnosticizma,« je trdil Bischoff, »izvira iz babilonske religije in prav tako tudi njegovo spoštovanje magičnih kultnih dejanj. Od tod si je Mitrov kult, ki je kot religija vojakov osvojil polovico rimskega sveta, izposodil idejo o odrešenju in njegovem poteku. Iz Babilona je Ozirisov kult v Egiptu, Adonisov kult v Siriji, skratka, od tod je prihajalo vse misterijsko. Marduk-Mitra vsebuje že celo zasnutek gnostičnega odrešenika sveta, Kristusa Soterja. Gnostična himna ofitov, posvečena njemu, ki je od ‚Očeta' izprosil dovoljenje za odrešitev zemeljskega sveta, s svojimi skoraj povsem enakimi odzveni spominja na babilonsko čarovno besedilo, v katerem Marduk svojega očeta Enkija prosi, naj ga kot rešitelja pošlje k prosilcu, ki ga je roteče klical na pomoč.«[115]

Nasprotno pa Amélineau trdi, da je klasična dežela magije Egipt. V svoji izvrstni študiji o egiptovskem gnosticizmu pokaže, da tipični elementi gnoze posameznih sekt, denimo nauk o bogopočelu in sizigijah, nauk o pleromi in eonih in še zlasti sama liturgična magija, segajo v najstarejša obdobja egiptovske religije.[116] Medtem ko je Bischoff v podkrepitev svojega pojmovanje navedel angelski »dvor« iz Ezekiela,

115 Erich Bischoff, *Im Reiche der Gnosis*, Leipzig 1906, str. 26/27.
116 *Essai sur le Gnosticisme égyptien*, str. 66 in 282–305.

je Amélineau navedel verz iz Izaije (*Iz* 19,3) in upravičeno pristavil, da bi, če bi Mojzesove knjige uporabljali na zgodovinski način, morali predpostavljati, da je magija v Egiptu igrala kraljevsko vlogo že za časa 19. faraonske dinastije.

Ne glede na to, ali izvor magijskega sveta duhovnikov iščemo v Babilonu ali Egiptu, v Kabali ali Avesti, pa velja za neizpodbitno, da je bil vzhodni svet v času Jezusovega prihoda prepoln astralnih naukov o onstranstvu. Na to dejstvo se nanašajo tudi besede svetega Ignacija Antiohijskega († 107), na katere opozarja Anz.[117] Ta apostolski učenec v svojem pismu Efežanom zapiše: »Kako se je (Kristus) razodel eonom? Na nebu je nad vsemi zvezdami zasijala zvezda. Njena svetloba je bila neizrekljiva in njena pojavitev je prinesla spremembo. Vse druge zvezde so skupaj s soncem in luno zarajale okoli nje. Ta jih je obžarila s svojo svetlobo, tako da so se prestrašile in začele spraševati, o kod njena nova, njim vsem tako neznana pojava, zaradi katere se je porazgubil ves magični vpliv in izginila vsaka spona nesreče. Obžarila je nepoznano in uničila je staro vladavino. Bog se je razodel na človeški način, da bi človek lahko na novo dojel njegovo nevidno življenje.«

2

Kaj so razumeli z magijo in kateri elementi kulta so predvsem veljali za magijske? Antični vernik si je lahko povezavo z bogom na splošno predstavljal le kot magično. Celotno bogoslužje ni nič drugega kot magija. Vsekakor pa se zdi, da je že v najstarejših časih po eni strani obstajala religija za množice, po drugi pa religija za posvečene. Nižje, nazornejše stopnje kulta so splošno dostopne, medtem ko so višje, duhovne stopnje dostopne le duhovnikom oziroma svečenikom.

117 W. Anz, *Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus*, Leipzig 1897, str. 45.

Dejansko misterijsko slovesnost sestavlja zaporedje postopkov povzdigovanja, ki jih ni mogoče razložiti. V obredih in ceremonijah se skriva neizčrpen smisel in njihovemu božanskemu vplivu se ne more izmakniti prav nihče. Svetilke in luči v svetleči simetričnosti, najpreprostejša mešanica živalskih in otroških glasov, glasba, ki zveni v že zdavnaj izginulih kadencah, vse to pretresa dušo in jo spominja na njeno pradomovino. Duha se polasti koprnenje po vrnitvi k samim začetkom in ga potopi v že zdavnaj pozabljene rajske vrtove nadzemeljskega sveta in davnih časov. Liki z nenavadnimi maskami nosijo astralna znamenja in simbole, vrtijo Egipt v krogu in s svojimi gibi sredi zemeljskega prostora pričarajo nežen odsev zvezdne sfere. Zborovodja se imenuje »Stvarnik«, baklonosec »Sonce«, medtem ko se duhovnik, ki stoji za oltarjem, imenuje »Mesec«. Obstaja celo »Sončev pisar«, ki skrbi za svete kultne knjige.[118] Prostor templja je odsev nebes.

Zaratustra naj bi bil prvi, ki je votlino razdelil na geometrijske dele. Ti so predstavljali nebeška kraljestva in elemente in tako posnemali ureditev sveta v malem. Znanih je tudi sedmero stopnic Mitrovih misterijev – s prostori iz sedmih kovin različnih barv, ki ustrezajo sedmim rastlinskim sferam –, po katerih se vzpenjajo duše, spuščajo pa bogovi. To arhitektonsko in astralno magijo so seveda gojile tudi sekte. Eno izmed takšnih misterijskih slovesnosti opisuje sveti Epifanij: v aleksandrijskem koreionu je gnostična skupnost noč prebedela ob petju in igranju na piščali pred podobo Device, dokler niso zjutraj, ko je zapel petelin, iz kripte prinesli rezbarijo, ki so jo, okrašeno s petimi zlatimi križnimi znamenji, ob prepevanju himn sedemkrat nesli okoli podobe Device. Ta magijski misterij predstavlja rojstvo eona Kristusa in njegovo rajanje okoli visoke Modrosti,

118 Denimo v Demetrinih misterijih, se pravi tudi v elevzinskih misterijih (po Atenaju V, 7). Procesijo v Izidinih misterijih zelo nazorno opisuje Klemen Aleksandrijski v 6. knjigi svojega dela *Stromata*.

Hagije Sofije. Ob tem in podobnih bogoslužjih so bržkone prepevali tudi tiste magijske himne, ki se med gnostiki še zlasti pripisujejo Bardesanu in Valentinu.[119]

Magija je potemtakem vera v astralne simbole. Duh velja za nepremagljivega, ko v najvišji koncentraciji vendarle nastopa v čutni obliki kot svetloba in podoba. Tedaj ima moč, da lahko spremeni in povzdigne človeka. Magija je duhovniška raba te moči in jo lahko imenujemo dejavna, učinkujoča modrost. Uči o ločitvi in vzponu k bogu. V čisti luči obuja svet blaženih prazačetkov, sijaj prostorov, ki obstajajo pred rojstvom in po smrti. In magija je ne nazadnje nadnaravnost v vsem njenem kazanju. Prinaša osvoboditev duha iz vseh spon in je bila zato v starem vzhodnem svetu tudi odrešenje. Je edini kult, vreden božanstva. Človeka ni mogoče rešiti brez uporabe magije, ki ga združuje z bogom. Če človek hoče uiti zmoti, propadu, izbrisu, se mora z vsemi svojimi močmi truditi, da bi postal delček božanstva.

3

Vendar je gnoza te magije nekaj drugega kot zunanje vidno služenje. Je védenje o pomenu in nujnosti kultnih dejanj. Nekdo, ki je popolnoma posvečen, magično dovršen, ima poleg kulta v lasti tudi njegove ključe. Z njegovo posvetitvi-

119 O Bardesanu pravi sveti Efrem tole: »Pisal je pesmi in jih uglasbljal. Pisal je tudi psalme, uvajal metriko in besede delil po dolžini in tonu. Tako je naivnežem in bolnim, ki so zavračali zdravo hrano, ponujal strup in sladilo« (Preuschen, *Zwei gnostische Hymnen*, Gießen 1904, str. 78). Prav tako poroča Tertulijan o Valentinu, da je za svoj sistem komponiral psalme, podobno kot je to nekoč počel David, da bi lahko hvalil Jahveja (*De carne Christi*, lib. 1, c. 20). Norden je v svojih raziskavah o zgodovini oblik religioznega govora (*Agnostos Theos*) dokazal, da se je *celotno* zgodnjekrščansko slovstvo, se pravi slovstvo magov, teurgov in prerokov, gibalo v himničnem jeziku. Npr. str. 66: »Tudi veliki gnostiki so dajali velik poudarek na slogovno oblikovanje; denimo Valentin je, kot lahko razberemo iz njegovih fragmentov, pisal nadvse sijajno.«

jo, pri sektah pa s krstom, ga začne prevevati čarobna sila, ki ga, kot trdi Menander, voditelj sekte magične gnoze, dela neumrljivega. Kajti zdaj se mu razkrijejo videnjske in spekulativne skrivnosti kulta. Nasprotno pa gnostiku ne zadošča, da bi se zgolj za silo nastanil v izkustvenem območju, temveč hoče vedeti, »kdo smo bili, kaj smo postali, kam hitimo, od kod smo odrešeni, kaj je rojstvo in kaj ponovno rojstvo«.

Cerkev je nasproti gnosticizmu poudarjala, da hoče krščanstvo osvobajati ljudi, ki so potrebni svobode, ne pa reševati metafizičnih problemov, da torej razodeva moralne resnice, ne pa kozmičnih teorij. Toda to, kar je gnostike gnalo v njihove kozmične spekulacije, je ne nazadnje bilo le njihovo nemirno srce, ki se je oklepalo vseh eonov, samo da bi izkusilo večnost. Nihče ni močneje od njih občutil tiranstva materije. Nihče ni z bolj radostnim vriskanjem kot oni pozdravljal odrešenja. In kolikor globlje in močneje so občutili otopelost, spone, duhovno smrt in otrdelost, iz toliko višjih nebes je moralo priti odrešenje.

Gnostično učenje je slavilo zmagoslavje v svojem odnosu do naravnih zakonov. Za novejšega človeka so ti zakoni utelešenje vse nujnosti, prisila, ki ne dopušča razprave, usoda, ki jo ohranja znanost, medtem ko so za gnostika, nasprotno, zgolj oblika »hiličnega« (snovnega) mišljenja: zakoni kot taki – in to je neznanska razlika – so izraz volje satanskih sil. Ne izvirajo niti iz najvišjega Boga in niti niso sam Bog. In prav tako ne izvirajo niti iz druge najvišje sfere, iz sveta čistih duš. Delujejo zgolj v najnižjem, okornem območju, v kraljestvu kvantitete in snovi. Prebije jih lahko le religiozni genij, pnevmatik, ki ve za tri obdobja in troje nebes in ki pozna nadnaravno hierarhijo. Kdor pa, nasprotno, zapade naravnim zakonom in verjame vanje, ne pride v poštev za duhovno bivanje, temveč služi satanskim angelom in elementarnim silam, iz katerih izvira vidno slepilo stvarjenja sveta, in postane najbolj odtujen in nezvest človekovemu rajskemu bistvu.

Po gnostičnem nauku je namreč človek pred izvorom prestoloval v srcu najvišjega Boga in od njega ni bil niti ločen niti drugačen. Človekovo bistvo je bilo navdihnjenost. Človek in najvišji sanjač sveta sta bila eno. Nato pa se je zgodil trojni katastrofalni padec, ki pojasnjuje hrepenenje po vrnitvi v lebdeče prostore, nazaj v prvotno harmonijo. Nadvse vzvišena imena so se odcepila od nepojmljivega in neizrekljivega Temelja in predstavljala območje Božje polnosti. Od plerome se je poleg njenih angelov ločila tudi Modrost in padla iz kraljestva sredine. Angeli so temu Očetu veličastja ukradli zaklade luči in iz svoje srede izločili človeka tako, da so ga privezali na večno temo materije.[120]

Celotno zemeljsko in nebeško stvarstvo ni potemtakem nič drugega kot izgon iz enosti v tri obdobja ali tri prostore, namreč duha, duše in materije. Vladar najvišjega kraljestva je neizrekljivi, nerojeni Oče. Vladar sredine je Sveti Duh ali najvišja Modrost, medtem ko je vladar snovnega sveta Demiurg, ki mu je podrejeno sedmero zvezdnih angelov (planetov). Zemeljski človek je treh vrst. Ker je enak spodnjemu svetu, ki ga zaobjema, je njegovo zemeljsko telo iz hudičeve snovi in umrljivo. Njegova duša lahko v tem telesu prebiva na tri načine: sama, skupaj z demoni ali z besedami polnosti, vendar zato, ker niha med vplivanji, delno vselej ostaja v nevednosti. Nedostopen usodi je zgolj duhovni, pnevmatični človek, se pravi zapečateni, od Boga vzneseni človek oziroma gnostik najvišjega reda. Moči usode nimajo več oblasti nad njim, saj se je izvil njihovemu vplivu.[121]

120 Kot ugotavlja Amélineau (str. 70), je nauk o ločitvi angelov od »nepoznanega Očeta« še posebno izražen pri Simonu Magu in Satornilu, medtem ko je utemeljitev fizičnega in moralnega zla enaka v vseh gnostičnih sistemih.

121 Amélineau, str. 219 in 213/14. Védenje o tej trojni delitvi je postalo dostopno s (proti)gnostičnimi *Philosophumena*, spisom, katerega avtor je Hipolit in ki je bil odkrit leta 1850, temelji pa na izvirnih dokumentih (*Philosophumena sive haeresum ominium confutatio. Opus Origeni adscriptum e Codice Parisino recensuit, latine vertit D.*

Skladno s tem trojnim padcem iz kozmične trojne delitve je Valentin predpostavljal tudi tri odrešenike: enega za najvišje nebeško kraljestvo, drugega za svet sredine in tretjega za ljudi. Prvi se rodi iz neomajnega »Duha« in »Resnice«, ki sta razumljena kot osebi. Ko ta odrešenik vzpostavi mir v pleromi, v polnosti, se usmeri navzdol h kraljestvu duš in njihovi vladarici, ki jih odreši muk strahu in skrbi, bojazni in žalosti. V kraljestvu sredine se zgodi misterij, ki osvobojeni Modrosti podeli bogopočelno gnozo. Drugi Kristus je odrešenik angelov ali zakrament najvišjega zaklada luči, ki razsvetljuje Modrost. Ta gnoza se nato iz vzvišene in razsvetljene Modrosti prenese na človeka, tako da lahko rečemo, da je tretji Kristus gnostični krst ali tudi sam krščeni gnostik.[122] S tem se ujema tudi trditev, da je Kristus vladar, kot je mogoče razbrati iz *Izvlečkov iz Teodota*, v prvo in drugo kraljestvo prišel le zato, da bi med nebeščani dosegel mir, kar pa ne velja tudi za zemljane, se pravi za tretje kraljestvo.[123]

4

Zelo produktivno in veličastno je v tem sistemu pojmovanje začaranosti, zavračanje vsakršnega zavezništva z dano bitjo. Gnostikova Zemlja je pogreznjeno prizorišče božanskega ločevanja, kraj, kjer prebivajo strašljive maske. Iz zemeljske in naravne sfere veje dih pogube in ovija eone. To ogroža celo najbolj odmaknjeno, brezimno in najbolj blaženo bit.[124]

Patricius Cruice, Pariz 1860). Navedbe tega avtorja so bile za mnoge gnostične sisteme nekaj povsem novega in so pomenile uvajanje dotlej povsem neznanih naukov.

122 *Nauk o treh odrešenikih*, v: Amélineau, str. 225.

123 Clemens Alexandrinus, izd. Dindorf, str. 452.

124 Ofiti pojmujejo pleromo kot moško bitnost v najvišjih višavah, kot praluč, ki je večna, neminljiva in neomejena in ki, celo negibna, iz sebe poraja žensko počelo. Poleg plerome vlada modrost, s katero ta prabitnost spočne Sina. Pod tem praparom stoji Sveti Duh, iz katerega izhajajo elementi, vendar je tudi on žensko počelo, ki ga z lučjo hkrati oplodita najvišji Oče in najvišji Sin in je torej mati drugega

Temačen plamen sega vse do najvišjih nebes. Zato je tudi sijaj odrešenjskega dejanja zunaj vsakega čutnega, še več, zunaj vsakega duhovnega zaznavanja. Pračlovekov padec se je zgodil v naročju Božanstva in ga je lahko opazilo zgolj duhovno oko. Iz naročja Božanstva se dvigne Kristus, drugi Adam, kot ga imenuje apostol Pavel, da bi arhontom, privezanim na spodnji nebeški svod, izmaknil luč njihovega sramotenja in z njo okrepil svojo lastno polnost.[125]

O razkolu samih prastvari vztrajno molčijo že tudi Babilonci. Pred stvarjenjem vendarle še ni bilo usode in torej tudi ne razlikovanja. Prvo, kar je mogoče povedati, je po Maniju načelno čista ločenost sleherne luči od sleherne teme. Nasprotno je nastanek tako satana kakor tudi Kristusa večna skrivnost. Njuno ustvarjenje je bilo Bogu luči nekaj povsem tujega, saj kralj kraljestva luči ni ustvaril niti same luči. Sámo dejanje stvarjenja, ločitev, je že posledica motnje, zapeljevanja, ki je izviralo iz mračnega prapočela. Zato tudi namen odrešenja sveta ne more biti nič drugega kot ponovna odprava zmedenosti, motnosti z golo ločitvijo obeh počel.

Od tod toliko svetlejše izstopanje tistega gnostičnega nauka, ki je najpomembnejši za krščanstvo, se pravi nauka o angelih. Če bi hoteli v predkrščanskih angelskih bitjih kratko malo videti nekakšne elementarne duhove ali sedem planetov, personifikacije kužnih bolezni, letnih časov in podobnega, bi to bržkone bilo precej neprevidno. Da so v zvezdah videli nadnaravna bitja, je več kot očitno, in medtem ko se to dejstvo današnjemu astronomu zdi otročje, to nikakor ne velja tudi za teologa in filozofa. Prostorska oddaljenost zvezd in njihova različna kakovost sta magu ponujali vrsto hierarhičnih razporeditev, ki so mu lahko pomagale in so mu tudi dejansko pomagale pri zamejevanju, določanju duhovnih razdalj. Če astralno magijo obravnavamo na

Kristusa. – Trojni zakon in incest segata tu z enim samim dejanjem vse do plerome (prim. Preuschen, *Zwei gnostische Hymnen*, str. 36).

125 Bischoff, *Im Reiche der Gnosis*, str. 61 (Kozmogonija manihejcev).

ta način, se zdi, kot da je nekakšno projiciranje duhovnih stopenj na vesoljstvo, temelječe na višji modrosti. Vendar ima ideja, da spona usode ob trojni delitvi vsakega stopenjskega dvigovanja tiči v najnižji sferi, zelo malo skupnega z »naravno religijo«.

Poglavitni nauk gnostičnih sekt je, da je sedem arhontov (vladarjev sveta, planetov ali angelov) zasužnjilo svet in človeku ne pustijo priti do svobode, da pa ga lahko gnoza odreši tega tiranstva in popelje k Bogu, se pravi v nebeško kraljestvo, ki je nad arhonti. Reitzenstein vidi v tem nauku celo »gonilno silo, privlačni element v teh nenavadnih teozofijah«.[126] Arhonti sprva ne veljajo zgolj za zle, temveč predvsem za manjvredne sile, nad katere se človek poskuša dvigniti, saj njegova plemenita narava stremi le k služenju Najvišjemu. Od tega pojmovanja angelov usode se je marsikaj ohranilo še tudi pri apostolu Pavlu, vendar so njegovi »arhonti tega našega eona« hkrati že tudi zapeljive, zahrbtne in brutalne sile, ki so, denimo, v svoji do Boga sovražni nameri pripeljale do Kristusovega križanja. Te sile so vladarji teme in kraljestva mrtvih. Njihove vladavine bo konec tisti dan, ko bo oblast znova prevzel Bog. Tedaj bo izginil tudi neznosen pritisk zaradi vezanosti na snovni in čutni svet.

Seznam sedmih ἄρχοντες δαίμονες ali satanskih angelov je na podlagi učenja ofitov sestavil Kelz. Ti imajo drug za drugim podobo leva, bika, zmaja, orla, medveda, psa in osla. Njihova imena je pripisal Origen, in sicer na podlagi ofitskega diagrama, ki mu je prišel v roke,[127] glasijo pa se: Mihael, Uriel, Rafael, Gabriel, Tautabaot, Erataot, Tartaraot ali Onoel. Ti arhonti, med katerimi najdemo imena najbolj znanih judovskih nadangelov, sestavljajo po ofitskem učenju nekakšno »ograda zlobe«. Varujejo večno zaprta vrata

126 Glej *Poimandres. Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur*, Leipzig 1904, str. 79.

127 Njegovo reprodukcijo najdemo v: Bischoff, *Im Reiche der Gnosis*, str. 136.

v zgornje kraljestvo luči. Duša, ki doseže svobodo, zaman trka na sedem vrat teh »žalostnih vojvod«. Prost prehod ji je omogočen le, če pozna geslo, ki odpre posamezno sfero. Ogledati si mora naravna območja drugo za drugim in imeti pripravljen simbol tega spoznanja, deležna mora biti posvetitev druge za drugo, preden se lahko odpravi naprej in višje.

Iz kultnega prikaza teh stvari so se pogosto norčevali, saj v njem niso videli ničesar drugega kot domišljijsko grozljivko. Vendar postane stvar nekoliko manj preprosta, če poskušamo ugotoviti, katera stopnja, denimo stopnja askeze, je bila povezana s prehodom posamezne sfere angelov. Ko gre vzpenjajoča se duša v nekem drugem gnostičnem nizu mimo Jaldabaota, Iaoja, Sabaota, Adonaja itn., teh čarovnih imen ne smemo zamenjavati s srednjeveškimi hudičevimi siglami. Na podlagi novih najdb papirusov in njihovih preučevanj postaja čedalje verjetneje, da so posamezno ime spremljale povsem določene hierarhične vrednosti. Ko bodo naši moderni gnostiki dosegali vsaj takšno dovršenost, kot so jo stari gnostiki zahtevali od svojih παντέλειοι, se bodo gnostični angelski misteriji brez dvoma pokazali v luči, ki bo bistveno drugačna od te, v kateri jih vidimo še dandanes.[128]

5

Kako so si torej ti magi predstavljali odrešenje? Po najsplošnejšem pojmovanju se Odrešenik odpravi na osvoboditev nesmrtne svetlobne duše. Rešiti je treba v mesu zakopano svetlobno iskrico in doseči ponovno povzdignjenje duha. Seme svetlobe, ki so ga ukradli angeli, v temi namreč ni povsem zamrlo in se ni popolnoma zadušilo od groze. Protislovna mešanica luči in teme, ki so jo povzročili demoni, se mora razdružiti. Po Maniju odrešenje tudi na splošno ni

128 Prim. zanimive raziskave o imenu Jaldabaot v: Bousset, *Hauptprobleme*, str. 151–355, ali ustrezna dognanja v knjigi A. Dietricha z naslovom *Abraxas* (Leipzig 1891).

nič drugega kot dejanje očiščenja. Bog luči je v kozmosu postavil mogočno kolo z dvanajstimi zajemalniki, ki se iz leta v leto obrača kot kaka ruska gugalnica in iz spodnjega sveta zajema ponižane količine svetlobe. Ta svet, nekakšna bastardna tvorba iz modrosti in brutalnosti, je treba spraviti v red, urediti je treba svetlobne elemente. Ko pa je zemeljsko stvarstvo povsem brez luči in duha, odbije ura njegovega propada. Vsa materija se tedaj pogrezne v tisočleten požar, ki od nje loči še zadnje nanjo vezane delce svetlobe in jih vrne nazaj.[129]

V drugih sistemih se Kristus spušča skozi sedem območij usode, pri čemer postaja podoben njihovim vladarjem, vendar ne da bi ob tem kakorkoli izgubil svojo Božjo naravo. Medtem ko arhontom drugemu za drugim odvzema njihovo moč svetenja, premaguje vpliv zvezd. Vanj sili vsa svetlobna rosa. Sveta duhov se polasti močno gibanje. Njegov glas prežema eone noči. Demoni se sicer pripravljajo na boj z njim in ga pribijejo na križ. Vendar je to križanje le ena izmed postaj na Kristusovi poti, ki vodi še globlje navzdol v najnižje sfere, dokler zmaga ne pogoltne tudi najbolj črne smrti, dokler se ne razbijejo vrata pekla in se usodni vpliv odrešenju nenaklonjenih sil toliko ne zlomi, da postaneta mogoča vrnitev Božjega Sina in s tem tudi vzpon vriskajočih duš v vseh sferah na tej in oni strani.

Pri tem so skrbno razločevali med božanskim Kristusom in človeškim Jezusom ter zavračali enkratnega, edinorojenega Božjega Sina. Kristus je v gnostičnem pojmovanju prej nekakšen predikat posvečenja kot pa ime; je utelešenje gnostičnih misterijev. Misli o njegovem bistvu so zakramentalne spekulacije. Jezus, na katerega se kot dečka v templju ali ob krstu v reki Jordan zlije Duh, začne delati čudeže in zdraviti bolne. Pridiga nepoznanega Očeta in se razglaša za Sina pračloveka, za novega Človeka, drugega Adama.[130] Moč

129 Walter Köhler, *Die Gnosis*, Tübingen 1911, str. 27/28.

130 Tako denimo v sirski gnozi, kot poroča Irenej (Preuschen, *Zwei gnos-*

odrešenja je, gledano pozitivno, v tem, da se duša spominja svojega nadsvetnega Izvora. Karpokratov Jezus se, denimo, dvigne nad vse druge ljudi samo zato, ker ima celovito, čisto dušo, ki se v magičnem stiku s Kristusom spominja vsega, kar je videla med svojimi prazačetnimi kroženji okoli »nerojenega Boga«. Duha, ki se je potopil v Kristusa, prevzame ljubezen do svojih lastnih začetkov, ljubezen do praotroštva. Kdor v tem smislu hodi za Jezusom, dobi enako moč kot on, še več, zdaj lahko še močneje kot Jezus obvladuje vse zemeljsko.[131]

Odrešenje je mišljeno tudi kot odtisnjenje Božjega pečata in oblikovanje, denimo pri Valentinu, tem magičnem pesniku in vidcu. Življenje pri njem pomeni dobivanje Božje podobe. Brezoblično je žalostno, je tisto, kar je namenjeno razkroju in propadu. Oblikovanje poteka v videnjskem spoznavanju, z gnozo. V knjigi *Pistis Sophia*, ki je nastala v Valentinovi šoli, je zapletena usoda Modrosti prikazana v obliki zakramentalnega romana. Kristus, eon, sočustvuje s padlo nebeško hčerjo, ki jo mučijo štiri vrste silnega trpljenja. Uspe mu prodreti do nje, da ji obliko in se po tem olajšanju, ki ji ga je prinesel, spet dvigne v pleromo, ona, ki je zdaj ozdravljena, pa mu sledi.

Na nekem drugem mestu Rešitelj narodov prepeva:

S pečati v rokah se bom spustil tja dol in prečesal bom vse eone, razkril vse misterije in razodel podobe bogov ter spregovoril o skrivnostnosti svete poti, ki se imenuje gnoza.[132]

Gnoza je tu sam odrešenjski nauk. V njej spoznavamo nedoumljivega Očeta, a tudi odrešenju nenaklonjene sile. Greh in beda postaneta oprijemljiva. Duša se vzpenja v enaki meri, kot dojema Kristusove zakramente (misterije) in njihov smisel, medtem ko dovršitev nastopi, ko to spoznanje vsemu duhovnemu rodu prinese oblikovanje in posveče-

tische Hymnen, str. 62).

131 Amélineau, *Essai sur le Gnosticisme*, str. 156.

132 Köhler, *Die Gnosis*, str. 20.

nje, razsvetljenje in osvoboditev. Svet tedaj obmiruje vpričo Boga, saj spozna vse Božje manifestacije in izžarevanja in živi v obilju bogopočelnih lastnosti.

6

Za gnosticizem je značilno – in iz tega izhaja tudi najostrejše navzkrižje z ortodoksijo –, da v središču odrešenja nista Kristusovo trpljenje in umiranje, se pravi smrt na križu, temveč »oznanilo svete poti«, se pravi nauk. Do odrešenja se ne pride s trpljenjem, bolečino, temveč s posredovanjem védenja. V nasprotju s cerkvenim prepričanjem, da ima trpljenje moč poenostavljanja in pobožanstvenja, je za gnostike križ znamenje zle usode. Misel o Kristusovem učlovečenju poskušajo zaobiti s prav vsemi načini sofistične interpretacije. Telo je zanje nečisto mesto, medtem ko jim trpljenje predstavlja dejstvo, da smo v oblasti demonov. Da mora biti Božanstvo sposobno trpljenja, je zanje nekaj povsem nepredstavljivega. Od tod tudi njihovo razlikovanje med Kristusom kot božanskim in Jezusom kot človeškim počelom. Ker bi učlovečenje pomenilo omadeževanje božanskega, dopuščajo zgolj začasno povezavo med Kristusom in Jezusom.

Kot trdi gnostik Kerint, je moral Kristus, ki se je ob krstu v reki Jordan spustil na Jezusa, tega še pred trpljenjem spet zapustiti. Gnostik Markion »Kristusovo rojstvo« v celoti izbriše iz svojega sistema. Kot so prepričani valentinijanci, je Kristus Soter vzel nase zgolj »začetek« človeštva, zgolj duševno telo iz kraljestva sredine, ne pa fizičnega telesa, pri čemer je bilo duševno telo še posebno nežne konstitucije in elastično kot guma; naredilo se je lahko vidnega ali nevidnega, lahko je jedlo in pilo, vendar ni ničesar izločalo. Ko se Kristus pojavi v čutnem telesu, ni to nič drugega kot iluzija; križanje je slepilo, podoba za preproste množice. Jezus je križano telo zgolj pričaral, saj lahko po mili volji spreminja svoje telo. Prav tako ni mogoče – in prav to je tisto, kar

pomenijo vsi ti poskusi zaobidenja –, da bi Kristus vstopil v materijo, medtem ko je Jezus lahko križan. Kristus se dvigne v neminljiv nebeški svet, potem ko Križanemu za sabo pusti moč, s katero ta vstane v duševno in duhovno življenje.[133]

Kristus je za gnostike predvsem učitelj misterijev in ne heroj usode, saj je usoda vendar nekaj, kar je treba premagati. Kristus odpravlja obstoječo nevednost, ne pa sušo srca. Odrešenje izhaja iz spoznanja, in ne iz občutka. Kristus je odrešenik, ker je pokazal pot odrešenja. Na magičen način veže nase vso svetlobo, ne pa vsega trpljenja, pri čemer sta svetloba in trpljenje nasprotji. Trpljenje je zmagoslavje demonov in prihaja od satana. Gnosticizem je tako kljub vsej svoji globini racionalni sistem, ki je bliže antični filozofiji kot pa cerkvenemu krščanstvu. V analizi »misterijev« se v celoti pokaže, da gnostični Odrešenik sicer razodeva nekakšno magijsko vednost, ki pa je vendarle le vednost, da je torej Odrešenik, v katerega verjamejo gnostiki, učen.[134]

Samo oznanjevanje ima dva sestavna dela. Prvič, obsega vse čarovne formule in skrivna imena, ki mesu ne dovoljujejo, da bi zavladalo duhu, in povzročijo padec demonov, se pravi vse tiste močne pečate, ki držijo stran nasprotnika ali pa ga premagajo, tiste formule prastare modrosti, v katerih se skriva sila, ki nas dviga nad naravo.[135] Ta ekstatična, hi-

133 Preuschen, *Zwei gnostische Hymnen*, str. 62.

134 Kot ugotavlja Amélineau (str. 309), Božja pravičnost v psihostaziji, na nekakšnem sodišču duš, obsodi vse tiste duše, ki »niso spoznale skritih bitnosti, se pravi Boga in njegovih manifestacij«. Te duše se imenujejo duhovi mrtvih in so bile nevredne življenja, tako da lahko po smrti živijo le tiste, ki razpolagajo z védenjem o skrivni bitnosti, se pravi z gnozo.

135 Smisel teh pečatov je težko ugotovljiv, kar pa je vendarle ravno njihov namen. So primitivne energijske formule tako imenovanega *sacrificium intellectus*. V gnostičnih Jeuovih knjigah da Jezus svojim učencem ime velike *Dýnamis* (= Moči) in njenih pečatov. Brž ko izgovorijo to ime, se premagani čuvaji vrat in mesta zakladov luči razgubijo, medtem ko sami prispejo na mesta Očeta (Schmidt, *Gnostische Schriften*, str. 236). V IV. knjigi *Pistis Sophia* najdemo tale

mnična gnoza je molitveni del bogoslužja. Nauk o odrešenju vsebuje tudi »misterije luči, ki vodijo v kraljestvo luči«: pri valentinijancih tri različne krste in en še višji »misterij eonov«, katerega moč nas očisti vseh prekrškov, s čimer lahko vladarji nižjih eonov omadežujejo tistega, ki ni deležen valentinijanske gnoze.

Vsi ti gnostični misteriji učinkujejo kot ogenj, ki požira grešno breme. Pripeljejo do osvoboditve duhovne luči *ex opere operato*, se pravi na magičen način, ne da bi moral vpleteni po moralni plati karkoli storiti. Očiščenje ni dejanje svobodne nravne volje, ki so jo vklenili demoni, temveč je kemijski ali, če naj se izrazimo še bolje, alkimistični proces, ki ga sproži verovanje. Substanca duše se spremeni s klicanjem duha sem dol, z zlivanjem z Božanskim, z religiozno sugestijo. Brez teh mističnih posvetitev tudi ni možnosti za vzpon, ni pripadanja kraljestvu luči. Samo kdor prejme gnostične zakramente in jih je vreden, gre mimo postaj angelov usode, še več, prodre do zveze z visoko modrostjo in je sprejet v povišano Cerkev.[136] Kaj že pravi gnostični Kristus o svojem poslanstvu? »Zato sem na svet prinesel ključe mi-

---

opis bogoslužnega dejanja: Jezus stoji pred oltarjem, okoli njega pa njegovi učenci v belih oblačilih. Pripravlja se veliko razodetje. Jezus pokliče svojega Boga: »Usliši me, moj Oče, ti Oče vsega očetovstva, ti neskončna Luč.« Nato začne izgovarjati tele čarovne zloge in besede: *Aeä iuo iao aoi oia psinoter ternops nopsiterzagura pagura netmomaoth nepsiomaoth marachachta tobarabbau tarnachachau zorokotora ieoü sabaoth.* – Takšne zvočne tvorbe najdemo bolj ali manj v vseh magičnih besedilih (prim. Dieterich, *Eine Mithrasliturgie*, Leipzig 1903, besedilo in raziskava, str. 1–21). Imena bogov in angelov so vključena v besedno in vokalno alkimijo, ki se je prvotno bržkone nanašala na diakonovo in mistovo telesno in duševno razkosanje, tako da bi lahko govorili o magični obliki analize in askeze.

136 »Gnosticizem je celo prekašal cerkveno spoštovanje zakramentov (gr. μυστήρια),« pravi Bischoff (str. 30/31), »in sicer tako po mističnem čaščenju kot po številu misterijev.« Samo gnostična *Pistis Sophia* in noben ortodoksni pisec ne govori o misterijih toliko in v istem smislu kot Dionizij.

sterijev, da bom lahko odrešil grešnike, ki verjamejo vame in me ubogajo, da bo tisti, ki sem ga v svetu rešil vezi in pečatov eonov in arhontov, v višavah rešen vezi in pečatov arhontov, in da bo tisti, ki sem ga v svetu vpel v pečate ter oblačila in ureditve Luči, v deželi Luči vpet v ureditve dediščine Luči.«

7

V gnostični sistem ne nazadnje spada tudi sam gnostik v svojem kultnem pomenu. Gnostik je namreč odrešeni, od mrtvih vstali, dokončno osvobojeni kvarnega vpliva. Že v tem življenju podeduje »onstranstvo« in nekakšno slutnjo poveličanja. Kot kultna oseba je pojav, ki nastopa že v predkrščanskih religijah. Njegovo bistvo je mogoče povsem jasno razbrati tudi iz Pavlovih spisov. Trojni delitvi nebes, se pravi nadnaravnega sveta, je v helenističnem obdobju ustrezala delitev kulta na tri stopnje očiščevanja, razsvetljenja, dovršenja in prav tako trojna delitev religioznih značajev na hilične ali snovne, psihične ali duševne in pnevmatične ali duhovne. Ta trojna delitev funkcij je univerzalno načelo in se nadaljuje vse do posamezne človekove narave. Tudi to najdemo še pri Pavlu, ki ni le dobro poznal helenističnega misterijskega slovstva, temveč se zanj tudi zdi, da ga je pogosto uporabljal.[137]

137 V zvezi s Pavlom kot gnostikom prim. Reitzenstein, *Hellenistische Mysterienreligionen*, str. 35–60 in 99–212, in še zlasti navedbe na str. 42–48 o φυχή in πνεῦμα kot stopnjah spoznanja. »Ne razumem,« preberemo na str. 159, »kako je mogoče razvoj kristologije ločevati od razvoja splošnih predstav o θεῖος ἄνθρωπος in razmerja med človekom in Bogom ali kako lahko Harnack v krščanski γνῶσις kot odločilno postavi grško filozofijo in ne vzhodno religioznost, ne da bi vsaj pokusil pojasniti ali resnično upoštevati pojem πνεῦμα ali πνευματικός.« – Reitzenstein ugotavlja, da Pavel »ni prvi, zato pa bržkone največji gnostik«: »Brati je *moral* helenistično religiozno slovstvo, saj govori enak jezik in se je vživel v njegove misli. Četudi v njegovem občutenju in razmišljanju ostaja še neskončno veliko ju-

Hilik je skladno s splošnim gnostičnim pojmovanjem slepo ujet v materiji in po svoji naravi zapisan uničenju. Psihik se lahko obrne navzgor ali navzdol, vendar mu popolno spoznanje boga zaradi te njegove predispozicije ostaja nedostopno. Bogonosec in prerok je zgolj pnevmatik, ki predstavlja neomajnega duha. Le kdor je živo dojel in izkusil celoten odrešenjski sistem, lahko v kultnem smislu nosi to ime. Vsi drugi, ki si prizadevajo za odrešenje, psihiki in pistiki, bogoljubni ljudje in verniki, zavzemajo nižji položaj. So naklonjeni kultu ali laiki, katerih spoznanje in vera še omahujeta med spodnjim svetom in nadnaravnostjo. Ne prodrejo skozi visoke spekulacije in naproti jim je treba priti na nazoren, konkreten način, s pripovedjo. Prav tako ne vidijo globljega smisla, ki se skriva za podobami, in simbole obravnavajo kot resničnost.[138]

Iz ene izmed izjav Klemna Aleksandrijskega lahko zanimivo razberemo, da se je gnoza z vso resnostjo znotraj zgodnjega krščanstva poskušala uveljaviti kot nekakšna vrhovna Cerkev. »Valentinijanci,« lahko preberemo v 3. poglavju druge knjige *Stromateis* (*Preprog*), »nam, drugačnim kristjanom, pripisujejo vero, ker smo preprosti, medtem ko imajo sami sebe za rešene na podlagi svoje narave. Sami sebi pripisujejo spoznanje, ki ga izpeljujejo iz v njih delujočega preobilja višjega semena, in pravijo, da med tem spoznanjem (γνῶσις) in (preprosto) vero obstaja še večja razdalja kot med pnevmatikom in psihikom« (tj. duhovnim in duševnim človekom). Tako so se gnostiki razvrščali v svojih

dovskega, gre zahvala za vero v njegov apostolat in njegovo svobodo vendarle helenizmu« (str. 59, 60). Podobno zapiše tudi Norden v *Agnostos Theos*: »Grkom manjka pojem lastnega razkrivanja z razodevanjem … Pri Platonu nimamo povezave med bogom in gnozo … Povsem na splošno lahko rečemo, da je bil γνῶσις θεοῦ osrednji pojem, okoli katerega so se vzhodnjaške religije gibale v koncentričnih krogih. Če bi hoteli od Grčije pa do tu potegnili nekakšno zveznico, bi to bilo nekaj, kar je zunaj območja mogočega« (str. 87, 93, 96).

138 Köhler, *Die Gnosis*, str. 30.

lastnih vrstah. Tisti, ki so se hvalili, da so dosegli vključitev Pavlovih pisem v kanon, bi želeli biti razodetni red Cerkve. »Vi ste neumrljivi že od vsega začetka,« je Valentin govoril določeni skupini svojih učencev, »in ste otroci večnega življenja. Ko priznavate, da je smrt nad vas razširila svoje gospostvo, to počnete, da bi jo uničili in odpravili, da bi jo v vas in z vami pustili umreti. Kajti resnično, ko odpravite svet, ne odpravite tudi sebe. Vladate vsem bitjem in zmagujete nad vsako pogubo.«[139]

Pnevmatik je bistvo gnoze, je njen cvet in njena najvišja razvojna stopnja. Duhovno seme, ki drema v njem vse od rojstva, še več, že od vekomaj, je začelo poganjati. Rešil se je vseh ovir, se pravi vseh ovojev spodnjega in srednjega sveta. Duša doživi spremembo. Zgodi se njeno svetlobno rojstvo. Vanjo je vgraviran sijaj neomajne predanosti Bogu, sijaj, ki jo gospodarjem in silam kaže kot nosilko najvišjega imena. Če je bilo fizično telo doslej obleka duše, je zdaj duša sama svetlobno telo tiste sile, ki ji je prinesla zadnjo svobodo. Prebujena od duha postane razumna in svečeniška, neposredno zaznamovana z Logosom.[140]

Medtem ko je bil gnostik s krstom že izbran za apostolsko življenje, ni bil z misteriji eonov le pobožanstven, temveč je tudi postal »sam Bog« ali del tega božanstva. Kajti Bog Sin nastane po gnostičnem učenju zgolj in samo tako. Nebeški bojevnik se kuje zgolj v ognju posvečenj. Posvečenja mu dajejo neizbrisen pečat, neuničljiv značaj, pri čemer mora seveda za sabo pustiti vse zemeljske in celo duševne skrbi, da njegovi zasebni interesi, nečimrnost in njegova oseba izginejo v ognju večne višave.[141] Poslej misli z Božjimi

139 Amélineau, str. 222 (*Strom.* IV, c. 13).

140 Heinrici, *Die valentinianische Gnosis und die Hl. Schrift*, Berlin 1871, str. 100.

141 Kot pravi Schmidt (*Gnostische Schriften*, str. 521/522), »je ἀποταγὴ τούτου τοῦ κόσμου gnostični življenjski ideal, je κήρυγμα gnostičnih apostolov, s katerim se ti obračajo k ljudstvu. Dobrin tega sveta se

mislimi. Kar je Božjega, se mu razpira prav tako, kot se odpira samemu Bogu. Božanski duh usmerja njegovo zavest ali pa jo napolnjuje in govori iz nje. Njegove izjave so prerokovanje in se hote ali nehote nanašajo na Božje skrbi. Njegov duh se napaja iz nenehnega neposrednega zrenja. Intuitivno pozna imena življenja, pred katerimi se zlomi cinična moč kozmičnih angelov in njihov zasužnjevalni stroj. Doseže točko, na kateri Pavel govori o Kristusu, ki »govori« v njem.

8

To nam pojasni, zakaj razsvetljeni ne more verovati v Kristusovo edinost, saj je vendarle sam Božji Sin. Vsak maziljeni postane Χριστός, še več, zgodovinskega Kristusa lahko celo preseže. Kristus je vendar splošno ime, ime stanja, rezultat, ki privede do najvišjega gnostičnega posvečenja, povezanega z najvišjo naravno umilostitvijo. Kdor se v celoti in nerazdelno giblje v nadčutnem, kdor v celoti živi po evangeliju in na gnostičen način – takšno je bilo namreč prepričanje tudi še v poznejšem času –, ga lahko štejemo med apostole. Seveda pa razvoj za gnostika ni nekaj, kar bi se končalo z zgodovinskim Kristusom. Jezus je namreč prerok v vrsti velikih prerokov. Kdor se med ljudmi svojega nebeškega porekla spominja še bolj notranje kot Jožefov sin, ga po modrosti utegne prekašati.[142]

---

ne sme precenjevati. Kdor se ukvarja z njimi, poleg svoje materije kopiči še drugo in je brezupno izgubljen.« – Gnostični Jezus to načelo izgovarja takole: »Ti misteriji zaklada luči vam nič ne povedo, razen tistim, ki jih bodo postali vredni, ki so za sabo pustili ves svet in njegove bogove in božanstva ter nimajo druge vere kot vero v Luč na način otrok Luči, medtem ko poslušajo drug drugega in se podrejajo drug drugemu kot otroci Luči.«

142 Karpokratovci, mandejci in manihejci so Jezusa razumeli kot preroka. »Medtem ko Mani izmed svetopisemskih oseb priznava vsaj Adama, Seta, Noeta, Abrahama, Mesijo (»Božjo Besedo«) in njegovega duha ter Pavla, manihejci učijo, da se je 6000 let po Nuju

Zato tudi ne preseneča več, da veliki hereziarhi sami nastopajo kot odrešeniki. Simon Mag zahteva verovanje v svojo božanskost. Kot odrešenik nastopa tudi Menander: svoje učence krščuje v svojem lastnem imenu in jim od svojega nauka obljublja zmago nad angeli in nesmrtnost. Med njegovimi najslavnejšimi učenci je bil najskromnejši Satornil, patriarh sirske gnoze, ki je s svojim prepričanjem, da edino njegovo magijsko učenje prinaša nesmrtnost, delil enako mnenje s svojimi predhodniki. Bazilid, patriarh egiptovske gnoze, samega sebe imenuje »učenec svetega Petra« in poudarja, da je učenje prejel od evangelista Mateja, ki mu je zapustil apokrifne knjige zbranih besed, ki so prišle iz samih Jezusovih ust, torej nekakšen zaklad nezmotljivosti.[143] Tudi za voditelje nekaterih sekt, denimo Markiona, Valentina, Karpokrata, se zdi, da so nastopali z enakimi pretenzijami. Irenej o njih »in drugih, ki jim zmotno pravijo gnostiki« zapiše: »Nihče izmed njih ni bil Božji Sin, temveč je to bil edino Jezus Kristus, naš Gospod, ki mu zoperstavljajo odstopajoče učenje tako, da si drznejo razglašati nepoznanega Očeta, ki pa naj bi ga oni sami vendarle spoznali.«

Ta vrsta božjih sinov se upira tudi Plotinu, ki si kot Grk ni pustil zmešati glave. Gnoza je, se posmehuje, novo počelo, ki presega vse dosedanje spoznanje in daje tistemu,

(Noetu) pojavil Abrahim (Abraham), lažni prerok in častilec Sonca, za njim (po Manijevem prepričanju prav tako lažni) prerok Miša (Mojzes), nato ljubitelj demonov Šlimun (Salomon), za njim pa še čarodej Jišu Mehiha (Mesija Jezus). Pred njim je bil edini pravi prerok Juhana Bar Zkarja (Janez Krstnik, Zaharijev sin), utelešenje Mande de Hajje, ki je ljudi že za časa vesoljnega potopa pozival h kesanju« (Bischoff, *Im Reiche der Gnosis*, str. 36/37).

143 Amélineau, str. 54, 76, 77 in 78. V ta niz spadata tudi Mani, ki se je izdajal za Parakleta, in Karpokrat, ki je nosil ime egiptovskega boga (Harpokrat – Abraksas). Njegov sin Epifan, ki je umrl pri sedemnajstih letih, pred smrtjo pa naj bi še napisal delo z naslovom *O pravičnosti*, prav tako ni bil človek, kot lahko to preberemo pri Schultzu (*Dokumente der Gnosis*, str. LXVI), temveč inkarnacija boga meseca.

ki ga ima, neskončno vrednost. Zgolj gnostik ima δύναμις, ki mu omogoča dojemanje inteligibilnega sveta, samo on ima neumrljivo in božansko dušo, saj naj bi vanj prišla iz »božanske narave« (θεῖα φύσις). Zato že po sami svoji naravi razpolaga z najvišjim darom, ki mu omogoča, da lahko postane bog, medtem ko preostalo človeštvo ne bo nikoli doseglo tega cilja. Samo gnostiki lahko obvladajo tiranske sile, saj poznajo uroke in čarovne formule. Kot Božji otroci so deležni posebne skrbi Najvišjega, ki ne vključuje tudi vsega drugega sveta. Zaradi teh svojih značilnosti se ne morejo izgubiti in jim ni treba biti mar niti za nravne zakone, ki veljajo na zemlji. Njihova naloga je celo odkrito posmehovanje tem zakonom, saj naj bi jih vendar postavili zli arhonti.[144]

Kar se tu Plotinu zdi tako zelo zoprno, se v spisih svetih očetov vrne kot povod za nenehno pritoževanje: sebičnost in domišljavost magičnih doktrinarjev, izzivalnost njihove premoči. Počutijo se kot izbranci in nastopajo kot odrešeniki, pri čemer zavračajo vsakršen nadzor okolice, saj svet okoli sebe in v njem veljavne zakone razglašajo za satansko moro. S svojim nespoznavnim Bogom, ki se upira vsaki logiki, s svojim naukom o svetnikih, ki ekstazo postavlja nad znanost, s svojo pnevmo, zaradi katere pred mistiko klone prav vsaka avtoriteta, so predstavljali nekaj, s čimer bi se Plotin le stežka sprijaznil. Toda mar ni bilo po drugi strani prav to gibanje tisto, pred čimer je zatajilo tudi še tako bohotno pogansko racionalno sklepanje? Vera v edinstveno poklicanost, vera v usodo človekove duše, ki se skriva nad slehernimi spoznavnimi nebesi, ostaja na veke vekov zasluga gnoze. Čeprav je ta nenavadna oblika vere še tako zelo oporekala samokritičnosti, pa vendarle ni mogoče zatajiti dejstva, da so bili magi, gnostiki tisti, ki so krščanstvo pozdravili že ob jaslih in ga karseda razburkali.

144 Schmidt, *Plotins Stellung zum Gnostizismus*, str. 44–47.

Prehod v krščansko mistiko

1

Preden se vrnem k Dioniziju, bi želel pokazati, kako je gnosticizem še naprej deloval znotraj Cerkve. Gnoza je tisočletno kraljestvo. Imenovali so jo prva duhovna velesila, ki je prepoznala pomen krščanstva. V starem veku so ji pripadali vsi tisti doktorji vzpenjanja v nebesa, katerih naloga je transcendentna spekulacija, vsi tisti skriti in fantastični duhovi, po katerih prepričanju so stvari našega vidnega sveta odvisne od odločitev zelo nevidnega, zelo višjega drugega in tretjega sveta, ki občestvu ostaja nedostopen. Tako razsežno in globoko duhovno kraljestvo kljub še tako silovitemu zatiranju ne more le v nekaj stoletjih povsem brez sledi izginiti iz zgodovine. Zatirane, le napol ovržene ideje bi znova oživele, pa čeprav šele veliko pozneje in v drugačni podobi. Premagane bi bile šele, ko bi spregledali njihovo resnično moč, njihovo najgloblje jedro – in to spoznanje bi postalo del obče zavesti.

V krščanskem svetu sta bila apostola Pavel in Janez prva, ki sta se zoperstavila judovski in poganski gnozi, in sicer s sistemoma, v katerih so najpomembnejši elementi gnoze nastopali tako v povsem izoblikovani kakor v prevrednoteni obliki. Iz spoštovanja, ki so ga gnostiki čutili prav do teh dveh apostolov, govori povsem jasen jezik. Stoffels je v svoji knjigi o Makariju tako zelo jedrnato opredelil gnostično obarvano teologijo svetega Janeza, da se lahko tu v celoti odrečem ponavljanju njegovih ugotovitev in se omejim zgolj na omembo, da so Janezovi spisi v Cerkvi sprva naleteli na odpor prav zaradi svojih gnostičnih miselnih tokov. Da je bil Pavel blizu gnostičnim krogom, lahko z veliko gotovostjo predpostavljamo na podlagi ugotovitev novejših raziskovanj tako gnoze kakor tudi helenističnega misterijskega slovstva: Pavel je pravzaprav najljubši apostol gnostikov. Valentini-

janci so v njegovih pismih poskušali znova najti svoje ideje. Posebno spoštljiv odnos do Pavla je opazen tudi med markioniti. Prav za to sekto, ki je »Nepoznanega« izrecno postavljala za Kristusovega očeta, je namreč značilno, da je zato zavračala celotno judovstvo. In prav tako je Mani, v čigar askezi je sleherno mešanje svetlobe in teme, torej ves pojavni svet, veljalo za obsedeno, izrecno priznaval Pavla, medtem ko je, nasprotno, zavračal judovske preroke in celo samega Jezusa.[145] To seveda ni prav nič naključnega. Pavlovo bistvo je v mnogočem skupno tako Valentinu kakor tudi Markionu in Maniju, in sicer v njihovi formulaciji spoznanja, ostrem prelomu z judovskim izročilom, še zlasti pa v nauku o razsvetljenju.

Tako za Pavla kakor tudi za večino gnostičnih sekt je Kristus podoba nevidnega Boga, prvorojenec vsega stvarstva (*Kol* 1,15), je glava angelskih sil in Cerkve (*Kol* 2,10; 1,18 in 1, 24; 2,19). V njem so skriti vsi zakladi modrosti in gnoze. V njem telesno biva vsa polnost (pleroma) Božanstva (*Kol* 2,3; 2,9; 1,19). Tako za Pavla kot za večino gnostikov je Kristus razodeval »Nepoznanega boga« (*Apd* 17,23). Tako zanj kakor tudi za gnostike so angeli judovske postave tisti, ki imajo nadzemeljsko poslanstvo, vendar s to razliko, da Pavel, podobno kot Irenej, Nepoznanega že enači s Stvarnikom sveta in da angeli pri njem izgubijo svoj usodni pomen. Bog jih je namreč odstavil tako, da je zadolžnico pritrdil na Odrešenikov križ in jo uničil (*Kol* 2,14–15). Kristus je strl usodni vpliv pritiskajočih angelov, vladarstev in moči (*Rim* 8,38–39). Kristjani so s Kristusom odmrli judovskim

145 V zvezi z valentinijanci prim. Schmidt, *Gnostische Schriften*, str. 547, in Werner, *Der Paulinismus des Irenäus* (*Texte und Untersuch.*, 1889, VI.2, str. 48 isl.). – V zvezi z markioniti prim. Tertulijan, *Advers. Marc.* IV, 23, in Harnack, *Marcion*, Leipzig 1921, str. 15, 37, 231 isl. – V zvezi z Manijem prim. Bischoff, str. 36. – Pavla je kot pomemben vir uporabljal tudi Bazilid (Harnack, *Marcion*, str. 355). Medtem ko so gnostiki Pavla častili kot voditelja, je pri poapostolskih ortodoksnih piscih, nenavadno, mogoče opaziti le njegov neznatni vpliv.

postavam in jih niso več dolžni častiti (*Kol* 2,20). Rešeni so iz »oblasti teme« (*Kol* 1,13). Če je bilo mogoče nujnost posebnega čaščenja angelov dotlej izpeljevati iz tega, da so si jih predstavljali kot dejavne pri stvarjenju sveta in še zlasti pri stvarjenju človeka, zdaj postanejo Kristusovo spremstvo. Po njem je vse ustvarjeno na novo tako v nebesih kakor na zemlji, tako vidno kot nevidno, prestoli, gospostva, vladarstva in oblasti (*Kol* 1,16). Kristus po osvoboditvi modrosti in njenih angelov, po svoji vrnitvi v najvišja nebesa sedi na prestolu na Božji desnici, obdajajo pa ga trume nekdanjih vladarjev (*Ef* 1,20).

Če so se torej gnostiki pri svojem arhontskem nauku lahko sklicevali na Pavla, je bilo to seveda mogoče le v določenem smislu. Pavel je z oznanjanjem Kristusove edinosti pustil ves gnostični pesimizem daleč za sabo. Urok je zlomljen za vselej in za vse. Svoboda je vzpostavljena in zato ni več potreben novi odrešenik. Judovski angeli, ki jim je bila odvzeta oblast, so deležni sprave. Poslej pripadajo Kristusovemu telesu. Vsi eoni so se prerodili. Stvarstvo je v ponižanjih Božjega Sina postalo sveto in duhovno. Dvojna usoda je angelom napovedala svoj prihod: njihov posebni položaj med Bogom in človeštvom je bil odpravljen in bili so razrešeni svoje funkcije, a so se hkrati tudi preobrazili in očistili. Na njihovo mesto je stopil sam Kristus, medtem ko so oni zdaj njegovi udje in služabniki.[146]

Še večje nasprotje gnosticizmu je bil Pavlov nauk o *pozemskem* odrešenju, po katerem je bil Kristus v nebesih za svojo pokorščino poplačan z dostojanstvom najvišjega vladarja, saj si – kot bitje z Božjo podobo – enakosti z Bogom ni hotel prilastiti tako, da bi jo kratko malo ukradel, temveč se je uklonil usodi, ker je za Božjo podobo privzel človekovo, in bil karseda ponižen, ker je sprejel smrt na križu.

146 Prim. W. Lueken, *Michael. Eine Darstellung und Vergleichung der jüdischen und der morgenländisch-christlichen Tradition vom Erzengel Michael*, Göttingen 1891, str. 136 isl.

Gnostiki so v križanju videli zgolj podobo nadzemeljskega sestopa, posebno nazorno prispodobo za burkanje človeške domišljije. Nasprotno pa postane dejstvo križanja pri Pavlu osrednja točka vsega doživljanja. Pri njem še naprej učinkuje religija njegovih prednikov. Sprememba neočiščenega človeka v božansko bitje je bila v nasprotju z judovsko moralo, medtem ko so gnostiki zagovarjali prav takšno spremembo. Ker je bil Pavel v najčistejšem smislu hkrati Jud in kristjan, postane glasnik trpljenja na križu. Vedoči, čudodelni in zgovorni Jezus gnostikov se umakne poslušnemu, mučenemu, umrlemu in zato od mrtvih vstalemu Kristusu. Krst ni več zaklinjanje ognja in luči, temveč je potopitev v Kristusovo smrt. S krstom se »s Kristusom pokoplje v smrt« sleherni prestopek, moč materije in usode, medtem ko je vstajenje »sladek vonj Kristusa za Boga, namenjen vsem tistim, ki jih življenje reši za življenje«.[147]

Za povzetek lahko rečemo, da nauk gnostikov o treh nebesih v nekem smislu najdemo tudi še pri Pavlu: najvišji prostor zasedajo Božje osebe, še zlasti Kristus, čigar ime je »nad vsakim imenom«. Očiščene angelske sile se dvigajo iz arhontske sfere v območje Božje polnosti. Tja jim iz teme sledi Cerkev kot celota vseh v Kristusovo smrt potopljenih vernikov. Angeli in svetniki, z odrešenjem povezani v eno, sestavljajo Kristusovo telo, ki se razteza od najvišjega prestola Božanstva vse do prepadov. Poudarjanje učlovečenja

147 Presenetljivo razlago te nenavadne podobe ponuja Reitzenstein, *Mysterienreligionen*, str. 52, ki dokazuje, da so si jo izposodili iz Atisovih misterijev. V tem kultu je namreč svečenik sestavljal ude razkosanega boga, pri čemer je, kot je bila navada v podobnih egiptovskih vstajenjskih ceremonijah, uporabljal prijetno dišeče mazilo. Duhovnik je po vstajenju boga z istim mazilom namazal vrat vsem mistom, ki so mu pomagali pri obredu, pri čemer je šepetal tele besede: ‚Bodite močni, misti. Ker je bog rešen, bomo tudi mi nekoč rešeni iz smrtne stiske.'« – Cesar Julijan v svojem primerjanju krščanskih in grških misterijev omenja, da so znova sestavljali tudi ude raztrganega Dioniza (Neumann, str. 5).

in martirija je magiji gnostikov zadalo močan udarec. Prav trpljenje je namreč nekaj božanskega in samo trpljenje vodi v gnozo, kar pomeni, da brez Golgote ni vnebohoda.

2

Ločevanje od gnosticizma se nadaljuje tudi v naslednjih stoletjih, in sicer z večjimi ali manjšimi nihanji, odvisnimi od tega, ali so cerkveni očetje s Pavlom poudarjali bolj edinstveno novost krščanstva ali pa so s Filonom in Aleksandrijčani dajali večjo težo starojudovskemu izročilu. Ta nihanja so še zlasti opazna v nauku o angelih. Medtem ko je bil Pavel prepričan, da mora Kološane posvariti pred kultom angelov »judovskih lažnih učiteljev«, Janezovo razodetje o sedmih angelskih duhovih, ki stojijo pred Božjim prestolom, govori, nasprotno, z besedami in podobami rabinske gnoze. Določeno nasprotje se v neizravnani obliki ohrani vse do Dionizijevega časa, se pravi do šestega stoletja. Justin poudarja, da kristjani častijo enega Boga, Sina in preroškega Duha, poleg tega pa kot božanske še številne angele in služžne duhove, prek katerih Stvarnik upravlja svet. Nasprotno pa sveti Irenej prav gnostikom (karpokratovcem) očita, da molijo k angelom, ta očitek pa naslavlja tudi Tertulijan na gnostične simoniste.[148]

O tem, kakšen je bil gnostični kult angelov, nam veliko pove Epifanij. »V svojih številnih apokrifnih knjigah (pod imenom Mojzesa, Henoha, Adama, Izaije, Davida, Elije itn.),« lahko beremo pri njem, »so razvijali idejo o različnih nebesih, podrejenih angelskim silam, in se še posebej ukvarjali z nenavadnimi imeni teh angelov ter daritvami, ki jih moramo, če hočemo doseči blaženost, darovati njim in šele prek njih tudi samemu Očetu stvarstva.«[149] Gre torej za iste angele, o katerih je že bil govor kot o arhontih ali demo-

148 Lueken, *Michael*, str. 64/65.

149 Epifanij, *Haereses* 21, 4 (Migne, zv. 41, str. 289).

nih usode. Pri starih rabinih so ti angeli po Božjem ukazu vodili svet in pred Božji prestol prinašali molitve ljudi. Tudi pri gnostičnih valentinijancih so se imenovali »liturgični duhovi prenašanja molitev«.[150]

Medtem ko Origen ta judovski nauk obravnava kot krščanskega in sveti Evzebij izrecno govori o primernem čaščenju, ki ga Judje in kristjani izkazujejo angelom, ta nerazjasnjena teologija v praksi naposled pripelje do tako nedvoumnega kulta angelov z lastnimi svetišči in romarskimi kraji, da se koncil v Laodikeji leta 360 čuti prisiljenega ukrepati in prepovedati to več kot očitno mnogoboštvo. Seveda čaščenje angelov s tem ni bilo izkoreninjeno in razhajanja so se nadaljevala. Teodoret na primer noče, da bi se čaščenje delilo med Boga in angele, in zato sprejme sklep sinode, medtem ko ta odločitev dela težave poznejšim teologom, denimo Janezu Zonari in Teodorju Balsamonu, ki želita, da bi prepoved veljala le za tisti kult angelov, pri katerem se v celoti opušča molitev k Bogu ali Kristusu.[151]

Vpliva te nadvse močne tradicije seveda niso mogle kratko malo odpraviti niti še tako stroge odredbe. Močno zakoreninjeno verovanje v večkratno in stopenjsko posredniško vlogo nebes je namreč odsevalo globoko potrebo domišljije in srca in ga zatorej ni bilo mogoče odpraviti zgolj

150 Klemen Aleksandrijski, *Excerpta ex Theodoto*. – Lueken (str. 32–43, 18–19 in 48–49) je zbral bogato gradivo o pomenu judovskih angelov, njihovem Božjem namestništvu, upravljanju s postavo in njihovih liturgičnih nalogah pred Božjim prestolom. Visoki duhovnik Mihael daruje v nebesih enkrat duše pravičnežev, spet drugič pa ognjena jagnjeta. – Kot uči rabinska gnoza, iz ognjene reke Dinur vsak dan prihaja šestkrat 194 mirijad angelov, ki se poklonijo velikemu Božjemu imenu in pri tem izgovarjajo tele besede: »Od sončnega vzhoda do sončnega zahoda bodi hvaljeno ime njegovega prelepega kraljestva« (Kohut, *Jüdische Angelologie und Dömonologie*, Leipzig 1866, str. 19). Podoben opis najdemo tudi v severijanski *Pistis Sophia*, kjer se iz prvega misterija (najvišjega kraljestva Luči) dvigne dvesto štirideset tisoč himnevtov (Schmidt, str. 356).

151 Lueken, str. 69. O razvoju v času po Dioniziju, str. 71–85.

s prepovedmi. Tudi samo Sveto pismo je govorilo jezik, ki je bil povsem jasen, četudi ga je bilo še tako težko razlagati. Angeli so tako v Stari zavezi kakor tudi v Novi zavezi imeli pomembno, enako veliko vlogo. Pri tem je bilo pomembno, da se njihov pomen razloži iz skupne postave, pri čemer je bilo treba še zlasti izključiti materialno in elementarno pojmovanje angelskih bitij, ki je bilo v nasprotju z novim evangelijem. In ne nazadnje je bilo treba uskladiti in jasno določiti tudi hierarhijo, različna imena in stopnje in šele tedaj je lahko gnosticizem veljal za premaganega.

Toda prav glede spoznanja angelov se učenjaki zavijajo v nejasne aluzije ali sploh v molk. Vse od Pavla do Dionizija ni za nobenega izmed ortodoksnih piscev – razen morda za Gregorja iz Nazianza – videti, da bi se nadejal pozitivne rešitve tega vprašanja. Podobno kot nauk o »Nespoznavnem« je bržkone tudi skrivnost angelov veljala za domeno gnostikov. Pred tako vpadljivimi angelskimi podobami, kot so serafi in kerubi, se celo Origen zavije v molk strahospoštovanja.[152] Avguštin priznava, da je sicer trdno prepričan, da so prestoli, gospostva, vladarstva in oblasti med nebeškimi duhovi, a da je med njimi tudi neka razlika, pri čemer tega, kaj naj bi bila ta razlika, sam ne ve.[153] Irenej ne verjame niti samim gnostikom, da bi kaj vedeli o tem mističnem predmetu. »Četudi nam,« lahko preberemo, »vselej naštevajo

152 Bischoff (*Babylonisch-Astrales im Weltbilde des Talmud und Midrasch*, Leipzig 1907, str. 151/52) v zvezi s tem pripominja: Origen, ki se je v Cezareji, ki jo je naseljevalo številno judovsko prebivalstvo in ki je bila znana po eni izmed najslavnejših akademij, zelo verjetno družil z rabijem Hošajo (Bacher, *Die Agada der pal. Amoräer*, I, 92), v svojem spisu *Contra Celsum* (VI, 18) pravi, da se ta ni hotel podrobneje izjasniti o Izaijevem opisu bitij, ki se pri Hebrejcih imenujejo serafi … in o tako imenovanih kerubih, »ker so te reči zaradi nevrednih ljudi, ki niso zmožni prodreti v velike ideje in vzvišeno Božje bistvo, zavite v nepredirno temo«.

153 Jean Daillé o »obdobju, v katerem je živel pisec areopagitskih spisov«, v Engelhardtovem delu *Angebl. Schriften des D. A.*, Sulzbach 1823, I, str. 8.

število angelov in govorijo o njihovi ureditvi, nam razkrivajo skrivnost prestolov in nas učijo o različnostih gospostev, vladarstev, moči in oblasti, vendarle ne vedo, kaj naj bi o tem povedali.«[154]

3

Po Pavlu se magična gnoza zrcali zlasti v delih velikih Aleksandrijčanov, Klemna in Origena. Vendar se je položaj spremenil. Če je Pavel še stal nasproti nekakšni strnjeni moči, začenja zdaj v Cerkvi izstopati prednost enotnih gledišč. Gnosticizem s svojim razkosanim jedrom razpada na čedalje številnejše nasprotujoče si sekte. Aleksandrijčani v nasprotju s čedalje bolj osamljenimi prizadevanji izvirnih gnostičnih genijev poudarjajo enotnost razodetja Stare in Nove zaveze. Pod vplivom gnostičnih tez o stvarjenju posegajo po Mojzesovem izročilu in izročilu prerokov in mlado krščanstvo najraje utemeljujejo prav z najstarejšimi dokumenti judovstva, ki ga je gnosticizem v celoti obsojal. Tako se gnostikom na videz sicer približajo v nauku o angelih, vendar na splošno nastane nekakšno alegorično judovsko krščanstvo, pred katerim zatajijo prav vsi stvarjenju nenaklonjeni gnostični nauki.

Gnostiki so Kristusa ločili od Stare zaveze in ga povezali

154 Prav tam. Za skrivnost angelov se zdi, da je bila med cerkvenimi očeti tako rekoč pregovorna. Daillé navaja še več takšnih mest. Arijanca Maksimina, ki je zapisal, da nadangeli vidijo angele, da pa ne velja tudi nasprotno, Avguštin (354–430) vprašuje tole: »Od koga si to slišal? Od koga si se naučil tega? Kje si to prebral? Mar ne bi bilo bolje, da bi upošteval Sveto pismo, v katerem vendar lahko preberemo, da angele vidijo celo ljudje, in sicer kadarkoli in kakorkoli prvi to hočejo?« In Ciril Jeruzalemski (315–386) ugovarja nekemu drugemu arijancu, ki je trdil najrazličnejše nesmisle o spočetju Sina: »Najprej mi vendar povej, ti, nadvse predrzni človek, kako se prestol razlikuje od vladarstva, in nato razišči to, kar zadeva Kristusa; povej mi, kaj je gospostvo, kaj je moč, kaj je angel, nato pa raziskuj samega Stvarnika.«

z abstraktno, nejudovsko prabitnostjo kot njegovim Očetom. Aleksandrijčani so Novo in Staro zavezo učili kot en sam brezmejni mit o Očetu in Sinu, kot dokument Duha o stvarjenju, ki mu niti antisemitske sekte niti magija nasploh niso mogli ob bok postaviti česa enakovrednega.[155] Četudi se je ta vaja izkazala za zelo plodovito, je razlaga Pisma pri Aleksandrijčanih še naprej ostala gnostična (v rabinskem smislu), medtem ko so Origenova učenja, ki so mu prinesla izobčenje, ostala gnostična (v magijskem smislu).[156] In

155 Koliko je mogoče še tudi poznejši novoplatonizem razlagati iz stremljenja k enakovrednemu razodetnemu slovstvu, je več kot presenetljivo. Kolikšno vrednost so v navezovanju na judovske in krščanske apologete pripisovali praizročilom, je še zlasti razvidno iz številnih ponaredb apokalips, Sibilskih knjig, orakljev in podobnih religioznih dokumentov. Kako zelo sta zlasti Jamblih in Proklos pogrešala grško razodetno slovstvo, se kaže v tem, da za »teologe« nimata zgolj orfičnih filozofov, temveč tudi velike narodne pesnike (Homerja, Hezioda, Pindarja in druge). Malikovalsko čaščenje starogrških pesnikov in mislecev ima apologetski razlog. Helenska kultura je v nevarnosti, in sicer je ogrožena tam, kjer ne more postaviti svojih obrambnih sil. Jamblih poskuša aleksandrijsko alegorezo uporabiti pri helenističnih temah. Freudenthal (*Hermes*, 1881, str. 219) o Proklu zapiše, da ta pogosto zelo razumni interpret platonskih misli časti pretirano alegorično eksegezo, ki celo osebe Platonovih dialogov pretvori v simbole ali abstrakcije: »Vsa njegova kritičnost, vsa njegova učenost ga ni obvarovala pred tem, da ne bi okornega slepila psevdoepigrafskega slovstva, orfikov in novopitagorejcev, grških in negrških ponarejevalcev orakljev ves začuden častil kot najpristnejšo modrost davnih časov.« Želja je pač bila oče misli.

156 Med Origenove izreke, ki so jih obsodili pod Justinijanom, je med drugim spadalo učenje, da so nebo, sonce, mesec, zvezde itn. nekakšna sile z dušo in razumom. – Zanimivo bi bilo raziskati, koliko je mogoče sklic te sinode proti Origenu razumeti kot nekakšno delno akcijo v sklopu najrazličnejših ukrepov, ki so jih v petem in šestem stoletju sprožili proti gnosticizmu in novoplatonizmu. Med zaseganjem in uničevanjem gnostičnega slovstva, med zaprtjem atenske filozofske šole, obsodbo Origena in prepovedjo dionizij, če naj omenimo le nekaj najpomembnejših pojavov, več kot očitno obstaja vzročna povezava. Rezultat bi bil tale: Cerkev v času Dionizija predstavlja nekakšno fronto proti astralni magiji, ki je tedaj znova

gnostično (v smislu herezij) je ostalo tudi pojmovanje krščanstva kot misterijske religije, kajti v takšnem pojmovanju ni prevladalo Božje trpljenje in smrt, temveč inteligibilni moment – podobno kot spoznanje pri valentinijancih.

Christòs Sotér (Kristus Odrešenik) Klemna Aleksandrijskega se pogubi postavlja po robu kot polnost življenja, vere in nesmrtnosti. Vendar se zdi, da je Klemen komajda poznal oziroma bral Pavlove spise. Mesta, na katerih omenja krvavo mučeniško smrt, so redka. In skrivnosti Logosa, ki jih slavi Origen, so bržkone bolj namenjene sveti kultni sagi in njenemu ekstatičnemu razkrivanju, a kljub temu vsebujejo tudi skrivnosti Besede v smislu grških logikov in gramatikov. Ti »misteriji« še tudi pri Klemnu večinoma vodijo v grški kult bogov, pri Origenu pa v učenjaško gnozo, v zmešnjavo kabalističnih abstrakcij, zaradi katerih uničenja je Beseda postala meso in je oblita s krvjo umrla na križu. Pri tem je Klemen poznejšemu pojmovanju veliko bliže kot Origen, pa čeprav je živel skoraj eno človeško življenje pred njim. Njegov poskus, da bi se otresel nevarne magije, je veliko jasnejši in energičnejši. Čeprav ga Origen prekaša po globini in zanosu, je Klemen veliko bolj zavesten in preprost mislec. Medtem ko Origen podleže diabolični inkantaciji, Klemen razvije vrsto razlikovanj, ki so bila sicer videti manj veličastna, zato pa so toliko globlje določala prihodnost.

Klemen kot svoje izhodišče zagovarja izročilo, ki se je ohranilo po apostolskih učencih. Krščanske skrivnosti v treh točkah primerja s poganskimi in gnostičnimi. Posvetitvi v misterijski kult ustreza pouk krščanskih katehumenov. Lustraciji ustreza krščanski krst, stopnji razsvetljenja pa krščanska evharistija.[157] Klemen postavi krščanstvo kot simbolno okultno religijo nasproti magijskim sistemom.

zaživela z veliko silovitostjo.

157 Anrich, *Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluß auf das Christentum*, Göttingen 1894, str. 130–141.

S tem ko jezik gnostičnih misterijev prenese na splošno bogoslužje in zakramente, postane prvi znanstveni utemeljitelj krščanske kultne mistike. Odslej je v Cerkvi in antičnih okultističnih kultih nekakšna stalnica pojmovanje, da z očiščenjem pridemo do razsvetljenja in z razsvetljenjem do dovršenja ali zrenja Boga, do »gnoze«. Klemen na mesto zunanjih in podrejenih obredov čiščenja in umivanja postavi osebno askezo, medtem ko magijo zamenja »vadba pravičnosti« ali, kar je pri njem isto, »evangeljski način življenja«.

V kult angelov ne posega. Prav tako ne postavi nikakršnega krščanskega vzporedja nadzemeljskim misterijem gnostikov. S tem bi namreč anticipiral Dionizijevo nebeško hierarhijo, podobno kot je vnaprej fiksiral njegovo cerkveno hierarhijo. Kljub temu pa lahko v njegovih *Izpiskih iz Teodota* vendarle najdemo tudi nekatere takšne zametke, pri čemer so ti izpiski – ki so pravzaprav valentinijanskega izvora – še en dokaz za to, da so gnostiki v svojih apokalipsah upravljali z ne ravno zanemarljivim področjem krščanskega izročila.

4

Klemen je v mnogih pogledih najpomembnejši predhodnik Dionizija Areopagita in zato se spodobi, da se še nekoliko pomudimo pri njem. Tu namreč ne pride do »odčaranja« zgolj gnostične liturgije, temveč tudi značaja samega gnostika, ne da bi ta v celoti izgubil svoj gnostični pečat. Razsvetljenje že pri Klemnu, se pravi v drugem stoletju, ni več privilegij, ki bi izbranemu pripadal v prav vseh okoliščinah, temveč je, nasprotno, vezano na določeno nravno držo, na notranje delo. Človek se zdaj ne rodi več kot gnostik, kot je to veljalo v starih sistemih, in duha ne nosi več s sabo kot kako dokončno izoblikovano Božje seme. Potrebni so stremljenje k duhu, notranje prebujenje nadnaravnega,

nenehno očiščevanje in spoznavanje samega sebe.[158] In ne nazadnje se svetemu ne približamo z brskanjem za prepričljivimi simboli, temveč zgolj s čuječnostjo in disciplino. Narava in talent? Sama ne pomenita nič in se lahko spridita ter sta prej videti kot demiurgova darova, varljiva in prazna, zato ju je treba razstaviti, analizirati.

Nakazuje se poljudno pojmovanje. Pri Pavlu navadni verniki, še več, cela občestva še štejejo za νήπιοι, nedoletne ali otroke. Božje skrivnosti se razkrivajo zgolj apostolom ali apostolskim naravam. Razlikovanje med gnostikom in vernikom pri Klemnu sicer še obstaja, le da prepad med njima ni več nepremostljiv. Askeza razkriva nadnaravni smisel Pisma, ki je bil dotlej zgolj izbrančeva skrita domena ali, povedano drugače, vsak vernik, ki je tudi asket, lahko poslej postane »gnostik«: to je odvisno zgolj od stopnje njegove predanosti. Novinec stori dobro, če se drži navad in podob, medtem ko črka in celo simbol za dovršenega v celoti izgubita svoj pomen.

De Faye zelo dobro in jedrnato pripominja, da je bil ta cilj gnoze, se pravi poboženje, v pomembni točki v nasprotju s Pavlovo mislijo. Pri Pavlu ni govor o bogopodobnosti, temveč zgolj o tem, da gnostik postane pobožen kot kristjan, da Bogu postaja podoben ter da se formalno ali simbolno podredi njegovi smrti na križu, medtem ko naj bi, nasprotno, pri Klemnu postal bog tako rekoč s kožo in kostmi.[159] *De Faye* to idejo v svoji prodorni knjigi označi za nehebrejsko in ugotavlja, da izvira iz grškega kulta herojev.

158 Origen izrazi to misel z besedami: »Ko se bo duša obrnila stran od ničevosti in minljivosti vsega zemeljskega in bo zahrepenela po Božjem Sinu, čigar veličastnost je spoznala, se bo v njej z Božjim usmiljenjem naselil Logos, kot je zapisano v *Jn* 14,23. Z njo se bo združil tako, da ji bo razodel globine spoznanja« (Origenes opp., izd. Lommatzsch, XIV, 313, 417, 354).

159 Eugène de Faye, *Clément d'Alexandrie*, str. 266. Poglavje z naslovom Le Gnostique (str. 256–293) je s svojo jedrnatostjo in jasnostjo prikaza pravcata mojstrovina.

Homer naj bi svoje junake opeval kot bogoobličnе in enake bogovom, medtem ko naj bi hotel Platon s svojo filozofijo v božji zbor uvesti elito modrecev. Vendar ta čer Klemnove teologije v enaki meri predstavlja tako gnostično kot grško dediščino.

Nevarnost, v katero se poda gnostik, ki se nameni postati bog, je pomanjšanje, uklonitev boga, se pravi antropomorfizem. Gnostik se nagiba k zamenjevanju svoje lastne osebe, ki nikakor še ni ugasnila, z idejo, za katero verjame, da ji služi. Ta nevarnost je še posebno velika tedaj, ko ga sama ideja ne dvigne dovolj visoko in je instanca, ki nadzira njegovo prizadevanje, sporna. »Gnostiki,« pravi Irenej, »govorijo o Bogu kot o kakem človeku.« Pri tem je imel v mislih heretične gnostike. Toda mar ni bil tej skušnjavi izpostavljen tudi »pravi« gnostik, gnostik po Klemnovem zasnutku? Seveda, kajti tako zanj kakor tudi za krivoverca, ki se je imel za tako zelo naprednega, »da ne potrebuje več nauka«, za oba se je cerkveno občestvo, uradni kult pomaknil za misterije njune lastne vzvišenosti. Kako pa naj si posameznik dolgoročno predstavlja Boga drugače kot po analogiji s svojim lastnim duhom, če ga himnično in sakralno okolje ne drži v stalni transcendenci?

Kljub vsemu je treba povedati, da je Klemen z vsemi sredstvi poskušal preprečiti takšen antropomorfizem in se je v tem popolnoma razlikoval tako od heretikov kakor tudi od Grkov. Začetniškemu gnostiku je kot »božanskega pedagoga« ob stran postavil Logos. Vendar je Logos pri Klemnu Odrešenik in kot tak spoznanje, življenje, ljubezen v obsegu, ki ga ne more prav nič prekositi. Logos, Kristus, svojim učencem razkriva psihologijo, moralo, ideje in še posebej tudi vzrok vsega bivanja in vseh misli, se pravi sveto in nadsveto, še več, sámo Božjo previdnost.[160] Trije elementi askeze, ki izvirajo iz takšnega vodstva (brezstrastje, ljube-

160 De Faye, str. 247 isl. (*La Christologie de Clément*) in str. 270 isl.

zen, molitev) so milostni darovi, ki jih je pridobil Logos. Ti darovi povsod tam, kjer nastopajo združeni, zagotavljajo čisti navdih od Boga, navzočnost Svetega Duha, brezstrastje kot ločitev od strasti in afektov, ljubezen kot najvišjo oživljajočo in prežemajočo silo, kot gnostično krepost, κατ᾽ ἐξοχήν, molitev pa kot neko vrsto hipnotičnega pečata, v katerem vse spoznanje postane neposredno spočetje.

Klemen »bogoslužja« svojega razsvetljenca ne omejuje na določene kraje, dejanja in slavnostne priložnosti: to bogoslužje, nasprotno, predstavlja nenehna navzočnost Boga v molitvi. Molitev ohranja nepretrgano ekstazo. Duh samo z molitvijo prodre do resnično svetih reči, do tistega neposrednega in nezmotljivega videnja, o katerem je Filon rekel tole: »To, kar je najvišje, je zrenje Boga. Modrec ga doseže z Božjim razsvetljenjem, ko se s popolno zapustitivijo samega sebe in z izstopom iz svojega končnega samozavedanja brez vsakršnega odpora prepusti Božjemu delovanju.«[161] To delovanje prihaja pri Klemnu od Logosa, ne od duhovnika. Prihaja neposredno iz Pisma, ne iz liturgičnega dejanja. Njegov gnostik je osamljeni pismouk, prerokov sin iz Stare zaveze, in ne anahoret iz Nove zaveze. V ekstazi individualne molitve spoznava na enak način »kot spoznava Sin«, ne da bi ga seveda kdaj tudi presegel. Njegove molitve so v celoti uslišane, saj sovpadajo z nameni, načrti in voljo Božje previdnosti.[162]

Klemen pri tem zelo dobro ve, da njegovega ideala ni mogoče uresničiti v tem življenju. Izpolnil ga je edino Kristus. Kljub temu pa vztraja v njegovem uresničevanju. Mojzes, Job in apostoli so se mu zelo približali in so lahko zgled. Kot se zdi, tudi tu predpostavlja spodnjo in zgornjo, tostransko in onstransko Cerkev. V prvo spadajo verniki, duhovniki in »gnostiki«, v drugo pa svetniki, preroki in

161 Glej Überweg, *Grundriß der Geschichte der Philosophie*, 1876, I, str. 266.

162 De Faye, str. 287.

Božji sinovi. Vendar se zadovolji bolj z nakazovanjem te misli kot pa z njenim udejanjanjem.

5

Gnosticizem je živel naprej še zlasti v krščanskem meništvu, namreč v tistem meništvu, ki se kot zgodovinski dejavnik pojavi v četrtem stoletju in katerega oblikovanje je bilo pod karseda močnim vplivom tako Pavla kakor tudi Klemna. Smrt s križanjem je zamajala gnostična nebesa, medtem ko so menihi utelešenje prav te smrti na križu, so živi mrtveci, križani misti nove religije. Na njih sloni vsa silovitost razbitih magičnih nebes, kaos, ki ga je ta katastrofa sprva pustila za sabo tudi v Cerkvi. Če v celoti zanemarimo sekte, je bila transcendenca prav vseh antičnih religij utelešena v magičnih pojmovanjih. Ves antični kult herojev in bogov se je navezoval na astralne duhove, na »angele«. Svet misterijskih kultov je živel od astralnih simbolov. Bogoslužje antičnega človeka je bilo brez astralnih podob nekaj povsem nepredstavljivega. Propad tega sveta, zaton magije je pomenil skrčenje duhovnih prostorov, ki pa ni moglo ostati brez povratnega učinka tudi na samo krščanstvo.

To se je moralo še posebno občutno kazati vse dotlej, dokler oseba novega Odrešenika ni bila razkrita v vsej njeni globini, dokler je razodetje v svojih najpomembnejših točkah ostajalo še nepojasnjeno, skratka, dokler so dogme o Kristusovi božanski naravi in njegovem učlovečenju ostajale sporne. Nujna posledica sesutja gnostičnih vmesnih svetov je bila najprej preobremenitev domišljije novega, krščanskega, poenostavljenega gnostika, ki je prevzel dediščino antičnih religij, obremenitev z najrazličnejšimi magijskimi ostanki in nadnaravnimi bitji, ki so prej živela svoje življenje v trdnih hieratskih svetovih. Posledica tega so morali biti človeški pojmi o Bogu in vse preveč človeški pojmi o nadnaravnem. Videnja čudežev in boji demonov, notranja

vzpenjanja v nebesa in rajske lestve so bili znamenje novega gnostika, krščanskega eksorcista in anahoreta.

O okoliščinah v tem času nam veliko pove konflikt, ki je znotraj Cerkve potekal med duhovnikom in menihom. Ta konflikt, ki v bolj ali manj latentni obliki zaposluje cela stoletja, se je v svojem bistvu vrtel le okoli ohranjanja ali preseganja gnostične dediščine in je v tem smislu nadaljnji člen v verigi predpostavk, na katerih gradi Dionizij Areopagit.

Trditev, da je krščansko meništvo nastalo iz misterijske gnoze, je novejše raziskovanje podkrepilo s tako številnimi in neovrgljivimi dokazi, da bi bilo vsako njihovo naštevanje popolnoma odveč. Še zlasti Reitzenstein je v eni izmed posebnih raziskav dokazal, da puščavniki, ki jih na splošno slavimo kot staroste meništva, nikakor niso bili tudi prvi krščanski »menihi«.[163] Prvi krščanski menihi so bili gnostiki nove religije, čeprav jih zgodnjekrščansko slovstvo ne označuje za menihe, temveč za častilce in askete ali kratko malo za gnostike.[164] Zagovarjajo strogi dualizem, ki je značilen za dokumente gnoze. V tem svetu, ki jih navdaja s studom in grozo, živijo kot »v tujini«. Njihova očetnjava je tudi Egipt, domovina svetega Pavla (iz Teb) in številnih gnostičnih sekt. V svojih meniških celicah se ukvarjajo z alegoričnim razlaganjem Pisma ter podobno kot apostoli in ustanovitelji sekt posnemajo starozavezne preroke in njihove sinove. Ker

163 Reitzenstein, *Des Athanasius Werk über das Leben des Antonius. Ein philologischer Beitrag zur Geschichte des Mönchtums*, Heidelberg 1914.

164 »Ne zdi se mi prav,« zapiše Reitzenstein na str. 51/52 omenjenega dela, »ko se raziskovanja o izvoru meništva vse od Weingartna še posebno rada navezujejo na ime in pojem μοναχός (= samotar, menih) in zunanjo formo ἐγκλειστός (uklenjen, zaprt v), ki ima v vseh svojih različicah povsem različne korenine in izvore, in za meništvo, kakršno nam slikajo najstarejše pripovedi, nima nikakršnega kakorkoli odločilnega pomena.« In na str. 50 lahko preberemo: »Ko hočemo zgodovinsko določiti bistvo ‚meništva', se znajdemo v kar največji zadregi. Poznam zgolj eno samo splošno oznako, ἀπόταξις (= odpoved).« Prim. tudi op. 141.

je Kristusov prihod pomenil prelom z magijskim kultom antičnih religij, prezirajo imaginativno oblikovanje bogoslužja, vidne podobe in tudi duhovnike starega sloga, saj so v okultističnih kultih vendar bili identični z magi.

Krščanski gnostiki so zapleteni nauk o eonih nadomestili s križanjem. Bogastvo misterijev so skrčili na nekaj zakramentov, tako da krst in Gospodova večerja oziroma sveto obhajilo zajemata skorajda celoten kult in za uprizarjanje teh misterijev pravzaprav ni potrebno posebno zbirališče, kaj šele svetišče. Misteriji lahko potekajo kar v celici. Ko asketski bogoljub in učenjak s krstom postane pnevmatik, ni več človek, temveč postane čudežno bitje, ki je deležno Božje previdnosti: ne sme in ne more več grešiti. Postane bogonosec in podoben najvišjim angelom ter se ima za pravega duhovnika v smislu apostolskega nauka. Razpolaga s popolnim znanjem in v posesti tega milostnega daru pomiluje ali ignorira oficiala, klerika, ki iz potrebe ali po poklicu živi v svetu opravil in skušnjav, katerega vplivu se dolgoročno ne more prav nihče izmakniti. Če klerik poišče pnevmatika, mu ta, kot uči Evagrij, z veseljem razkrije, kaj pravzaprav pomenijo sveta dejanja, ki jih izvajajo duhovniki. Če pa se pnevmatiku v katerem izmed njegovih številnih videnj prikaže Kristus, mu je dovoljeno, da od tega trenutka naprej ne priznava več niti prezbiterja in se, podobno kot gnostiki pri Ignaciju, odreče svetemu obhajilu.[165]

V četrtem stoletju se je meništvo pod vplivom velikih anahoretov (Antona, Arsenija, Evtimija, Sabe) in njihove

165 Prim. Reitzenstein, str. 22/23 isl., 53, 54 in 59 ter še zlasti naslednja stavka: »Krščanska askeza izvorno temelji na gnosticizmu« (str. 53); »Pojma ἄσκησις in γνῶσις sta neločljivo povezana: prvi nakazuje pot, drugi pa cilj individualistične pobožnosti« (str. 53, op. 1). Pri Rufinu (*Histor. monach.*) so posvetni ljudje πρακτικοί (= praktiki, tisti, ki živijo dejavno življenje), menihi pa, nasprotno, γνωστικοί (= spoznavalci, »gnostiki«).

čudodelnosti razvijalo tako povsem neodvisno od klerikalne oblasti, da opravljanje cerkvene funkcije v teh krogih občutijo že skoraj kot žalitev. Pravi anahoret daje tako prednost celo pohabi. Poskusi bega ob izbiri za klerika zato niso nobena redkost in o njih poročajo prav pri vseh poznejših škofih, ki so bili prej eremiti.[166] Junaško in pogosto tudi pustolovsko življenje menihov, še zlasti pa njihovo asketsko mučeništvo so s tem deležni čedalje večjega zaupanja in naklonjenosti med ljudskimi množicami, tako da grozi, da bo na meništvo prešla celo pristojnost nalaganja pokore in dajanja odveze. Razlago tega lahko izpeljujemo iz dejstva, da je askeza v tem času še prostovoljno žrtvovanje in ne pogoj, ki bi enako veljal tako za klerika kakor za meniha. Denimo na nicejskem koncilu so sicer predlagali duhovniški celibat,

166 Ideologijo teh krogov lahko razberemo iz pisma svetega Atanazija Drakontiju. Drakontij je v ἀπόταξις (= odpovedi) dal Gospodu svojo besedo (λόγον διδόναι θεῷ, kar je v meniškem slovstvu enako kot ἐπαγγέλλεσθαι θεῷ, zaobljubiti se Bogu). Če sprejme škofovsko funkcijo, bo prelomil prisego (svojo besedo); vrnitev v svet je ἁμαρτία (= greh), sama škofovska funkcija pa zgolj ἀφορμὴ τοῦ ἁμαρτάνειν (tj. spodbuda za grešenje, Reitzenstein, str. 64). Navzkrižja, ki so se porodila iz tega, so se še posebej nazorno kazala v življenju svetega Janeza Molčečnika (*Acta Sanctorum Mai* III, priloga str. 14–18). Janez je menih in ga pregovorijo, naj postane škof, vendar škofovsko funkcijo nazadnje opusti, da bi se pokoril, in znova postane menih, le da tokrat v samostanu svetega Sabe. Tu se obnaša tako, da ga Saba, ki mu je njegova preteklost povsem neznana, predlaga za duhovnika. Janez tedaj patriarhu razkrije svojo skrivnost, znova zbeži in postane anahoret. Ko ga pripeljejo nazaj v samostan, se zavije v globok, štirideset let trajajoči molk. – Stališče meniha do škofovske službe prikazujejo *Zgodbe za Lavza* v svojem 34. poglavju. Tu (11. poglavje) je govor tudi o samopohabi, da bi se menih tako izognil škofovski funkciji. Značilen je tudi odlomek iz dela *Življenje sv. Martina*, ki ga je napisal Sulpicij Sever (četrto stoletje), v katerem lahko preberemo: »Poslej (odkar je obudil mrtvega človeka) je svetnikovo ime začelo postajati slavno; kajti če je pred tem na splošno že veljal za svetnika, se ga je zdaj oprijemal sloves čudodelnika in resnično apostolskega človeka« (nem. izdaja, str. 29, Kempten 1914).

vendar so ta predlog zavrgli.[167]

6

Takšen razvoj ni mogel biti ugoden niti za disciplino niti za dogmo Cerkve. Odsotnost trdno zasidrane duhovniške ureditve je bila čedalje opaznejša. Primerjava s poganstvom je morala tudi v tej točki nujno pripeljati do reforme religioznih značajev. Krščanski »častilec«, menih, je glede na to, kako so se razvijale stvari, zavzemal neprimerno višji položaj kot, denimo, »bogoljub« v egiptovskih kultih, od katerega si je izposodil ime. Krščanski menih se je, še zlasti če je imel dar čudodelnega zdravljenja, povzpel nad duhovnike in je zase zahteval dostojanstvo gnostičnega duhovnika. Nasprotno pa so imeli duhovniki v vzorno izgrajeni in razčlenjeni egiptovski hierarhiji skorajda mitološko premoč, medtem ko je častilec zasedal zgolj podrejeno hierarhično stopnjo, kar velja vsaj za kult Serapisa in Izide. »Menihi« so sicer bivali v tempeljskem območju, kjer so se poleg najrazličnejših vaj, povezanih s postenjem in pokoro, ukvarjali tudi s preučevanjem spisov. Vendar so bili le delno posvečeni in so po vsej verjetnosti smeli prisostvovati le

167 Holl, *Enthusiasmus und Bußgewalt*, str. 113. »Zato se je dogajalo,« pravi Holl, »da so lahko drugi po osebni avtoriteti prekašali duhovnika, ki mu je manjkalo nekaj, kar bi že od samega začetka dajalo vtis, da mu njegovo krščanstvo ni zgolj osebna zadeva. Kjer se je predramila globlja potreba, kjer se je človeka polastila skrb za večno odrešenje, kjer nekomu ni mogla zadostovati tolažba, ki jo je za nekaj trenutkov zagotavljalo bogoslužje, so se drugi zdeli veliko bolj poklicani od duhovnika, da zagotovijo potrebno oporo, in sicer taki, katerih spremenjeno življenje je pričalo o tem, da jim še kako resno gre za krščanstvo. Pri *menihih*, ki jim je vse njihovo življenje izpolnjevalo stremljenje k nebeškemu kraljestvu, je bilo mogoče predpostavljati razumevanje, odprtost za najrazličnejše stiske in želje, pripisovali so jim sposobnost διάκρισις τῶν πνευμάτων (= razločevanja duhov), dar, da bodo v posameznem primeru znali poseči po zanesljivem protisredstvu. Tako je menih na področju dušnega vodstva postal duhovnikov tekmec.«

nekaterim misterijem, kaj šele, da bi si lahko lastili najvišjo duhovniško funkcijo.[168]

168 V zvezi s κάτοχος (= [od boga] posedovanemu človeku) egiptovskih kultov prim. Reitzensteinove ugotovitve v njegovem delu *Hellenistische Mysterienreligionen*, str. 71–81 in še zlasti str. 80: »κάτοχος je nasproti duhovnikom in mistom ἰδιώτης (= laik, zasebnik), a hkrati tudi θεραπευτής (= častilec) božanstva, nikoli ne zapusti templeljskega območja in je sicer vse prej kot ‚blazen' ali ‚obseden' (kot je to besedo razlagal Preuschen v svojem delu *Mönchtum und Serapiskult*, Gießen 1903) ter je bržkone obdarjen z videnjskimi sanjami. Kot nedvomno lahko obravnavamo tole: κάτοχοι ali Serapisovi in Izidini δέσμιοι (= ujetniki) so novici, ki v upanju na posvetitev pogosto več let ali tudi kar vse življenje služijo v tempeljski zgradbi. Ta vrsta klavzure … je z meništvom povezana toliko, kolikor pomeni vrsto askeze ... Prav mogoče je, da so na idejo, da je zanemarjanje telesa Bogu še posebno všečno, ali upanje, da bo nekdo v takšnem stanju postal vreden posebnih sanj ali videnj, pri mnogih egiptovskih anahoretih vplivale prav te poganske predstave. Ko nekateri (poganski) asketi svoje telo vkujejo v verige ali pa uglajene dame dolga leta preživijo zaprte v sobi, ko (krščansko) anahoretstvo nazadnje čudežno hitro preide v ustaljeno meništvo in samostansko življenje, lahko med drugim tudi podoba κάτοχος ali δέσμιος učinkuje kot τεραπευτὴς θεοῦ (= Božji častilec).« – Walter Otto (*Priester und Tempel im hellenistischen Ägypten*, zv. 1, 1905, str. 119 isl.) izpodbija to pojmovanje, vendar mora v dodatkih in popravkih tega svojega dela (zv. 2, 1908, str. 317) priznati: »Kar zadeva pomen κάτοχοι z vidika zgodovine religij, se ta po mojem mnenju skriva v tem, da nam ponujajo najboljši dokaz za to, da se službi božanstvu poleg duhovnikov oziroma nekakšnih kultnih uradnikov posveča tudi skupina organiziranih oseb … Ta skupina je torej nekakšen vmesni člen med uradno duhovščino in laiki, ki častijo to božanstvo, in v tem smislu jo vsekakor velja skupaj s krščanskimi menihi umestiti na isto stopnjo.« – W. Otto tudi na 122. strani 1. zvezka omenjenega dela v navezavi na Rufina (*Hist. eccl.* II, 23) potrjuje, da lahko v κάτοχοι »vsekakor vidimo nekakšno prapodobo najstarejšega meništva«, »tako da je torej mogoče govoriti o Serapisovih *menihih*, vendar šele v času zamiranja antičnih religij«. – Kot ugotavlja Zöckler (*Askese und Mönchtum*) je Serapisov inkluz gladko ostriženo, nosi posebno oblačilo, ljudje pa ga občudujejo kot kako sveto žival: »Inkluze ali κάτοχοι v memfiškem, aleksandrijskem ali kakem drugem serapeju, ki jih je bilo v času Ptolemajcev in Rimljanov vsega

Videnjski dar, na katerega so se krščanski menihi sklicevali kot na znamenje svojega apostolata, je bil znan tudi v poganskem tempeljskem območju, le da je tu veljal zgolj za znamenje poklicanosti, in ne za dokaz dovršenja.[169] Pri tem ni niti najmanjšega dvoma, da je predpostavljal izjemno stopnjo zatopljenosti in predanosti, potlačenosti

skupaj dvainštirideset, si moramo predstavljati kot resnične *celibaterje*. Njihova osamitev od sveta je bila popolna in stroga. Četudi so pred svojim zaprtjem v celice ali sobe živeli v svetu in kakršnikoli posvetni zvezi, je bil zdaj njihov poklic nenehno ‚samozdravljenje' v službi božanstva« (str. 96). – O svetem Pahomiju, ustanovitelju krščanskega meništva (četrto stoletje), grška in latinska poročila o njegovem življenju pišejo, da je kot mlad mož v egiptovskem mestu Nag Hammadi postal kristjan, vendar hkrati zamolčijo to, kar izhaja iz Amélineaujevih objavljenih orientalskih biografij, namreč da je bil Pahomij pred svojim prestopom v krščanstvo Serapisov inkluz. Prim. Grützmacher, *Pachomius und das älteste Klosterleben*, Freiburg 1896, str. 40 isl., in še zlasti Amélineau, *Étude historique sur St. Pakhôme et le cénobitisme primitif dans la Haute-Égypte, d'après les monuments coptes*, Kairo 1887, in *Histoire de St. Pakhôme et de ses communautés. Documents coptes et arabes inédits, publiés et traduits*, Pariz 1889 (Annales du Musée Guimet, zv. 18).

169 Pavzanias (x 32, 13) o Izidinem praznovanju v Titorei poroča, da sme v aditon (tj. »presveto« v templju) vstopiti le tisti, ki ga k temu v sanjah pozove sama boginja. Apulej (*De Iside et Osiride* VI, 21) tam, kjer govori o teh sanjah (videnjih), postavlja načelo, da ne sme *neque vocatus morari nec jussus festinare* (dolgo biti tam, četudi je poklican, niti ne sme hiteti, četudi je prejel ukaz). Kot ugotavlja Reitzenstein, celotnemu Apulejevemu prikazu gospoduje ideja, da si boginja že od nekdaj izbira svojega služabnika; njena πρόνοια (previdnost) ga postopno vodi k ρωτηρία (odrešenju), in ta πρόνοια se postavlja po robu delovanju είμαρμένη ali τυχή (usode) (str. 99). – Krog je tu zaprt. Pnevmatikova poklicanost za premagovanje sil usode je v helenističnih misterijih enaka kot v gnosticizmu in se prenese na krščanske menihe. Poklicanost za okultistično služenje na podlagi osebne pojavitve boginje v videnju je očitno izhodišče tudi za ravnanje tistega krščanskega meniha, ki ne spoštuje več duhovnika in zavrača sveto obhajilo, ko se mu v videnju prikaže Kristus. Tako je bilo κάτοχος-u egiptovskih misterijev pač dovoljeno vstopiti v aditon, medtem ko je zgodnjekrščanski menih zase zahteval najvišjo stopnjo dovršenja.

strasti in odtujenosti od sveta. Ker je bila izbranost odvisna predvsem od telesne askeze, so se morale osebe z razklano in močno voljo zdeti še posebno primerne za duhovniško službo. To je tudi razlog, zakaj so najvišjo stopnjo mehansko proizvedene ekstaze obravnavali kot izraz primernosti za duhovniško službo. Za tako vadbo ni bilo nujno, da je zadostovala razvoju sproščenega duha in zapovedim krotkosti in notranjega mira. Pogosta posledica so bile seveda samopohaba in turobnost, nečimrnost in histerija.

Če so videnje razumeli v duhovnem smislu, se je pojavilo vprašanje, kje je instanca, ki odloča o tem, ali je razsvetljenje tudi resnično doseženo. Zaradi nenaklonjenosti gnostičnega meniha posvetni znanosti, izobraževanju in logičnemu mišljenju je bila videnjska nadarjenost komajda primerna za ustvarjanje literarnih stvaritev in jo je bilo zato težko presojati. Odsotnost zadostne jasnosti in ustrezne usmeritve je bilo namreč mogoče vse preveč zlahka zamenjavati z mistično milostjo in vase zaprto divjost s požrtvovalnim odporom. Kolikor bolj je naraščala slava menihov, toliko večji je bil priliv radovednih in škodljivih dejavnikov in toliko odkriteje je prihajalo do zlorab in prevar, pa tudi samoprevar, saj sta si osamitev in samopravičarstvo zelo blizu. Tako se že tu, in ne šele v srednjem veku srečamo s tako imenovanim svobodnim mistikom, ki postavlja svoje lastne dogme in komajda še vprašuje po cerkvenih pravilih. Njegovo načelo je napačno razumljena svoboda. Iz njega se napaja skrivno uporništvo proti duhovniku, ki naj bi celo duhovno obliko življenja nenehno podrejal nadzoru okolice, občestva.

Med nevarnosti meništva spada tudi postavljanje misticizma pred znanost, in ne nad njo. Navezujoč se na Pavla so zavračali posvetno védenje, še več, spravili so ga celo na slab glas, medtem ko za okultistični nauk ni nujno, da temelji na nevednosti, temveč je lahko oprt tudi na presežno védenje, na pozabo. Vse prehitro so pozabili, da beg iz sveta prvotno

ni bil mišljen kot edini način odrešenja, temveč kot olajšava na poti k spoznanju, kot nadomestek za preprostejše duhove, ki so zatajili pred visokimi spekulacijami. V gnostični *Pistis Sophia* se nam je ohranilo mesto, iz katerega je to še povsem jasno razvidno. Ko Jezus svojim učencem razlaga, katera razsvetljenja prinaša »misterij Neizrekljivega«, vsi po vrsti zatajijo, razen Marije Magdalene. Jezus pa nadaljuje: »Povem vam, vsakomur, ki bo prekrižaril vse vesoljstvo in vse, kar je v njem, in se podredil Božanstvu, bo ta misterij lažji od vseh misterijev kraljestva Luči in ga bo bolje in jasneje doumel kot vse druge. Zato, učenci moji, ne žalujte, ko mislite, da ne morete doumeti te skrivnosti. Resnično, povem vam: ta misterij je vaš in pripada vsakomur, ki bo prekrižaril vse vesoljstvo in vse snovno breme v njem.«[170]

Tako govori visoki duhovnik, sam nadzemeljski eon Kristus. Ob popolni spremembi razmer, ko je, denimo, menih hotel razsvetliti duhovnika, je moral biti rezultat skrčenje duhovnih prostorov, skrajšanje perspektive, obubožanje teološke spekulacije. Kaj je še bilo mogoče povedati o hierarhiji, ko pa je menih samega sebe hkrati občutil kot duhovnika in angela? V gnostičnem menihu so bile v eni sami osebi povezane vse stopnje hierarhije, tostranska in onstranska Cerkev. Iz tega je praktično morala slediti odpoved onstranstvu, odpoved nadaljevanju življenja po nastopu dejanske smrti. Gnostikovo veselje nad svojim dovršenim spoznanjem je zamenjalo možno nadaljnje vzpenjanje duha. Četudi ni ravno domneval, da je že prišlo do njegovega vstajenja, je pričakovanje še višjega, čistejšega sveta za večino vendarle zbledelo in postalo nepomembno.[171] Nebesa se dogajajo na zemeljski način, duhovi in čuti se pomešajo drug z drugim,

170 Schmidt, *Gnostische Schriften*, str. 514.

171 Reitzenstein (*Des Athanasius Werk über Antonius*, str. 23) navaja vrsto dokazov za to, da je dovršeni menih, pnevmatik, med drugimi kristjani sebe videl kot vstalega. Tako je učil zlasti Ciprijan (200–258).

kar pa se lahko dolgoročno dogaja le v škodo duha, v škodo čiste ideje. In v resnici se pokaže, da se je s prvim razcvetom meništva pojavilo arijanstvo, zmotno učenje o Kristusovi prvotni človeškosti. Še več, dogajalo se je, da so si arijanci domišljali, da lahko kot svojega navajajo celo velikega pavlinskega puščavnika, ki je v podobi svetega Antona užival spoštovanje njihovega najbolj zagrizenega nasprotnika, svetega Atanazija.[172]

7

Seveda je dovolj zanimivo, da si poleg razvoja meništva na kratko ogledamo tudi razvoj duhovščine vse od njenih prvih začetkov. Če je značilnost meništva beg iz sveta, k razvoju duhovščine neizogibno spada teološka akademija in celo posvetna retorska šola. Medtem ko na vrhu enega gibanja, če sploh lahko govorimo o takšnem nasprotju, stoji Pavel, stoji na vrhu drugega Filon Aleksandrijski, veliki judovski učenjak iz prvega stoletja. Njegovo delovanje v

172 Po Atanaziju, Βίος Ἀντωνίου, pogl. LXVIII (str. 79 nemške izdaje, Kempten). – Arijanski nauk je najbolj podoben nauku gnostičnih ebionitov. »Za starejše faze ebionitskega nauka se zdi bistvenega pomena,« pravi Schultz (*Dokumente der Gnosis*, str. LXII), »da je Kristus v tem krogu veljal za navadnega človeka, v katerega se je Duh spustil šele ob krstu; da je, denimo, bil in prišel kot Mesija, ki ga napoveduje Stara zaveza, in sicer, da bi izpolnil judovsko postavo, ne pa prinesel novo; še več, da so mislili, da bo na zemlji ustanovil tisočletno Božje kraljestvo.« Novejše raziskave obravnavajo ebionite celo kot nosilce resničnega zgodnjega krščanstva, ki vztraja pri judovstvu. Že škof Aleksander Aleksandrijski, čigar diakon je bil Atanazij, je arijance imenoval »krdelo, ki je naklonjeno poganom in Judom, a nenaklonjeno kristjanom«. Jezus pripada tako po Ariju kakor tudi po ebionitih ustvarjenemu svetu, ki je strogo ločen od absolutne Božje sfere. Ni prišel iz nebes, temveč je po svoji naravi goli človek, pa čeprav je bil spočet na nadnaraven način in je poleg tega pri krstu vanj prišel še Sveti Duh. »Kristus ni resnični Bog, temveč je narejen za Boga« (Böhringer, *Die alte Kirche*, zv. 6/2: *Arius*, Stuttgart 1874, str. 194).

Aleksandriji, stičišču vseh antičnih disputacij, je dobilo za krščanstvo pomen, ki ga ni mogoče spregledati. Medtem ko so palestinski Judje iz njegovega in še tudi poznejšega časa prezirali vse profano, še zlasti grško védenje, Filon v tej točki prelomi s tradicijo. Grško-humanistično omiko poveže z obsežnim rabinskim znanjem, in to njegovo posvetno védenje mu na najrazličnejše načine rabi pri spekulativnem prodiranju v Sveto pismo.[173] Krščanski apologeti z njegovim znanstvenim orožjem branijo novo vero in hereziologi se z njegovimi argumenti bojujejo proti zmoti. Cerkvi, zapleteni v boje (*Ecclesia militans*), je posredoval mogočno judovsko izročilo in hkrati tudi ključ za njegovo razumevanje.

Pod Filonovim izstopajočim vplivom se oblikuje tip krščanskega teologa, ki je hkrati okultistični učitelj in racionalist, učenjak in visoki duhovnik, pesnik in apologet in čigar zanimanje hkrati obsega človeško in nadčloveško védenje. V tradiciji, ki pride za Filonom, so filozofi in teologi neločljivo povezani drug z drugim. Gre za dojemanje bistva razodetja v prav vseh njegovih delih in univerzalno interpretacijo njegovega smisla. Teologija je zbirna točka vseh prizadevanj, ki delajo bivanje vredno življenja, je srce ljudstev in najgloblja srčika njihove življenjske sile. Teologija je zadnja obrambna črta, na kateri se odloča o velikih usodah. Filon in njegovi najbližji krščanski nasledniki učijo v času, v katerem gre za

173 Filon navaja pesnike Homerja, Hezioda, Solona, Teognisa, Ajshila, Sofokla in Evripida, zdravnika Hipokrata, zgodovinarja Tukidida in Ksenofonta, geografa Eratostena, pisca basni Ezopa, filozofe Talesa, Anaksimandra, Anaksimena, Anaksagoro, Bianta, Pitagoro in njegove privržence, kot so Lukan, Hipaz in Filolaj, Empedokla, eleate Ksenofana, Parmenida in Zenona, prav tako pa tudi Heraklita, Demokrita, Protagoro, Anaksarha, Sokrata, Antistena, Platona, Aristotela, Teofrasta, Kritolaja, Epikurja, Diogena, stoike Tenona, Kleanta, Hrizipa, Boetija, Panajtija in Pozejdonija. Ima dobro zgodovinsko in nekoliko slabše geografsko znanje, prav tako nezanemarljivo pa je tudi njegovo poznavanje geometrije, aritmetike, astronomije, zgodovine narave, fiziologije in glasbe (glej Herzfeld, *Geschichte des Volkes Israel*, Nordhausen 1857, zv. 2, str. 465).

obstoj ali neobstoj celotnih kultur. Zavračanje posvetnega védenja v takšnem času sovražnosti, ki se nepretrgano vrstijo druga za drugo, bi bil čisti samomor. Zapiranje vase pred nasprotnim stališčem ima lahko le najslabše posledice. Iz sveta bežeči gnostiki zastopajo drugačno stališče in prezirajo praktično skrb Aleksandrijčanov, ki pa s prav tako nujno zadržanostjo nastopajo nasproti popolnemu begu iz sveta in mistični slepi ulici, v kateri med menihi, nenaklonjenimi omiki, poniknejo prav vsa politična vprašanja.[174]

Tako je več kot jasno, da je bil sveti Justin, prvi krščanski protignostik, pred svojim prestopom v krščanstvo platonski filozof. Častni naslov filozofa je obdržal, čeprav je umrl kot mučenik. Drugi veliki protignostik, sveti Irenej, je bil škof v živahnem galskem mestu Lugdun (zdajšnjem Lyonu). Skoraj vsi filozofski, se pravi posvetni vplivi so bili v poapostolskem obdobju gibalo vere in so vodili k velikim eksegetskim odkritjem. Za Justinom so Pitagora, Platon in Heraklit. Za Klemnom je stoa, za Atanazijem in Dionizijem pa novoplatonizem. Skoraj vsi veliki pisci zgodnje Cerkve so duhovniki, in ne menihi. Apologeta si ni mogoče predstavljati brez metropole in njenih zakladov tradicije. Kljub temu pa gnostičnim menihom sprva uspeva ohranjati svoj prestiž. Kako lahko to razložimo? Tipični menih tistega časa tipičnega klerika prekaša s strožjo disciplino, še zlasti pa z vzdržnostjo od spolnega življenja. Njegova prednost temelji na neomajni spolni čistosti. Brž ko tudi duhovnik postane asket, to zamaje tudi dotedanjo premoč meništva.

174 Ta odsotnost je pri κάτοχοι poganskih kultov manj očitna, saj so strogo vezani na tempeljsko območje in so zatorej podrejeni nenehnemu nadzoru duhovščine. Za najzgodnejše krščansko meništvo je značilno, da je obstajalo, še preden so pravzaprav obstajala krščanska tempeljska območja. V bržkone zgodovinskem pogovoru med obema meniškima očetoma, Antonom in Makarijem Velikim, se slednji pritožuje, da v Sketski puščavi, v kateri je preživel šestdeset let potlačevanja in zdravljenja, še vedno ni priložnosti za praznovanje svete daritve (Stoffels, *Makarius*, str. 4).

Askeza Klemna Aleksandrijskega je posebne vrste, saj je nekakšen krščanski stoicizem, superlativna učenjaška dieta. Za to askezo je značilno življenje v zaprtosti, odpoved vsakršnemu razvedrilu domišljije in strasti, izključitev vseh potreb in uporov, kar naj bi zagotavljalo najvišjo posredniško pripravljenost. Povsem drugačna je mučeniška askeza menihov, ki je posnemanje Kristusove smrti, alkimija duševnih sil, destilacija sil luči. Je zavestno ustvarjeno razstavljanje in razkosavanje, spopadanje z mehkužnostjo in demonom, ki ga je treba uničiti, da bi lahko nastal mogočen angel. Je vera v modrost, ki izhaja iz uničevanja, lomljenja in mučenja, iz najglobljega strahu in groze. Obe obliki lahko prehajata druga v drugo in se pojavljata sočasno. Obe tudi priznavata druga drugo, saj imata vendar en in isti cilj, namreč odkrivanje in reševanje resničnega človeka, razkrivanje rajskega daru. Dokler so menihi videli način življenja zgolj v lastni križanosti, je bila s tem zagotovljena tudi njihova prednost, njihova premoč.

Za Justinom Mučenikom in Irenejem, Pavlovim učencem, je Plotin tisti, ki se kot asket v grškem smislu zoperstavlja gnostikom. Plotin je pogan, vendar je, kot poroča njegov življenjepisec, imel v mislih tako krščanske kot poganske pojave, ko je γνωστικοί v svoji polemiki očital, da iz njihovega bega iz sveta in osame izhaja preziranje nravnih zakonov, saj naj bi se posmehovali zmernosti, ki je že od nekdaj postavljena kot vodilo. Prav tako naj bi odpravljali preudarnost in z njo tesno povezano pravičnost, skratka, na splošno vse, po čemer človek obstaja kot civilizirano bitje. Tako naj bi zanje ostajala le sebičnost. Sicer naj bi veliko govorili o Bogu, vendar pri njih ne najdemo niti ene same raziskave o kreposti. Prav tako niti z eno samo besedo ne povejo, kako naj bi konkretno uresničevali krepostnost, da bi na ta način prišli do Boga.[175] Plotin najde nove in jasne

175 Schmidt, *Plotins Stellung zum Gnostizismus*, str. 44 isl. V zvezi s tem prim. tudi očitek anahoretskemu idealu, ki ga Bazilij Veliki († 379) izrazi v svojih meniških pravilih (Holl, *Enthusiasmus und Bußgewalt*,

besede. S tem ko vzpostavi svojo teodicejo, v celoti kompromitira gnostični dualizem, se pravi tudi dualizem krščanskih menihov. Dokaže, da nasprotje med dobrim in zlom, pa naj bo še tako močno občuteno kot pri bogoljubih, ki bežijo iz sveta, ni znamenje duhovne in moralne premoči, temveč je bolj izraz še vedno trpeče stopnje spoznavanja in dovrševanja. To seveda ni bilo brez vsakršnega pomena za razvoj hierarhije. Moralo je priti do pretresa hierarhičnih razmerij med duhovniki in menihi, pa čeprav šele pozneje, čez nekaj stoletij.[176]

Največji primer klerika imamo sto let za Plotinom v svetem Atanaziju, ki je prvi škof, ki podeljuje posvečenje menihom in opatom. Njegovo delo *Življenjepis sv. Antona Puščavnika* predstavlja pečat visokega duhovnika, ki ga klerik v očiščevalnem, pomirjajočem, humanističnem smislu vtisne gnostičnemu meništvu. Meništvo poslej živi v tej Atanazijevi obliki. Vendar so v tej podobi v korist blage sile in zmerne veličine, iz katere je mogoče povsem razločno razbrati sorodnost z grškim idealom, potisnjene v ozadje sleherna grobost in ošabnost, sleherna magija in raztrganost.[177]

---

str. 156 isl.): »Bazilijev ideal se v osnovnih značilnostih ujema z idealom iz *Življenjepisa sv. Antona*, pri čemer je razlika zgolj v tem, da zna Bazilij to misel izreči energičneje in jo globlje utemeljiti tako, da ἀποταγή (odpoved, beg iz sveta) prikaže kot hrbtno plat pozitivnega cilja ljubezni do Boga« (str. 159). »Kristus poleg ljubezni do Boga kot dolžnost nalaga tudi *ljubezen do bližnjega*. Anahoret te dolžnosti ne izpolnjuje; njegovo življenje zato ne ustreza polnemu evangeljskemu idealu … Darovi, ki jih ima, ostajajo za druge neplodni, in on sam, ker en sam človek vendar nima vseh darov, ne uživa sadov vsega obilja Duha ... Tistemu, ki živi sam zase, manjka tudi nujna kritika njegovih pomanjkljivosti … iz tega se poraja samozadovoljstvo, nasprotje zahtevane ταπεινοφροσύνη (ponižnosti) … Ideal pravega učenca je mogoče doseči le v skupnosti enakomislečih, četudi je ta zunaj sveta. Samo skupnost je tista, ki vselej izpolnjuje vse Kristusove zapovedi« (str. 160/61).

176 Prim. II. razdelek, pogl. 8–12.

177 Kot je videti, se Plotinov vpliv še zlasti kaže v XX., XLIV. in LX.

Želja po čudežih in osvajalska dejanja tedanjih menihov so preusmerjeni v boj proti demonom. Dogmatično sumljivo gnozo zamenjajo boji stratega Kristusa proti satanu. Četudi Anton vse te boje prestane kot sijajni junak in četudi kot kak krščanski angel stvarjenja puščavo napolni z Božjimi mesti, je večji zmagovalec tisti, ki je napisal to delo in mu vtisnil svoj pečat. Njegova umirjenost, ki je ne burkajo strasti, je duhovno višja od silovitosti tistega, ki je predmet tega prikaza. Šele zdaj, po Atanaziju, je bilo mogoče poskusiti, da bi meništvo rešili iz osame, ki jo je sámo iskalo, in ga umestiti v celotno cerkveno zgradbo. Prepoznane so bile tipične prednosti in slabosti tega reda. Duhovništvo je bilo treba dvigniti le še višje in že je padla tudi zadnja dediščina gnosticizma, osama razsvetljenega. In povod za ta korak je znova dalo posvetno védenje.

8

Egiptovsko kultno magijo izkoplje novoplatonist Jamblih med svojim iskanjem mističnih opornikov za ogroženo

poglavju *Življenjepisa sv. Antona Puščavnika*, kjer Atanazij hvali preudarnost, pravičnost in harmoničnost svojega junaka. Reitzenstein ugotavlja, da obstaja velika verjetnost, da je Atanazij pri pisanju tega svojega dela kot predloge uporabljal Pitagorove biografije ter vire Plotinovega učenca Porfirija in Jambliha. Svetnika je morala še veliko bolj zanimati tudi Plotinova polemika proti begu iz sveta, tako da bi lahko trdili, da so posledice te polemike narekovale njegovo delo. Še toliko bolj nenavadno je, da Reitzenstein, ki Βίος Ἀντωνίου v celoti interpretira v protignostičnem smislu, ne omenja Plotina. »Plotin kot človek in učitelj, kot mislec in borec proti poganski in krščanski filozofiji,« je Schmidt še lahko rekel leta 1901, »je velika neznanka.« – Tudi odnos Atanazija, aleksandrijskega metropolita (295–373) – Plotin je živel med letoma 205 in 270 –, do meništva je na splošno odnos asketa grškega kova. Njegova asketska duhovna usmeritev se pokaže že zelo zgodaj. Ljudstvo ga ob njegovi izvolitvi za škofa hvali kot »pravega asketa« (Böhringer, *Die alte Kirche*. Das 4. Jahrhundert, 2. Hälfte, Stuttgart 1874, str. 588).

grštvo. V svojem spisu proti Porfiriju[178] se izdaja za učenca duhovnika Abamona in v njegovem imenu brani »modrost Kaldejcev in Egipčanov« proti skepticizmu racionalistične filozofije. Nenavadni vsebini tega spisa je bilo posvečenih že veliko študij, a je njegov vpliv na razvoj ideala krščanskega duhovnika ostal, vsaj kolikor mi je znano, neopažen. Kljub temu pa je ta vpliv, podobno kot Plotinov, neprecenljiv.[179]

Z izrazom »egiptovski misteriji«, kot se glasi naslov knjige, Jamblih ne razume le kultnih dejanj egiptovskega okultističnega izročila, temveč gre še veliko dlje, tako da je to, kar zraste pred nami, sistem magijske religije v vsej svoji veličini, prastari svet duhovnikov, pri katerih so se učili starogrški pesniki in misleci, Pitagora, Orfej, Platon, hieratski svet, ki je gnosticizmu zapustil svojo veličastno trojno delitev nebes, duhov in človekovih sposobnosti, sistem, ki častilca, meniha, obravnava kot začetnika, duhovnika pa kot slavnostnega božjega trageda, kot edinega nosilca nadnaravnih simbolov, po katerih je oblikovano in urejeno še celó posvetno življenje. Nauk o nepoznanem, nerojenem, nepredstavljivem Bogu ni tej religiji nič tujega. Tu najdemo pranaročje (βυθός, globočino) in polnost (πλήρωμα) gnostikov, Boga, ki je Oče vseh skrivnosti in je nedostopen razumu, ki nima ne oblike ne imena, a ima hkrati številna imena, ki pomnoži seme in čigar drame so božanske

178 *Liber de Mysteriis Aegyptiacis*, izd. Parthey, Berlin 1857.

179 Avtorstvo *Mysteria Aegyptiaca* je Jamblihu pripisal novoplatonist Proklos. Nastanek tega dela postavljajo v prvo polovico četrtega stoletja, torej še preden je nastalo delo *Vita Antonii* (357). Svoje poznejše datiranje vpliva tega dela lahko po svojem prepričanju utemeljim z dejstvom, da je slovstvo tedanjega časa zaradi okornosti pri objavljanju knjig svoj polni učinek vselej pokazalo šele veliko pozneje. Ali gre avtorstvo tega spisa v resnici pripisati Jamblihu, tu ni pomembno. Vsebuje vse tipične značilnosti novoplatonizma in je nemara najpomembnejše delo tega celotnega gibanja. Iz njega lahko razvozlavamo tako egiptovsko religijo kakor tudi gnosticizem in Dionizijevo krščanstvo.

hipostaze njegovih neizrekljivih lastnosti. Te postanejo Božji »udje« in se imenujejo »njegovo meso«.[180]

Od trojice do trojice, od personifikacije do personifikacije se razpira resnično nepregledna množica pogosto že kar groteskних in monstruoznih božanstev ali božjih sinov, ki se po zelo natančno razdelani lestvi iz najbolj vzvišenega nadsvetnega reda spuščajo do najnižje stopnje narave. Razdeljeno na trojice in deveterice, in sicer na povsem enak način kot Dionizijeve stopnje angelov, ostaja bistvo Prapočela vendarle vselej eno in isto, pa naj se njegove pojavne oblike še tako spreminjajo. Vendar tisti, ki poznajo vsa ta nadsvetna kraljestva, niso *kátochoi*, inkluzi, menihi, temveč so duhovniki in véliki duhovniki. Njihova poimenovanja so »gospodar videnj«, »prvi prerok«, »diadoh videnjskega aparata« in podobno. So varuhi velikega pečata vzpona in dovršenja, in čeprav še vse do danes ne moremo povedati ničesar gotovega o razčlenjenosti egiptovske hierarhije, je vendarle gotovo, da je takšna hierarhija obstajala.[181] Iz stroge simetričnosti, ki drugje obstaja med nebeškim in cerkvenim območjem, lahko nemara celo sklepamo, da je bilo egiptovsko duhovništvo na trojiške in devetiške hierarhične stopnje razdeljeno na povsem enak način kot svet bogov.

S tem nikakor nočemo reči, da vse to najdemo pri Jamblihu in da je od njega, denimo, prek Dionizija prešlo v krščansko Cerkev. Vsekakor pa je bila energija, s katero je Jamblih to izročilo hvalil kot edino rešitev, po vsej verjetnosti povod za slovstvo, v katerem je oživela duhovniška tradicija ne le egiptovskih, temveč tudi sorodnih kultov, med njimi še zlasti grških dionizij.

180 Prim. Amélineau, *Essai sur le Gnosticisme*, poglavje »Théologie égyptienne et théologie valentinienne«, str. 288–299.

181 V zvezi z imeni duhovnikov glej Walter Otto, *Priester und Tempel im hellenistischen Ägypten* I, str. 38–39. V zvezi s hierarhijo glej prav tam, str. 115: »V templjih je obstajala bogato razčlenjena duhovniška hierarhija, kar je bilo nekaj povsem negrškega.«

Rezultat je moralo biti nadaljnje prevrednotenje razmerja med duhovnikom in menihom v krščanski Cerkvi. Če zanemarimo vse drugo, gnoza, ki jo znova odkrije Jamblih, ni, denimo, zgolj gnoza Pisma (logosa) in posvetitve (krsta) kot pri krščanskih menihih iz njegovega obdobja, temveč tudi liturgična gnoza, ki izhaja iz tempeljskega prikaza. Jamblih poudarja prav ceremonije kultnih dejanj, bogoslužna ἔργα ἄρρητα (neizrekljiva dejanja). Gnoza, na katero spomni, je gnoza hierofanta, klerika, ki vodi skrivnostna opravila. Kdor ima θεῖα σύμβολα καὶ συνθήματα (božanske simbole in gesla), kdor prodira skozi zapletene simbole in dejanja in jih razlaga, odpira sfere najvišjega sveta. Ta ni le sovedec, temveč je tudi akter in glasnik, prerok in odsev Božjih dejanj.[182] Prav nobenega dvoma ni, da je to pojmovanje tradiciji visokih duhovnikov iz Judeje tudi veliko bolj ustrezalo kot pa duhovniška koncepcija menihov. Človeka z Bogom ne združuje zgolj spoznanje, saj bi bili sicer vsi »filozofi« – tudi tako so namreč imenovali menihe – združeni z Bogom. Posvečenega (že krščenega) približa poslednji skrivnosti zgolj prilikovanje višje vodečim kultnim simbolom. In to, kar dela duhovnika, ni poglabljanje *v* božansko, temveč le izstopanje *iz* božanskega, vedoče proslavljanje svetih obredov, božansko početje (teurgija).[183]

Kar Jamblih pri tem imenuje magija, bi dandanes označili za liturgično zamaknjenje. Bogoslužno magijo razčleni kot nekakšno zaporedje ekstatičnih stopenj, ki segajo od molitve do razsvetljenja. Pri tem je magično v današnjem smislu to, da dostop do skrivnosti ni odvisen od enako brezpogojnega osebnega očiščenja kot v religiji križa. Magično je tudi to, da velja kult bogov narave, kar pomeni, da sveti mit izhaja iz personificiranih naravnih dogajanj, povečanih človeških strasti in tihih sanj. Kljub temu pa se mi zdi vredno omeniti, da je lahko raziskovalec, kakršen je Amélineau, iz

182 *De Myster. Aegypt.*, str. 96–97 in 184 isl.
183 Prav tam, str. 100–102 in 290–292.

Jamblihovih *Misterijev* razvil magični sistem pragnostika Menandra, iz sorodnih egiptovskih predstav pa teologijo valentinijancev.[184] S tem postane odvečno vsako dokazovanje, da pri obeh novoplatonistih pravzaprav še naprej učinkuje stari magični gnosticizem, ki je imel svojo poglavitno oporo v egiptovski religiji in ki so ga cerkveni očetje imeli za kratko malo izumrlega.

Pri Proklu, Dionizijevemu sodobniku, je misterijski opoj še veliko izrazitejši kot pri njegovem predhodniku Jamblihu. O Proklu so govorili, da je bil posvečen v prav vse okultistične kulte tedanje dobe, ki so mu bili dosegljivi, še posebno pa v *elevzinske misterije*.[185] Bralec mi bo priznal vsaj to, da pogosto poudarjena Dionizijeva odvisnost od novoplatonistov privzame drugačno podobo tudi z vidika *Misterijev*. Pri tem se mi to, da Jamblih posplošeno prikliče v spomin magično bogoslužje in ga prepusti v presojo filozofiji, ne zdi toliko pomembno kot to, da posplošeno prikliče v spomin duhovniško modrost ene izmed najstarejših religij in jo prav tako prepusti v presojo filozofiji. Dionizij mu postavi nasproti celotni sistem *krščanske* duhovniške modrosti. Pri oblikovanju svoje protipodobe je prisiljen prositi za nasvet najvišje nosilce judovsko-krščanskega izročila. Prav tako ne pozabi niti voditeljev sekt. Njegov poskus revidira vsa pomembnejša pretekla sporna vprašanja. Od tod tudi nejasnost njegovega sloga. Navsezadnje se iz teh prizadevanj porodita nova interpretacija krščanstva in popolno prevrednotenje antike.

---

184 Prim. prikaz, ki ga o gnostični kultni magiji daje Amélineau (pogl. II, »Ménandre et Satornilus«), in podobnosti med egiptovskimi in valentinijanskimi učenji (str. 282 isl.).

185 Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, 3. izdaja, III, 2, str. 487 isl.: »Ta častilec starih bogov, ki se je dan in noč posvečal pokori in svetim običajem, ki se je dal posvetiti v prav vse misterije in je hotel postati hierofant vsega sveta« itn. Njegove himne se niso obračale zgolj na grška božanstva, temveč tudi na Marna iz Gaze, Asklepija z levom v Askalonu, arabskega boga Tiandrita, Izido s File καὶ τοὺς ἄλλους ἁπλῶς ἅπαντας.

Dionizijeva hierarhija

1

Pod bizantinskimi cesarji so izvirno gnostično slovstvo – razen nekaterih zelo redkih izjem v obliki odlomkov – zaplenjevali in uničevali. Če bi to slovstvo še imeli na voljo, bi bilo njegovo uporabo pri Dioniziju veliko laže dokazati. Ne gleda na to pa lahko domnevamo, v kakšnem smislu se je to dogajalo. Dionizija je prizadevanje, da bi zadostil velikim spornim vprašanjem svojega obdobja, prisililo, da se je prestavil, vživel v čas, v katerem so bila ta vprašanja načelno že rešena. To obdobje je bilo prvo stoletje, čas, v katerem je imela apokaliptična gnoza prevladujočo vlogo, še več, ko je bila prava hrbtenica religij. Ko Dionizij v svojih spisih samega sebe predstavlja kot Areopagita iz *Apostolskih del*, to v celotnem okviru njegovih del ne more pomeniti nič drugega kot to, da je s svojimi spisi poskušal interpretirati 17. poglavje *Apostolskih del*.[186] Izbira prav tega dela je vodila

186 Neznani avtor je izjemen *apologet*. Da se je v sprejemanju njegovega svetega imena oziroma hieronima skrival njegov namen, da bi interpretiral Lukove besede, po mojem mnenju potrjujeta dve pričevanji: prvič, Sever, antiohijski patriarh (512–518), »vsemodrega« Dionizija ne imenuje Areopagit, temveč »areopaški« (Stiglmayr, *Das Aufkommen der pseudo-dionysischen Schriftenr*, str. 47); drugič, Zaharija iz Mitilene (okoli 536) pravi o tem Severu, da je »z razumevanjem prebiral svete spise in njihove *interpretacije*«, in sicer »izmed starih zapisov (interpretacij) apostolskih učencev Hieroteja, *Dionizija*, Tita, Timoteja in onih za njimi … in kako je Pismo, ki so ga učili za nebeško kraljestvo, nastalo iz starih in novih simbolov« (str. 49). Čeprav se je Zaharija iz Mitilene motil o starosti Dionizijevih spisov, vendarle nič ne govori proti domnevi, da je imel denimo pisec areopagitskega korpusa na voljo staro apokrifno slovstvo omenjenih »apostolskih učencev« in da je to slovstvo, pa tudi skupek spisov, ki je krožil pod imenom D. A., imelo eksegetski pomen. Seveda bo raziskovanju Dionizija vselej spodletelo na eni in isti točki, dokler bo »pristnost« v simbolnih vprašanjih obravnavalo po merilih zgodovinske kritike, namesto da bi upoštevalo eminentno alegorično

v samo jedro gnostičnega slovstva in tudi v samo jedro nasprotovanja med novoplatonizmom in krščanstvom. Kajti v Areopagitu svetega Luka moramo videti zgolj arhonta Bazileja dionizijskih misterijev, v Pavlu pa pnevmatika religije križa, in vprašanje »Jeruzalem ali Atene?« je tu na preroški način že razrešeno.[187]

Avtor dionizijskih spisov brez dvoma hoče veljati za Areopagita, ki ga je spreobrnil apostol Pavel, kar pa lahko pomeni le to, da izrecno hoče, da se ga obravnava v sklopu vprašanj, povezanih z dionizijsko-krščanskimi misteriji, in

šolanje petega stoletja in metodiko hieratskega sloga. Lahko bi celo tvegali trditev, da hieratski slog po Dioniziju predstavlja sakrosanktno uskrivnostenje, pri čemer ni odločilnega pomena zgodovinska pristnost, temveč dogmatska resnica ali neresnica o vrednosti ali nevrednosti. Temu ustrezno so duhovniki in angeli ter celo sam Kristus v *Nebeški hierarhiji* razumljeni kot interpreti. Celotno Dionizijevo delo kaže interpretativni značaj. Še več, zanj so celo sami sveti spisi »interpretacije« nespoznavne, neizčrpne Božje bitnosti, in sicer v istem smislu, kot to misli Zaharija iz Mitilene, ko trdi, da je pismo nastalo »iz starih in novih simbolov«.

187 Tu ne delim Harnackovega mnenja (*Die Apostelgeschichte*, str. 94–95), da je Pavel v Atenah spreobrnil enega samega človeka, namreč Dionizija iz Areopaga. V čem bi tedaj bil »svetovnozgodovinski pomen« govora pred Areopagom? Pavel v Atenah na svoj način pridiga o »Nepoznanem« gnoze, o krščanskem sodniku mrtvih, in spomni zbor Dionizovih mistov na najgloblja motrenja njihove religije. Obe osebi, na kateri naredi vtis njegova pridiga, sta najvišja predstavnika Dionizovega kulta, arhont Bazilej in njegova žena Damaris, ki jo je treba skladno s prevladujočo navado obravnavati kot Dionizovo svečenico in ki je ob slovesnostih upodabljala boginjo Koro (helensko »Devico«). Smisel »spreobrnitve« je absorpcija religioznih vrednot, položenih v elevzinske misterije, v krščanstvo. Norden (*Agnostos Theos*) je med drugim dokazal, da Lukova pripoved ne predstavlja »dejanskega dogodka«, temveč se navezuje na zgodovinsko že obstoječo shemo. Bilo bi namreč popolnoma napak, če bi to evangelistovo nadvse umetelno fikcijo hoteli razumeti v njenem prvem, dobesednem smislu, saj je mogoče vse do najmanjših podrobnosti dokazati, da se pripoved in še zlasti apostolov govor povsod navezujeta na detajle elevzinskih misterijev in nastopata kot pravcata vzorčna primera hieratskega oblikovanja.

sicer kot apostolskega učenca, kot pisca apokalips. Sam hoče biti eksegeza Lukovih besed. V alegoričnem smislu, se pravi skladno z načeli, ki jih zastopa tudi v teoriji in ki sem jih razvil prej (1, 2), nastopa kot »Dionizij«, ki ga je spreobrnil »Pavel«. Kot svoja sodobnika z velikim občutkom navaja Elima in Simona Maga.[188] Vendar je onkraj fikcije v resnici zelo blizu Pavlu. Pozna skrivnosti gnostičnega vzpona v nebesa in pustolovščine Modrosti, kot jih učijo valentinijanci.[189] Posegal je po izrazju magične telestike; še več, kot svoj lastni historiograf postavlja Kristusove misterije v *Pismu hierarhu Polikarpu* nasproti misterijem »trojnega Mitre« in misterijem egiptovskega tempeljskega mesta Heliupola, kjer naj bi se Dionizij tudi šolal.[190] Prav tako se kažejo tudi

188 *O Božjih imenih*, c. VIII, § 6, in VI, § 2.

189 Pomembno mesto iz dela *O Božjih imenih* (c. II, § 5) »Oče ni Sin niti ni Sin Oče« primerjaj s silovitim Tertulijanovim napadom v *Advers. Valent.* V, usmerjenim proti Prakseasu, ker je ta Očetovo osebo enačil s Sinovo. Še preden je bil znan čas nastanka Dionizijevih spisov, so imeli to mesto pri Tertulijanu za dokaz njegove rabe Dionizija Areopagita. Seveda pa velja nasprotno – Dionizij je posegal po vseh tistih piscih, pri katerih se pred šestim stoletjem nahajajo sledi njegove teologije in njegovega načina izražanja. Kar zadeva tek misli, enotnost interpretacije in globino razodetne filozofije, se bo poznejše raziskovanje nemara čutilo prisiljeno, da Dionizijev sistematični poskus postavi ob bok Origenovemu in Avguštinovemu ali celo nad njiju.

190 Engelhardt, zv. 1, str. 179–80. – Za poznavalca novejšega raziskovanja misterijev je več kot očitno, da je Dionizij Areopagit, ki se šola v Heliupoli, zgolj alegorija za samega Dioniza ali skupek misterijev, povezanih z njegovim imenom. Areopag, najvišja grška kultna in sodna oblast, je bil *devetčlanski kolegij*, sestavljen iz osmih prisednikov in arhonta bazileja, pri čemer je slednji s še dvema epimeletoma (trojicama) nastopal tudi kot Dionizov svečenik (K. O. Müller, *Kleine deutsche Schriften*, Vroclav 1848, zv. 2: *Eleusinien*, str. 260). Za teologijo iz Heliupole je značilno, da v njej Atum, prapočelo in pratemelj vseh stvari, kot prvi v kolegiju devetih bogov v sebi združuje osmero svojih tovarišev (Reitzenstein, *Poimandres*, str. 65). Ta božji kolegij poleg Atuma sestavljajo še Su, Tefnut, Seb, Nut, Oziris, Izida, Set in Neftis (Amélineau, *Essai sur le Gnosticisme*, str. 293). Plutarh v svoji knjigi *De Iside et Osiride* pripoveduje, da je Oziris

odmevi elevzinskih misterijev in njihovega ekstatičnega besedja, na podlagi česar je mogoče sklepati o njegovem poglobljenem poznavanju teh stvari, če ne že kar o namernem opozarjanju nanje.[191]

---

omilil običaje brez vsake uporabe prisile in da je Egipčane privabljal k sebi s himnami in z glasbo, kar je med Grki povzročilo, da so ga imeli za Bakha (Dioniza): to pomeni, da so *ga enačili z Dionizom* (Amélineau, str. 141). Iz tega časa bržkone izhaja tudi ustanovitev areopaga kot kopije deveterice bogov.

Nekatere podobnosti gredo še dlje. Kot ugotavlja Maspero, je Atum »Nepoznani«, medtem ko osmerica komplementarnih bogov (ὀγδοάς gnostikov) predstavlja osem funkcij božjega stvarnika (prim. devet angelskih hierarhij pri Dioniziju kot interprete Nadspoznavnega). O Raju, Atumovi inkarnaciji, kar se nekako ujema z najvišjim Kristusom gnostikov, je v čarovnih besedilih zapisano: »Vsevladar, čigar skrivno in *nespoznavno* ime biva med ljudmi, tebe spremlja osem čuvajev, ti imaš čisto resnico« (Jacoby, *Die antiken Mysterienreligionen und das Christentum*, Tübingen 1910, str. 36). Pri Dioniziju Kristus prav tako stoji na čelu celotne hierarhije in je inkarnirani poglavar devetih angelskih zborov. Tot, »Rajev jezik«, se imenuje tudi »pisar devetih bogov« in je ljubljenec učenjaške *hierarhije*. Sama Heliupola ima v hieratski sferi ime »bivališče deveterice«.

»V svoji knjigi,« pravi Brugsch (*Religion und Mythologie der alten Ägypter*, str. 410), »sem večkrat poudaril, da bi lahko izvor nauka o deveterici po vsej verjetnosti iskali v spodnjeegiptovskem mestu On oziroma Heliupola. Na oseminštiridesetih seznamih, ki mi jih je uspelo zbrati iz vseh obdobij egiptovske zgodovine, heliupolski bog Atum, Atnun ali Tum kar devetintridesetkrat nastopa kot hegemon na čelu ‚svojih otrok'.«

Pismo hierarhu Polikarpu torej enako kot 17. poglavje *Apostolskih del* nima biografskega, temveč misteriološki pomen.

191 V *Nebeški hierarhiji* (c. III, §2) se člani duhovniškega redu imenujejo θιασῶται, kar je običajna oznaka za člane oziroma udeležence Bakhovega ali Dionizovega misterijskga občestva (*thias*). Na starolatinskem napisu iz Srbije sta se ohranila dolg seznam članov bakheiona (Dionizovega templja) in opis tega thiasa, sestavljenega iz *princeps collegii* (načelnik zbora), *sacerdos collegii* (svečenik zbora), vrhovnega duhovniškega para (eno žensko in eno moško ime), mistagogov in *fratres,* bratov (Ernst Maaß, *Orpheus. Untersuchungen zur griechischen, römischen, altchristlichen Jenseitsdichtung und Religion*,

Prav zato se mi zdi zmotno, ko tako temeljiti raziskovalci, kot je Stiglmayr, urednik obeh hierarhij, in Koch, pisec pomembne knjige o virih, veliko bolj poudarjajo novoplatonistični vpliv kot pa sámo novoplatonistično izhodišče,[192]

München 1895, str. 43). Naloga tiasotov je bilo tudi upodabljanje bogov (*Dioniza*, *Kore*, Palajmona, Afrodite, Protevritma ali Orfeja) med bogoslužjem (Maaß, str. 51). Na te upodabljavce bogov se, kot se zdi, navezuje tudi Dionizij. Kot ugotavlja Stiglmayr (*Des Heiligen D. A. angebliche Schriften*, str. 19), je Origen ta izraz prevzel od Kelza, ki ga je uporabljal za Jezusove učence. Ta izraz je za duhovnike poleg ἱεράρχης in μύστης uporablja tudi Evzebij iz Cezareje, medtem ko pri Dioniziju nastopa prej kot nekakšna reminiscenca. Z uporabo takšnih izrazov poskuša nakazati, da se v krščanstvu prepletajo deli poganskih misterijev. Tako je tudi v *Cerkveni hierarhiji* (c. 1, § 1), kjer na najbolj slovesnem mestu namesto običajne oblike »razkrivanje presvetih resničnosti« najdemo izraz »razglašanje presvetih resničnosti« (ἐξορχεῖσθαι), izraz, ki prav tako izvira iz jezika elevzinskih misterijev in se nanaša na profaniranje svetih plesov. V tem drugem primeru gre povsem očitno za aluzijo na Filostrata (in njegovo delo *Vita Apoll. Tyan.*), ki vrže novo luč tudi na 17. poglavje *Apostolskih del*. Filostrat namreč pripoveduje, kako je prečudoviti Apolonij iz Tiane prišel v Atene »v mesecu antesterionu, ko so Atenčani slavili Dionizov praznik. Tedaj jih je, kot pripovedujejo, pograjal. Sklenil je namreč oditi v gledališče, da bi slišal lirične in zborovske pesmi, parabaze in ritme takšne vrste, kot običajno nastopajo v tragedijah in komedijah. Ko pa je slišal, da na glasbo piščali plešejo in da se med recitiranjem Orfejevih epskih in ‚teoloških' pesmi (θεολογίαι) obnašajo zdaj kot hore, drugič kot nimfe in spet tretjič kot menade, se je zgrozil in pograjal takšno plesanje« (Maaß, *Orpheus*, str. 84). Torej podobno kot Pavel že tudi Apolonij v Atenah nastopa kot spokorni pridigar, in sicer ob antesterijah.

192 Pomanjkljivost še zlasti Kochovega dela (Ps*eudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen*, Mainz 1900) je po mojem mnenju ta, da vse preveč zanemari gnostični problem in se tam, kjer bi moralo poudariti različnosti v načinu obravnavanja miselnih podobnosti, zadovolji z zgodovinskimi. Kaj bi nam namreč ostalo od Goetheja, če bi njegove »odnose« do Rousseauja in Voltaira, do antike in renesanse dokumentirali z nekaj izrazi in potem verjeli, da smo ga »klasificirali«? Primerjalna in historizirajoča metoda sicer napolnjuje police s knjigami, nikakor pa ne tudi glav z novimi idejami, saj ni nič drugega kot plehka in

tako da se skoraj zdi, kot da bi svetnik od tod kratko malo prevzemal svoje védenje in kot da bi bile s tem tudi izčrpane njegove značilnosti. Seveda bi takšno domnevanje pomenilo prezrtje dejstva, da se je Dionizij v svojem nasprotovanju tem krogom ukvarjal prav z njihovo ideologijo. Pomenilo pa bi tudi prezrtje dejstva, da so ti novoplatonisti (Jamblih, Proklos) tudi sami izhajali iz starejših izročil. Poglavitni element tega, kar označujemo za magijo in teurgijo novoplatonistov, ni namreč niti najmanj izviren miselni dosežek teh gnostičnih epigonov, temveč je modrost prvotne gnoze, »modrost Kaldejcev in Egipčanov,« kot pravi Jamblih. Novoplatonisti so to magično dediščino zgolj preuredili in racionalno osvetlili ter jo na novo ponudili. Oni so tisti, proti katerim se bojuje Dionizij, proti katerim vodi vojno, v kateri astralna magija iz kraljevskih višav za vselej zatone v obskurnost.

V vseh bistvenih točkah se opira na cerkvene avtoritete, in sicer večinoma takšne, ki so nastopale proti gnosticizmu bodisi v njegovi poganski obliki bodisi v heretični. V okultističnih aluzijah izročila odkriva krščanstvo, ki ga dotlej ni nihče videl na ta način, in ga uči v jeziku svojih nasprotnikov. Dante je v »Raju« domneval, da mu je njegova videnja angelov v zamaknjenju v tretjih nebesih posredoval in razložil sveti Pavel, pri čemer ta tretja nebesa na splošno niso nič drugega kot gnostična ideja. Če pa bi vendarle hoteli precizirati pesnikove besede, bi lahko rekli, da je Pavel svojemu učencu razkril idejo o nadzemeljskem odrešenju, kot smo jo prikazali prej (glej IV, 1). Justin Filozof, Klemen in Origen podkrepijo njegovo drznost, s katero posega po starojudovskem izročilu, da bi z njim utemeljil svoje tran-

---

neproduktivna metoda, ki se izčrpava v aluzijah, ne pa v dojemanju tega, kar je za njen predmet bistveno. Nesmiselni dosežek tega slovstva, ki v tem primeru ni prišel dlje kot do tega, da je očeta krščanskega kraljestva svetnikov ožigosal za pogana, je več kot dovolj kompromitiral njegovo sofističnost.

scendentne duhovniške svetove.[193] Še zlasti na Klemna opre svoje prevrednotenje *Misterijev*. Če odslej obstaja krščanska hierarhija, če kraljestvo svetnikov ves srednji vek temelji na ekstatičnih stopnjah dovrševanja, če je bogoslužje odslej videti kot zaporedje misterijev vzpenjanja, podobnih tistim, ki so jih slavili v poganskih in heretičnih kultih, je to pojmovanje oprto na Klemna in Pavla.

Znotraj same Cerkve je Dionizij razrešil navzkrižje med duhovščino in meništvom, ki ga zelo dobro pozna v vseh njegovih zgodovinskih fazah. Formalno znova vzpostavi visoke gnostične vmesne svetove in uvede hierarhično ureditev. Za njega samega se zdi, da je bil »klerik«, in kot tak daje prednost tradiciji visokega duhovništva. Meništvo v celoti razume kot red pokore, kot iniciacijsko stopnjo, in duhovniški ideal popelje v višino, ki jo je komajda še mogoče preseči.[194] V svoj model zajame tudi starozavezne zakonodajalce in preroke ter novozavezne apostole in apostolske učence. Skupaj z Ignacijem Antiohijskim in *Apostolskimi konstitucijami* poudarja sozvočje med nebeško in posvetno Cerkvijo, med himnami angelov in duhovnikov. Svojo

193 Vpliv svetega Justina se kaže v vsej koncepciji angelske hierarhije pod Jezusovim vodstvom, še zlasti pa na tistem mestu v *Nebeški hierarhiji*, kjer Dionizij o Kristusu govori kot o angelu. V zvezi s tem prim. tudi Justinove ugotovitve v njegovem *Dialogu z Judom Trifonom* (pogl. LV–LX), kjer Kristusovo angelsko naravo izpeljuje iz gnoze in dokazuje, »da je Bog pred vsem stvarstvom sam iz sebe ustvaril silo z osebnim zavedanjem, silo, ki se v Pismu imenuje zdaj Božje veličastvo, zdaj Sin, zdaj Modrost, zdaj *angel*, zdaj Bog, zdaj Gospod in Beseda«. Obe apologiji svetega Justina in *Dialog z Judom Trifonom* so leta 1913 in 1917 izšli tudi v nemškem jeziku v Kemptnerjevi Zbirki cerkvenih očetov (slov. prevod Justinovih besedil je objavljen v: Gorazd Kocijančič, *Logos v obrambo resnice. Izbrani spisi apologetov*, Celje: Mohorjeva družba, 1998).

194 Prelom, ki ga Dionizij pomeni za zgodovino meništva, je v vsej njegovi daljnosežnosti bržkone prvi spoznal Karl Holl (*Enthusiasmus und Bußgewalt*, str. 205–211).

liturgijo napaja iz *Katehez* svetega Cirila Jeruzalemskega.[195] Ne glede na anahronističnost posega tudi po najspornejših protagonistih duhovništva poznejšega obdobja, po logozofih, kakršna sta bila Dionizij Veliki in Atanazij.[196] Ker mu v

195 V zvezi z uporabo Ignacijevih pisem, *Apostolskih konstitucij* in *Katehez* Cirila Jeruzalemskega prim. Stiglmayr, *Angebliche Schriften*, str. 102, 107, 110, 116 isl., in še zlasti str. 168 in 127. – Uvodne besede iz § 5, 3. motrenja Dionizijeve *Cerkvene hierarhije* se glasijo: »Ko torej izrekanje hvalnic, ki obsega vsesvete reči, ubrano razporedi naša (duševna) zadržanja … in nam z enakoglasjem božanskih spevov – kot z enim in enakomiselnim zborom svetih – predpiše enakomiselnost z Božjimi resničnostmi, s seboj in med seboj ...« – Te besede se v celoti ujemajo z Ignacijevim zapisom v njegovem delu *Ad Ephes.* 4, kjer lahko preberemo: »S svojo enoglasno ljubeznijo opevate Kristusa. In tudi posamično bodite kot zbor, da boste z enoglasnim zadržanjem vsi skupaj slišali Božji glas in z enim in enakomiselnim glasom s Kristusom peli hvalnico Bogu.« Dionizij v tem smislu in enako kot valentinijanci obe ti hierarhiji imenuje tudi συλλειτουργός: liturgično enakoglasje in sozvočje.

196 Vpliv Dionizija Velikega iz Aleksandrije († 264) se kaže v pismih častilcu Gaju in Demofilu ter v nekaterih delih *Božjih imen* in *Nebeške hierarhije*. Skworzow (*Patrologische Untersuchungen*, str. 158 – 170) verjame, da lahko iz teh številnih medsebojnih ujemanj sklepamo, da sta oba Dionizija pravzaprav ena in ista oseba, se pravi, da Areopagit ni nihče drug kot aleksandrijski patriarh in da je zatorej moral živeti v prvi polovici tretjega stoletja. Skworzowa v ta sklep zavede njegovo močno občutenje protignosticizma našega Dionizija, ki ga je napačno povezoval s prvotno gnozo. Dionizij Veliki je bil sicer prav tako velik protignostik, saj je večino svojega življenja posvetil boju proti gnostičnim heretikom in shizmatikom. Oba Dionizija tako loči več kot dvestoletno obdobje. V tem, da poznejši Dionizij svoje ideje skorajda združuje z idejami zgodnejšega Dionizija, vidim zgolj še eno značilnost hieratskega sloga. Svetniška imena zgodnje Cerkve imajo pogosto kak kanonski vzor, katerega razlagi rabijo. Zbiranje vsega Dionizijevega izročila pri našem svetniku je povzročilo, da so ga zamenjevali ali s prvim atenskim škofom ali z nekim drugim škofom Dionizijem, ki je umrl mučeniške smrti v Galiji, ali, kot v prejšnjem primeru, z aleksandrijskim patriarhom. Seveda se je lahko že prvi atenski škof zelo verjetno imenoval Dionizij, ne da bi moral biti tudi Areopagit, prav tako pa je tudi skrajno dvomljivo, ali je Dionizij Areopagit sploh kdaj obstajal zunaj hieronimske in

vseh njegovih delih ne gre toliko za boj proti zmoti, temveč predvsem za njeno oslabitev, razorožitev, si v odločilnih točkah, se pravi tam, kjer vidi resnično nasprotnikovo moč, nadvse prizadeva to moč preseči v čistejšem, preprostejšem smislu, a še vedno z argumenti judovsko-krščanskega izročila. Veliko veličastnejši je tam, kjer se tudi nasprotnik izkaže za velikega, ter strožji in globlji tam, kjer je nasprotnik bolj zbran. Zato nastopa kot pomemben avtor, v čigar spisih najdejo mistični dosežki judovstva svojo prvo in dokončno spravo.[197]

2

Četudi se Dionizij bojuje tudi proti magiji, pa podobno kot Pavel in Irenej, Klemen in Origen v določenem smislu vendarle ostane gnostik. Tu so še zlasti tri ideje, v katerih nadaljuje gnostično usmeritev: gnostična je njegova trojna delitev religioznega sveta; prav takšno je tudi njegovo favoriziranje nauka o vzpenjanju in gnostično je seveda tudi njegovo pretežno poudarjanje onstranskih področij. Glede trojne delitve naj spomnim na ugotovitve v III, 3 in IV, 8. Egiptovski duhovniki so svoje bogove delili na trojice in deveterice, in v navezavi na te bržkone najstarejše poganske oblike trojice so gnostiki govorili o treh nebesih, treh hierarhijah duhov in treh duševnih zmožnostih posameznega človeka. Arhitektura te zgradbe sveta se je pri Dioniziju v celoti ohranila. Namreč tudi on v trojstvu prepoznava osnovni tip vsakršnega oblikovanja v območju stvarstva. Slovesni proporci obeh njegovih knjig o hierarhijah se morajo za svojo lepoto zahvaliti dovršeni izvedbi tega načela. Njegova Božja trojica – imenuje jo »Vir življenja« in »Vzrok

navdihnjene resničnosti. – Od del Dionizija Velikega iz Aleksandrije so se ohranili le redki fragmenti pri Evzebiju in Atanaziju.

197 Tisoč štiristo let pred Friedrichom Nietzschejem, ki je vprašanje »Kristus ali Dioniz« lahko postavil tako lahkotno le zato, ker ni upošteval novoplatonističnega slovstva in tega svetnika.

bivajočih resničnosti« – je drugačna kot pri heretikih. Tu ni nikakršnega demiurga in nikakršne zveze, ki bi slabila njen nebeški zvok. Klic njene blaženosti nepretrgano in povsem razločno prodira v globino spodnjega sveta in se od tam, otovorjen s svetim bremenom, v krogotoku vrne nazaj. Kamor sploh seže Božansko, je svet odmev serafske hvalnice in svetišče, v katerem se obnavljajo prav vsi duhovi.

Gnostiki so govorili o treh sferah. Najnižja je bila sfera teme. Nad njo se je razprostiralo nekakšno vmesno kraljestvo, za katerega so se bojevali satani in bogovi, medtem ko je najvišjo sfero predstavljala polnost domovine luči, iz katere prihaja odrešenje. Povsem podobna je delitev tudi pri Dioniziju. Najnižji svet je kraljestvo nesmisla in razžirajočih strasti, bolehnosti in trohnenja. Dionizij govori o njem zgolj tam, kjer iz hrupa in temačnega hlada skoči božanska iskra, kjer se poraja hrepenenje po preživetju in trajanju, po jasnosti in razumu, kjer katehumeni, spokorniki in menihi koprnijo po besedah védenja in povzdignjenja, po miru in svobodi. S svetom, ki je nad tem najnižjim svetom, se pravi s srednjim svetom, Cerkvijo, se začenja višje življenje modrosti, odrešenje. Temu svetu namenja Dionizij največ prostora. Ta svet, Cerkev, je svet nadnaravnega in njegovega posvečenja, svet neomajnosti in zakramentov. Je svet razsvetljujočega duhovnika, ki zbira vse božansko hrepenenje, da bi ga usmeril naprej navzgor. Tretji svet zajema redove bogoobličnih angelov. V njih najde svoje poveličanje in dovršenje vsako razsvetljenje, vsaka ekstaza in sleherni mir. Njihovo kraljestvo je prapodoba Cerkve. So organi razodetja in neposredno zrejo Boga. Tam zgoraj razlagajo skrivne Božje sodbe, in ker se njihovi najnižji zbori dotikajo najvišjih stopenj Cerkve, se ves sklop teh stopenj, nanizanih druga za drugo, zliva v mogočno enoto, tako da nastane nekakšna duhovna lestev, ki vodi od meniha do samega srca Božanstva. Božje osebe so tri. Trikrat tri šteje število angelskih zborov. Troje je duhovniških stopenj in zakramentov.

Trije so tudi redovi iniciantov, ki iz naravnega sveta stremijo k nadnaravnemu. Trem osrednjim skupinam, ki jih predstavljajo menihi, duhovniki in angeli, ustrezajo tri stopnje vzpona: očiščenje, razsvetljenje in dovršenje.

Dionizij nadaljuje s trojno delitvijo vse do posameznega človeka[198] in bržkone bi jo dokazal tudi v neživi naravi, če bi se ga dotaknilo to, kar je zunaj območja cerkvenega posvečenja. Zakon te konsonance, trojne delitve, uporabi celo pri serafovih šestih krilih. Šest kril namreč označuje, kot je zapisano v *Nebeški hierarhiji*, zgornja, srednja in spodnja spoznanja.[199] Predstavljajo prapodobo in ponovitev njegovega celotnega sistema, v katerem spust od višjega k nižjemu in, nasprotno, vzpon od nižjega k višjemu vselej potekata prek vmesne stopnje. Kajti višje spoznanje vključuje tudi nižje, medtem ko je nižje spoznanje s svojimi najvišjimi sposobnostmi deležno spoznanja na naslednji višji stopnji. Vse stopnje se zlivajo v eno, tako da nadsvetove z območjem najnižje stopnje povezuje ena sama lestvica božanskega posredovanja. Namesto gnostičnega neba z zvezdami stalnicami imamo zdaj kraljestvo svetnikov. Tam, kjer so bile pri magih zvezde, stojijo zdaj angeli in duhovniki. Nebesa predstavljajo zdaj skupno hierarhijo.

3

Za Dionizijev način spreminjanja magijskih skrivnosti v krščanske je značilen njegov nauk o vzpenjanju, odrešenju. Vzpenjanje se doseže s popolnim prilikovanjem umrlemu in od mrtvih vstalemu Kristusu. Dionizij v 3. poglavju *Cerkvene hierarhije* opisuje »bogotvorstva«, ki jih, navezujoč se na svete spise, opevajo in opisujejo od Boga navdihnjeni hierarhi. To je opis odrešenjskega dela, ki opisuje »pogubni odstop od resnične Dobrote«, zamenjavo minljivega za

198 *O nebeški hierarhiji*, c. x, § 3; prim. tudi razdelek iii, 3.
199 Prav tam, c. xiii, § 4.

večno pod jarmom podivjanih strasti, človekov padec v kraljestvo živalskega spočenjanja in trohnenja, potem pa nadaljuje: »Toda nadvse brezmejno Človekoljubje bogopočelne dobrote ni opustilo – kakor je pač primerno Dobremu – samotvorne previdnostne skrbi za nas, temveč nam je tedaj, ko je postalo v resnici deležno vsega, kar nam je lastno, razen greha, in ko se je zedinilo z našo nizkostjo, skupaj s povsem nezlitim in neoskrunjenim posredovanjem vsega svojega kot istorodnim podarilo občestvo s seboj in nas določilo za udeležence v svojih lepotah.«

Simbola tega občestva sta za Dionizija tako kot tudi za Pavla smrt in vstajenje Božjega poslanca. Iz odmrlega telesa ekstatično izstopi Duh. Bolj ko se nekdo v sebi reši zemeljskih oblik in spon, močneje njegovo spoznanje prežame oblike in lupine simbolnega sveta, katerega postava in razlaga sta naloga angelov in duhovnikov. Kandidat za vzpon ob krstu posnema »bogopočelno smrt … Jezusa, dajalca življenja«. Krst, ki se je tedaj opravljal v človekovi zreli dobi, tako da mu je lahko predhajalo kesanje, odpre zmožnost duhovnega gledanja. Jezus, ki se »zaradi našega bogorojstva potaplja vse do smrti na križu«, s svojim božanskim in zmagovitim spuščanjem prav tiste, ki so »krščeni v njegovo smrt«, dviga iz razkrajanja v dobroti in jih obnavlja za večni obstoj.[200]

Doživljanje božanske agonije duhove torej dvigne iz zemeljske prisile. Anticipirana smrt jim daje svobodno voljo in jim omogoča zaznavanje nadčutne svetlobe. Začne se nastajanje podobnosti in enosti z Bogom – vstajenje in vnebohod, »odrešenje« rešenih, ali kot je zapisano v *Cerkveni hierarhiji*: »Jezus, najbolj bogopočelni in nadbitnostni Um, Počelo, Bitnost in najbolj bogopočelna Moč sleherne hierarhije, vsakega posvečevanja in vsakega bogotvorstva, jasneje in obenem bolj umevajoče razsvetljuje blažene bitnosti, ki so boljše od nas, in jih v skladu z (njihovo) močjo upodablja

200 *O cerkveni hierarhiji*, c. II, § 7, c. IV, § 10.

po svoji luči. Z našim hrepenenjem po lepih resničnostih – hrepenenjem, ki se izteza proti Njemu in tako tudi nas dviga k Njemu – zvija skupaj mnoge drugosti in nas tako dovršuje za enoobličnо in božansko življenje, zadržanje in delovanje ter nam s tem poklanja svetemu primerno moč Božjega svečeništva. […] In ko tako uzremo blaženi in bogopočelni Jezusov žarek in strahospoštljivo gledamo, kar nam je pač dosegljivo videti, in smo razsvetljeni z mističnim védenjem, ki nas vodi do spoznanja uzrtij, lahko postanemo posvečevani in posvečevalci, lučnoobličnі in bogotvorski, dovrševani in dovršujoči.«[201]

»Skupni cilj,« preberemo v enem izmed naslednjih paragrafov, »vsake hierarhije je torej ta: stalna ljubezen do Boga in do Božjih resničnosti; ljubezen, ki se svetotvori vboženo in enovito, še prej pa polna in nezaobrnljiva oddaljitev od nasprotnih reči, spoznanje bivajočih resničnosti, kolikor so bivajoče, videnje in védenje svete resnice, vbožena deležnost enoobličnе dovršitve: gostija z uzrtjem samega Enega, kolikor je to dostopno«[202] – torej očiščenje in ekstaza, hkratno brezmejno dojemanje življenja in smrti, so Dionizijevijeva zagotovila ponovnega rojstva. Jezus je stopil iz skritosti Nadbitostnega, da bi dosegel posvečenje. Kot vzrok vsega duhovnega sveta je k sebi poklical duhove, da so skupaj oblikovali občestvo. Njegovemu navdihu se mora zahvaliti vsako razsvetljenje o hierarhijah. Njegovo navdihovanje, ki uniči smrt, razbije vse grobove duš.

4

Vidimo torej, da ni v celoti izključena niti magija, brez katere si gnosticizem ni mogel predstavljati niti boga niti vzpenjanja. Ohranila se je v obliki sugeriranja simbolov. Skupek vseh teh simbolov pa je križanje, in prav križanje je uničenje

201 Prav tam, c. 1, § 1.
202 Prav tam, c. 1, § 3.

lažne magije, inkantacije. Je uničenje iluzij, smrt vseh ločujočih predsodkov in varljivih vznesenosti. Podobno kot Dionizij iz Božjih imen razvije prav človeške vrednote (lepoto, življenje, luč, dobroto), vidi začetek simboličnega življenja v boleči in blaženi življenjski obliki, ki izkusi sleherno zemeljsko grozo. V helenističnih kultih je bila ekstaza naslada, privilegij omikanih in vznesenih razredov. Pri Dioniziju sta smrt in križ skupna vsem, ki se obračajo k Cerkvi. Krščanstvo je okultistična veda, katere elementa sta križ in smrt. Povzdignjenje tudi pri Dioniziju temelji na zamaknjenem verovanju, na predočenju, na vtiskovanju nadnaravnega sveta v spomin. Krščanska ekstaza se od poganske razlikuje po tem, da začenja z okrutnostjo do lastne osebe in se v primerjavi s pogansko ekstazo ne končuje z okrutnostjo, divjanjem, manijo, temveč, prav nasprotno, z milim vsevednim sočutjem, sanjarjenjem v največji treznosti. To je ekstaza, ki se zaveda svojega stanja in vseh svojih sredstev, ki sme uporabljati besede kot »nadnebeški«, »nadbožji«, ne da bi jo to raztrgalo. Ekstaza, ki teži k najpreprostejšemu miru.[203]

203 Koch, *Pseudo-Dionysius Areopagita*, str. 171–172: »Dionizij se namerno izogiba, še več, celo polemizira z izrazoma μαίνεσθαι in μανία (noreti in blodnjava), ki sta pri Platonu in novoplatonistih nekaj povsem običajnega. V *Božjih imenih* (7, 4) je namreč zapisano: ‚Kdor je zedinjen z resnico, namreč dobro ve, da mu je dobro, četudi ga množica opominja, da je izstopil iz (zdrave pameti); kakor je primerno, jim namreč ostaja prikrito, da je on prek resnične vere od blodnjave izstopil v resnico. On pa resnično pozna samega sebe; ve, da ni nor, temveč da je prek preproste in vselej enako in na enak način bivajoče resnice osvobojen nestanovitnega in spremenljivega gibanja okrog raznolike mnogoterosti blodnjave.‘« – Koch je opazil tudi navezavo na *Apostolska dela* (26,24 isl.), kjer Pavel uči misterijski nauk o Kristusu, ki je vstal od mrtvih, in Fest zanj misli, da je čarodej: μαίνῃ, Παῦλε, τὰ πολλά σε γράμματα εἰς μανίαν προτρέπει (Pavel, ti si nor. Prevelika učenost ti meša pamet). Pavel mu odvrne: οὐ μαίνομαι, ἀλλ᾽ἀληθείας καὶ σωφροσύνης ῥήματα ἀποφθέγγομαι (Nisem nor, spoštovani Fest. Besede resnice in razumnosti govorim). Festov izraz μαίνεσθαι je težko prevedljiv in pravzaprav ne pomeni »noreti«, temveč označuje pnevmatično oznanjanje Boga v

Toda enotnost ni niti abstraktni pojem kot pri grških filozofih niti izmišljeni bog kot v gnostičnih sektah. Vzpenjanje se nanaša na razodevanje prastare modrosti, katere vrh se skriva v paradoksih in himerah preproščine. Božanska skrivnost in to razodevanje sta eno. Nebesa, skozi katera poteka vzpenjanje, je svod orakljev, božanskih mask in lupin, katerih popolno razvozlanje je dano zgolj najvišjemu posvečenju, zgolj samemu Kristusu. Višje ko se vzpenja lestev, globlje je to Eno zavito v oraklje. Kolikor svetleje se mora razpirati skrivnostni napis, toliko popolneje se mora odcepiti od teže, razklanosti in mnoštva. Nadčutna veličina, ki je onstran vseh individualnih izkušenj, se razpre zgolj tistemu, ki se je do popolne odtujitve izvil iz snovnosti, zgolj tistemu, ki je v celoti stopil iz sebe in se otresel vseh nepomembnih misli, tistemu, ki je opustil fantazije in opravila, ki kalijo njegovo zbranost.[204] Človek je glede na stopnje svojega ustrezanja tem pogojem deležen višjega ali nižjega položaja v ureditvi duhov. Ne le vidni, temveč celo nevidni svet, sama Božja imena so podobe, namreč podobe najvišje in popolnoma nesnovne enotnosti.[205]

Vzpenjanje se začne z duhovnim zbiranjem in odluščenjem, približevanje Izviru vsega življenja in luči pa s pr-

magijskem smislu, le da na ironičen način.

204 Prim. VI. poglavje *Cerkvene hierarhije*, III, § 2, ki obravnava meniško dovršitev oziroma posvečenje.

205 *O nebeški hierarhiji*, c. II, § 3: »Resda včasih mistična izročila razodevajočih Izrekov celo strahospoštovanje vzbujajočih blaženosti nadbitnostnega Bogopočela slavijo kot Besedo/Smisel, Um in Bitnost, ko razodevajo njegovo Bogu primerno besednost/smiselnost in Modrost ter Njegov resnično bivajoči Obstoj, ki je resnični vzrok bivanja bivajočih resničnosti, in ga prikazujejo v obliki Luči ter ga imenujejo Življenje – Vendar so tudi ta sveta izoblikovanja, ki se zdijo bolj vzvišena in nekako nadrejena snovnejšim uobličenjem, z ozirom na resnico nezadostno podobna Bogopočelu: to namreč biva onstran vsake bitnosti in življenja, ne označuje ga nobena luč, vsaka beseda/smisel in um sta neprimerljivo daleč od tega, da bi mu bila podobna.«

vim posvečenjem. Kdor zmore vidno združiti z nevidnim in nevidno z nadspoznavnim, se ga dotakne razsvetljenje, zapusti območje disharmoničnosti in je udeležen v občestvu onstranstva in dovršenja. V pisani polnosti pojavnih nizov se mu razodeva Božji žarek, in Eno lahko razdruži v razsvetljujoče mnoštvo, ne da bi ga pri tem kakorkoli spremenilo.[206] Ker so teologi navdiha Božanstvo namerno prikrivali in odmikali, da bi ga zavarovali pred profanacijo, se poraja vprašanje, kako je mogoče brez cerkvene razlage prodreti do najvišjih skrivnosti lepote in dobrote, življenja in luči, saj nam edino Cerkev s svojimi simboli povsem jasno razkriva tudi najbolj nesnovne sile. Zbirati moramo navodila svetnikov in na njihovi podlagi razvozlavati smisel dogem in Božjih sodb.[207] Kolikor bolj duhovno je védenje, na toliko skrivnejši način, ki meji že skorajda na absurdnost, se nam razkriva, in kolikor bolj je abstruzno, toliko bolj je poenostavljajoče in združujoče.

In tako dobimo tale rezultat: samo poenostavljanje je tu postalo religija. Predpostavka sleherne preproščine je očiščenje. Bolj ko je človek ločen od čutov, bliže je modrosti. In kolikor preprostejše postajajo bitnosti, toliko višje se vzpenjajo in toliko globlje prodirajo. In bolj ko jih hkrati obdaja tudi skrivnostnost, pravljičnost, bolj jih predrta lupina ovija kot njihovo novo oblačilo. Tako je Jezusov prihod ovit v nepredirne misterije zgolj zato, ker je Jezus preprostost, združena s kar najbolj božansko veličino. Vrh mistike je tudi vrh jasnosti. Kristus in Sveto pismo lahko zamenjata svoji imeni, saj je Kristus vendar Beseda, on in Beseda sta

206 »Vendar je po mojem mnenju poznavalcem hierarhičnih resničnosti jasno,« je zapisano v *Cerkveni hierarhiji*, c. II, § 5, »da umevajoča bitja dobijo nespremenljivost bogoobličnega zadržanja le toliko, kolikor se z nepreslednimi napetostmi silovito iztezajo k Enemu in povsem mrtvičijo ter uničujejo vse, kar je temu nasprotno.«

207 *O Božjih imenih*, c. I, 4: »V druge bogotvorne luči, ki nam jih je v skladu z Izreki razodevajoče podarilo skrivno izročilo naših vbožen ih vodnikov, smo bili zdaj skrivnostno uvedeni tudi mi.«

eno.[208] Angelsko kraljestvo je Božje razodetje, medtem ko je duhovniško kraljestvo človekovo razodetje Kristusove podobe. Združena v obeh hierarhijah se izoblikuje »nova bogočloveška dejavnost« Boga, ki je postal podoba.[209]

5

Tu uporabljam tri Dionizijeve knjige, in sicer *O cerkveni hierarhiji*, *O mističnem bogoslovju* in *O nebeški hierarhiji*, ki ne govorijo o »tem našem svetu«, o najnižjem območju bivanja, temveč, nasprotno, predstavljajo kraljestvo razsvetljenja in dovršenja. Ustrezajo drugim in tretjim nebesom, skozi katera poteka vzpenjanje. O snovnem svetu, ki je za Dionizija podobno kot za gnostike področje ponižanja in razžaljenosti, je pri njem govor le tam, kjer ta svet pretresen odvrže smrt in demoničnost, da bi se obrnil k Duhu. Ker se najnižja stopnja vzpenjanja začenja s prvim cerkvenim posvečenjem, je treba omenjena dela obravnavati kot zakramentalne ali liturgične spise, se pravi kot spise, katerih namera ni Duha le postavljati, temveč ga tudi zagotavljati.

Njihova vsebina se dejansko strogo giblje v nizih hieratskih predstav. Vsa tri dela so posvečena najvišjemu du-

208 Prim. besedilo v op. 71.

209 Četrto pismo. Častilcu Gaju (Engelhardt I, str. 175): »Naj torej povzamemo: Jezus ni bil človek, ne kot nečlovek, temveč kot tisti, ki je resnično postal človek iz ljudi, a onstran ljudi in nadčloveško. In zato tudi potem ni po Božje izvršil, kar je Božjega, niti po človeku, kar je človeškega, temveč je s svojim življenjem med nami udejanjal neko novo bogočloveško dejavnost Boga, ki je postal človek.« – Obe hierarhiji lahko v tem smislu obravnavamo tudi kot avtorjev prispevek k polemiki z monofiziti. – Montet (*Des livres du Pseudo-Denis l'Aréopagite*, str. 26) Dionizijeve nenavadne izraze, v katerih iz dveh različnih korenov dobi eno besedo, torej izraze kot ἀδελφόθεος, »Božji brat«, θεοπάτωρ, »Božji oče«, θεότοκος ali θεοδόχος za Marijo in θεοπρομήτωρ za Ano, zelo pretanjeno izpeljuje iz podrobnosti te polemike, »ki ji je efeški koncil naredil konec tako, da je dogmo o združenju dveh narav v Kristusu razglasil za pravo vero«.

hovniku, apostolskemu učencu in efeškemu škofu Timoteju – *Cerkvena hierarhija* in *Mistično bogoslovje* z izrecno prošnjo za varovanje tajnosti – in ne, denimo, kakemu menihu ali sploh laiku. Prav tako niso namenjena, denimo, dušebrižništvu ali kaki drugi praktični dejavnosti, temveč dajejo interpretacijo samega duhovništva, še več, celotnega čaščenja. So duhovniške okultistične knjige v staroegiptovskem smislu. Njihov predmet je modrost, ki je nad filozofijo. Duhovništvo in religija, Cerkev in odrešenje so v teh spisih skorajda identični. Ta dela niso napisana za ljudstvo ali »svobodnega mistika«, temveč za teurga, posvečenca in nosilca božanskega védenja. Vzrok za to, da te knjige še dandanes spadajo med najdragocenejše dobrine tako rimske kakor tudi pravoslavne Cerkve, se skriva prav v visokem položaju duhovniškega ideala. Kot nekaj enkratnega v vsem krščanskem slovstvu predstavljajo apoteozo duhovščine v njenih najslovesnejših oblikah.

Empirična podoba Cerkve se pomakne za idejo Cerkve. Lestev klerikov brez vsakršnih presledkov sega od najnižjega diakona do apostola in naprej od najnižjega angela do serafov, še več, do samega nadspoznavnega Kristusa. Običajne oblike so opuščene ali stopnjevane. Dionizij z bogoslovjem razume razodetje. Bogoslovci so zanj navdihnjeni pisci. Ukvarjanje z bogoslovjem mu pomeni posredovanje bitnosti Božanstva.[210] Za člane občestva predpostavlja, da so sveti, saj je po starem pojmovanju, ki mu sledi, z močjo krsta idejno povezano stanje, ki izključuje vsak nadaljnji greh. Za diakona pravi, da je vsesvet in enoobličen, saj je prodrl do bogopočelne bitnosti, medtem ko sta duhovnik ali celo hierarh razodevajoča medija božanskega razsvetljenja, v katerega sijaj sta se potopila.

Življenjska oblika, ki je tu predmet posredovanja,

210 *O cerkveni hierarhiji*, c. IV, § 5. Za bogoslovje (θεολογία) dvanajstih apostolov, ki stojijo okoli Jezusa, uporabi celo podobo serafov, ki prepevajo trisagion (»Svet, svet, svet ...«).

je božanska dejavnost in ne kontemplacija. »Če je torej razporeditev svečenikov razsvetljujoča,« beremo v enem izmed komentirajočih pisem, »je tisti, ki ni razsvetljujoč, povsem odpadel od svečeniškega reda in moči; in gotovo to še mnogo bolj velja za tistega, ki ni razsvetljen.«[211] Razsvetljenje kot prinašanje luči od zgoraj navzdol sta učila že Origen in Gregor iz Nazianza. Dionizij postavi razsvetljujočo dejavnost kot domeno duhovništva zavestno nasproti kontemplativnemu meniškemu idealu. Odrešenje, kakršno uči, je »razsvetljujoča dejavnost človekoljubnega Jezusa«, ki se je najprej razkril angelom. Podobno so človekoljubni angeli najvišji interpreti bogotvorstva, medtem ko so duhovniki njihov odsev. Tako se Melkizedek v svetih spisih imenuje duhovnik, ker »se ni le on sam obrnil k res bivajočemu Bogu, ampak je kot hierarh tudi druge vodil v vzponu k resničnemu in edinemu Bogopočelu«. In tako je tudi Janez Krstnik, prerok »Jezusovega človeškega blagodelovanja«, hkrati tudi prerok duhovništva.[212]

Duhovniške stopnje so treh vrst. Najvišjo zavzemajo škofje ali, če naj uporabimo Dionizijev izraz, hierarhi. V njihovih rokah je široka oblast posvečevanja oziroma dovršujoča dejavnost. Srednjo stopnjo oziroma stopnjo dejanskih duhovnikov pripada funkciji nadaljnjega osvetljevanja in razlaganja mraka, ki sprejema razsvetljenje. Naloga najnižje stopnje, se pravi diakona, je ločevanje profanega in čiščenje sprejetih katehumenov, spokornikov in menihov. Diakone pri tem posvečajo duhovniki, od katerih se učijo božanskih reči, medtem ko duhovnike posvečujejo hierarhi kot voditelji celotne cerkvene hierarhije. Stopnjo hierarha Dionizij še posebej interpretira na način, ki daleč presega običajno pojmovanje.

Hierarhov položaj ustreza, denimo, položaju vélikega duhovnika, škofa in nadškofa. V poganskih misterijih

211 *Osmo pismo. Častilcu Demofilu*, § 2 (Engelhardt I, str. 187).
212 *O nebeški hierarhiji*, c. IX, § 3, in c. IV, § 4.

in tudi že v predkrščanskem času je bil hierarh upravitelj tempeljskega premoženja in inventarja. Dionizij dojema ta pomen v duhovnem smislu. Tej funkciji pripiše vso tisto zanesenost, ki jo je krščanstvo povezovalo z duhovniškim dostojanstvom. Hierarh je božanski in ga vzgibava sam Bog. Podobno kot apostoli in preroki je glasnik Božjih sodb in se podobno kot v Svetem pismu imenuje »angel«, ker skladno z močjo, ki mu pripada, sodeluje pri dejavnosti angelov, namreč razlaganju skrivnosti Božjega molka. V čisti svetlobi zre enotnost vseh idej zakramentalnega obreda, ki so nekakšna skrčena oblika Božjih načrtov. Na način, ki je podoben Božjemu, dobrotljivo posreduje preprosto védenje svoje hierarhične funkcije pripadnikom naslednje stopnje, da bodo lučnooblični postali podobni njemu in bodo lahko diakone, ki so pod njimi, vodili »k božanskemu približevanju, razsvetljevanju in občestvu«. Nato pa se, sledeč najvišjemu zgledu, »svoboden in nezadržan z nižjimi resnicami« in ne da bi se kdaj zmanjšal, vrne na svoj lastni začetek. Končni cilj svojega človekoljubnega vstopa v nižji svet »naredi za točko še bolj božanske zaobrnitve k prvotnim«.[213]

6

Pri tako visokem duhovniškem idealu ne more podrejenost menihov niti najmanj presenečati. Povsem jasno se pokažejo slabosti tega reda. Pri Dioniziju so enooblične in s Kristusom združljive zgolj duhovniške stopnje. Te so v popolnem sozvočju z bistvom in nameni razodetja. Prednost duhovnikov je, da – simbolično rečeno – domujejo v Najsvetejšem in so deležni nenehne bližine oltarja.[214] Tako tudi oni edino resnično živijo v svetu teodiceje, ki se začne z

213 Prim. *O cerkveni hierarhiji*, c. VII, 3. motrenje, § 7; *O nebeški hierarhiji*, c. XII, § 2; *O cerkveni hierarhiji*, c. III, § 3 (Stiglmayr, str. 201, 66 in 125).

214 *Osmo pismo. Častilcu Demofilu* (Engelhardt I, str. 185).

njimi in se v njih sklene. Kjer se dotikajo spodnjega sveta, se to dogaja v spremstvu Svetega Duha, pri čemer jih Dionizij slika kot njegove glasnike.

Drugače je z menihi. Ti se še bojujejo s profanim svetom in se še zadržujejo v tujini. Stremijo šele po stanovitnosti, s katero se zliva sleherno duhovništvo. Njihova vnema je sestavljena iz pripravljalne vadbe duševnih moči in askeze, ki je nekakšna predstopnja neomajnosti in uvida v vseboţansko Bitnost. Da bi lahko bili kos njenemu notranjemu izoblikovanju, bežijo v osamo. Vendar jih svet, ki so ga komajda zapustili, še vedno zasleduje in jim meša domišljijo. Trpijo za dualizmom, razkolom med dobrim in zlim, zunanjim in notranjim. Svet se jim zdi vreden vsega sovraštva, njihova okolica pa obsedena. Le kako naj bi zmogli vidno spraviti v popolno skladje z nevidnim? Uspevata jim odtujevanje in dojemanje samega sebe. Vendar Pismo zahteva več. Zahteva polnost, ki prehaja v božansko delovanje in prekipeva v dajanje svetega daru.

Dionizij imenuje menihe množica, ki jo »še nemožato plašijo strahovi pred nasprotniki in se krepijo z Izreki, ki dajejo moč«. Menihi še vedno podlegajo skušnjavam in strahovom, osebnim protislovjem in njihovim posledicam, medtem ko hierarhija »povsem izloča in zavrača nered in neurejenost ter zmešnjavo« in v razmerjih med svojimi redovi izraža zgolj »skladnost, urejenost in stanovitnost«.[215] Dionizij vidi v menihu tip religioznega kandidata na stopnji pred zaprisego. Skladno z najstarejšo jezikovno rabo uporablja za meniha pred posvečenjem izraz »častilec«, ki ima za Jude, kristjane in pogane pomen asketskega vnetega preučevalca svetih spisov in bogoljuba.[216] Besedo μοναχός, ki jo skladno

215 *O cerkveni hierarhiji*, c. VI, § 1, in c. V, § 1.

216 V zvezi s terapevti prim. op. 13: Wendland (*Die Therapeuten und die philonische Schrift vom beschaulichen Leben*, v: *Jahrbücher für klassische Philologie*, 22. dod. zv., Leipzig 1896, str. 734) razlaga pojmovanje, da stremljenje terapevtov izhaja iz samega njihovega imena

s pogosto uporabljano etimološko metodo izpeljuje iz izraza μόνας (Enica), enoobličnost, želi, če prav razumem, uporabljati šele po posvečenju. Potemtakem bi bilo mogoče šele posvečenega častilca obravnavati kot meniha v cerkvenem smislu. Vendar bi beseda častilec izražala prosto prizadevanje po sprejemu v kak obstoječi sveti red. Veljala bi za vse mistično nadarjene značaje, ki si prizadevajo prodreti do skrivnosti, a do svoje potrditve s posvečenjem ostajajo izpostavljeni snovnim in magičnim vplivom svojega okolja.

V tej zvezi je zanimivo mesto iz *Cerkvene hierarhije*, ki ga v pravo luč postavi Stiglmayrova opomba.[217] Skladno z *Apostolskimi konstitucijami* je meniški eksorcist imel duhovniško dostojanstvo tudi brez izrecne ordinacije, saj je menihov dar čudežnega zdravljenja veljal za dokazilo svobodne Božje dobrohotnosti in naklonitve milosti Svetega Duha po Kristusu. »Kajti kdor prejme karizmo zdravljenja bolnih,« je zapisano v omenjeni opombi, »je (za to službo) zaznamovan z Božjim razodetjem, saj milostni dar, ki je v njem, vidijo prav vsi.« Na to mesto je lahko meništvo opiralo svoje najpomembnejše rezervate, medtem ko jih Dionizij navezuje na božanski žreb (κλῆρος), »ki je – kakor je naklonil Bog –

(zdravniki), kot napačno, »pa čeprav ga je zastopal tudi Renan«, kot pravilno pa, nasprotno, drugo pojmovanje, ki terapevte obravnava kot »častilce«, »služabnike« boga. »V tem smislu se beseda religioznih kultnih skupnosti uporablja v napisih, še zlasti takšnih, posvečenih služenju egiptovskim božanstvom.« Medtem ko Wendland domneva, da so Filonovi θεραπευταί iz prvega stoletja kot naselitvena skupnost judovskih pismoukov delili tudi judovske predstave o Božanstvu, jih Evzebij vidi kot judovske kristjane, ki jih je spreobrnil Marko, kar sklepa iz tega, da se Filonov opis v celoti ujema s krščanskimi asketi njegovega časa (torej tretjega in četrtega stoletja) (Reitzenstein, *Athanasius über Antonius*, str. 57). Vsekakor so obstajali egiptovski, judovski in krščanski terapevti, ki jih lahko po eni strani obravnavamo kot »zdravnike« (eksorciste), po drugi pa kot »bogoljube« (vneti preučevalci svetih spisov) in filozofe askeze.

217 Pogl. v, § 5 (Stiglmayr, str. 176) ob prikazu zakramenta duhovniškega posvečenja.

padel na Matijo«, in to sporno besedilo v smislu duhovščine razlaga tako, kot da je Sveto pismo z besedo κλῆρος hotelo označiti »bogopočelni dar« (karizmo), ki je hierarhičnemu zboru dajal prepoznati tistega, ki ga je določila Božja izbira.[218] Iz meniškega čudežnega daru, ki je vključeval tudi duhovništvo, je torej nastal dar Božje milosti, ki je podrejena škofovski presoji. O tem, katero pojmovanje je bilo prvotno, so tekle številne polemike, kot nesporno pa velja, da je zmagalo Dionizijevo pojmovanje, ki je brez dvoma tudi višje, saj to, kar predstavlja duhovnika, vendarle ni naravno zdravljenje bolnih. Vsekakor pa ves odlomek dokazuje, da je Dionizij poznal karizmatične pretenzije meništva in da te v njegovem času niso še niti najmanj zamrle.

7

O dejanju posvečenja, ki je menihe vključil v hierarhijo, si lahko bralec prebere pri samem Dioniziju.[219] Prav tako lahko preskočim tudi zgodovinske posledice te reforme. Karl Holl na tako zelo nazoren način razprede njeno predigro in njen epilog, da mi ne preostane drugega, kot da znova opozorim na njegov prikaz.[220] Kljub temu pa naj tu vendarle omenim eno izmed prednosti, ki zadeva zgodovino poznejšega meništva. Dionizija so imeli za »očeta srednjeveške mistike«, kar je povsem upravičeno, kolikor so njegov sistem bogočastja videli kot pendant antični magiji, neupravičeno pa, kolikor so verjeli, da lahko v njem vidijo glasnika tistega mističnega meništva, proti kateremu je iz pomembnih razlogov nastopala reformacija.[221] To vprašanje bi zasluži-

218 V zvezi z delno apokrifnim značajem *Apostolskih konstitucij* prim. Bardenhewer, *Patrologie*, 1901, str. 307–314.

219 *O cerkveni hierarhiji*, c. v, ii. razdelek (Stiglmayr, str. 183–189).

220 Glej *Enthusiasmus und Bußgewalt*, ii. in iii. pogl.

221 Fr. Heiler, *Luthers religionsgeschichtliche Bedeutung*, str. 12 isl., in *Die Bedeutung der Mystik für die Weltreligionen*, München 1919, str. 5.

lo obravnavo v posebni raziskavi, v kateri bi lahko zlahka dokazali, da je reformacija z »meniško mistiko« povezana veliko globlje, kot bi lahko sklepali iz njenih lastnih trditev, in da Dionizij tej vrsti mistike v vseh pomembnih točkah oporeka prav tako, kot je oporekal gnostičnemu meništvu.

Reformacija je namreč ne nazadnje zgolj izbruh tistega zelo skritega upora, ki se je začel v avguštinskem redu v času razcveta teh menihov v samostanu sv. Viktorja[222] in je iz tega reda vodil naprej do Eckharta in Luthra. Tipična elementa tega razvoja sta nauk o razoblikovanju in neposrednem združenju z Bogom. Oba nauka se v zahodnem svetu pojavita šele po prevodu Dionizijevih spisov, ki ga je opravil Eriugena (deveto stoletje). Če se torej vsi poznejši mistiki opirajo na ta prevod in če sama beseda mistik izhaja iz Dionizijevega spisa *O mističnem bogoslovju*, bi bilo seveda nesmiselno, če bi mu hoteli naprtiti odgovornost za napačna razumevanja med menihi, ki so spremljala njegove spise.

Stremljenje k razoblikovanju in meniške prakse neposrednega združenja z Bogom, ki so se v dvanajstem stoletju začele pojavljati v samostanih, imajo zelo malo skupnega z intencami našega Bizantinca. Izključitev zakramentalnega dejanja, potem pa še same Cerkve iz mističnih dvogovorov in poskusov združenja z Bogom so v Luthrovi poenostavitvi pripeljali do odkritega upiranja duhovnikom, še več, tudi sami hierarhiji.[223] To besnenje proti domišljiji in posveče-

222 O tem samostanskem gibanju prim. uvod Gorazda Kocijančiča v: Hugo Svetoviktorski, *Didascalicon. O bralskem prizadevanju*, Ljubljana: Narodna in univerzitetna knjižnica, 2014 (op. prev.).

223 Wilhelm v. Scholz, *Deutsche Mystiker*, München 1913, str. 57, priznava to brez vsakršnega okolišanja: »Brž ko mistiko (mišljena je tako imenovana klasična mistika od viktorijcev pa do Luthra) prepoznamo kot *predstopnjo reformacije*, je z nepredvidljivo veliko kulturno pomembnostjo religioznega raztrganja zahodnega sveta že vnaprej dana poglavitna plat njenega kulturnega pomena« (!). Schultz to povezavo prav zanimivo potrjuje in utemeljuje na podlagi nauka o razoblikovanju.

nju, ta poskus izključitve sveta posredovanja in neposredne navezave abstraktnega Boga na vsakdanjik, ta vrsta razoblikovanja nima v *Mističnem bogoslovju* prav nobene opore. Dionizij je oče srednjeveške mistike le toliko, kolikor je ta duhovniška in ortodoksna, ne pa kolikor je meniška, ter ob preziranju cerkvenih sredstev in stopenj stremi k poslednjim spoznanjem.

Ko je Luther menil, da Dionizij kot tipični »mistik« takšne vrste, kot sta bila Eckhart in Tauler, zavrača Kristusovo posredništvo, je šlo za groteskno zmoto.[224] Križani se v Dionizijevi hierarhiji bržkone umakne za Blaženega, kar pa

224 *Disputationen Dr. Martin Luthers in den Jahren 1535–1545*, ur. Paul Drews, Göttingen 1896, str. 294–296. Denimo: »Nevarno bi bilo, če bi, tako kot so to počeli in druge učili sofisti in menihi, čisto Božanstvo hoteli raziskovati in dojemati zgolj z razumom in brez vsakršnega Kristusovega sredništva. Pismo namreč pravi, ‚kajti noben človek me ne more videti in ostati živ', in da bi se lahko izognili tej nevarnosti, nam je bila podarjena utelešena Beseda, položena v jasli in obešena na les križa … Kdor se postavi nad tega Sina in sledi svojim lastnim mislim in spekulacijam (!), bo obupan in klečeč pokopan pod Božjim veličastjem.« – To so Dionizijeve misli. Luther še toliko presenetljiveje nadaljuje: »Povod za te spekulacije o čistem Božjem veličastju so bili Dionizij s svojim *Mističnim bogoslovjem* in drugi, ki so mu sledili.« – Podoben zapis najdemo v *De Capt. Babyl. Ecclesiae* (*Opera latina*, zv. V, Frankfurt 1868, str. 104): *In theologia vero mystica, quam sic inflant ignorantissimi quidam theologistae etiam perniciosissimus est, plus Platonisans quam Christianisans, ita ut nollem fidelem animum his libris operam dare vel minimam. Christum ibi adeo non disces, ut, si etiam scias, amittas, expertus loquor. Paulum potius audiamus, ut Jesum Christum, et hunc crucifixum discamus.* (V *Mistični teologiji*, ki jo nekateri nadvse nevedni teologi [Maksim Izpovedovalec, Gregor Veliki, Tomaž Akvinski, Albert Veliki, Matilda iz Magdeburga, Henrik Suzo!] tako napihujejo, je [Dionizij] najnevarnejši, saj je bolj platonist kot kristjan, tako da si ne želim, da bi se kdorkoli izmed verujočih posvečal tem knjigam. Tako malo o Kristusu izveš tam, da boš pozabil še tisto, kar veš. Govorim iz lastne izkušnje. Raje poslušajmo Pavla, da se bomo poučili o Jezusu Kristusu, in sicer o križanem.) – Pavel in Dionizij kot nasprotje, to je mojstrovina Luthrove interpretacije.

ima seveda svoj razlog. Knjigi o hierarhijah ne predstavljata križanega, temveč od mrtvih vstalega Kristusa, vnebohod. Križanje je domena menihov, in *ne več* duhovnikov. Nahaja se zunaj področja teh dveh knjig. O njem je govor zgolj pri krstu, pokori, dejanju posvečenja. In iz istega razloga, namreč ker ta spisa obravnavata duhovnika, ki je sam vstal od mrtvih, v njima tudi ni zakramenta zakonske zveze, ki ga pogreša Luther.[225]

Prav tako tudi knjiga *O mističnem bogoslovju* ni asketski, temveč hieratski spis. Na maloštevilnih straneh, ki niso, kot že omenjeno, posvečene, denimo, menihu, temveč efeškemu škofu in apostolskemu učencu Timoteju, prikazuje, kako Logos kot *visoki duhovnik* vstopa v najvišja nebesa. Razoblikovanje ali izničenje, o čimer je tu govor, negacija še zadnje oblike domišljije, označuje prehod iz cerkvene v nebeško hierarhijo. Predpostavljajo se tri stopnje duhovniškega razsvetljenja. Kristusova glava izgine iz človeške sfere v angelsko. Brez besed in obnemela prebije še zadnje zemeljske lupine, medtem ko blaženost telesnih prostorov ugasne. Telo je še vidno, medtem ko je glava v obilju luči že izginila v onstranstvo.[226]

8

225 *De Capt. Babyl. Eccles.*, str. 103. Luther tu pogreša Dionizijev tipizirajoči nauk o zakramentih, medtem ko on sam napada *idejo* zakramentov.

226 Pri tem se pokaže, da prošnja za strogo varovanje skrivnosti, ki jo Dionizij v svojem nagovoru Timoteju izrazi tako v *Cerkveni hierarhiji* kakor tudi v *Mističnem bogoslovju*, vendar le ni tako neumestna, kot se je zdelo novejšim interpretom, ki so v njej videli zgolj nekakšno arhaično rožljanje s skrivnostnostjo, saj naj bi bil čas *disciplinae arcani* (= varovanja zakramentalnih skrivnosti) v šestem stoletju že zdavnaj preteklost. Vendar se ta prošnja nikakor ni nanašala zgolj na poganstvo. Odlomek iz *Cerkvene hierarhije* namreč poudarja, da je celo posvečeni menih sposoben motrenja zgolj »svetih resničnosti, ki so zanj primerne« (c. VI, § 5).

Prej smo pokazali, kako so se v zgodnjekrščanskem meništvu uveljavljali trije problematični ostanki dediščine gnosticizma, pri čemer predstavlja temeljno zlo, temeljno napako, prepričanje, da menih s krstom doseže pobožanje, da torej v sebi združuje vse misterije in da je poosebljenje nadnaravnega. To močno razširjeno pojmovanje je, kot smo rekli, pomenilo skrčenje duhovnih prostorov, saj so se s tem vse ideje o onstranstvu prestavile v tostranstvo, prav tako pa je bilo onemogočeno tudi vsako nadaljnje vzpenjanje, dvigovanje k še višjim stopnjam nesnovnega.[227] Zato je nastala nevarnost antropomorfnih predstav o Bogu. Vse prepogosto se je namreč dogajalo, da se je pnevmatik motil glede svoje popolnosti, da si je dovršenje prikrojeval po svoji lastni človeški podobi, da je meje svojega spoznanja, meje svojih osebnih naprezanj zamenjeval z neskončnostjo tega, čemur so bila namenjena njegova prizadevanja. Nadaljnja posledica se je kazala v preziranju bogoslužnih oblik, kar je predstavljalo anomalijo, ki je lahko vodila vse do dajanja prednosti duhovščini in do odkritega upiranja sami ideji Cerkve.

Že kalcedonski koncil (451) je na zelo različne načine

227 W. von Scholz prav to obliko »religioznega imanentizma« hvali kot skupno darilo »mistike« in na njej temelječe reformacije. Prim. *Deutsche Mystiker*, str. 54 isl.: »Mistiki postavljajo kot cilj življenja združitev z Bogom, do katere naj bi – vsaj v najvišjih momentih – prišlo že na zemlji. S tem so se cilji religioznega človeka iz transcendentne megle (!), iz posmrtnega onstranstva, nenadoma premestili v tostranstvo, v zemeljsko življenje; pri tem je seveda še vedno ostalo nekaj nadčutnega, skrivnostnega, a je to dejansko postalo tudi realni psihični (!) doživljaj: življenje je moralo svojo izpolnitev najti samo v sebi …« – Takšne trditve zvenijo zelo prepričljivo, vendar izgubijo to svojo prepričljivost, brž ko se spomnimo, da je zgodnjekrščanski čas imanentno in psihološko motrenje v celoti priznaval kot *predstopnjo* duhovnosti. Pri Klemnu Aleksandrijskem Kristus svojemu učencu razkrije psihologijo, moralo, ideje, šele potem pa tudi vzrok vsega bivanja in vseh misli: sveto in nadsveto, Božjo bitnost (prim. razdelek IV, 4).

nastopil proti temu razvoju in med drugim zahteval podrejanje škofu, miroljubnost, nevmešavanje v cerkvene zadeve in neposredno skrbstvo škofov za samostane. In tu je bil prav Dionizij tisti, ki je pripomogel k priznavanju teh določil – s tem, da je dajal perspektivo mističnemu prostoru, je pripravljal nezaslišan vzpon Cerkve. S svojim snovanjem višjega skupnega ideala je pretresel zadnje položaje, na katere se je še lahko opiralo gnostično meništvo.

Prvič, pojma pnevmatik ne priznava več pri menihu. Dovršeno združitev in spoznanje ima zgolj Kristus, se pravi občestvo angelov in svetnikov, Cerkev. Posameznik je njihove gnoze deležen glede na stopnjo svojega očiščenja, razsvetljenja in dovršenja, pri čemer je lestvica stopenj uvida navzgor neskončna. Celo Mojzes, ki, kot beremo v *Mističnem bogoslovju*, po popolnem očiščenju in ločitvi od neočiščenih sliši mnogoglasne trobente in vidi mnoge luči, ki sevajo čiste, močne žarke, in celo on sam, zakonodajalec, ki z izbranimi duhovniki pride na vrh božanskega vzpona, še ne doseže Boga in ga tudi ne vidi, temveč vidi zgolj kraj, na katerem stojijo Njegove noge.[228]

Pobožanje moramo torej razumeti v smislu stopenjske udeležbe pri vzpenjanju k nedosegljivemu Enemu. Vendar staro gnostično verovanje, da posameznik na magičen ali mističen način postane sam bog, temelji na napačnem razumevanju in pelje k pomanjšavam. Je omalovaževanje misterijev tistega, ki »je nad umom in bitnostjo in prav s tem, da sploh ni spoznan in ne biva, biva nadbitnostno in je

228 *O mističnem bogoslovju*, c. 1. Mojzes je tu (v navezavi na Filona) mišljen kot duhovnik in hierofant, kot človeška podoba Logosa, o katerem je nenehno govor v *Mističnem bogoslovju*. Seveda pa se je, nasprotno, pojmovanje Mojzesa kot anahoreta, Jezusa pa celo kot meniha ujemalo s prastaro meniško tradicijo. – Povsem upravičeno bi lahko tudi rekli, da v tako imenovani »klasični« mistiki *mutatis mutandis* znova zaživi preddionizijevsko svobodno meništvo. Gledana znotraj večje celote je reformacija meniški upor proti Dionizijevemu duhovniškemu idealu.

spoznavan nadumno«.[229] Po Dioniziju se takšno spoznanje v zemeljskem območju porodi zgolj iz razsvetljenj duhovnikov, v nadzemeljskem pa iz razsvetljenj angelov. Obe vrsti spoznanja se ne nanašata, denimo, na um kot pri gnostikih in Eckhartu, temveč na razodetje. Sveta beseda vključuje vse velike – tudi inteligibilne – resnice, tako da moramo dojeti njen popolni smisel, ki ga poznajo, oznanjajo in razlagajo zgolj angeli in duhovniki. In zgolj angeli in duhovniki so vodniki, mistagogi vzpona. »Mistično« meništvo ne obstaja več. Askeza menihov je sicer vnaprejšnji pogoj za sleherno spoznanje, kar velja tudi za duhovnike. Vendar se višje in najvišje stopnje uvida, spoznanja, da ne omenjamo same dovršene gnoze, razkrivajo zgolj v zamaknjenosti ob nepretrgani Božji navzočnosti, kot jo zagotavlja zakramentalna služba.

Povedano drugače, časi, ko je menih predstavljal Cerkev, časi, ko je menih uvajal duhovnike v skrivnosti, so mimo. Častilec Gaj mora zatorej dopustiti, da ga Dionizij v štirih svojih pismih pouči o gnostičnih zadevah. »Nevednost glede Boga [je] skrita pred tistimi, ki imajo bivajočo svetlobo in spoznanje bivajočih resničnosti,« je zapisano v prvem pismu, »in […] Njegova presežna tema [je] prikrita za vsako luč ter zakrita za vsako spoznanje. Če je namreč kdo videl Boga in doumel, kar je videl, ni videl njega, temveč nekaj njegovega, nekatere izmed bivajočih in spoznavanih resničnosti.«[230]

Pri tem se spomnimo, da se je menih, ki je bil deležen videnja Kristusa, nekdaj nagibal k temu, da ne bi več priznaval prezbiterja in bi se vzdržal svetega obhajila. Medtem ko so bila prvotno takšna videnja sestavni del pnevmatikovega bistva, se je Cerkev, ko je zatrla velike gnostične herezije, povsem nedvoumno postavila po robu tudi takšnim ostankom čarodejstva v svojih lastnih vrstah. Videnje fizičnega Kristu-

229 *Prvo pismo. Častilcu Gaju* (Engelhardt 1, str. 173).
230 Prav tam.

sa kot tako zdaj nikakor več ne šteje za znamenje posebne blagoslovljenosti ali celo svetosti. Namreč že v Paladijevih *Zgodbah za Lavza* je, nasprotno, predstavljeno kot znamenje obsedenosti, Cerkev pa ga tudi ves srednji vek sprejema s kar največjo skepso.[231] Vera v fizično pojavitev notranjih luči in mehansko sprožanje takšnih videnj sta ostanka perzijske religije luči in kot taka najdeta svoje zatočišče v sektah.

Koliko je Dionizijevo simbolično prevrednotenje pripomoglo prav k uničenju te oblike naravne magije, je zunaj moči moje presoje, medtem ko je več kot jasno, da je njegovo alegorično pojmovanje odklonilno do vsega »naravnega« čudodelstva. Trobente, ki jih sliši Mojzes, in luči, ki jih vidi na zelo visoki stopnji vzpona, moramo razumeti v duhovnem smislu. To so trobente sodbe in luči angelov, ki ga razsvetljujejo. O samem Kristusu beremo v tretjem pismu častilcu Gaju tole: »Toda skrit je tudi po pojavitvi ali – če naj povem to še bolj Bogu primerno –: celo v pojavitvi.«[232] Nekaj podobnega beremo tudi v pismu diakonu Doroteju, kjer je jezik skladno z višjim naslovnikovim položajem slovesnejši in težji: »Božji mrak je ‚nedostopna svetloba' … nevidna je zaradi presežnega sijaja in nedostopna zaradi presežnosti

231 Görres (*Die christliche Mystik*, zv. 2, Regensburg 1837, str. 114–115) takole utemeljuje stališče Cerkve: »Tako kot se fizična pojavitev nasploh v duhovnem kraljestvu obravnava kot najnižja stopnja, ker čuti štejejo za najnižje na lestvici, tudi takšne podobe ne veljajo za nedvomno znamenje prijateljevanja z Bogom, ker se lahko pri njih vmešavata kri in domišljija, ker bolezen in manija proizvajata nekaj podobnega in ker se lahko poleg tega, da so lahko zlega izvora, bržkone tudi prisojajo zlemu. Zato (Cerkev) nikoli ne odobrava hlepenja po takšnih videnjih, temveč na podlagi tega, ko je večkrat in na različne načine izkusila, da resnična (videnja) nastajajo kot višji dar tudi brez vsakršnega hlepenja in se sprejemajo z velikimi strahovi, upravičeno sodi, da ima hrepenenje za njimi svoje korenine v prikritem napuhu, ki najde svojo pravično kazen v dopuščanju skušnjave.«

232 *Tretje pismo. Častilcu Gaju* (Engelhardt I, str. 174).

nadbitnostnega izlivanja luči.«[233] Iz svetih Izrekov se lahko poučimo, kot nas opozarja odlomek iz *Nebeške hierarhije*, da »tega samega, kaj neki je Božja skrivnost, ‚ni videl nihče' – in tudi ne bo videl.« Svetniki so bogojavitev (teofanij) v razodetjih, vrednih Boga, deležni le v svetih videnjih, ki ustrezajo motrečim. Naši slavni očetje so bili v ta božanska »videnja« uvedeni po posredovanju nebeških moči.[234]

Videnja, ki jih ima v mislih Dionizij, so podobe duha, in ne očesa. So pojavitve nesnovne Božje besede. To so besedna videnja, navdihi Božjega pesnika.

9

Prav pojav jalove fizične vizije lahko šteje kot dokaz, da vse preveč človeško pojmovanje Boga še vedno vpliva na domišljijo. Prav na najnižjih stopnjah spoznanja, med katehumeni in spokorniki, še vedno ni zamrlo prepričanje, da je snovni človek podoba Boga, medtem ko je le duh Božja podobnost. Zgolj v tolikšnem obsegu, kot se menih začetnik znebi svoje snovne oblike, se izogne zmotnemu prenašanju svojih bolj ali manj potlačenih in sublimiranih strasti, dejanj in občutij na nadčutno bitnost in samo v tolikšni meri spoznava to, kar mu je skrito.

Polemika proti antropomorfnim predstavam o Bogu je prisotna v prav vseh Dionizijevih spisih, kar je pravzaprav povsem razumljivo, saj to, kar je najbolj nesnovno, enači prav z Bogom. Vse stopnje do najvišje bitnosti niso zanj nič drugega kot stopnje dematerializacije. Samo bogopočelno blaženost dojema v preobilju tega, kar je ločeno od vsega. »Če stvari, ki so nad nami, sprejemamo tako, kakor je nam lastno, in jih zavijamo v to, kar je nam sorodno pri zaznavah, ter primerjamo Božje resničnosti s človeškimi,« beremo v *Božjih imenih* (VII, § 1), »smo v zablodi, saj se

233 *Peto pismo. Diakonu Doroteju* (Engelhardt 1, str. 176).
234 *O nebeški hierarhiji*, c. IV, § 3.

ženemo za Božjo in neizrekljivo Besedo v skladu z navideznostjo, morali pa bi vedeti, da ima človeški um moč za razumevanje, s katero vidi le umu dostopne resničnosti, zedinjenje pa ima zato, da preseže naravo uma in se v njej združi s tistimi resničnostmi, ki so onstran njega. Bolje je namreč, da smo Božji kot svoji, kajti tako bodo Božje resničnosti dane tistim, ki prihajajo v občestvo z Bogom.«[235]

Na tej točki postane tudi jasno, zakaj hoče Dionizij vse vidne stvari in pojave obravnavati kot simbole tega, kar je v duhovni in božanski obliki za njimi, in zakaj pojavnega sveta ne razume kot sveta biti, temveč kot svet videza in pomena, s čimer ga odtegne kultu čutov. Iz tega ne izvzame niti Božjih imen, saj so ta vendarle vzeta iz človekove narave in nam ničesar ne povejo o sami bitnosti, temveč jo zgolj pomenijo. Tudi Božja imena so zgolj primerjave, opisi tiste neizrekljive edine Resničnosti, katere enost se skladno s svojo naravo izmika slehernemu opisu. Klemen Aleksandrijski je učil o nekakšni relativnosti Boga: trdil je namreč, da ideje ne bi mogle obstajati brez stvari, katerih vzori so.[236] Dionizij noče o tem vedeti ničesar in ne dopušča, da bi v Božjih stvareh veljala kakršnakoli človeška relativnost, saj bi to pomenilo napačno uporabo enosti v vsej njeni čistosti. Skupaj s Plotinom se bolj nagiba k

235 Podobno je zapisano tudi v *Mističnem bogoslovju* v posvetilu Timoteju (c. 1, 1): »Ti pa, dragi Timotej, z veliko zavzetostjo za mistična zrenja zapusti čutne zaznave in umevajoče dejavnosti, vse čutnozaznavne in le umskodostopne stvari, vse nebivajoče in bivajoče resničnosti in si – kolikor je to dosegljivo – nespoznavno prizadevaj dvigniti se kvišku do zedinjenja s Tem, (kar je) nad sleherno bitnostjo in spoznanjem. S čistim izstopom iz sebe in vseh resničnosti, brezodnosnim in absolutnim, boš potem, ko boš vse resničnosti odvzel in se jih osvobodil, priveden k nadbitnostnemu žarku Božje teme.« Dionizij na obeh teh mestih uči, da je ekstatično dojemanje Boga edino mogoče dojemanje. Če pa je spoznanje mogoče zgolj z Božjo pomočjo, iz tega izhaja nauk, da sta za Dionizija milost in njena deležnost prav – v ekstazi.

236 Skworzow, *Patrologische Untersuchungen*, str. 123–124.

označevanju Božanskega kot najbolj zadostnega in samozadostnega Naddobrega.[237]

Resničnosti ne odreka zgolj možnosti, da bi jo dojeli čutno, temveč tudi možnost, da bi jo kakorkoli dojeli duhovno. Njeno dojemanje v celoti prestavi v ekstazo. »Trdimo,« je zapisano v *Mističnem bogoslovju* na samem vrhu vzpona, »da (Vzrok vsega) … ni ne moč ne luč. Ne živi in ni življenje, ni ne bitnost ne večnost ne čas. Prav tako se ga ni mogoče dotakniti z umom in o njem ni védenja; ni ne resnica ne kraljestvo ne modrost. Ni ne eno ne enost. Ni ne božanstvo ne dobrota. Ni niti duh – kakor ga poznamo mi –, in ni sinovstvo ne očetovstvo. Prav tako ni nič drugega od stvari, ki so znane nam ali kakšni drugi izmed bivajočih resničnosti ... Bivajoče resničnosti ga ne poznajo, kolikor je On sam, niti sam ne pozna bivajočih resničnosti, kolikor so bivajoče. O njem ni ne besede ne imena ne spoznanja. Ni ne tema, ne luč, ne blodnja, ne resnica. O njem na sploh ne obstaja niti pridevanje niti odvzemanje ... Vsepopolni in enoviti Vzrok vsega je namreč nad vsakim pridevanjem; presežnost tega, kar je osvobojeno preprosto vsega in je onstran celote, je nad vsakim odvzemanjem.«[238]

10

Od vse preveč človeških pojmov o Bogu je le korak do upora proti duhovnikom. »Zdrava človeška pamet« in alegorični svet, v katerem se giblje duhovnik, se med sabo izključujeta. Le kako naj bi nekdo, ki si Boga predstavlja le kot povečanega človeka, lahko verjel, da resnica za svoje posredovanje potrebuje tako številne lupine? Upor proti duhovništvu pa je bil ne glede na vzroke, zaradi katerih je prihajalo do tega, vselej hkrati tudi upor proti kraljestvu idej

237 Skworzow (str. 126) daje vzporednico med Dionizijem in Plotinom, katere prevod, žal, ni vselej najbolj jasen.

238 *O mističnem bogoslovju*, sklepno (v.) poglavje.

in lepote, kraljestvu transcendence in iluzij, skratka, proti najkrhkejšim in najbolj sublimnim vrednotam človeštva. Kajti te vrednote so prav v svojem najvišjem bistvu zaupane v varstvo duhovščini, in kolikor višje jih duhovščina ponese, toliko bolj je svet simbolov nedostopen profanemu svetu.

Na ta pomen se opira pismo, ki ga Dionizij naslavlja na častilca Demofila. Gre za osmo izmed desetih pisem, s katerimi Dionizij v tej ali oni točki delno dopolnjuje, delno pa komentira svoje obsežnejše spise.[239] Demofil je simbolično ime in pomeni »prijatelj ljudstva«. Temo pisma nakazuje že naslov. Bogoljubni Demofil se imenuje prijatelj ljudstva po eni strani zato, da bi se s tem lahko nakazalo to, kar vedno znova nastopa v pismu, namreč da je menihu zaupana vzgoja ljudstva, po drugi strani pa zato, da bi se na ta način pokazalo, da bo zadeve ljudstva postavil ali pa jih je že postavil nad zadeve Boga.

Dejansko stanje je namreč naslednje: Demofil je nagnal duhovnika iz svetišča, ker je menil, da ga je ta s svojim nedostojnim vedenjem onečastil. Z gručo enako mislečih častilcev je vdrl v sanktuarij, iz njega pregnal duhovnika, nato pa začel hvaliti sam sebe, da je s svojim skrbnim ravnanjem rešil ogroženo Božjo stvar in jo obvaroval pred omadeževanjem.

Tema pisma ni niti najmanj izvirna, saj sega v čas, ko je škof Dionizij Aleksandrijski z vzdevkom Veliki († 264) izbojeval silovit boj proti Novacijanu.[240] Po preganjanjih pod cesarjem Decijem se je pojavilo vprašanje, ali naj se kristjanom, ki so v času preganjanja zatajili svojo vero, po vnaprejšnji pokori oprosti njihovo dejanje in se jim omogoči ponovno sprejetje ali pa naj se jih kratko malo prepusti njihovi usodi. Novacijan, ime »v nerazveseljivem spominu«

239 Engelhardt I, str. 181–193.

240 Novacijan je bil ustanovitelj manihejske meniške sekte (katarov) in si je prilastil rimsko škofovsko stolico, zaradi česar so ga izobčili (prim. Evzebij, *Kirchengeschichte*, c. VI, 42, in še zlasti str. 406 ter 410 z op. 4 v nemški izdaji, Kempten 1870).

(Möhler), je bil strogo proti pomilostitvi, škof Dionizij pa jo je zagovarjal. V vsej tej zmedi je nastala tudi prvotna podoba pisma, ki je zdaj ohranjeno zgolj v različici, nastali pod peresom poznejšega Dionizija.[241] Ker se je Dionizij Aleksandrijski razen proti Novacijanu bojeval tudi proti gnostiku Markionu in drugim heretikom, nam pismo Demofilu, mimogrede povedano, daje dodaten dokaz, da naslovni izraz »častilec« izvira iz gnostičnega izročila.

Veliko pomembnejši je seveda pečat, ki ga poznejši, hieratski Dionizij da tej svoji predlogi. Zgodovinski dogodek preoblikuje v nekakšen tip meniškega upora. Nasilnega posega podrejenega duhovnega reda v posvečeno območje višjega reda ne vidi le, denimo, kot pretenzije, vredne vsega obsojanja, temveč v njem, nasprotno, vidi skrunitev razodete postave, prekršek zoper Božjo idejo. Varovanje svetišča celo v primeru resnične nepravilnosti ne bi bila stvar meniha, temveč nadrejenega hierarha. Grobega prijatelja ljudstva z dobrotljivimi besedami najprej spomni na dejstvo, da tudi Mojzes ni bil spoznan za vrednega bogopojavitve zaradi svoje divjosti, temveč zaradi svoje velike blagosti. Opozori na Mojzesovo postavo (*2 Mz* 23,4), po kateri je treba poskrbeti celo za sovražnikovo živino. Sicer pa pismo na splošno imenuje dobre vse tiste, ki niti ne delajo zlo niti ne mislijo zlo niti jih zloba drugih ne odvrača od dobrega.[242]

Nato nadaljuje: »Zdaj pa poslušaj naše (mnenje). Ni dovoljeno, da bi svečeniku sodili diakoni, ki so od tebe višji, ali častilci, ki so s teboj v istem redu, četudi se zdi, da nima strahu pred Božjimi resničnostmi, ali se mu dokaže, da je storil kaj drugega prepovedanega. Če sta v resnici nered in neurejenost izstop iz nadvse božanskih opredelitev in postav, potem ni razloga, da bi v imenu Boga spreminjali red, ki nam ga je Bog izročil ... Če pa je – kot pravijo Izreki

241 Del izvirnega pisma Novacijanu po njegovi prisvojitvi papeškega dostojanstva se nam je ohranil v Evzebijevi *Cerkveni zgodovini* (VI, 45).

242 *Osmo pismo. Častilcu Demofilu*, § 1.

– ‚sodba Božja', svečeniki pa so za hierarhi poslanci in razlagalci Božjih sodb, potem se o Božjih resničnostih na primeren način pouči od njih ... Presveto (v svetišču) v resnici ni presežno za vse nasploh, ampak se mu bolj približuje razporejenost izvrševalcev svetih obredov, potem razporeditev svečenikov, njim pa sledi (red) diakonov. Za tiste, ki so postavljeni v red častilcev, so določena vrata nedostopnega dela svetišča, pred katerimi so dovrševani in pred katerimi ne stojijo zato, da bi jih varovali, ampak zaradi reda in da bi sebe dodobra spoznali, saj so bližje ljudstvu kot posvečenim ... svete resničnosti so ostale lepo neoskrunjene, dokler ti nisi tiransko planil nanje in izsilil, da so presvete reči proti volji prenesli ven k tebi. Ti trdiš, da so svete reči v tvoji posesti in da jih varuješ, čeprav nisi ne videl ne slišal niti nimaš ničesar, kar je primerno za svečenike, kakor tudi nisi spoznal resnice Izrekov, saj se sleherni dan z besedami bojuješ proti njim – v pogubo tistih, ki te poslušajo.«

11

Ostaja vprašanje, kako si Dionizij predstavlja najvišje nosilce razsvetljenja, angele. Zato moramo poseči nekoliko nazaj in dopolniti nekatere pojme hierarhije, kolikor niso obravnavani. Dionizijeva hierarhija je »sveti red, védenje in dejavnost, ki (kolikor je to mogoče) postaja podobna bogoobličnosti. Pri tem je v sorazmerju z razsvetljenji, ki so ji dana od Boga, vodena kvišku k posnemanju Boga«.[243] Je nebeška lestev, sanjsko postavljena kvišku med Boga in človeka. Je svetleča in živa hierarhična ureditev, ki povezuje nebesa in zemljo. Daje nam védenje o Bogu in je s svojimi vzpenjajočimi in spuščajočimi se stopnjami hkrati tudi podoba samega Boga, čigar bivanje se ne kaže ločeno kjerkoli zunaj, temveč v povezovanjih očiščenih, razsvetljenih in posvečenih duhov.

243 *O nebeški hierarhiji*, c. III, § 1.

Skupek celotne hierarhije je božanska lepota, ki je, ker je preprosta, dobra in vzrok slehernega dovršenja ter v sebi ne nosi nobenega protislovja. »Če kdo torej reče hierarhija,« je zapisano v 3. poglavju *Nebeške hierarhije*, »na splošno označuje neko sveto razporeditev, ki je podoba bogopočelnega Veličanstva. Hierarhija v redovih in hierarhičnih védenjih svetotvori skrivnosti svojega razsvetljenja in se – kolikor je to dovoljeno – upodablja po lastnem Počelu. Dovršenost slehernega bitja, ki je prejelo delež v hierarhiji, je namreč v tem: biti voden kvišku v posnemanju Boga in (kar je najbolj božansko) po besedah Izrekov postati ‚Božji sodelavec' ter v sebi pokazati Božje delovanje, kolikor se pač to lahko kaže.«[244]

Čistost, svetloba in posvečenje so že v zemeljski hierarhiji neločljivo povezani drug z drugim. Od njihove svete trojne delitve živi himnična opojnost, ki preveva duhovniške stopnje. O tej trojni delitvi, Božji lepoti, je v *Nebeški hierarhiji* zapisano: »Božja blaženost je … polna večne Luči, popolna, in ne manjka ji nobena popolnost. Ona očiščuje, razsvetljuje in dovršuje ali, bolje rečeno, ona je sámo Očiščenje in Razsvetljenje in Dovršitev – oziroma še bolje rečeno: nad Očiščenjem je in nad Lučjo; Ona je sámo pred-popolno Počelo vsakega dovrševanja, vzrok vsake hierarhije, odmaknjeno od vsega svetega zaradi (svoje) presežnosti. Po mojem mnenju morajo tisti, ki se očiščujejo, postati povsem nemešani in se morajo osvoboditi vse nepodobne zmešnjave; tisti, ki so razsvetljevani, morajo biti izpolnjeni z Božjo lučjo, ko so z vsečistimi lučmi uma vodeni k motrilski drži in zmožnosti. Tisti, ki se dovršujejo, se morajo prestaviti iz nepopoplnega in postati deležni dovršujočega védenja o uzrtih svetih resničnostih.«[245]

Po tem pojmovanju predpostavlja interpretacija pojmov o Bogu, interpretacija, ki je vezana na telo, nekakšen

244 Prav tam, c. III, § 2.

245 Prav tam, c. III, konec § 2 in začetek § 3.

nadčloveški razvoj božanske bitnosti, razvoj, ki je ločen tudi od telesa. Kajti brez hkratnega ugovarjanja tako izkustva kakor tudi srca, še zlasti pa brez ugovarjanja tistih spoznavnih moči, ki se razvijajo v ekstazi, razdalje do nadspoznavnega Boga ne bi bilo mogoče premagati niti z najvišje duhovniške stopnje. Dionizij zato duhovno kraljestvo razdeli na zemeljsko in nebeško, človeško in nadčloveško, vidno in nevidno območje. Naloga in cilj zemeljske hierarhije je pokristenje človeka. »Bodite sveti, ker sem jaz svet,« so besede psalmista, ki razlagajo in oznanjajo to nalogo in ta cilj. Smisel upravljanja zemeljske hierarhije z milostjo je ločevanje Božanskega od profanega, preprečevanje propada. Varuje vest tistih sodb, ki so sledile iz neupoštevanja, norosti ali nezadostnega razumevanja zapovedi. Naloga zemeljske hierarhije je ohranjanje božanskosti Boga, ohranjanje čistosti življenjskih sil.

Nasprotno pa se v nebeški hierarhiji poveliča vsako dvigovanje. Nebeška hierarhija je nadzemeljska prapodoba Cerkve, najneposrednejši izraz Božje volje. Njena naloga je pobožanstvenje duhovniškega kraljestva, prvi sprejem in najvišja razlaga svetih reči. Je veličina tako entuziazma kakor tudi enotnosti in skritosti: veličina, ki presega sama sebe. Ko duh kaže na urejeno ljubezen, božansko pa na prekipevajoče počelo, se najvišji izbruh tega prekipevanja dotakne angelov, zbranih okoli Prapočela, in se jim v obliki vzorov kaže v njihovih posameznih hierarhičnih stopnjah. Tem angelom je namreč usojeno, da v nadzemeljski trojni delitvi predstavljajo tip duhovniškega sveta. Kot duhovi, ki so iz človeške podobe v celoti prešli v simbolično in se z njo zlili, so dolžni skrbeti za vsako očiščevanje, razsvetljevanje in dovrševanje *Cerkve*. So resnično pnevmatične osebe, nosilci posvečenja v onstranstvo.

12

Noben ortodoksni pisec se ni o postavi in pomenu angelov razpisal podobno kot Dionizij. Serafsko teologijo, θεολογία ἐκ τῶν Σεραφίμ, bržkone poznata že Ciril Aleksandrijski in Gregor iz Nazianza, vendar se njune izjave omejujejo zgolj na splošne in zadržane aluzije, medtem ko Gregor iz Nise v svojem nekrologu očetu Efremu prosi, naj se svetnik pred nebeškim oltarjem, kjer skupaj z angeli obhaja liturgijo v čast Trojice, spomni živečih. Pred Dionizijem bi zato v krščanskem slovstvu zaman iskali strnjen prikaz učenja o angelih. Vse izjave očetov ohranjajo bolj ali manj plašno zadržanost ali pa pričajo celo o neki zadregi, ki je v izrazitem nasprotju s samozavestno drznostjo, s katero se Dionizij zna izogibati prav vsem heretičnim čerem. Ta njegov sloves mu je poskušala odvzeti renesansa, s katero je napočilo obdobje, ki je zgodovinska dejstva postavljalo nad duhovna in si je s tem zapiralo dostop do vseh simboličnih vprašanj.[246]

Glede pomena angelov se torej Dionizij z vso odločnostjo otepa vsakršnega antropomorfnega pojmovanja. Angeli, o katerih govori, niso Swedenborgovi angeli. Izključi prav vsako snovno referenco, ki bi lahko kakorkoli skalila duhovno pojmovanje. »Po mojem mnenju moramo torej najprej izpostaviti to,« zapiše na začetku svoje knjige, »kar je – kakor mislimo smoter vsake hierarhije in s čimer sleherna hierarhija koristi vsem, ki stopijo v njen sveti sprevod. Nato moramo po vrsti izreči hvalnico nebeških hierarhij, ki se bo skladala z njihovo razodetostjo v Izrekih, ter pojasniti, s kakšnimi svetimi izoblikovanji sveti zapisi Izrekov prikazujejo nebeške razporeditve; končno pa moramo povedati, do kakšne preprostosti moramo biti privedeni kvišku prek

246 Prvi dvom v »pristnost« Dionizijevih spisov je izrazil Lorenzo Valla (1415–1457) v svojih *Opombah k Novi zavezi*. Njegovo skepso si nato prisvoji Erazem, ki je ta spis Lorenza Valle našel leta 1504 v nekem samostanu v okolici Bruslja in ga nemudoma objavil.

izoblikovanj, tako da ne bomo kakor množica nesveto mislili, da imajo nebeški in bogooblični umi mnogo nog in obrazov, da si jih ne bomo zamišljali v živinski obliki volov ali zverskem liku levov, oblikovanih s krivim orlovskim kljunom ali gosto poraslih s ptičjim perjem, da si ne bomo v domišljiji predstavljali nekakšnih ognjenih obročev onkraj neba ali snovnih prestolov, primernih za to, da se nanje zlekne Bogopočelo, nekih raznobarvnih konjev, kopjenoscev, poveljnikov vojska – niti česar koli drugega, kar so nam z živopisnostjo razodevajočih simbolov svetooblikujoč izročili Izreki. Bogoslovje je namreč čudovito uporabilo pesniške svete izoblikovanosti, da bi z njimi označilo ume, ki so z obliko neprikazljivi, saj je pri tem, kakor smo že rekli, premišljeno upoštevalo naš um in je previdnostno poskrbelo za njemu primeren in naraven vzpon: zato je v skladu z njim oblikovalo svete zapise, ki vodijo kvišku.«[247]

Po Dioniziju moramo embleme, ki jih Izreki pripisujejo angelom, gledati z »nadsvetnimi očmi«. Sam zase priznava, da so bili prav odvratni atributi angelov povod za njegovo podrobnejše ukvarjanje z njihovo simboliko. Nenavadni atributi iz mehanskega in živalskega sveta po njegovem mnenju rabijo zgolj alegoričnemu nakazovanju tega, kar je neposredno neizrekljivo. Tako nastala zunanja podoba, ki je morda sramotna, spodbuja namero po zavračanju vsakršnega profanega otipavanja ali vodenja po napačni poti. Sicer pa naj bi se v absurdnosti in protislovnosti takšnega prikaza skrivala zahteva, ki še močneje razburkava domišljijo vedočega in njegov um žene še višje.[248]

Dionizijev postopek pri razlaganju imen posameznih angelov je etimološki. Pri tem uporablja hebrejski slovar, ki ga je prvotno zasnoval Filon, razširil pa Origen. Ime seraf

247 *O nebeški hierarhiji*, c. II, § 1.

248 To za umetnike in stiliste zanimivo II. poglavje *Nebeške hierarhije* ima naslov »O tem, da se Božje in nebeške resničnosti primerno kažejo tudi prek nepodobnih simbolov«.

pomeni »tiste, ki sežigajo ali grejejo«, medtem ko ime kerub pomeni »mnoštvo spoznanja« ali »izlivanje modrosti«. Vendar se Dionizij ne ustavi pri teh prevodih. Ti so zanj le nekakšen podrejeni pripomoček, izhodišče spekulacije, ki se navezuje na prevode. Njegova moč je v razlikovanju stopenj, hierarhičnih položajev in meja znotraj območja, ki ga je mogoče označiti zgolj s presežniki in ki mora vendarle posredovati najbolj sublimno preproščino in mir. Nenehno budna ponižnost kroti njegovo opojno zanesenjaštvo in silovitost njegovih vznesenih stavkov. Rešitve nastajajo brez vsakršnih težav in kažejo svetnikovo tipično značilnost: nezmotljivost.

Veselo razpoloženje angelov razlaga kot veselje, ki ga prinaša navdihnjenje, kot »neizrekljivo blaženost, ki so jo zaradi bogotvornih prihodov Božjih razsvetljenj pogosto deležni tudi sveti možje«. V levji podobi angelov, denimo, ne vidi simbola moči, temveč »zmožnost upodobitve – kolikor je to mogoče – po skritosti neizrekljivega Bogopočela z zakritjem umevajočih sledi«. Zobje ne kažejo, denimo, na nadzemeljski apetit, temveč na sposobnost razdeljevanja sprejete nebeške hrane. »Kajti vsaka umevajoča bitnost,« kot se glasi njegova utemeljitev, »s previdnostno močjo razločuje enoobrazno umevanje, ki ji ga podeljuje bolj božanska bitnost in jo pomnožuje, tako da nižjo bitnost lahko vodi kvišku v sorazmerju z njeno zmožnostjo.«

Tem alegoričnim izpeljavam posveti celotno sklepno poglavje *Nebeške hierarhije*, vendar k temu pripominja, da bi vzvišeno razsvetljenje ene same neumestne podobe v bistvu zadostovalo za istovrstno razlago vseh sorodnih vprašanj.[249]

13

V samem nauku o angelih Dionizij razkriva nekakšno postavo razodetja, ki so se je eksegeti pred njim komajda do-

249 *O nebeški hierarhiji*, c. XV, §§ 9, 8, 3.

tikali, kaj šele da bi bila nekaj enovitega. Tako arhontskim sferam gnostikov kakor tudi verovanju Grkov v demone v enoviti obliki in enovitem jeziku postavi nasproti impozanten krščanski nadsvet in pri tem kar najpodrobneje osvetli skrivnost, ki jo je Pavel v hrani za ogenj svojih orakljev prej skrival kot pa pridigal.

Angeli so od lepote opiti duhovi, ki neposredno spoznavajo in hvalijo Božanstvo. So »zgolj umu dostopni Božji Izreki«, nosilci nebeškega polnomočja in »božanski kraji bogopočelnega počitka«. »Svete razporeditve nebeških bitnosti,« razglaša, »so bolj deležne bogopočelnega posredovanja kot zgolj bivajoče resničnosti ... Le umu dostopno se namreč upodabljajo, da bi postale podobne Bogu; nadsvetno zrejo v bogopočelno podobnost in hrepenijo po tem, da bi (v skladu z njo) oblikovale svojo umevajočo obliko, pri čemer so njihova občestva razumljivo bogatejša s to (podobnostjo), saj so ji blizu in se vselej iztezajo kvišku – kolikor je pač dovoljeno – v napetosti božanskega in neuklonljivega hrepenenja, nesnovno in nepomešano sprejemajo počelna razsvetljenja ter se v skladu z njimi urejajo in živijo povsem umevajoče življenje. To so torej bitnosti, ki so prvotno in na mnogo načinov deležne Božanskega ter prvotno in na mnogo načinov razodevajo bogopočelno skritost, zato so tudi bile vredne tega, da se – v nasprotju z vsemi drugimi resničnostmi – izrecno imenujejo angeli, ker se bogopočelno razsvetljenje prvotno zgodi v njih in ker se prek njih do nas prenašajo razodevanja, ki so nad nami.«[250]

Angeli razodevajo postavo nepoznanega Boga in angeli so bili tisti, ki so naše slavne očete pred postavo in po njej vodili k Božanskemu. Angeli razlagalsko kažejo svete redove, prinašajo skrivna videnja nadsvetnih skrivnosti in napovedujejo prihodnost. Višje ko je njihov položaj v hierarhiji, svobodnejša je njihova volja. So pravcati mistagogi in izviri

250 Prav tam, c. IV, § 2.

čudežev življenja. S tem ko vrh duhovščine povezujejo z Božanstvom, razodevajo samo postavo lestve.[251]

Tako nastopa Zaharija kot prerok hierarhije. Vidi angela, kako sprejema besede neposredno od Boga. Nato vidi, kako eden izmed podrejenih angelov hiti naproti temu prvemu angelu, kot da bi hotel sprejeti razsvetljenje, in vidi, kako mu prvi angel naroči, naj preroku sporoči, da bo Jeruzalem, mesto videnja, prekipevajoče od dobrega, naseljevala množica ljudi.[252] Med starejšimi preroki je bil Ezekiel tisti, ki je določitev postave božanske hierarhije naročil samemu Božanstvu, sedečemu na prestolu nad kerubi. Dionizij navaja še številne druge primere, denimo Danielove besede in očiščenje preroka Izaije.[253] In prav tako tudi ne pozabi opozoriti, da Jezus celo po svojem učlovečenju »ni odstopil od dobre, za ljudi primerne ureditve«, temveč se je prek angelov poslušno podredil ukazom svojega Očeta; skladno s svojo odrešujočo dobrodelnostjo je v drugem kontekstu sam sebe imenoval »Angel velikega svèta«, in kot je sam povedal na način, primeren angelu, nam je prinesel oznanilo o vsem, kar je slišal od svojega Očeta.[254]

Značilno za ta nauk se mi zdi, da Dionizij sicer dosledno vztraja pri nadduhovnem bistvu angelov, a jih kljub temu povsem jasno prikazuje kot liturgične, svečeniške osebe. Niso abstraktne domišljijske tvorbe, temveč nadvse resnične božanske sile, niso poljubne izmišljotine, temveč pojavne oblike previdnosti. So nekakšni nadbogoslovci, če že hočete, ki so tako globoko zapredeni v pravljičnost prav zato, ker so tako preprosti. So navdihnjena bitja, vendar povsem odmaknjene in ločene vrste. Njihovo pojavljanje ni vezano na kak lik, kljub temu pa je skladno s postavo vpeto v celoto razodetja in potek časovnega dogajanja.

---

251 Prav tam, c. IV, konec § 2 in § 3.

252 Prav tam, c. VIII, § 2 (po *Zah* 1,8 isl.).

253 Pav tam, c. VIII, § 2, in c. XIII.

254 Prav tam, c. IV, § 4.

Omembe vredno dopolnilo vsega tega nam ponuja spis *Mistično bogoslovje*, knjiga, ki bi pravzaprav, skladno z Dionizijevo jezikovno rabo, morala imeti naslov *O skrivnostih razodetja* in jo bržkone smemo povsem upravičeno navajali v tem okviru.[255] Po *Mističnem bogoslovju* namreč jezik (*lógos*) med svojim vzpenjanjem navzgor prehaja od zbiranja k osredotočanju, od himne k oraklju in od oraklja k molku. To vzpenjanje lahko primerjamo z vzpenjanjem skozi svet duhovnikov in svet angelov in ugotovimo, v katero območje liturgičnih bitnosti spada položaj preroka Izaije, ki ga Dionizij v *Nebeški hierarhiji* označi za razlagalca Božjih orakljev (ὑποφήτης).[256] Angele

255 Na ustreznejši naslov spisa *O mističnem bogoslovju* bi moral opozoriti že prej ob obravnavi »mistike« (razdelek V, 7–10). Ta smiselnejši naslov *Mističnega bogoslovja* potrjuje moje pojmovanje, da ta knjiga uči o bogoslužnih skrivnostih in ne asketskih metodah, da sta torej moralno pojmovanje njene vsebine in reformacijska polemika, ki se je navezovala nanjo, izhajali iz povsem napačnih predpostavk (prim. tudi razdelek V, 5). »Prav tako velja pripomniti,« pravi Koch (*Pseudo-Dionys. Areop.*, str. 47), »da Dionizij namesto izraza θεολογία ali λογία oziroma λόγιον uporablja tudi izraz ἱερὸρ λόγος (*O nebeški hierarhiji* I, 1; *Sedmo pismo*, 2), le da veliko redkeje. Vir teh ἱερὸρ λόγοι se skriva v misterijskih slovesnostih, kjer je ta izraz označeval konkretni mit, ki je bil povod posameznega kulta in ga je med samo slovesnostjo prikazovalo alegorično dejanje.« – Izraz θεολογία in še zlasti izraz μυστικὴ θεολογία se torej nanašata na bogoslužno dejanje oziroma na njegov vzor, razodetje.

256 »Zakaj Dionizij zavrača običajni izraz προφήτης in namesto tega uporablja izraz ὑποφήτης,« vprašuje Stiglmayr (*Himmlische Hierarchie*, c. XIII, § 2, op. 2). »Bržkone le zato,« se glasi njegov odgovor, »da bi z neobičajnostjo tega izraza, ki ga helenistično slovstvo uporablja za razlagalce orakljev, naredil čim večji vtis.« Ne, to počne iz drugega razloga: ker hoče med preroki Božjih orakljev, med angeli, nakazati višjo hierarhično stopnjo Izaije, ki se v ekstazi poveže s serafi in ga je torej treba obravnavati kot pripadnika drugega angelskega reda (reda gospostev, vladarstev in moči). S tem se ujemajo tudi vsa Dionizijeva dognanja v XIII. poglavju *Nebeške hierarhije*. Podobno razume Dionizij tudi apostole, ki obdajajo Jezusa, v Božji ureditvi kot serafske duhove (*O nebeški hierarhiji*, c. XII, § 1, in *O*

na splošno prikazuje le kot himnične zbore. Za »govoriti« in »reči« največkrat uporablja težko prevedljivo besedo ὑμνεῖν (slaviti s hvalnico), ki pomeni ekstatično prevzetost in prekipevanje.[257]

Dionizijevi angeli so potemtakem Božji členi, sibile in hipostaze, a tudi Božji himnografi in himnologi. S svojimi splošnimi lastnostmi oznanjajo in razlagajo praskrivnost lepote in razsvetljenja.

14

V zvezi s posameznimi hierarhičnimi stopnjami želim poudariti le to, kar lahko pripomore k popolnemu zaokroženju podobe Dionizijevega bogoslovja. Najvišji red je red serafov, kerubov in prestolov in ti v najvišjem nebeškem okrožju opravljajo liturgično službo. So prvi in najbolj zamaknjeni interpreti Božjega molka, poleg tega pa so tudi izvor posvečenj. Njihov red je najbliže Bogu Stvarniku.

---

cerkveni hierarhiji, c. 1, § 2), medtem ko Pavla, trinajstega apostola, na podlagi podobnega doživetja (videnja in očiščenja po serafu, glej *Apd* 9,4–5, 10–12, 17–19, 26–28) povsem jasno prikazuje kot *novozaveznega Izaija*.

257 Koch, *Pseudo-Dionysius Areop.*, str. 46–47: »Kdor že samo bežno prelista Dionizijeve spise, mora opaziti, kako zelo pogosto ta mistik uporablja glagol ὑμνεῖν in njegove zloženke povsod tam, kjer trezen pisec kratko malo uporablja izraz λέγειν (govoriti) in podobno. Še zlasti tam, kjer gre za bogoslovje (navdihnjeno bogoslovje) in Izreke, je ὑμνεῖν skorajda stalni glagol.« Zakaj? »Našemu Dioniziju je morala ta beseda še zlasti ustrezati; odlično se je prilegala vzvišenemu svetu njegovih misli in njegovega jezika. Dionizij ni za ὑμνεῖν in ὑμνωδία označeval zgolj besed Izrekov, temveč tudi svoja lastna mistična motrenja.« Vendar ne le zato, ker bi se ta beseda tako odlično prilegala vzvišenemu svetu njegovih misli, temveč tudi zato, ker je bistvo navdihnjenega bogoslovja, kot je to dokazal Norden, hieratično himnično pesnjenje in ker Dionizij svojo interpretacijo izreka iz *Apostolskih del* povezuje z analizo navdihnjenega sloga (prim. op. 119, 191 in 195).

Ime serafov uči o njihovem večnem in nenehnem gibanju okrog Božanstva, o njihovi toploti, ostrini in prekipevanju neomajnega in neuklonljivega kroženja, njihovi sežigajoči in z ognjem použivajoči moči očiščevanja ter navzgor vodeči in dejavni zmožnosti prilikovanja. Njihova lastnost ne dopušča skrivanja in ugašanja ter se, lučnoobrična in razsvetljujoča, nenehno zadržuje na isti višini, prav tako pa oddaljuje in izničuje vsako ustvarjanje mraka.[258]

Drugačni so kerubi. Njihovo ime označuje dar spoznavanja in motrenja Boga, njihovo zmožnost sprejemanja najvišjega podarjanja luči in motrenja bogopočelne lepote v njeni neposredni prvotvorni moči. Prežema jih neustavljiva želja, da z izlivanjem modrosti, ki jim jo podarja Bog, brez vsakršne zavisti stopajo v občestvo z bitnostmi drugega reda.

In nazadnje nas ime prestolov poučuje, da so povsem čisti dvignjeni nad vsako zemeljsko nizkotnost, da nadsvetno stremijo kvišku in se vztrajno izmikajo vplivom vseh nižjih stopenj. Z vsemi svojimi močmi se neomajno zbirajo okrog resnično Najvišjega. Bogopočelno prihajanje sprejemajo z vsem brezstrastjem in nesnovnostjo in so strahospoštljivo odprti edino za sprejemanje Božjih razsvetljenj.[259]

Ker vsi ti duhovi sploh ne poznajo spuščanja k nižjemu v kakršnemkoli pogledu, ohranjajo najčistejšo stanovitnost svojih lastnosti. Razumeti jih moramo kot svetleče, vendar ne zato, ker njihovo védenje izvira iz čutnozaznavnih in z umom razloženih simbolov, ali zato, ker bi jih, denimo, liturgične podobe dvigovale k Božanskemu. Nasprotno, izpolnjuje jih Luč, ki presega vsako nesnovno spoznanje. Izpolnjeni so z motrenjem počelne Lepote, »ki ustvarja dobroto«, je nadbitnostna in sveti s trojnim žarkom. In prav tako so angeli tudi dovršeni, vendar ne zato, ker jih izpolnjuje diskurzivni uvid, dobljen iz simbolov, temveč zato, ker

258 *O nebeški hierarhiji*, c. VII, § 1.
259 Prav tam.

uživajo prvo in najvišjo milost pobožanja, kolikor obstaja spoznanje bogotvorstva.[260]

Medtem ko je predstava, da najvišji angeli stojijo okrog Boga in tam v ognjenem izmenjavanju opravljajo onstransko liturgijo, nekaj povsem običajnega že v starem rabinstvu, se za drugo pojmovanje zdi, da kaže prej na egiptovske izvore. Ko Dionizij tudi za angele predpostavlja čiščenje, ki ga predstavlja sprejemanje Božje védnosti, to čiščenje (od ostankov nevédnosti) spominja na brezbrižnost gnostičnega demiurga, ki s svojimi angelskimi demoni vlada spodnjemu svetu.[261] Odrešenje v tem smislu so učili valentinijanci, in s tem, ko so v njihovih angelskih misterijih zaman iskali križanje, so jim bržkone delali krivico. Kakorkoli že, tri stopnje dovršenja cerkvene hierarhije se pri Dioniziju ponovijo v nebeški hierarhiji, vendar s to razliko, da se čiščenje zdaj ne nanaša več na snovna protislovja, temveč na skritost modrosti. »Vendar lahko za nebeško hierarhijo rečemo,« preberemo v VI. poglavju, »da je za podrejene bitnosti očiščenje pač Božje razsvetljenje glede stvari, ki jih prej niso vedele – razsvetljenje, ki jih vodi do popolnejšega védenja o bogopočelnih spoznanjih … Tako v nebeški hierarhiji obstajajo razsvetljevani in dovrševani redovi, očiščujoči, razsvetljujoči in dovršujoči, kolikor najvišje in nadvse božanske bitnosti

260 Prav tam, c. VII, § 2.

261 Amélineau, *Essai sur le Gnosticisme*, str. 213–214: *Le prince de l'essence psychique est Démiurge ... Ce Démiurge est d'une constitution particulière, il est sot, il a l'esprit faible et grossier; il ne savait rien de ce qu'il faisait; Sophia agissait en sa place, et pendant qu'elle agissait, Démiurge croyait que tout la création sortait de ses propres mains, ce qui, dans un mouvement d'orgueil, lui fit dire: Je suis Dieu, il n'y a pas d'autre Dieu que moi* (*Système de Valentin d'après l'école orientale. Cosmologie*) (»Knez duševne bitnosti je demiurg ... Ta demiurg ima posebno konstitucijo, zmeden je, šibkega duha in grob; ničesar ni vedel, kaj počne. Sofija je delovala namesto njega, in ko je delovala, je bil demiurg prepričan, da je vse stvarstvo izšlo iz njegovih rok, zato je – v gibanju napuha – rekel: ‚Jaz sem Bog, ni drugega Boga razen mene.'«).

nižje svéte in nebeške razporeditve očiščujejo od vsakega nevédenja.«[262]

15

O drugem angelskem redu, torej o gospostvih, oblasteh in močeh, je Dionizij veliko bolj redkobeseden. O tem redu pravzaprav pove le to, da predstavlja neomajno stremljenje duhovne oblasti kvišku k Luči, ki ga ne more ukrotiti prav nobeno zatiranje.[263] Stiglmayr je menil, da je mogoče »omamno izobilje simbolov in tavtologij«, po katerih tu posega Dionizij, razložiti z dejstvom, da v zgodnejših virih o tem ni mogoče najti nič oprijemljivega, vendar sam tu ne delim njegovega mnenja.

Prav v tem angelskem redu Dionizij skriva skrivnost svojega bogoslovja in tudi same njegove osebe, tako da se mi zdi, da imajo emfatične tavtologije tu prej pomen poudarka.[264] Vendar pustimo to ob strani in raje primerjajmo

262 *O cerkveni hierarhiji*, c. VI, § 6.

263 *O nebeški hierarhiji*, c. VIII, § 1.

264 Prim. op. 255, kjer je govor o tem, da Pavel pripada temu drugemu angelskemu redu. Ker Cerkev Areopagita iz *Apostolskih del* razume kot atenskega škofa, v jeziku pisca spisov pa kot preprostega »angela«, za katerega ne obstaja neposredna povezava z drugim angelskim redom, je tu umestno spregovoriti o pojavitvi svetega *Hieroteja*, ki igra v Dionizijevih spisih zelo sporno vlogo. Dionizij tega na splošno neznanega svetnika slavi kot Pavlovega učitelja, ki je Pavla uvedel v hierarhijo angelov. Kdo je pravzaprav Hierotej? Je »izmišljeni« lik, ki skladno s hieratskim zakonom premošča razdaljo med Pavlom in Dionizijem. Obravnavati ga moramo kot posredniški člen v angelski sferi med Pavlom in Dionizijem, podobno kot med Pavlom in praapostoli stoji Hananija ali Barnaba. Gledano zgodovinsko zamenja avtor lika Hieroteja tisto cerkveno izročilo, ki ga je oblikovala zunaj Pavlovih spisov, vendar v navezavi nanje z vsemi v Kristusu združenimi duhovi (od tod ἱερόθεος), ki jih v spisu *O Božjih imenih*, c. I, 4, označi za teurgične luči, podobne tistim iz Izrekov. Hierotej je pavlinska Cerkev pred nastankom Dionizijevih spisov.

dognanja, s katerimi je Gregor Veliki poskušal zapolniti domnevno vrzel. Pri tem se ne moremo znebiti vtisa, da je ta veliki cerkveni poglavar kot bolj pozemeljski človek zaostajal za Dionizijevimi »tavtologijami«.[265] Pri Dioniziju je onstranska sfera v celoti uveljavljena, in to ekstatično, ne pa zgodovinsko védenje je tisto, kar vzgibava njegove angelske redove. Gregorjevi poskusi zapolnjevanja vrzeli nam dajo slutiti, zakaj Dante, ki je zelo dober poznavalec spisa *O cerkveni hierarhiji*, njenemu piscu ob Gregorjevem vstopu v nebesa na obraz naslika nasmešek.[266]

Spet nekoliko več izvemo o tretjem in četrtem redu, o redu vladarstev, arhangelov in angelov.[267] Vladarstva kot najvišji red te stopnje vzdržujejo povezavo z obema nadrejenima hierarhičnima stopnjama. Pridružujejo se jim arhangeli, in ker ni hierarhije, ki ne bi imela prvih, srednjih in zadnjih moči, drži red arhangelov s svojim posredniškim položajem skupaj oba druga člena svoje razporeditve in je tako deležen skupnosti, navzgor z omenjenimi vladarstvi, navzdol pa z angeli; s prvimi zato, ker »je počelno obrnjen k nadbitnostnem Počelu in se upodablja po njem«, z drugimi pa, kolikor vase sprejema razsvetljevanja prek prvih moči in jih nato dobrooblično sporoča angelom ter jih prek njih razodeva tudi duhovnikom.[268]

Angeli dokončujejo vse razporeditve nebeških umov in so med nebeškimi bitnostmi zadnji, ki imajo angelsko lastnost. V primerjavi z višjimi bitnostmi se zato še toliko bolj upravičeno imenujejo angeli, ker »njihova hierarhija biva v bližini večje pojavnosti in se bolj nahaja v okrožju sveta«. Te bitnosti imajo poseben pomen tudi zato, ker celotno nebeško hierarhijo povezujejo s cerkveno. Skladno s pogosto

265 Stiglmayrova opomba in primeri v zvezi z Gregorjem v *Angebl. Schriften*, str. 45.

266 »Raj«, 28, 130–139.

267 *O nebeški hierarhiji*, c. IX (Stiglmayr, str. 50–56).

268 Prav tam, c. IX, § 2.

ponavljanim zakonom, da so najvišji člani kake delne razporeditve udeleženi v višji hierarhični stopnji, namreč pozemeljski hierarhi, se pravi najvišji duhovniki Cerkve, prehajajo v angelsko območje ali pa, nasprotno, najnižji angeli vodijo človeške hierarhije in jim načelujejo. Tako ostaja, kot je zapisano v drugem odstavku devetega poglavja, »vodenje kvišku in zaobrnitev k Bogu, občestvo in zedinjenje, pa tudi izhajanje« nenehno »združeno z najsvetejšo urejenostjo«. Srečajo se najvišji duhovniki in najnižji angeli, in zato navdihnjeni Izreki cerkvenega najvišjega duhovnika imenujejo tudi angel vsemogočnega Boga.[269]

16

Ostane nam le še kratek povzetek vsega povedanega. Nauk o angelih je kristjanovo nadčloveštvo, medtem ko je celotna hierarhija učenje o razdaljah, merilo za presojanje vseh duhov oziroma bitnosti. Predstavlja samega bogočloveka in v tem izkazuje svojo najvišjo potrditev. Njen obstoj zagotavlja neskončnost odrešenjanja tako v prostoru kot v času. S tem ko Božji križ spusti do samih tal, razbije spone smrti in pogube. Začne se silovito vzpenjanje kvišku, saj vse bitnosti stremijo k svoji osvoboditvi od tega, kar jim je nasprotno. Vendar se višja modrost ne doseže z individualnim ločevanjem, temveč zgolj z vključevanjem v postavo neskončnega sosledja hierarhičnih stopenj, pri čemer duh vselej misli, da ga vklepa višji red bitnosti, ki mu prinašajo odvezo in posvečenje. Višje navzgor vodi zgolj dojemanje lastne pomanjkljivosti, in ne uporniško preskakovanje posameznih stopenj.

Hvalnica hierarhiji, ta stopnjujoča se himna, v katero se zliva vsa lepota, izvira iz globoke ponižnosti, sublimnega strahu pred grozovitostjo in razsežnostjo Božjih sodb, pri čemer je sodba tudi sama ta himna. V naročje skritosti

269 *Zah* 2,7: ἱερεὺς ἄγγελος κυρίου.

prodre zgolj ekstaza, ki jo predstavlja odcepitev od telesne in duhovne oblike. Cerkev skozi bogastvo svojih simbolov sporoča skrivnost, ki je neposredno dostopna zgolj angelom. V prekipevajoči vznesenosti se skladno z neizčrpno veličino Boga dviga in razpira neskončna višinska lestvica. K temu onstranstvu kot viru odrešenja teži sleherno človekovo vzpenjanje. In samo v tem onstranstvu je resničnost. Težišče duhovnega sveta, magnet vsega bivanja, je onstran vseh protislovij in potreb. Vse bitnosti stremijo k neposrednemu nesnovnemu izkustvu in ta svoj cilj dojemajo z dovršeno ljubeznijo. V tem izkustvu oči, ki zrejo Boga, same postanejo božanske. Življenje privzame Božji pečat in sledi Božjim normam. Preprostost in svoboda, svoboda in Božanstvo so eno.

Zdi se, da je modrost številnih rodov duhovnikov dobila svojo podobo v spisih tega svetnika. Zarotovalno himno njegove metafizike narekuje poznavanje brezimnih usod, groza najbolj boleče bližine. In torej, ne nazadnje, zahvala za njegovo védenje ne gre razumu, temveč srcu. Predmet obeh hierarhij je misterij, skrivnostnost, vendar je misterij dostopen zgolj čustvu, in ne razumu z njegovimi preračunavanji. Ljubezen in le ljubezen je namreč tista, ki razvozla sleherno skrivnost. *In intimo cordi bonitatis exorta sunt lumina* – razsvetljenje se rojeva v najglobljem *srcu* dobrote. Vse, tako človeške kot božanske hierarhične razlike so potemtakem najpreprostejša razlikovanja, razlikovanja srca. Vse spekulativno in intelektualno je drugotno. Himna svetlobe in radosti, ki se skozi angelsko in duhovniško sfero spušča k ustvarjenim bitjem, in hrepenenje, ki se od tam spodaj dviga k božanskemu Vrhu, sta tako glasna in silna, da na najvišjih hierarhičnih stopnjah nimajo več mesta niti čustva, kot so bolečina, žalost, otožnost – ta izgorijo v nebeškem ognju. Razlikovanja srca postanejo razlikovanja moči svetlobe. Razsvetljenje postane oddaljevanje, izginjanje v žarenju. Sleherni afekt in vsak občutek, vse opažanje

in vse razmišljanje bi v tem območju bili le še nekaj, kar ovira posredovalno pripravljenost. Kajti to je tudi tisto, kar je smisel obeh hierarhij: kdor jima pripada, je postal sredstvo in prizorišče Božje dejavnosti. Življenje, ki je lastno ustvarjenemu bitju, ugasne.

Simeon Stilit

Ne verjamem, da bi Simeon brez Božje volje stal na stebru, in tiste, ki radi grajajo, prosim, naj brzdajo svoj jezik. Naj se spomnijo, da Bog tistemu, ki zaničuje pobožne, pogosto naloži kaj zelo nenavadnega.
Teodoret, *Hist. relig.*, pogl. 26

Hugo Ball

Bizantinsko krščanstvo

Življenje treh svetnikov

Božji jezik

1

Jezik hieroglifov smo pozabili. Izgubili smo njegov ključ. Božji jezik je najvišji pojem. Ničesar več ne razumemo. Kako bi sploh še lahko razmišljali? Kompas nadnaravnega kaže proti srcu. Vendar smo s srcem izgubili tudi glavo. Ne moremo si več predstavljati razburljivega učinka, kakršnega je imela pojava, kot je bil Simeon Stilit, na kristjane petega stoletja.

Uvesti smo poskušali tudi druge morale, vendar je le ena sama, morala srca in njegovega premagovanja, podobno kot je le en sam smisel tega bivanja, namreč pojasnjevanje Božjih znamenj po človeških srcih. Le kako smo lahko to spregledali! Lotove goste smo poskušali izvabiti iz njihove skritosti, da bi jih popljuvali. In zadoščali nam niso niti angeli. Biti bi morali nadangeli. Toda tako smo končali pod pokajočim nebom krvi in ognja. Tako smo se znašli vrženi pred koščeno puščavo, podobno kot Ezekiel, ki ga je tja odpeljal Gospod. Le da mi nismo verovali.

2

Božji jezik za svoje razumevanje ne potrebuje človeškega. Naša nadvse hvaljena psihologija ne sega semkaj. To prej velja za topo ječečo nemost rib. Božji jezik ima čas, veliko časa, in mir, veliko miru, in v tem se razlikuje od človeškega. Njegove besede so nad glasom in pisavo. Njegove črke utripajo v krivuljah usode, ki nenadoma s poplavo svetlobe zarežejo skozi našo zavest.

Božji jezik ne potrebuje človekove odobritve. Poseje svoja znamenja in čaka. Vse, kar je človeško, je zanj le povod, medtem ko je zakon njegovega delovanja govoriti vselej eno in isto. Temačnost tega jezika pozabi vse vmesne stavke.

Poudarka njegove drznosti ni mogoče doumeti. Kjer se polasti ljudi, postane vihar, ki se usmerja proti volji, in bič tistega, ki ga zadene; preobilje doživljanja, morje solz ali grmeča strela.

Iz njegovega diha je oblačilo kerubov na svileni zavesi pred tabernakljem. V njegovi sintaksi se prepletajo nebesa in zemlja. Njegov črkomer drsi skozi smrt in rojstvo. Njegov odsev sta ogenj in svetloba, njegovo jecljanje so čudeži.

3

Svetniki spadajo v Božji besedni zaklad. O Kristusu pričajo še zlasti novozavezni svetniki. Ti so živo razlaganje njegovega skritega bistva, pomena in osebnosti. Oni so tisti, ki jih slavi Cerkev. V vsakem izmed njih se v pogosto hipertrofičnem siju kaže drugačna značilnost Kristusovega življenja, trpljenja in umiranja. So kot žarki mogočnega sonca, vonj velikanskega omamnega cveta, duhovni udje večnega telesa, ki nam hoče pokazati svoje razsežnosti.

Obstajajo svetniki domačnosti s Kristusom in hoje za njim v njegovem življenju, smrti, njegovem vstajenju in vnebohodu. V vsaki posamezni misli in vsakem posameznem delu, četudi ne v skupku vseh njegovih misli in del. Svetniki ene same epizode njegovega življenja, ene same besede, enega dejanja, njegovih skušnjav, molitev in bojev. Zlato njihove avreole močno sveti, a so vsi le v Njem, čigar posredniki so, v Njem, ki odpira grobove in je hkrati človek, bik, lev in orel.

Podcenjevanje njihove posredniške vloge je težko razumljivo. Mojster se razdaja v svojih učencih. Učenci spadajo k mojstrovemu bistvu enako kot prizma k svetlobi. V njihovih vajah in prizadevanjih, nevarnostih in zmagoslavjih, v doseženih in nedoseženih krepostih se poveličuje neprekosljivost njihovega skupnega Gospodarja. Njihov pogled omili strašljiv obraz njegove navzočnosti, njegove žalosti

in radosti. V njih se merita višina in globina njegove popolnosti.

Kratkoviden odnos preteklosti do svetnikov se bo razkril šele tedaj, ko bo na poziv naše zakrnitve, našega obubožanja znova vstal srednji vek in življenju vrnil neznanske zaklade. Svet bo začuden dobil drugačno obličje. Brezglavi jeziki vseh narodov bodo znova našli svojo glavo in zakone srca. Želja po Svetem Duhu in njegovem ključu uboštva postaja čedalje glasnejša. Želja po duhovnih dobrinah Cerkve je znamenje vračanja v njeno naročje.

Hvalnica pastirjev

1

Za življenje Simeona Stilita se zdi, da se na prvi pogled popolnoma izmika splošnemu redu svetnikov.[270] Zadrega, s katero se soočajo njegovi interpreti, je več kot očitna. Ta svetnik namreč kot kaka Michelangelova Sibila štrli iz svojega časa. »Nihče,« se pritožuje že Simeon Prevajalec, »ni opisal njegovih posameznih kreposti in nihče ni poskušal podrobneje prodreti v vsako izmed njih.«

Za njegovo življenje se prej zdi, da se upira hoji za Kristusom, kot pa da bi ji sledilo. V njem gorijo starozavezni hieroglifi, slišati je godrnjavo odmevanje grmenja Sinaja in grški logos je komajda opazen. Tisoč starozaveznih prerokov grozi, da bo skupaj z njim zakorakalo čez skupinico učencev in apostolov. Leviatanova soseščina se zdi temu svetniku ljubša in bolj znana od Epikurjeve. V njegovo območje vodita stebra Jahin in Boaz. Ko ga skuša smrtni sovražnik, se zapelje z Elijevim ognjenim vozom. In med nebeškimi trumami so Bogu Očetu zvesti angeli modrosti, kerubi, tisti, ki križajo njegove molitve.

Če ne bi vedeli, da ga je gnala skrb za dobro Cerkve in da je del svojega dneva preživel tako, da je zbranim okoli svojega stebra razlagal novi nauk, bi v njem nemara videli na prestolu sedečo senco Samuela, ki potem, ko je bil poklican iz naročja očetov, ni več našel poti nazaj.

---

270 Prim. *Acta Sanctorum Januarii* I, str. 261–286, E. Assemani, *Acta SS. Martyrum orientalium et occidentalium*, zv. 2, str. 227–412; Teodoret, *Hist. relig.*, c. 26 (v: Migne, *Patr. gr.*, zv. 82, str. 1463–1483), in podrobnejša dela, ki jih našteva J. Delehaye S. J. v svoji knjigi *Les Stylites*, Pariz 1895.

2

Za vzvišeno podobo tega vidca se zdi, da je bližja staroizraelskim mistagogom kot pa skupini, ki se je ob zadnji večerji zbrala okoli Jezusa iz Nazareta in v katero so se pomešale ženske. Mimo pridejo Jitrove in Labove črede. Pastirji so že tudi Stilitovi starši. Iz Sirije je prihajal Bileam, ki je oznanjal Mesijo. In iz Zize, mesteca v Siriji, prihaja Simeon Stilit.

Stara zaveza je apoteoza pastirstva. Veličina Stare zaveze od prvega do zadnjega dneva spremlja življenje Simeona Stilita, tega najvztrajnejšega in najbolj zamaknjenega med vsemi pastirji. Ko se pet dni po svoji smrti prikaže svojemu najljubšemu učencu in biografu Antonu, je videti tako strašen, da se Anton ustraši, da bo izgubil pamet. Njegovo obličje se sveti, kot da bi ga ožgalo sonce. Je nebeško hrano in prepeva tale psalm:

> Aleluja!
> Hvalite Gospoda z nebes, hvalite ga na višavah!
> Hvalite ga, vsi njegovi angeli, hvalite ga, vse njegove vojske!
> Hvalita ga, sonce in luna, hvalite ga, vse svetle zvezde!
> Hvalite ga, nebes nebesa, ve vode, ki ste nad nebom!
> Naj hvalijo ime Gospodovo, zakaj on je ukazal, in bili so ustvarjeni.
> Postavil jih je za vselej, na veke, dal je zakon, ki ne preide.
> Hvalite Gospoda z zemlje, morske pošasti in vse globine;
> ogenj in toča, sneg in megla, viharni veter, ki izpolnjuje njegovo besedo;
> gore in vsi griči, sadno drevje in vse cedre;
> zveri in vsa živina, laznina in krilate ptice;
> kralji zemlje in vsa ljudstva, knezi in vsi vladarji na zemlji;
> mladeniči in mladenke, starčki in dečki!
> Naj hvalijo ime Gospodovo, zakaj le njegovo ime je vzvišeno,
> njegovo veličastvo je nad zemljo in nebom.
> Vzdignil je rog svojemu ljudstvu, hvalnico za vse njegove zveste,
> za Izraelove sinove, za ljudstvo, ki mu je blizu.
> Aleluja!

3

Kdo se ob tej himni ne spomni, da je to isto izraelsko ljudstvo Jezusa, Sina svojega Boga, pribilo na križ? Kdo se ne spomni, da Mojzes že v *Devteronomiju* o Mesiji govori bogokletno, ko reče »Kajti obešenec je preklet od Boga«? In da se je tempeljska zavesa skupaj s svojim kerubom ob Kristusovi smrti raztrgala od zgornjega konca do spodnjega?

In tudi ta svetnik, v katerem, kot se zdi, še enkrat vstane stari Izrael, vendar priča za Kristusa? In Cerkev vendarle slavi njegov spomin? Ga slavi z mnogo smisla? Prebudil ga je Kristusov evangelij. Izraelov najrevnejši in najbolj osamljeni sin je poklical Simeona Stilita. Čemu? Da dokaže Sina? Da bi pričal o njegovem nauku, s katerim pridemo do Očetove veličine in v območje vsemogočnosti.

Stilitovo življenje

1

Lestvica Božjega učinkovanja vključuje vse niti podzavestnega, od mesečno blagega vpliva sugestije do paničnega udara svetlobe, ki vrže Pavla na tla, od zevajočega protislovja absurdnosti do otipljive polnosti odkritega škandala –: Božja Beseda nezadržno in povsod deluje tako na norega kot na modrega, tako na nizkega kot na visokega, tako na reveža kot na bogataša in je ni mogoče prezreti.

Vendar so časi, ki bedijo, in časi, ki spijo. Časi, ki računajo, in časi, ki halucinirajo. Časi, ki so slepi, in časi, ki gledajo. Vera vselej ostaja ista. Vera je večna kot Bog.

Simeon Stilit je živel v zelo razburkanih časih. Bog je vera v človeštvo: ta beseda je postala meso. Ta beseda je bila z žeblji pribita na križ. O tem so pričale trume mučenikov. Oči so se odprle. Časi so se prebudili in življenjska sila je halucinirala.

Stilitovi sodobniki se upirajo vsaki primerjavi z našim časom. Doživljali so sugestijo in panično grozo poplave svetlobe. Doživljali so *credo quia absurdum* (verujem, ker je absurdno) in Božji škandal. Čudeže so gledali tako, kot mi gledamo svoje računske stroje, vendar ne, ker so imeli drugačne oči, ne, ker so vse sprejemali z vero.

2

Že prvi koraki svetega Simeona nosijo pečat izjemnosti. Njegovi starši so pastirji in tudi njega določijo za pastirja. Snežni metež prepreči, da bi čredo odpeljal na pašo. Tedaj se zateče v cerkev, kjer zasliši tele besede:

> Blagor ubogim v duhu, kajti njihovo je nebeško kraljestvo.
> Blagor krotkim, kajti deželo bodo podedovali.
> Blagor žalostnim, kajti potolaženi bodo.

Ne more razumeti njihovega smisla. Star je trinajst let. Stori enako kot Daniel v Babilonu, ki si da razložiti svoje sanjsko videnje o štirih kraljestvih in pri tem izve, da bodo sveti Najvišjega dobili kraljestvo in ga na vekomaj obdržali. Pristopi k enemu od tam stoječih in ga prosi za natančno pojasnilo vsega tega. Starca vpraša, o čem teče pridiga.

Starec mu odgovori, da je pridiga o preziranju tega časa, tega veka, in o samoobvladovanju.

»Kaj je samoobvladovanje?« vrta vanj pastirček. *Interrogo te quasi deum*, »vprašujem te, kot da bi bil sam Bog.«

»Prenašati moraš vse,« mu odvrne starec, »vso sramoto, vse krivice, vse bolezni, vsa ponižanja. In ne smeš pričakovati tolažbe. Tvoje skrbi morajo biti tvoja hrana, tvoja hrepenenja tvoja pijača. Odreči se moraš vsem zadovoljstvom, ki se ti ponujajo. Če zmoreš vse to, boš deležen kraljestva nesmrtnih duhov. Razumeš? Če razumeš vse to, prosi Gospodarja večnih duhov za pomoč, da boš lahko uveljavil voljo in ji omogočil, da se udejanji.«

Fant se brezmejno hvaležen vrže svojemu vzvišenemu učitelju k nogam, hitro odide, znova pade na kolena pred nekim svetiščem, posvečenim mučenikom, in s čelom, zakopanim v tla, joka sedem dni, dokler od žalosti ne zaspi.

V sanjah ima videnje, ki mu razodene, da bo to, kar bo poslej počel, presegalo vse človeške meje. Vidi, kako koplje temelje. Nekdo stoji poleg njega in ga pozove, naj jamo skoplje še globlje. Izpolni ukaz, potem pa začne počivati.

Pojava pretrga njegov počitek in mu ukaže, naj koplje še globlje. Ko od pojave še tretjič in četrtič dobi isti ukaz, ki ga zaradi zdaj že vrtoglave globine jame ne more več izpolniti, mu ta reče, da je dovolj kopanja in da mora zdaj zgraditi stavbo, pri čemer ga, ker hoče ves izčrpan prenehati z delom, opozori, naj začne s temeljnim zidom.

3

V njegovem razumu koplje Božja roka. Zgrožen in prestrašen se odpravi v samostan, da bi raziskal to skrivnost. Preden mu dovolijo vstopiti, mora moledovati za sprejem. Vendar to ni njegov cilj. Lovi se v pasti, ki jih Bog nastavlja svojim izbrancem. V veliko simboliko zaide kot v kako kolesje, ki ga zmelje. Uči se psalterija.

»Vedite,« je zapisano v 4. psalmu, »da si je Gospod odbral pobožnega, Gospod me usliši, ko kličem k njemu.«

In v 12. psalmu piše: »Pomagaj, Gospod, ker ni več pobožnega, izmed človeških sinov je izginila zvestoba.«

V 22. psalmu pa tole: »Jaz pa sem črv, ne človek, sramotenje ljudi, prezir ljudstva. Vsi, ki me vidijo, me zasmehujejo, kremžijo ustnice, zmajujejo z glavo. Razlil sem se kakor voda, vse moje kosti so se razklenile. Moje srce je postalo kakor vosek, raztopilo se je sredi mojega telesa. Suha kakor črepinja je moja sila, moj jezik se lepi na nebo; v smrtni prah si me položil.«

Simeon v duhovnih vajah prekosi vseh osemdeset menihov v samostanu, zbranih okoli arhimandrita Timoteja, slavnega opata. Če pravilo zahteva, naj je samo enkrat na dan, on je samo enkrat na teden in vse, kar ostane, podari revežem. Medtem ko drugi spijo, on buden sanjari.

4

Biografi iz obdobja njegovega samostanskega življenja poročajo tole zgodbo. Da bi Simeon ukrotil svojo naravo, je izmaknil iz palmovih listov spleteno vodnjaško vrv in si jo tako tesno zavezal okoli bokov, da je groba vrv skozi mehke dele zarezala globoko v meso.

Rana, ki jo skriva pred drugimi, se pod meniško kuto vname, začne se gnojiti in ga neznosno boli. V samostanu pride do pravcatega upora. Opatu postavijo ultimat: »On je

prava peklenska spaka. Živi lahko, ne da bi jedel. Spodkopava samostanska pravila. In njegov smrad po gnitju. On ali mi!«

Opat da poklicati meniha in mu reče: »Povej nam, človek, kaj počneš tu? Zakaj slepiš brate? Zakaj kršiš redovna pravila? In kakšno peklenska mora si? Kajti če si človek, če si zrasel iz človeškega semena, nam povej, kakšna je tvoja vrsta in kdo te je je naučil?«

»Prizanesite mi, bratje; pustite mi, da umrem kot kak garjav pes! Pustite mi, da se spokorim za svoje grehe. Sem kot morje vseh grehov.«

»Star nisi še niti dvaindvajset let,« se začudi arhimandrit, »le kaj bi lahko že zagrešil?«

In svetnik mu odgovori: »Mar David ne reče: ‚Glej, v krivdi sem bil rojen, v grehu me je spočela moja mati?'« V mislih ima 51. psalm, ki s tem, ko je v njem zapisano »Reši me prelite krvi, o Bog, Bog moje rešitve: moj jezik bo vzklikal tvoji pravičnosti. Gospod, odpri moje ustnice, in moja usta bodo oznanjala tvojo hvalo. Ne poženi me izpred svojega obličja, svojega svetega duha ne vzemi od mene«, govori o grehih časa, o grehih pred rojstvom.

Toda menihi ga ne razumejo. Na silo ga slečejo. Kuta, vrv, meso in gnoj so ena sama nerazločna gmota. »Drugi Job!« zgrožen vzklikne opat.

Tri dni ga morajo – o, na kako boleč način spoznamo te postopke! – namakati v toplih kopelih, dokler se od njega ne odlušči njegovo oblačilo nebeškega vojščaka in dokler zdravniki iz njegove rane ne potegnejo komajda še vidne vrvi.

5

Ozdravljen in odpuščen iz samostana se v bližini vrže v izsušeno cisterno, na katere dnu je polno krot, kač in mrčesa, in tu ostane brez vsake hrane sedem dni. Tu se nevede in

nehote zaplete v Božji jezik. Vodnjak, v katerega so Jožefa vrgli njegovi bratje, je simbol Kristusovega groba. Vrv, ki si jo je zavezal okoli bokov, je psalter, s katerim se zajema voda iz izvira milosti.

Arhimandrit Timotej začne obžalovati, da je tega nenavadnega meniha postavil pred vrata. Mučijo ga silni pomisleki. Njegova vest v sanjah doživi pokop izgnanega svetnika. Okoli samostana se zbere nepregledna množica ljudi v belih oblačilih, ki mahajoč z baklami kliče opatu: »Daj nam Božjega svetnika ali pa zažgemo tvoj samostan. Izbrali so ga angeli. Zakaj si ga nagnal? Zakaj si opat? Mar ne veš, da je večji od tebe, zdaj in ob poslednji sodbi?«

Arhimandrit se trepetajoč vzravna na postelji. Karseda hitro pošlje v vse smeri neba brate z nalogo, naj najdejo izgnanega svetnika in ga pripeljejo nazaj v samostan. Nazadnje ga le najdejo v cisterni čisto blizu samostana. Tu najprej pomolijo, saj je cisterna na slabem glasu, nato pa se jih pet z baklami po vrvi spusti vanjo. Svetnik sedi na dnu in hvali Božje zvezde. Kače, ki ga obdajajo, se pred svetlobo bakel umaknejo v svoje luknje.

»Rotim vas, bratje,« moleduje Simeon, »počakajte še malo, da umrem. O, kako zelo trpim, ker še nisem prejel milosti Njega, h kateremu sem se vrgel sem dol.« Bratje pa ga zgrabijo kot kakega hudodelca in ga odvedejo k opatu, ki se mu vrže k nogam. Simeon joka in molči. V njem kipi žalost. Le kako bi lahko govoril?

6

V samostanu ostane tri leta, nato pa ga na skrivaj zapusti. Ob vznožju gorovja, nedaleč stran od Talampsina v Antiohiji, si zgradi kamnito kočo in se za tri leta zapre vanjo. Tu s svojo odločitvijo o štiridesetdnevnem postu brez vsakršne hrane tekmuje s samim Mojzesom in Elijo.

Bralec ne bo nobene druge besede v tej knjigi tako

goreče imel za hiperbolo kot tole. A vendar tudi ta beseda ni hiperbola.[271] Vse vaje, s katerimi se ukvarjajo svetniki, se usmerjajo v odpravo potreb. Odprava potreb je namreč njihov odgovor na probleme dobe, v kateri živijo. In pri tem ne gre niti najmanj za to, da bi jih zaradi tega razumeli kot športnike ali jih obravnavali s stališča gladovalca. Kajti v tem primeru bi jih morali upravičeno imenovati športniki odrekanja in najbolj preizkušene tlake in pristaviti, da se ti obupani ljubitelji idej, ti odločni umetniki življenjske sle, od podiralcev rekordov na dirkalni stezi in v panoptiku razlikujejo po tem, da z odpravljanjem potreb stremijo k očiščenju duševnosti.

Štirideset je sveto število, ki označuje mejo človeško mogočega. Kdor prestopi to mejo, tvega smrt. Izraelsko ljudstvo je štirideset let preživelo v puščavi. Štirideset dni in noči je trajal vesoljni potop. Svetnikovemu štiridesetdnevnemu postu ustreza štirideset dni popolnega fiziološkega razblinjenja njegovega mišljenja.

K Simeonu, ki se nameni postiti, pristopi Bas, duhovnik iz Antiohije, ki skozi to območje potuje, da bi tam daroval evharistijo. Bas posvari svojega dieceza, naj ne preizkuša Božje previdnosti. Simeon mu odvrne: »V celico mi postavi, dobrohotni oče, deset hlebčkov kruha in vrč vode, da bom lahko posegel po njih, če bo treba.«

Zazidajo vrata in jih čez štirideset dni znova odprejo. Simeon leži globoko nezavesten na tleh. Hlebčki kruha in voda so nedotaknjeni. Namočijo mu jezik in dajo evharistijo. Simeon oživi in začne jesti. Poslej praznuje to postenje: prvih deset dni, stoječ na nogah, hvali Boga, nato se usede k molitvi, medtem ko zadnjih deset dni, ležeč iztegnjen na tleh, izkuša smrt.

---

271 »Malo antičnih svetnikov ima bolje dokumentirano svojo življenjsko zgodbo,« pravi Delehaye (str. 56). In Zöckler (*Askese und Mönchtum*, str. 265) zapiše: »Ta nenavadni življenjepis velja v njegovih temeljnih značilnostih brez dvoma obravnavati kot dejanskega.«

7

Ko je premeril globine, je zahrepenel po višavah. Njegovo življenje je začrtano v psalteriju. Premagovati mora ne le telesne potrebe in se v nezavesti dotikati smrti, temveč mu je tudi določeno, da postane živ spomenik razpadanja, trohnenja.

»Gospodu pravim: ‚Ti si moj Gospod, moja sreča, ničesar ni nad tabo,' svetim, ki so v deželi: ‚Moji knezi, v njih je vse moje veselje.'« (*Ps* 16)

»Gospod je zemlja in kar jo napolnjuje, zemeljski krog in njegovi prebivalci. Kdo se bo povzpel na Gospodovo goro, kdo sme stati na njegovem svetem kraju?« (*Ps* 24)

Simeon se povzpne na vrh gore, ob katere vznožju je stala njegova koča. Tu si iz kamnov zgradi ograjo in se poglobi v skrivnost množice, v čredne razmere. Živi brez strehe nad glavo, izpostavljen vsem vremenskim nevšečnostim. Prepove si hojo. S tem ko si na nogo priveže le dvajset vatlov dolgo železno verigo in njen drugi konec pritrdi ob kup kamenja, se priklene na karseda majhen kos zemlje in stopi v prostovoljno ujetništvo. »Povzpel si se na višavo,« je zapisano v oseminšestdesetem psalmu, »ujete peljal ujetnike, od ljudi si sprejel darove, celo od upornikov, da bi Gospod Bog imel bivališče.«

Ljudje množično prihajajo, da bi ga videli. Obišče ga tudi Milecij, patriarhov vikar. Veriga pomeni nesvobodo, vklepati bi ga morala zgolj njegova volja, ki se usmerja v dobro. Verigo zato odvrže. Na goro prinesejo bolnika. Na pot se odpravljajo cela mesta in cele pokrajine, da bi slišali njegovo besedo. Simeon še poviša kup kamenja, ob katerega je bila pritrjena njegova veriga, tako da je zdaj visok že šest vatlov, in se povzpne nanj kot na kak steber. Da ga ne bi motili v molitvi, naredi še zadnji korak:

Priznajte Gospodu, družine ljudstev, priznajte Gospodu slavo in moč!

Zakaj vsi bogovi ljudstev so ničevnosti, Gospod pa je naredil nebesa.

8

In ljudje prihajajo in prihajajo, med njimi tudi kralji, pomešani med prosjake. Steber raste. Ljudje ga dvigajo čedalje više. Najprej dvanajst vatlov, nato dvajset, pa trideset, potem štirideset.[272] Osamljen in čedalje bolj nedosegljiv štrli v nebo Gospodov svetnik. Zaprt za dvojnim zidom, s katerim ga obdajajo.[273] Sam se je komajda kaj dvignil. Postavili so ga v meglo in noč, na sonce in v vihar, v zvezde in dež, v točo in strele.

Štirideset let stoji naslonjen na palico in strmi predse. Njegove krhke roke blagoslavljajo vzhajanje in zahajanje sonca. Njegova jokajoča usta oznanjajo voljo Njega, »ki je Adama poznal, še preden se je rodil; vodnika blodečih, usmerjevalca kerubov; ki je vodil Jožefa kot jagnje; ki je

272 Kot navaja Teodoret, Stilitov škofovski prijatelj in mecen, je stolp nazadnje meril v višino šestintrideset vatlov, medtem ko je v tako imenovanem *Sirskem življenju* (ur. Assemani, v nemščino prevedel H. Hilgenfeld, Leipzig 1908, v: Hans Lietzmann, *Das Leben des heiligen Symeon Stylites*) zapisano, da je meril štirideset vatlov. M. de Vogué (*Syrie Centrale. Architecture civile et religieuse*, Complément 1877, str. 148–49) je našel ostanke podnožja stebra in je v celoti potrdil navedbe zgodovinopiscev. Po njegovih ocenah je bil premer sredinskega dela stebra pet vatlov, podnožja šest vatlov, sama ploščad na vrhu pa naj bi merila štiri kvadratne metre. Svetnik je na svojem stebru preživel sedeminstrideset let. To število je hieratsko zaokroženo na štirideset.

273 Za ta dvojni zid, imenovan mandra (ograda), se zdi, da je iz njega že za časa svetnikovega življenja nastal samostan. Arabci z izrazom *kalat' sem'an* še zdaj označujejo skupek ruševin na visoki planoti šest kilometrov severno od gore, imenovane Djebel Cheik Bereket. Vogué v svojem prej omenjenem delu (Pariz 1865, str. 114, 115 in 139–150) prikazuje obsežne ostanke samostana in katedrale, zgrajene po Stilitovi smrti. Cerkev se je v obliki oktagona dvigala na območju, ki je obdajalo steber. Za drznost njene zasnove in elegantnost njenih podrobnosti Delehaye uporablja izraz »veličastna misel«.

Davidu podaril milino preroškega jezika; ki je Lazarja po štirih dneh obudil od mrtvih«; čigar globine in miru ne premeri niti speči ocean.[274]

Ob vznožje stebra buta morje tegob, morje solza, katerega izvir je videc, butata vznemirjenje in mrzličnost sveta. Prihajajo Feničani, Perzijci in Indijci, Rimljani in Etiopijci, Britanci in Galci, Skiti in celo nomadi ter ga prosijo za posvečenje in blagoslov.[275] V prestolnicah rimskega cesarstva stojijo njegovi kipi, ki spominjajo na Ajshilova in Homerjeva poprsja.

Kdor se zazre v Stilitove oči, pozabi sovraštvo in mržnjo. Ljudstva, ki taborijo okoli gore, sklepajo zavezništva. Stilit nikoli ne spi in nikoli ne je. Tudi govori ne veliko. Moli od sončnega vzhoda do poldneva. Nato zdravi hrome in gluhe, neme in slepe. Z zahajajočim soncem se tudi sam znova pogrezne v molitev, in ne v spanec, kajti premer njegovega stebra, ki je tako visok, da se ziblje v viharju, meri le tri vatle. Je nenehno sanjarjenje, Božja čudežna ura. K njemu roma vsa zemlja.[276]

---

274 Ta način blagoslavljanja je značilna oblika Stilitovega izražanja. Stoji v magičnem krogu na ploščadi stebra. – V tej zvezi prim. Bischoff, *Elemente der Kabbala* II, Berlin 1914, str. 31–38 isl., kjer je o Božjih imenih govor kot o nekakšni mali šoli magijske vednosti. »Imena in vzdevki božanstva (iz katerih so pri Stilitu sestavljeni blagoslovi. D. V.) za vzhodnjaško pojmovanje niso le abstraktni izrazi, temveč dinamični nosilci prav tako številnih bistvenih značilnosti, ‚atributov' Boga« (str. 35).

275 Teodoret nam pripoveduje kot iz sedanjosti: »Prihajati lahko vidimo Iberijce, Perzijce in Armence, ki si želijo Božjega krsta. Arabci, ki prihajajo v skupinah po dvesto, tristo in pogosto tudi tisoč ljudi, opuščajo zmote svojih očetov, svoje surove nravi, običaje in navade in iz teh božanskih ust sprejemajo svoje postave. Sam tega nisem le slišal, temveč tudi videl.«

276 Delehaye je zbral obsežno, delno še neobjavljeno gradivo o značilnem življenjskem načinu stilitov (v nekaterih primerih je njihov steber kronala sodu podobna celica), o njihovem druženju z duhovščino in učenci (vzpenjanje po lestvi, prislonjeni k stebru) in o drugih podobnih rečeh. Za ploščad stebra se zdi, da – še zlasti ob neurjih in

Svetnikovi čudeži

1

Poznamo svetnike, ki so to po svojih besedah, in svetnike, ki so to po svojih dejanjih. Takšne, ki vekomaj molčijo, in takšne, ki vekomaj govorijo. Takšne, ki se nenehno kažejo, in takšne, ki se nenehno skrivajo. Takšne, pred katerimi vsakdo zbeži, in takšne, ki jih vsi iščejo. Svetnike, ki jih lahko prepoznavajo le cerkveni učitelji, in svetnike, pred katere poklekajo otroci in živali, da bi od njih izprosili blagoslov.

Vsi ti svetniki, najsi bo njihova sugestivnost še tako velika in njihova nesmiselnost še tako globoka, imajo svojo okolico. Vsakdanjik najde pot k njim. Vse jih – pa čeprav so njihove potrebe še tako zelo omejene – tudi najmanjša potreba po hrani in pijači, po spanju in gibanju veže na človekovo bližino, na njim podobna bitja. Vse jih je mogoče doseči, naj jih njihov sen še tako globoko ovija. Četudi njihova ločevalna stigma še tako močno žari, so izpostavljeni najrazličnejšim prekinitvam. Nobeden izmed njih ne more uiti človeški usodi, namreč izpraševanju in varovanju, mamljenju in siljenju. Vsak izmed njih se nekoč in kakorkoli že razkrije. Njihova popolnost trpi. Razlagati je mogoče prav vsakega izmed njih.

Simeon je prvi stilit. Izmika se vsaki razlagi. Osamljen stoji v Parakletovem občestvu. Ni se ga mogoče niti dotak-

---

nevihtah – kljub postavljenemu parapetu ni bila povsem nenevarna. Simeon Starejši, o katerem je tu govor, je na svojem stebru sprejel svetega Teodozija in Daniela. Pavel iz Latrosa, ki je bil prav tako stilit, je na ploščadi skupaj z duhovnikom in še nekaterimi oficiali, ki so ga obiskali, opravil celo kratko sveto liturgijo. K Stilitu Mlajšemu († 526), ki ga nadškof sprejme med duhovnike kar stoječ ob vznožju stebra in brez vsakršnega polaganja rok, so njegovi učenci prihajali na ploščad, da bi tu od njega prejeli sveto obhajilo (*Les Stylites*, str. 100).

niti niti ga doseči. To je skrivnost vznemirljivega učinka, ki ga je imel na svoje sodobnike. Pogosto so ga posnemali. Pravzaprav je ostal tudi zadnji stilit.[277] Njegova izvirnost ne izhaja iz domisleka, ki se ga krčevito oklepa, temveč iz zapletanja v Božjo besedo.

Vselej ostaja pastir, tudi tedaj, ko ima za čredo namesto živali ljudi. Vselej ostaja čuvaj, tudi tedaj, ko njegov sirski pastirski izvor preide v preroštvo. Sledi zgolj krepostim, ki se jih je kot fant v vsej njihovi globini naučil pri svoji čredi, sproščenosti, mirnodušnosti, potrpežljivosti. Kdor se tako vztrajno ravna po svojih značilnih življenjskih silah, zapade v igro Večnega, postane znamenje Neuslišanega. Svoje moči pomnoži z neskončnim številom, in zmedena narava drugih, bolezen, se mora vdati v harmonijo.

277 Zöckler (str. 94 in 266) navaja kot Simeonove vzornike na faličnih stebrih stoječe spokornike boginje Astarte iz Hierapole v Kojlosiriji. Pri tem upravičeno poudarja, da je bil eden izmed spremljevalnih motivov stilitstva vsekakor tudi stremljenje k premaganju in zatrtju teh malikovalcev. Fenomen, ki se ponavlja pri prav vseh velikih svetnikih, je razvrednotovanje nižjih religioznih ali filozofskih življenjskih oblik. – Simeonovi nasledniki, med katerimi izstopajo sveti Daniel († 493), Jozue Stilit († 517), Simeon Mlajši († 596), sveti Alipij v sedmem stoletju in sveti Luka Mlajši v desetem stoletju, so skoraj vsi živeli na Vzhodu (v Mezopotamiji, Mali Aziji, Egiptu, Palestini). Pod Aleksejem Komnenom (1081–1117) so stiliti živeli tudi na gori Atos. Poskus uvedbe stilitstva tudi v zahodnem svetu (Galiji), kjer naj bi zamenjal čaščenje Diane, ni imel uspeha. Stilitu Wulflaciju, ki ga je Gregor iz Toursa spoznal leta 585 na svojem potovanju skozi Ivoy (zdajšnji Carignan v Ardenih) in je bil rojen v Lombardiji, se ni uspelo uveljaviti. V mrazu so mu z nog odpadli nohti in ledene sveče so ovile njegovo telo, tako da so mu škofje svetovali, naj zapusti svoj steber, ki so ga nato podrli, Wulfacij pa se je vrnil v samostan. Kljub temu pa najdemo še leta 1461 v bližini Novgoroda v Rusiji svetega Saba, ki je živel na stebru. Stiliti so iz zgodovine izginili šele v novejšem času. Zadnji so bili Ruteni okoli leta 1500.

2

Pripovedujejo, da je drznost, s katero se je Stilit vzpenjal na svoj steber, med drugimi puščavniki v njegovi okolici vzbujala precejšnje nezadovoljstvo. Le kako si je lahko nekdo upal samega sebe postavljati kot kak temeljni kamen? En sam človek si je drznil vzbujati pozornost vseh drugih, kljubovati pritisku milijonov ljudi? Drznost želje, da bi živel kot kak spomenik, in veličina, pred katero je klavrno obnemel prav vsak napad, sta prekašala spokojen mir, s katerim se je vse to dogajalo. Nenehna izpostavljenost ekscesnosti tako čaščenja kakor tudi obdolževanj in obtoževanj ni ravno nekaj, kar bi bilo zanemarljivo. Vendar se Simeonu ni le uspelo uveljaviti, temveč je čredo tudi premagal in jo uročil.

Skupnost puščavnikov, živečih v Simeonovi okolici, skliče zborovanje. Nekateri ga grajajo kot sleparja, drugi pa se hočejo otresti tega, da bi jih kakorkoli povezovali z njim in njegovim početjem. Umirjenejši med očeti svetujejo, naj pred odločanjem vendarle preverijo, kateri duh vodi to Stilitovo tako izjemno inovativnost. Tako se odločijo k njemu poslati sla z ukazom, naj nemudoma sestopi s stebra. Če ukaza ne bo hotel izpolniti, ga bodo izključili, če pa ga bo ubogal, naj ostane tam zgoraj.[278]

278 Ta epizoda dobi v Delehayevi raziskavi precej večji pomen, kot izhaja iz *Acta Sanctorum*. Skladno z navedbami v *Theodori Lectoris Hist. ecc.* II, 41 (Migne, *Patr. gr.*, zv. 86, str. 205) so bili *egiptovski* menihi tisti, ki so slišali govoriti o Simeonovi inovativnosti in so obsojali njegov življenjski način. Poslali so mu knjižico, ki je vsebovala njegovo izobčenje. Svoje stališče so spremenili šele, »ko so se bolje informirali«, in svetnika so znova sprejeli v skupnost. To bi, denimo, pomenilo, da je Simeonov svetovni sloves ogrožal vpliv Egipta, ki je veljal za tradicionalno deželo dotlej neprekosljivih puščavnikov (Antona, Pahomija, Arsenija, Makarija in drugih). Po tretji različici (iz življenja stilita Daniela) je pri tem zborovanju puščavnikov šlo za srečanje vseh predstojnikov *mezopotamskih* samostanov, ki jih je k sebi poklical antiohijski škof. Arhimandriti so ob tej priložnosti obiskali Telado, samostan, iz katerega je prihajal Stilit, kjer so slišali

Sel prispe k stebru hkrati z antiohijskim patriarhom, ki je tja prišel, da bi preučil Simeonovo čudežnost. Svetnik je takoj pripravljen zapustiti svoje mesto, in zato ga sel puščavnikov potrdi v Gospodovem imenu, medtem ko patriarh posveti njegov steber in mu osebno izroči hostijo.

3

Stilit odslej ne sprejema v obravnavo le zadev množic in njihovih vladarjev, temveč tudi zadeve Cerkve, ki odloča o posvečenjih, saj uči ponižnosti. V enaki meri kot se odreka zunanjemu življenju, vzcvetajo notranji čudeži. Kdor namreč razpolaga s ključi do lastnega bistva, razpolaga tudi s ključi do bistva drugih in narave.

Okolico preplavita hrup vpreg in množica ljudi. Simeon zdravi in sodi, razrešuje navzkrižja med dvomljivci in sprtimi. Blaži skrbi Cerkve, napade plemstva, ošabnost krivovercev. Pošilja poslanice kraljem, spodbuja škofe in jim vliva pogum. Vse ozdravljene opozarja: »Če te vprašajo, kdo te je ozdravil, reci, da Bog. Pazi, da ne rečeš Simeon, kajti nesreča se bo takoj znova zgrnila nadte. In zapomni si še to: Izogibaj se laži in ne prisegaj! Kajti prisegati pri Bogu je velika nevarnost in velik greh.«

Izmed preštevilnih skrivnosti, ki so se dogajale na Stilitovem stebru, omenimo le tiste, ki še globlje osvetljujejo njegovo bistvo. Prav vsi razlagalci še zlasti omenjajo dve epizodi, namreč zgodbo o Gonati, princu roparjev, ki pred preganjanjem oblasti poišče zatočišče za svetnikovo

o njegovem najnovejšem življenjskem načinu. Aprobacijo sprva zavrnejo. Ko jih Simeon pozove, naj uporabijo lestev (ki je očitno simbolično mišljena kot lestev kreposti) in se povzpnejo k njemu na steber, si to upa storiti le Daniel, poznejši stilit in svetnik, ki je sem spremljal svojega predstojnika. Na vrhu stebra prejme seme svojega poslanstva. Torej Sirija, Egipt in Mezopotamija: to pomeni, da je ta vratolomna in paradoksna oblika ponižnosti, ki jo uvaja Simeon, vznemirjala celotno vzhodno Cerkev (prim. Delehaye, str. 60, 61).

mandro, in zgodbo o sveti materi, ki po sedemindvajsetih letih neuspešnega iskanja prispe k stebru izginulega sina, da bi poljubila svojega otroka. Obema zgodbama je skupno umiranje v miru, ki ga junaka najdeta pri svetniku.

4

Gonata je diabolični jezdec, ki nenadoma prekriža pot trgovcem, jih oropa in naslednji hip že izgine. Njegova domovina je zloglasno območje globokih Tavrovih sotesk, ki jih je v svojih pismih opisoval škof Janez Zlatousti, ki ga je izgnala bizantinska cesarica.

Gonato preganjajo antiohijski oficiali. Vrgli naj bi ga zverem. Te že rjovejo v areni. Pred Simeonovim stebrom se pojavijo vojaki, ki mu, odrivajoč ljudi na stran, zakličejo: »Hej, ti tam zgoraj, ne smeš ga ščititi. Zločinec je. Predaj nam ga!«

Svetnik sprva molči. Nato spregovori: »Jaz ga nisem klical. Kdor ga je pripeljal sem, je, kot se mi zdi, močnejši od vas in od nas. Če ga hočete imeti, ga odtrgajte od mojega stebra.«

Ljudje mrmrajo in vojaki si ga ne upajo zgrabiti. Vrnejo se v Antiohijo po nova navodila.

Gonata sedem dni v smrtnem strahu kleče objema steber. Nato ogovori svetega očeta zgoraj na stebru: »Če ukažeš, odidem.«

»Boš isti, kot si bil?«

»Oh, moj čas se je dopolnil!« vzklikne Gonata in umre.

Oficiali se vrnejo. Celotna Antiohija je na nogah. Nemudoma morajo privesti Gonato.

Svetnik razprostre roke, sonce zahaja: »Tisti, ki ga je pripeljal sem,« spregovori, »ga je odpeljal s svojimi močnimi četami. Ima takšno moč, da lahko vašo državo skupaj z vsemi njenimi prebivalci potopi v Tartar. Spravil se je z njim. Dal ga je privesti predse. Naklonil mu je svoj mir. Pomirite se in me ne motite. On ga potrebuje kot koristnega človeka.«

5

Opis svetnikovega srečanja z materjo v prvinskem jeziku stare cerkvene latinščine zaznamujeta tako rekoč nepopisna lepota in globina izraza in občutja. Že Anton, Simeonov učenec in prvi kronist, označi to srečanje *za mirabile mysterium* (čudovito skrivnost). In prav tako so tudi vsi vzvišeni zgodovinopisci, ki poročajo o tem dogodku, čutili, kako jih njihovo globoko sočustvovanje sili k nadaljnjemu pesniškemu razpredanju objektivnega dogajanja pripovedi bodisi tako, da so simbolično stopnjevali to ali ono spremljevalno okoliščino ali povečevali nasprotja med obema osebama, bodisi tako, da so dialogu in svetnikovi molitvi dali nov svetel obrat, ki je sublimni značaj prizora še globlje povezal z zadnjo skrivnostjo.

Hezihij, Simeonov oče, je umrl od koprnenja po izginulem sinu. Mati Matana prejme vest o Simeonu in se po mnogih letih žalosti in obupa ter z drobovjem, razjedenim od ognja materinskega koprnenja, odpravi na pot, da bi objela svojega sina v mesu in kosti, ki pa ne obstaja več v meseni obliki.

Zaustavijo jo na vhodu k stolpu. Ženskam namreč ni dovoljeno stopiti naprej. Na stopnicah proti mandri se sesede in začne tožiti. Tedaj od zgoraj zasliši glas sina, ki ga ne more videti, a vendarle ve, da je to njegov glas:

»Ne verjemi, mati, da sem navzoč. Toda če bova postala vredna tega, me boš videla.«

Zasliši se dvojni odmev: »V Kristusu, ki je bližina in jasnost« … »V večnem miru, v drugem času« …

Toda mati v žaru ljubezni ne more razumeti teh besed. Z rokami udarja po zidu, ki se ji noče umakniti. Pri Kristusu roti njega, ki je zgradil ta zid, naj jo vendarle spusti naprej. Spomni ga, da je oče umrl od žalosti. Tudi sama hoče umreti, a še prej hoče videti njega, ki ga je nosila v svojem telesu in za katerega ve, da je tako blizu. In znova zasliši glas muke:

»Usedi se, mati, postoj za kratek čas in se odpočij, tako te bom videl.«

Izmučena od bolečine zadrema. Tri dni in tri noči ječi njeno moledovanje. Nato umre. Tedaj svetnik zaukaže, naj pokojnico prinesejo noter pred njegov steber. Razprostre roke in moli:

»Gospod, Bog kreposti, ki prestoluješ nad kerubi in stresaš dno brezna. Adama si poznal, še preden se je rodil. Ti ponižuješ leve. Mojzesa si obdal z ognjem. Na Abrahama si zlil zvezde. In Jakoba si pokopal pod krili prepirljivega angela. Sprejmi njeno dušo v svoj mir. Daj ji pokoj.«

Tedaj se pokojničino telo premakne. Mati se dvigne. Njen obraz sveti od veselja in upanja, kot da bi pred sabo gledala svojega mladega ljubljenca, kot da bi ga objemala z očmi in pila njegov glas. Potem se zgrudi. Pokopljejo jo ob vznožju stebra.

6

Svetnikov mir je kot vrtinec globine, ki pogoltne prav vse, kar mu hrepenenje potisne na pot. Njegova molitev je polnost samega prepada in tako kot se lahko izteče v smrt, se lahko izteče tudi v življenje, ko se vrtinec, ki je pogoltnil vso vodo, vrne s poplavo.

Sterilno telo izmaelitske kraljice dobi tedaj prestolonaslednika, ki ga je prišla moledovat. Iz blagoslovljenega srednjega dela gore, na kateri stoji njegov steber, tedaj privre povodenj, medtem ko dežela naokoli hlepi po moči in se izsušuje v žaru sirskega sonca. Skrivnost velike in male narave se umakne v Svetega Duha, ki ga telo že dolgo ne more več obvladovati in skrivati. Kdor ga pokliče, ga je tudi deležen.

Skupina romarjev na poti k stebru sreča košuto. »V imenu svetega Simeona,« vzklikne eden izmed njih, »stoj!« Košuta se ustavi. Komični človečki se ji približajo, jo zakoljejo in pojejo njeno meso. Kožo pustijo na tleh.

Tedaj odkrijejo, da ne znajo več govoriti. Tresoč in drgetajoč prispejo do stebra, priznajo zlorabo in neutolažljivi ležijo v molitvi kesanja.

Svetnik jih blagoslovi. Tedaj se jim vrne tudi dar govora. Osupli hvalijo Boga. Ponižni se vrnejo domov.

7

Legenda o začarani košuti sega vse do podobe velike buditeljice, ki je to isto stoletje navdajala s svojo slavo, se pravi do Genovefe, device iz Pariza v Galiji, katere spomin Cerkev obhaja tretjega januarja, se pravi dva dni pred Simeonom,[279] kar ni seveda prav nič naključnega.

Simeon naj bi bil z Genovefo ekstatično povezan. Iz zapisov te velike predhodnice Ivane Orleanske pravzaprav izhaja, da je Simeon pridigal njeno svetost in ji po trgovcih pošiljal svoje pozdrave. Komentatorji k temu dodajajo, da se je to mistično poznanstvo kazalo obojestransko, saj naj bi tudi Genovefa, ne da bi po človeški poti poznala Simeona, *ex divina revelatione* (po Božjem razodetju) oznanjala njegov obstoj in pomen.

Takšen kerubski čudež, kot bi ga lahko imenovali, ta enost in vseprisotnost v stanju ekstatične molitve ni med hagiografi nobena redkost. Tomaž Kempčan tako poroča o holandski svetnici Lidvini, da je bila pogosto v stiku z drugimi svetimi ljudmi, ki so bili v stanju ekstaze, in je z njimi izmenjavala svoje misli, denimo s puščavnikom Gerhardom v Zgornjem Egiptu. Joseph Görres, dobrotljivi vrtnar mistične vrtnice v Nemčiji, poskuša razložiti to medsebojno duhovno prepletanje, ko o Lidvini zapiše: »Njeno telo je tako zelo nežno, da se tedaj, ko se je kakorkoli dotakne kak nečisti človek, na mestu dotika pokažejo črni madeži, ki ostanejo vidni več dni, in duhovne niti, ki jo povezujejo z višjimi območji, so razpredene tako pretanjeno, da tedaj,

279 *Acta Sanctorum Januarii*, zv. 1, str. 137–153.

ko njeno vest teži še tako neznatna napaka ali ko občevanje z ljudmi na njej pusti še tako majhen madež, nemudoma izgine sleherna tolažba in sleherno gorje.«[280]

Vendar med Simeonom in Genovefo obstaja še neka druga vez. Tako kot Genovefa s svojimi molitvami brani Pariz pred Huni in Normani in Atilo prisili k umiku ter enako kot zmore obujati mrtve, ker pozna skrivnosti src, tudi Simeon s svojimi molitvami razoroži Perzijce in Skite, ki grozijo, da bodo vdrli v rimsko cesarstvo.[281]

Dandanes ne verjamemo več v eksaktnost znanosti molitve. Vendar Genovefa in Ivana Orleanska še zdaj, po tolikih stoletjih, dokazujeta, da je gospodar orožja tisti, ki ima v rokah srca.

8

O svetnikovi univerzalni zamaknjenosti v molitev priča tudi naslednja anekdota. Pred njegovim stebrom se je zbrala velika množica ljudi, ki si je želela svetnikove pozornosti in njegovega blagoslova. Njen glasnik s privzdignjenega mesta glasno zakliče svetniku: »Božji služabnik, množica vsa nestrpna pričakuje tvoj blagoslov. Daj torej ukaz in jo nato odpusti, kajti glej, že dolgo čakajo.«

---

280 Predgovor k Diepenbrockovi izdaji Henrika Suza, Regensburg 1837, str. XCIX in C.

281 Na to se nanaša sirska *Vita*, str. 52, v zgodbi o cesarskem odposlancu Dioniziju, ki ga je Simeon osvobodil neozdravljive bolezni (*Dionysium imperatoris legatum ad Persas designatum insanibili morbo relevat*). Urednikova opomba na str. 408 v tej zvezi omenja, da je bil odposlanec Dionizij, ki je bil po rojstvu Skit, poslan na dvor hunskega kralja Rua, ki je nasledil Atilo, in da je po svojem ozdravljenju redno obiskoval Stilita. Stilitovo prijateljstvo s cesarskim odposlancem in nekdanjim vojnim ministrom (*praefectus militiae*) je očitno bilo zgodovinsko ozadje njegovega čudežnega vplivanja na mišljenje neciviliziranih ljudstev, živečih ob meji cesarstva. Podobne stike je po vsej verjetnosti gojila tudi sveta Genovefa.

Svetnik ne odgovori. Medtem ko voditelj tako kliče in, kot je zapisano, začne rjoveti proti stebru, ker je prepričan, da je svetnik umrl, začne tožiti tudi množica in se v bolečini in razburjenju, ki postajata čedalje glasnejša, tolči po prsih, rokah in bokih.

Preteče nekaj časa. Tedaj se duh velikega zamaknjenega moža zgoraj na stebru vrne v svoje domovanje. Odgovori in množici reče: »Bratje, vihar je prizadel veliko ladjo na morju, ki je prevažala dvesto potnikov, in vsi so me klicali na pomoč. Ko sem jih zagledal pred sabo, sem se obrnil na Boga in ga prosil, naj jim prizanese, in s tem, ko sem jim stegnil roko čez morje, sem jim služil.«

Množica začne prepevati hvalnice, svetnik pa jo blagoslovi in odslovi.

Satan in božja ura

1

Bil bi čudež, če bi satan, ki je sovražnik vsake veličine in komajda še lahko spremlja moje skromno poročilo, doživel številna duhovna dejanja svetega Simeona, ne da bi ga poskušal strmoglaviti. Tako se mu nekega dne proti večeru približa kot kerub, stoječ v letečem vozu, ki ga vlečejo ognjeni konji, in ga pozove, naj se kot Elija odpelje v nebo.

Besede, ki jih je govoril satan, so se nam ohranile v Rosveidovem zapisu in iz njih lahko razberemo, da so tedaj, ko vrhovni podlež prinaša nebeška oznanjenja, potrebna številna pojasnjevanja, saj si ne pripisuje velike prepričljivosti. Gabriel se zna izražati jedrnateje.

»Simeon, prisluhni mojim besedam,« ga nagovori satan, »ki ti jih zapoveduje Gospod. Z ognjenim vozom in ognjenimi konji me pošilja kot svojega angela, da te iztrgam od tod, enako kot sem prestavil Elijo. Prišel je tvoj čas. Stopi torej skupaj z mano na voz, saj ti ga pošilja Gospodar nebes in zemlje. Daj, da se skupaj odpeljeva v nebesa, da te bodo angeli in nadangeli videli skupaj z Marijo, Gospodovo materjo, z apostoli in mučenci, pričevalci in preroki, ki se veselijo, da te bodo videli, tebe, Božje jagnje, ki ga je Bog ustvaril po svoji podobi. To ti govorim, da se ne boš obotavljal in boš stopil na voz.«

In Simeon mu ihteč odgovori: »Gospod, bi me hotel prestaviti v nebesa?«

Že se nasloni na voz in dvigne nogo, da bi stopil nanj, ko prepozna diabolično prevaro. Pokriža se in potegne nazaj nogo, ki jo je prikazen že zagrabila. Na stegnu mu zazija rana.

Simeon zdaj spregovori svoji nogi, ki je od strahu še vedno dvignjena: »Nikoli več se ne boš stegnila naprej in nikoli več se ne boš dotaknila tal, temveč boš ostala tako vse do mojega konca, dokler te Gospod ne spravi v gibanje.«

2

In poslej gnezdi na eni nogi. Kazalec Božje ure se premakne. Rani na stegnu se pridruži rana na stopalu. Obe se vnameta in se začneta gnojiti. Nešteti črvi padajo iz njegovega stegna na steber in iz stopala na podstavek stebra ter od tod naprej na zemljo, »tako da mi, najmanjšemu izmed vseh svetih,« kot zapiše Anton, »ni bilo treba storiti drugega, kot da sem jih pobiral in odnašal na mesto, s katerega so padali.« Kajti svetnik je rekel: »Pojejte, kar vam je izročil Gospod.«[282]

Neki saracenski vladar pride na sveto noč k Simeonu, ki že šestnajst let stoji z dvignjeno nogo in srepega pogleda, ker mu je grozilo, da se bo predal hitri vožnji časa. Saracen se ob pogledu na Božji čudež, na ta kip žalosti in bede, vrže na tla in v mesečno noč toži nad bremenom svojih grehov.

282 Delahaye sicer ne zaupa prav veliko Antonu, pri katerem graja »vernost, ki presega vse meje«, temveč se raje opira na razmeroma treznejšega Teodoreta, za katerega pohvalno pravi, da je pripoved o čudežih postavil bolj v ozadje. Vendar ni niti najmanjšega dvoma o resničnosti te anekdote, o kateri nam Anton izrecno zagotavlja, da jo je doživel na lastne oči. Drugače je nemara s čudeži, ki so povsem očitno hiperbole ali simbolni prikazi. Glede poglavitnih značilnosti življenjske zgodbe so vsi biografi (tudi po ugotovitvah, ki nam jih ponuja Delahaye) enotnega mnenja. Kar zadeva pripoved o čudežih na splošno, lahko zanjo rečemo, da je z natančnostjo, kakršna se je izoblikovala v tedanjem času, samemu smislu tega tako presenetljivega življenja, polnega trpljenja in globine, ustrezala veliko bolj kot kak referat, ki se oklepa zunanjosti in ugotavlja razmeroma nepomembna zgodovinska dejstva. Tedanji menihi ne poznajo življenjepisa v našem smislu z njegovimi neštetimi zasebnimi podrobnostmi. Takšen življenjepis bi bil tudi neuporaben za opisovanje predmeta, kakršen je zamaknjenost v Boga. Tudi posvetni pisci vse prepogosto stopnjujejo v simbole vse osebne in povsem zgodovinske podrobnosti, celo letnice. Kako naj torej tu vprašujemo po »resničnem« in »dejanskem«, ne da bi se podajali na precej spolzka tla. Vsa naša psihološka in zgodovinska metoda, primerjana z njenimi zgodnjekrščanskimi pojavnimi oblikami, ne zadošča za kaj takšnega.

Ko že hoče oditi, s stebra pade neki predmet. Obrne se, tipa v temi in zagrabi za črva. Kar najhitreje hoče stran.

Svetnik ga pokliče nazaj: »Odvrzi svoje breme; pusti tu, kar je padlo od mene tja dol. Kaj bi s tem obteževal svoj sijaj? Trohnenje je greh.«

Saracen pohiti nazaj: »Pusti mi črva v spomin na moje spoznanje. Pusti mi ga kot znamenje minljivosti vsega.«

Svetnik: »Odpri dlan!«

Saracen odpre dlan in na njej ugleda biser.

Znamenje vsemogočnosti

1

Stilitovo pojavo so že zgodaj dojemali kot znamenje Božje vsemogočnosti.[283] Celotni prostor molitve premerja *de profundis* (iz globočin) in *in excelsis* (v najvišjih resničnostih). Njegova noga miruje v trohnenju in njegovo teme se dotika zvezd. Okoli njegove glave letajo štirje kerubski angeli.

Moč, ki je dana temu svetniku, je tako velika, da jo njegov učenec Anton bolj poskuša skriti kot pa razkriti. Simeonov duh, ki se je izvil iz zemeljskega telesa, zdaj sega v pričujočnost njega, ki pomirja ves nemir, spet drugič pa stoji vzravnan v gorečem miru, podoben onemu temačnemu angelu, ki varuje skrivnost življenja in kateremu v umiranju pripade prav vse, kar se dotakne njegove bližine. Njegova roka štrli iz venca žarkov, pred katerim se razcepljajo oblaki, in se težka znova spusti na plošči s postavo.[284]

Dandanes ne poznamo več sloga skrivanja, saj smo ga kratko malo pozabili. Nenavadnega ne doživljamo več v

283 To se, kot se zdi, kaže tudi v sami konstrukciji njegovega stebra.

284 V simboliki stilitov so povsem jasno prepoznavni elementi parsizma. Kot ugotavlja Kohut (*Die jüdische Angelologie und Dämonologie in ihrer Abhängigkeit vom Parsismus*, Leipzig 1866, str. 6), obstaja sedem parsijskih božanskih bitij, imenovanih *ameša spenta*. *Ameša spenta* pomeni non *connivens sanctus*, »nespeči svetnik«. Tako je v *Farvard-It* 23, 84 zapisano: »tisti, ki iz višine bdijo nad dušo«. V *Ormazd-It* 17 Ahura Mazda, ki je najvišji med vsemi božanskimi bitji, sam sebe imenuje »čuvaj«, *kat exochen*. V *Mihr-It* dobi Mitra pogosto ponavljana pridevka: »nespeči, budni«. Kohut vidi v tem, da se judovski vladarji v *Dan* 4,11.14.20; 8,13 imenujejo sveti stražniki, goli kaldejski prevod izraza *ameša spenta*. Tudi *Henohova knjiga*, ki je pravcati kompendij judovske angelologije, označuje najvišje angele za svete čuvarje (str. 19). – Simeonova simbolika stebra bi potemtakem vsebovala in razlagala tako parsijske kakor tudi judovske religiozne elemente. Imela bi angelološki pomen in na to pravzaprav namigujejo tudi njegovi biografi.

preobilju in s ponižnostjo junaških časov; nenavadno poskušamo prej ustvarjati kot pa skrivati. Anton, ki je tu osebno pobiral črve, ki so padali s Stilitovega noge, ni govoril o vsemogočnosti, temveč je vozilo, ki je peljalo mimo svetnika, zgolj imenoval »kerubsko« vozilo oziroma svetnikov nauk označil za »angelski«. A so ga kljub temu razumeli.

Kerubi so angeli modrosti in Božje vseprisotnosti, enako kot so serafi angeli goreče ljubezni. Ko Simeon v svojem blagoslovu, o katerem poroča Anton, moli k vodniku kerubov, so v krščanskih šolah in samostanih tedanjega časa vedeli, da med njim in prvo osebo Trojice, Bogom Očetom, obstaja poseben odnos, ki mu je treba posvetiti posebno obravnavo.

2

Simeon lahko velja za znamenje vsemogočnosti še v prav posebnem smislu. Tempeljska zaveza je raztrgana, prerokbe so se izpolnile. Ko Kristus reče »ne mislite, da sem prišel razvezat postavo ali preroke; ne razvezat, temveč dopolnit sem jih prišel« in »bodite torej popolni, kakor je popoln vaš nebeški Oče«, smisel teh besed ne more več biti sinagoga. Stilitova gora bi prej pomenila Sinaj kot Golgoto, če bi se kerubska znamenja okoli njegovega stebra bolj nanašala na poveličevanje Očeta kot pa Sina in Svetega Duha.

Mar ta pastir, ki je v temi noči enako skrivnostno vzravnan kakor v siju dnevne svetlobe, mar ta pričevalec ne predstavlja hkrati tudi nebeškega oznanila? Mar ta glas grobov Anakov, ki odmeva nad ljudstvi, ne nosi s sabo tudi strašnega opozorila? Mar tega ne kaže palimpsest preroškega jezika, iz katerega je mogoče razbirati znamenja, ki segajo vse od Abrahama do Joba in vse od Jakoba do Daniela, in mar tudi steber, na katerem kot v Salomonovih časih znova sloni vse breme rodov celotnega Izraela, mar vse to s tožečim glasom ne kaže na razkrajanje in razpadanje izvoljenega Božjega ljudstva, ki je prodalo Mesijo?

3

Novejši katoličan, ki je znova doživel vso revščino, je bežeč pred bolečim obupom poskušal znova prebirati tudi usodo tistih znamenj, s katerimi se Judje in kristjani vse od Kristusove smrti naprej drug proti drugemu postavljajo kot prekletstvo in blagoslov, a so v njih vendarle tudi trdno povezani drug z drugim. Opit od Ezekielovega duha se je poglabljal v Izreke, katerih navidezna nasprotja je primerjal s pisano zaveso pred vedno enim in istim tabernakljem. Z gorečimi podobami je poskušal pokazati, zakaj Judje predstavljajo nadvse vzvišeno ljudstvo, a hkrati tudi zaznamovano, razpadanju zapisano raso izobčencev.

Izhajajoč iz predpostavke, da mora Jezus za vse večne čase nastopati kot Jud, a hkrati tudi kot utelešeni Božji kazalec, je razlikoval med ljudstvom videnjskih likov, ki prihajajo iz Jehovovih ust, in otrplim, popolnoma zaslepljenim svetom, ki je, prezirajoč besedo svojega Gospoda, križal uboštvo. Proti antisemitom je navajal tele Jezusove besede: *Salus ex Judaeis*, »odrešenje je od Judov«, in besede križanega Jezusa, molitev Boga, ki ne more ostati neuslišana: »Oče, odpústi jim, saj ne vedo, kaj delajo.«[285] Cerkev pa je spomnil na njene stare liturgične molitve v noči na veliki petek, molitve z nenehno ponavljajočim se refrenom »Jeruzalem, vrni se h Gospodu, svojemu Bogu!«, »Jeruzalem, premisli zavoljo ljubezni do svojega ubogega Boga, ki te objokuje!«

S tem je razrešil celotno navzkrižje zgodnjega in poznega srednjega veka, katerega bolečina, ki jo je povzročala Jezusova smrt, je bila tako neznanska, da je svojo sprostitev in olajšanje iskal v pokolih. Cerkev se je morala zaklinjati: »Če

285 Léon Bloy, *Le Salut par les Juifs*, Pariz 1892, str. 28. Sam se sicer ne strinjam z ugotovitvami te knjige, ki je tu vključujem v svoj prikaz. Njena razlaga se mi namreč še zlasti proti koncu zdi vse preveč poljubna. Filozofija blasfemije, ki jo Bloy razvija tudi drugje, je pravcati harakiri njegovega duha.

koga zalotijo, da je ugrabil katerega izmed bratov, izmed Izraelovih sinov, z njim surovo ravnal in ga prodal, naj ugrabitelj umre. Tako odpravi zlo iz svoje srede! (*5 Mz* 24,7)« In vse Jakobovo potomstvo ji je lahko odgovarjalo: »Ko nas, ker blodimo in begamo po svetu, primerjate s Kajnom, se tudi spomnite, da je Gospod dal temu morilcu znamenje, da ga nihče, ki bi ga našel, ne bi ubil (*1 Mz* 4,15), in videli boste, kako smešne so vaše grožnje z uničenjem.«[286]

Kaj pa, vprašuje ekseget, če je tisto mistično znamenje na Kajnovem čelu znamenje samega križa? In če je sam Izrael križ, na katerem visi Božji sin? Kaj če trpljenje križanega Boga, tega najrevnejšega in najubožnejšega med vsemi, lahko preneha le na tisti dan večnosti, ko se Izraelov rog obrne h Golgoti, da bi Mesijo snel s križa? Če se judovstvo usmili Odrešenika: mar bo tedaj napočilo tretje kraljestvo, kraljestvo Svetega Duha?

4

Prej smo opozorili, kako Simeon priča o božanskosti trpečega Sina človekovega, tako da iz njega in z njim razkriva veličino očakov in območje vsemogočnosti. Vendar si prav tako prizadeva premestiti odslej napačno, sterilno pot, ki jo je ubiralo sleherno »judovstvo« s svojim zanikanjem inkarnacije in pričakovanjem znamenj vsemogočnosti le še v kraljestvu abstraktnega, v kraljestvu razuma.

V tej zvezi sta pomembni še zlasti dve epizodi. Judje, kot se strnjeno glasi prva, pri rimskem cesarju Teodoziju po ovinkih kupijo pravico, da smejo v Antiohiji znova zgraditi svojo sinagogo. Kaj se zgodi? Simeon, čuvaj pobožnosti, pokaže cesarju njegov prekršek v tako svetli luči ter ga tako odkrito in silovito opozori na nastali madež, da ta ne le prekliče lastne odredbe in izžene pretorja, ki jih je predlagal,

286 Prav tam, str. 47–48.

temveč v svojem osebnem pismu roteče prosi Simeona za mir Cerkve in uspešnost svojega cesarstva.

Druga epizoda pripoveduje o tem, kako se je stilit Daniel, čigar spomin Cerkev obhaja enajstega decembra, odpravil na romanje na svete kraje v Jeruzalem. Simeon, ki ga Daniel obišče pred svojim odhodom, da bi od njega prejel blagoslov, se mu zdaj med romanjem osebno postavi na pot in ga posvari, naj ne roma v Jeruzalem, temveč v Bizanc. Zakaj? Ker mu tam ne bo nič manjkalo.

Razumljivo, kajti Helena, mati cesarja Konstantina, je že pred stoletjem dala izkopati Odrešenikov križ, ki so ga zagrebli v Jeruzalemu. Žeblje s križa je poslala v Konstantinopel, medtem ko so križ, da bi ga zavarovali pred požarom in rokami nevernikov, razstavili na dele, ki so jih razposlali v Bizanc, Rim in Pariz. Jeruzalem je tako izgubil zaklad svojih globin.

5

»Jaz sem pot, resnica in življenje,« je zapisano v *Evangeliju po Janezu*, »nihče ne pride k Očetu drugače kot po meni … Tolažnik pa, Sveti Duh, ki ga bo Oče poslal v mojem imenu, on vas bo učil vsega in spomnil vsega, kar sem vam povedal.«

Mar preseneča, da ima Simeon, ki je postal znamenje vsemogočnosti, skorajda Kristusove atribute? Njegovo izpolnjevanje starih vzorov opozarja na samega Odrešenika, po katerem jih dosega. Sledeč evangeliju se poda v Davidovo mesto, v psalter. Izpolni psalter, in glej, znajde se stoječ na Davidovem stolpu, ki je slonokoščeni stolp, stolp bolečine in solz, Maria, »vsemogočna priprošnjica«, kot jo imenuje Bernard iz Clairvauxa.

Simeonovo srečanje z materjo Matano – mar ni to kot kaka podvojena *Stabat mater*? Ob njegovi smrti se dogajajo čudeži v prav vseh krajih, v katerih je prebival. Ptice jokajo,

gozdovi žalujejo, sonce sveti turobno in žalostno. Že za časa njegovega življenja se pojavi neki neveren diakon iz Ravene, kateremu, podobno kot Kristus Tomažu, pokaže stigme, ko mu ta zakliče: »Povej mi, ali si človek ali pa poznaš neko drugačno, drugo naravo.«

6

Simeon ne pozna neke druge narave; zato pa ve, da pozna brezno muk, tretje kraljestvo, Tolažnika, Svetega Duha, čigar glasniki, varuhi in svarilci so angeli.[287]

Glede tega se strinjajo prav vsi Simeonovi biografi. »Predaj nam ga, angeli so ga izbrali!« vzklika množica opatu Timoteju v njegovem sanjskem videnju. »Videl sem ga stati sredi angelov, ki so ga varovali,« je opat ves osupel pripovedoval svojim učencem, ko se je prebudil. »Kje bom spet slišal tvoj angelski nauk?« toži Simeonov učenec Anton, ko nekega dne na stebru najde svetnikovo telo, otrplo v pokončni drži.

Med slovesnostjo, v kateri šest tisoč rimskih pešakov prenese svetnikovo truplo z njegovega vzvišenega mesta, se pojavi angel, ki nagovori sedem starčkov, stoječih okoli

287 Po Hollu (*Der Anteil der Styliten am Aufkommen der Bilderverehrung*, v: *Philothesia*, Berlin 1909, str. 51–66) je vpliv stilitov, celo za entuziazem tedanjih časov, več kot nenavaden in pravzaprav nepojasnljiv. Očitno so v njih videli – to ni Hollovo mnenje, vendar se mi zdi, da ni druge razlage – eksegete angelskega sveta, še več, nekakšne simbole samih najvišjih angelov, saj so nase jemali nekakšno nadčloveško obliko trpljenja in umiranja. Slog, v katerem Simeon Starejši piše cesarju Teodoziju II. in Simeon Mlajši cesarjema Justinijanu in Justinu II., kaže drznost in zapovedovalen ton, ki je v odnosu do bizantinskih vladarjev sicer nekaj nezaslišanega. Ves pomp, ki je spremljal pokop prvega stilita, lahko po Hollovem mnenju primerjamo zgolj s slovesnostmi ob translaciji Kristusove relikvije ali relikvije kakega apostola. Ko se stilit Daniel zaradi nekega razdora nekoč odpravi v Konstantinopel, ga tu sprejmejo kot kakega preroka, in zadeva, zaradi katere je prišel, je bila že samo z njegovim prihodom tako rekoč vnaprej rešena.

pokojnika. Kdo je ta sedmerica?[288] In angel, oblečen v platneno oblačilo, se pojavi tudi ob pokopu njegovih kosti. Z zlato palico v roki se postavi pred njegov grob, kjer stoji, dokler groba ne zaprejo.[289]

Simeon Prevajalec hvali »stanovitnost neumrljivih duhov v Simeonovem umrljivem telesu« in sklene svoj prikaz s temi besedami: *Angelicam vitam transegit*, »živel je življenje angela«. Še jasneje pa to skrivnost kljub veliko večji temačnosti svojega izražanja imenuje in razume drugi veliki kronist tega življenja, namreč Anton, ko se križno znamenje na koncu njegovega poročila glasi: *E gratia et benignitate Domini nostri Jesu Christi, cui omnis laus, honor et veneratio,*

---

288 »Tako kot sedem *ameša spenta* (nespečih svetnikov) obdaja prestol Ahura Mazde in predstavlja njegove svetnike, tudi *Job* 1,6 in 2,1 govori o nekakšnem Božjem svetu, ki ga sestavljajo angeli, in sicer v obliki sedmerice posvetovalnih duhov« (Kohut, str. 7).

289 Ta podrobnost kaže, da so se s stilitstvom povezovali tudi elementi čaščenja nadangela Mihaela. Nosilec zlate palice ob grobu namreč ni nihče drug kot on. Aleksandrijčan Didim (*De Trinitate*, zv. 2) poroča o zelo veliki razširjenosti kulta tega angela v Frigiji in Egiptu v četrtem stoletju (Lueken, *Michael*, str. 73). Ljudje so prihajali od daleč, čez širna morja, skozi neprehodna območja in so potovali tudi po več dni, da bi bili na znamenitih krajih deležni priprošnje angelov in bi našli zdravilo za svoje najrazličnejše telesne tegobe. Ko je sinoda v Laodikeji (okoli leta 360, torej trideset let pred Simeonovim rojstvom) naredila temu konec, je zatirano čaščenje angelov bržkone našlo svoje nadomestilo v Stilitovi stražniški vlogi. Svetišča nadangela Mihaela in Gabriela so bila pred tem še posebno iskana, in na stilite se je preneslo še zlasti njuno čaščenje, k čemer je pripomoglo tudi precej nenavadno časovno sovpadanje. Mihael, ki v judovstvu nastopa kot véliki duhovnik onstranske liturgije, ta priprošnjik ubožnih in goreči zagovornik svojega ljudstva, v gnostičnem krščanstvu dan in noč nenehno prosi Gospoda, pred katerim stoji, za človeški rod. *Iste est magnus Michael, deprecans semper pro humanitate et humilitate* (»ta je véliki Mihael, ki vedno prosi za človeštvo in ponižnost«), beremo pri Luekenu (str. 86) v odlomku iz apokrifnega *Pavlovega razodetja*. Mihael je poleg tega tudi angel, ki igra posebno vlogo tako ob človekovi smrti kakor tudi ob njegovem vstajenju.

cum aeterno Patre et sanctissimo et optimo et vivifico ipsius Spiritus *nunc et semper in Saecula Saeculorum, Amen.* (*Po milosti in dobrotljivosti našega Gospoda Jezusa Kristusa, ki mu gre vsa hvala, čast in čaščenje, skupaj z večnim Očetom* in njegovim najsvetejšim, najboljšim in oživljajočim Duhom, *zdaj in vekomaj in na vekov veke, amen.*)«

7

Mar ni Paraklet, ki so mu v tem križnem znamenju dodeljeni trije pridevniki, namreč *sanctissimus*, *optimus* in *vivificus*, kot Tolažnik tudi vest [*das Gewissen*] bolečin? In ali si smemo drzniti te tri pridevnike prevesti z izrazom »presveta in oživljajoča Dobrota«? Niso v Stilitovem življenju izmed devetih angelskih redov, na katerih Dionizij gradi svojo nebeško hierarhijo, zastopani vsaj trije? In kaj pomeni lestev, ki vodi na vrh stebra?[290]

Mar Simeonov primer popolne žalosti, popolnega kesanja in popolnega odpovedovanja ne oživlja kraljestva Svetega Duha? In ali se to tretje kraljestvo, ki izhaja iz Sina, nanaša tudi na Kajnovo odrešenje, na odrešenje zaznamovanega? Je Paraklet tako zelo neustavljiv, da pretrese tudi najbolj zakrknjenega Sinovega morilca, morilca, ki ga je zaznamoval Sinov Oče, in mu pokaže pot nazaj na Golgoto? In četudi bi bilo to odrešenje znamenje, vredno vsemogočnosti, bi mar to ne bil pomen svetnika na stebru, tega nedotakljivega žalostnega čudodelnika?

290 Če lahko življenje pisca *Nebeške hierarhije* umestimo v drugo polovico petega stoletja, je Dionizij torej živel v času, ko so bili Simeonovi samostani v bližini gore Djebel Cheik Bereket v svojem polnem razcvetu, tako da ne bi bilo mogoče izključiti niti tega, da je Dionizij še lahko doživel smrt velikega stilita (459). Vsekakor pa sirska angelska hierarhija ni bila takšna kot Dionizijeva, temveč se je členila na čuvarje, arhangele in angele.

8

Končujem z najtemačnejšim in nemara najsvetlejšim dogodkom, o katerem nam poroča zgodovina. Simeon sredi pisane množice ljudi, zbrane okoli njegovega stebra, zdravi kačjo samico.[291] »Zgodilo se je,« je zapisano v besedilu, »da se je kačji samici naredil velikanski ognojek. Njeno sikanje od bolečin je bilo mogoče slišati miljo naokoli.« Kačji samec, poln globokega sočutja, se skupaj z njo odpravi k svetnikovemu stebru, da bi izprosil njeno ozdravljenje.

Ko zbrana množica ugleda ogromen trup kačjega samca – kačja samica čaka na prostoru za ženske –, se polna groze razbeži. Simeon to vidi in reče: »Ne bojte se, bratje; kača je prišla le po nasvet.« In obrnjen h kači nadaljuje: »Vzemi prgišče zemlje in ga odnesi svoji sopotnici. Zemljo položi nanjo, nato pihni vanjo in tegoba bo nemudoma izginila.«

Kača stori, kot ji je bilo rečeno. Množica ji boječe in radovedno sledi do kraja, na katerem so zbrane ženske, kjer ugleda vzravnano drugo kačo z ogromno sivkasto bulo. Samček položi nanjo posvečeno zemljo, pihne vanjo in gnojna bula izgine.

9

Ta čudež bi še tudi dandanes vzbujal začudenje. Nobena kača si ne bi upala na nevarno pot, da bi izprosila mazilo za drugo kačo, ki bi čakala nanjo.

291 Delahaye na nenavaden način graja prav ta čudež, v katerem triumfirata Antonova domišljija in čustvena globina. *C'est lui* (Anton), zapiše na str. 56, *qui raconte serieusement, avec un luxe de détails les plus invraisemblables (!), l'histoire du serpent qui vient implorer la guérision de sa femelle affligée d'un ulcère et qui est exaucé* (»Anton z obiljem najbolj neverjetnih nadrobnosti pripoveduje zgodbo o kačjem samcu, ki je prosil za ozdravitev svoje samice, ki jo je mučila rana, in je bil uslišan«). Kot da bi obstajala kaka primernejša metoda za izključevanje dobesednega smisla čudeža in vabljenje k ukvarjanju s pomenom pripovedovanega.

Toda pomislimo, kaj je bila kača v časih svetega Simeona. Za Egipčane je bila simbol svetovnega Duha in samega Stvarnika sveta. V jeziku grških orakljev je bila Modrost, ki spoznava vse sedanje in prihodnje. Rimljani so v njej videli utelešenje védenja o naravi in njenih zdravilnih učinkih, medtem ko je bila za prvotne kristjane nekakšen hieroglif naslade in orodje demonije, skušnjava, katere žrtev je bila Eva, še več, jezik samega satana, ki je povzročil izgubo rajske milosti.

Simeon ne pusti, da bi kači strli glavo. Nasprotno, dobrohotno jo sprejme in celo ozdravi. Kaj pomeni to ozdravljenje kače? Je znamenje troedine vsemogočnosti? Veselo oznanilo, namenjeno judovstvu in krščanstvu? Mar Stilitova pristojnost, da nalaga pokoro, ne sega vse do skrivnosti izvirnega greha? In mar se v naročju vekov vendarle še enkrat ne bližata odpuščanje in najvišja sprava, ko Božji svetniki, zbrani okoli Parakleta, trohnijo in razpadajo pri živem telesu? Ali sočutje kače z drugo kačo in notranji vzgib, ki jo vodi k svetniku, ne zadoščata, da še tudi demon najde dobroto? Se ne bo tedaj omehčala celo sama vsemogočnost in opustila svoje mržnje?

Kakorkoli že, cerkev, v kateri so pokopali tega velikega pastirja, se imenuje *Concordia poenitentiae* (Sloga pokore).

Tadej Rifel

Času primerna premišljevanja

Hugo Ball in *Bizantinsko krščanstvo*

Ko me je srečala beseda »Dada«,
me je dvakrat poklical
Dionizij. D. A. – D. A.[1]
Bog ne obstaja razen v svobodi,
kakor svoboda ne obstaja razen v Bogu.[2]
… je le ena sama morala, morala srca in njegovega
premagovanja, podobno kot je le en sam
smisel tega bivanja, namreč pojasnjevanje
Božjih znamenj po človeških srcih.[3]

Uvodna presenečenja

Kdor se bo srečal s knjigo *Bizantinsko krščanstvo*, bo z veliko verjetnostjo doživel nekaj presenečenj. Najprej ga bo najbrž presenetilo avtorjevo ime, saj Huga Balla (1886–1927) na splošno povezujemo z umetnostjo oziroma njeno avantgardno smerjo, dadaizmom (ali splošneje z izjemno inventivnim kulturnim dogajanjem na začetku 20. stoletja), ne pa z religijo ali celo s Cerkvijo. Drugo presenečenje bo

1 Hugo Ball, *Flucht aus der Zeit*, München in Leipzig: Von Drucker & Humblot, 1927, str. 313. Gre za Ballove spomine. Mišljen je Dionizij Areopagit, osrednja figura *Bizantinskega krščanstva* in krščanske mistike sploh. Imamo to veliko srečo, da lahko njegov celotni opus beremo v odličnem slovenskem prevodu. Dionizij Areopagit, *Zbrani spisi*, uvod, prevod in opombe Gorazd Kocijančič, Ljubljana: Slovenska matica, 2008.

2 Hugo Ball, *Zur Kritik der deutschen Intelligenz*, Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1991. Dostopno na spletu: http://gutenberg.spiegel.de/buch/zur-kritik-der-deutschen-intelligenz-4683/2 (14. 9. 2016).

3 Hugo Ball, *Bizantinsko krščanstvo*, Ljubljana: KUD Logos, 2016, str. 235.

verjetno doletelo bolj strokovno motiviranega bralca: ta bi glede na naslov Ballove knjige lahko upravičeno pričakoval pregledno zgodovinsko študijo bizantinskega krščanstva (čeprav podnaslov pokaže, da gre le za življenjske zgodbe treh svetnikov).[4] Če bo branje *Bizantinskega krščanstva* za koga sploh prvo srečanje z Ballovim življenjem in delom, kar je precej verjetno,[5] bo srečnež deležen še dodatnega presenečenja zaradi globokega vtisa, ki mu ga bo knjiga gotovo pustila. To se bo zgodilo celo tistim, ki Balla že poznajo, saj ga bodo videli v povsem novi luči. Genialnost duha in ustvarjalnosti se v tem delu s ponižno izpovedjo združita v jezikovno mojstrovino, ki resnično pusti v bralcu sled. Gre namreč za eno izmed tistih del, v katerih avtorju uspe prek drugih spregovoriti o sebi in s tem tudi o vsakem izmed nas. Klasično – in hkrati povsem v duhu današnjega časa – bi *Bizantinsko krščanstvo* zlahka imenovali »terapevtska« literatura. Seveda pa je zdravilo, ki ga Ball uporablja pri svoji terapiji, zdaj pozabljen zaklad. Ne boste namreč brali o nekakšni psevdopsihologiji, s katero se dandanes (pre) pogosto neposvečeno vstopa v duhovne dvorane. Tudi apologetski apetiti bi ob branju Ballove knjige težko našli tako želeno potešitev. V njenem ospredju je namreč izkušnja preizkušenega in premišljenega duhovnega življenja, ki gre po

4 Dobesedno se podnaslov glasi: »Življenje treh svetnikov«.

5 Gre za v slovenskem prostoru razmeroma slabo poznanega oziroma popolnoma nepoznanega avtorja, kar lahko potrdim z drobno osebno izkušnjo. Ko sem se namreč pripravljal na pisanje spremne besede in to omenil znancem in prijateljem, velika večina za Balla še ni slišala oziroma ga sploh ni poznala. Tudi kar zadeva recepcijo v poljudni ali znanstveni literaturi, je bera na Slovenskem sila skromna (Cobiss pod ključno besedo »Hugo Ball« poda tri zadetke v slovenskem jeziku!). Med njimi je treba posebej omeniti sicer kratek, vendar zelo tehten zapis Gorazda Kocijančiča »Zgodba o Hugu Ballu: esej ob koncu tisočletja«, v: *Tistim zunaj. Eksoterični zapisi 1990–2003*, Ljubljana: KUD Logos, 2004, str. 273–278. V njem avtor Ballovo življenjsko zgodbo uporabi za razmislek o položaju umetnosti v sodobnem svetu.

poti očiščenja, razsvetljenja in dopolnitve. Zato je vprašanje, ki ga mora imeti bralec pred očmi, naslovljeno predvsem nanj in ne na določen problem oziroma predmet raziskave. *Bizantinsko krščanstvo* je izpoved romarja, ki se je ustavil na eni izmed zadnjih postaj, da bi o svoji poti pričeval in bi mu verjeli.[6]

Kdo je Hugo Ball?

Za mnoge sodobnike oseba tega radikalnega bogoiskatelja še vedno ostaja velika neznanka. Vendar tudi tisti, ki mislijo, da jo poznajo, pogosto zgrešijo njene bistvene poteze. Eden izmed najboljših Ballovih prijateljev, če ne celo najboljši, slavni pisatelj Herman Hesse (z njim sta Ball in njegova žena Emmy preživljala najlepša leta življenja na obronkih Luganskega jezera), pravi, da je Balla v resnici poznala samo njegova žena.[7] Veliko ustrezneje je torej, da se njegovemu življenju in delu, kot nasploh vsakemu radikalnemu iskalcu, približamo z zavestjo, da je resnica o človeku kot osebi lahko samo molk, ki ga slutimo na predmiselni ravni. To je resnična človekova identiteta. Kaj torej lahko zaslutimo pri Hugu Ballu?

Izpostaviti velja njegovo življenje, kot ga je videl sam. Pri tem je zagotovo ključnega pomena beseda »beg«,[8] ki mu ni pomenila samo oddaljevanja, temveč tudi približevanje,

6 Prim. Jn 19,31.

7 Napisala je tri knjige spominov na svojega moža: *Hugo Ball. Sein Leben in Briefen und Gedichten. Mit einem Vorwort von Herman Hesse*, Berlin: Fischer Verlag, 1929, *Balls Weg zu Gott. Ein Buch der Erinnerung*, München: Kosel & Pustet, 1931, in *Ruf und Echo. Mein Leben mit Hugo Ball*, Einsiedeln: Benziger, 1953.

8 Že omenjene spomine je Ball pripravil za objavo pod pomenljivim naslovom *Flucht aus der Zeit* (*Beg iz časa*). Posamezne dele knjige, ki predstavljajo obdobja njegovega življenja, je prav tako poimenoval zelo simbolično: 1. Predigra – kulisa, 2. Romanticizmi – beseda in podoba, 3. O božjih in človeških pravicah, 4. Beg k temelju.

ne samo kritike, temveč tudi sintezo.[9] Morda je največja Ballova veličina v tem, da je v sebi zelo konkretno doživljal stiske modernega časa. Tudi sam je bežal od sebe in spet iskal poti nazaj. To opiše takole: »Tvegati moram, da se vse bolj spreobračam k sebi. Vse do zdaj je bilo eksperiment, poskus, da bi se dotaknil okolice. Od tod moje dosedanje nezadovoljstvo. Vedno sem se s strahom izogibal govorjenja o sebi. Nekoč si želim napisati knjigo, hierarhijo trpljenja in nebeško lestev.«[10] To je že obzorje *Bizantinskega krščanstva*, ki pa je bilo sluteno že veliko prej in kaže na nezavedno dogajanje: »Ves svet je medtem postal demoničen. Demonija ne razlikuje več dandyja od vsakdana. Človek mora postati svetnik, če se hoče še naprej razlikovati.«[11] Ball je sprva želel postati dandyjevski drugačnež in večinoma mu je to uspevalo že kot umetniku. A takoj ko je zaslutil, da je preveč enak drugim, je bežal naprej.[12] Njegova kritika kulture prek avantgardne umetnosti ni bila pravi prostor za uresničitev svobode. Zato se je poskusil v drugih zvrsteh literature,[13] pri čemer gre že za drugačno ustvarjalnost, ki mu je že bolj lastna. Ker ga je zelo prizadela politika Nemčije med prvo

9 Tako namreč Ball sam ocenjuje svoj opus in pravi, da je po *Zur Kritik der deutschen Intelligenz* prišla prijateljeva spodbuda za pozitiven odgovor, ki ga predstavlja prav sinteza v *Bizantinskem krščanstvu*.

10 *Balls Weg zu Gott*, str. 88. Ko sta se z ženo leta 1920 preselila v majhno vasico Agnuzzo, je Ball ob prebiranju svetniških življenjepisov (*Vitae sanctorum*) vse bolj začel razmišljati o samem sebi.

11 *Flucht aus der Zeit*, str. 19.

12 Njegovo druženje s prijatelji v Zürichu je trajalo dobre štiri mesece, od februarja do junija 1916. Poslovil se je s tekstom »Prvi dadaistični manifest«. Dostopen na spletu: http://gutenberg.spiegel.de/buch/eroeffnungs-manifest-1-dada-abend-4681/1 (19. 9. 2016).

13 Ball je že leta 1911 izdal tragikomedijo *Die Nase des Michelangelo. Tragikomödie in vier Auftritten* in leta 1914 dramo *Der Henker von Brescia. Drei Akte der Not und Ekstase*. Leta 1918 izide roman *Flametti oder Vom Dandysmus der Armen*. Fantastični roman *Tenderenda der Phantast* je končal v letih 1919/20 in ga posvetil Emmy, izšel pa je šele postumno.

svetovno vojno, še posebno pa duh časa, ki je takrat vladal med izobraženci, se je lotil idejno-zgodovinske analize nemštva. V tem je izvor njegove kulturnozgodovinske kritike Evrope in posebno Nemčije po prvi svetovni vojni: ta kritika že neposredno vodi k duhovni sintezi.[14] Ball je eden izmed redkih zahodnoevropskih mislecev, ki je v resnici šel po tej poti do konca.[15] Njegova *Kritika nemške inteligence* je izšla leta 1919 in naletela na mešane odzive.[16]

Hugo Ball je vse življenje iskal svojo duhovno domovino, dokler je ni naposled našel v tihoti doma, ki sta si ga ustvarila z Emmy. Njuni poti sta se srečali na zagotovo najbolj znani Ballovi življenjski postaji, v Cabaret Voltaire, ki ga je skupina somišljenikov ustanovila leta 1916 v Zürichu.[17] To je bila družba umetnikov zelo različne provenience;

14 To je odlično pokazal Kurt Flasch v svojem prispevku »Von der ‚Kritik der deutschen Intelligenz' zu Dionysius Areopagita«, v: Bernd Wacker (ur.), *Dionysius DADA Areopagita. Hugo Ball und die Kritik der Moderne*, Paderborn: Ferdinand Schöningh, 1996. Nasploh je celoten zbornik vreden branja, ker ponuja zelo dober kritičen pregled nad Ballovim življenjem in delom.

15 Kar pa ne velja za rusko filozofsko misel z začetka 20. stoletja, kjer so to storili mnogi. Tudi tako, da so posamezni avtorji ali pa skupina avtorjev, na primer leta 1909 v zborniku *Vekhi* (*Mejniki*), podali ostro kritiko takratne ruske inteligence po neuspeli revoluciji leta 1905.

16 Kritika nemške kulture v barbarski različici t. i. pangermanizma, ki je dobil epilog s prvo svetovno vojno (kaj bi Ball šele rekel za drugo, če bi jo doživel?), v kateri je poglavitna ost zgodovinske kritike in s tem krivde usmerjena v Luthra in protestantizem nasploh. Osnovna téma kritike je poganska podoba junaka, ki mu Ball pozneje v *Bizantinskem krščanstvu* zoperstavi lik svetnika. S to knjigo je želel poseči v idejni spor o novem človeštvu, kjer je njegov predlog nova internacionala religiozne inteligence, ki ima tu še mesto tako zunaj države kot zgodovinske Cerkve. Pozneje se je – v neobjavljenem osnutku predgovora k *Bizantinskemu krščanstvu* – vrnil k temu problemu in dodal, da Cerkev vidi znotraj dogem in pravil, ki nam jih posreduje izročilo narodov, da bi jim verovali.

17 Srčiko dadaizma so februarja 1916, torej pred natanko sto leti, soustanovili Hans Arp, Tristan Tzara, Marcel Janco in Hugo Ball.

organizirali so kulturne večere, »performanse« v povsem novih in za tedanji čas povsem norih oblikah pevskega in dramskega izražanja. Pogosto je šlo pri nastopih[18] za neuglašeno razbijanje in tuljenje ob zvokih drugih glasbil ali pa za glasno recitiranje nesmiselnih verzov, t. i. zvočnih pesmi (*Lautgedichte*). Prav v tem je blestel Ball, ki je tak način pesnjenja tudi iznašel. Popoln razpad besed bi znova lahko imeli za nekakšen »beg (od)«. Vendar Ballovo lastno pričevanje kaže tudi na nekaj drugega. Ko je dramatično in hkrati pompozno nastopil s svojo pesmijo *Gadji beri bimba,* oblečen v poseben »škofovski kostum«, je med izgovarjanjem doživel, da je njegov glas prevzel kadenco duhovniške lamentacije v slogu mašnega obreda. Tako je odrecitiral svojo pesem do konca v liturgičnem zanosu. Hkrati je pred seboj zagledal podobo mladega fanta.[19] V Ballovi umetniški praksi je bilo torej vselej nekaj mističnega.[20]

Ball se je iskal tudi prek svobodnega pisateljevanja. Njegov opus[21] zajema že omenjene romane in drame ter pesmi in pamflete, pa tudi kritične prispevke[22] in idejno-zgodovinske študije. Naposled je pisal spomine in dnevniške zapise.[23] V osnovi je bil dramski umetnik. V teatru je bil

18 Včasih so bile del programa tudi razstave likovnih del in razne debate o problemih sodobne umetnosti.

19 Celotno pričevanje v *Flucht aus der Zeit*, str. 105–107.

20 Kot poudarja Flasch v omenjenem prispevku, je rušenje običajne govorice v pesmih sorodno poznejši fascinaciji nad negativno teologijo, posebno Dionizijevo. V tem je globoka notranja povezanost in enotnost Ballovega življenja, ki ga ne moremo preprosto razdeliti na umetniško, kritično in religiozno obdobje.

21 Za podrobno bibliografijo glej Ernst Teubner, *Hugo Ball. Eine Bibliographie*, Mainz: V. Hase & Koehler, 1992.

22 Ball je deloval v številnih uredništvih revij, na primer v demokratični *Freie Zeitung*, kjer je bil tudi vodja založbe (njegova *Kritika* izide tu), in pozneje (od 1924 naprej) v katoliški *Hochland*.

23 Dnevniki niso v celoti objavljeni v knjižni obliki, so pa dostopni v arhivskih zapuščinah. Tako recimo kritična izdaja *Bizantinskega krščanstva* iz leta 2011 (glej opombo v nadaljevanju) prinaša nekatera

najprej doma in v resnici ga imamo lahko predvsem za velikega gledališčnika. Ne glede na to, da je zapustil okolje klasičnega[24] in pozneje avantgardnega gledališča, je še naprej globoko verjel, da ima umetnost v sebi resnično moč preobražanja stvarnosti. Toda postopno je vse bolj postajal resnični, duhovni umetnik: »Življenje umetnosti, ki preide v umetnost Življenja. Telos umetnosti, njen smoter, je duhovna umetnost, umetnost, ki izraža Absolutno in ta izraz odraža; samota in stiska je le nujna pot do nje.«[25] To je krhkost bivanja, ki se edina lahko odpre za svoje izvire.

Kdo je bil torej Hugo Ball? Na vprašanje bi z besedami Josefa Styglmayrja lahko odgovorili takole: »V Rheinpfalzu rojeni pisatelj nenavadnih, genialnih sposobnosti; strastno bojeviti duh med nasprotujočimi si svetovnimi nazori; iz globeli nihilizma dvigajoči se iskalec, ki se je na podlagi entuziastične vere rešil v varstvo cerkvene avtoritete.«[26] Čeprav opis strne vse najpomembnejše vidike Ballove poti, pa vendar izpusti pravkar omenjeno krhkost. Vsakdo lahko vidi, kako sta njegovo življenje zaznamovala po eni strani šibko zdravje ter po drugi nenehen boj za preživetje. Resnične duhovne stvaritve imajo v sebi preizkušenost trpljenja in nemoči, ki proti vsem zakonom narave postajajo zmagoslavje luči, ki presvetli vsako temino srca. Gre za resničnost,

---

nova spoznanja prav na podlagi upoštevanja neobjavljenih dnevniških zapisov.

24 Čeprav je najprej študiral filozofijo, zgodovino in germanistiko v Münchnu in skoraj napisal doktorsko disertacijo o Nietzscheju, se je naposled odločil za študij dramaturgije pri Maxu Reinhardtu v Berlinu. Nato je nekaj časa (1911/12) deloval kot dramaturg v mestnem gledališču v Plauenu, potem pa še v Münchnu (*Kammerspielen*).

25 »Zgodba o Hugu Ballu«, str. 276.

26 Josef Stiglmayr, »Hugo Ball als Hagiograph. Aussprache eines Modernen über Aszese und Mystik«, v: *Zeitschrift für Aszese und Mystik* 3 (1928), str. 75. Navedeno po Hugo Ball, Sämtliche *Werke und Briefe*, 7. zv.: *Byzantinisches Christentum. Drei Heiligenleben*, izdaja in komentar Bernd Wacker, Göttingen: Wallstein Verlag, 2011, str. 322.

ki je drugačna od tiste, ki jo je mogoče zajeti s klasičnim življenjepisom. Življenju preprosto dajemo duhovne pomene.[27] Pri tem je mrak sestavni del potovanja osebe k sebi, k drugemu in Bogu. Z Ballovimi pesniškimi besedami:

Spregovori mi, da najdem pot nazaj k Tebi,
čeprav so temne noči,
skoz katere potujem …[28]

Beg k temelju

Herman Hesse imenuje *Bizantinsko krščanstvo* najlepšo in neminljivo Ballovo knjigo. Po njegovem prepričanju je njen poglavitni čar v tem, da je Ballu uspelo z živim in dandanes razumljivim jezikom[29] predstaviti stvari in odnose, ki so bili poprej dosegljivi le cerkveni latinščini.[30]

Vsebinsko *Bizantinsko krščanstvo* prinaša zgodbe treh oseb in hkrati treh simbolov: meniha, duhovnika in angela. V osrednjem poglavju, ki je posvečeno liku Dionizija Areopagita, Ball zapiše: »Vse bitnosti stremijo k neposrednemu nesnovnemu izkustvu in ta svoj cilj dojemajo z dovršeno ljubeznijo. V tem izkustvu oči, ki zrejo Boga, same postanejo božanske. Življenje privzame Božji pečat in sledi Božjim normam. Preprostost in svoboda, svoboda in božanstvo so eno.«[31] Pred nami se odpira svet prostor, resnično svetišče.[32] Tega Ball opiše ob pomoči drugega lika, Simeona

27 Ball se tudi sam v *Bizantinskem krščanstvu* malo ukvarja z objektivnimi dejstvi iz življenja treh svetnikov. Prav nasprotno išče resnico celo v najbolj neverjetnih anekdotah in največji poudarek daje duhovnim stvaritvam izbranih avtorjev, njihovim delom.

28 Del Ballove pesmi, posvečene Emmy. V: *Hugo Ball. Sein Leben in Briefen und Gedichten*, str. 17.

29 Hesse jasno misli nemščino, vendar zaradi odličnega slovenskega prevoda Alfreda Leskovca velja to tudi za nas.

30 Prim. njegov predgovor v: *Hugo Ball. Sein Leben in Briefen und Gedichten*, str. 14.

31 Hugo Ball, *Bizantinsko krščanstvo*, str. 231.

32 Prim. Jn 4, 23–24.

Stilita, za katerega pravi: »Celotni prostor molitve premerja *de profundis* in *in excelsis*. Njegova noga miruje v trohnenju in njegovo teme se dotika zvezd. Okoli njegove glave letajo štirje kerubski angeli.«[33] Angelska družba je tista, ki človeku v tem izkustvu daje oporo. Zato Janez Klimak, tretji Ballov lik, v svoji *Lestvi* za samotarja oziroma anahoreta pravi, da mu za razliko od meniha, ki mu je v pomoč sobrat, prihaja na pomoč angel.[34] Angeli so, tokrat z Dionizijevimi besedami, »oznanjajoče moči Božjega molka in svetleče luči, ki so vržene pred tisto, kar je v nedostopnem delu svetišča, da bi to tolmačile«.[35] Zato Hugo Ball trdi, da »[o]bstaja le en sam smisel tega bivanja, namreč pojasnjevanje Božjih znamenj po človeških srcih.«[36]

Človeško srce je simbol za svetnika. Čeprav Božji jezik za svoje razumevanje ne potrebuje človeškega, spadajo svetniki v njegov besedni zaklad.[37] Zato je treba *Bizantinsko krščanstvo* vzeti v roke in brati kot nekakšen angelski molitvenik.[38] Vsaka interpretacija tega dela je nepomemben odmik od resničnosti zapisanega.[39] Ball pravi, da s svetniškimi liki podaja

33 *Bizantinsko krščanstvo*, str. 263.

34 *Bizantinsko krščanstvo*, prim. str. 19.

35 Dionizij Areopagit, *O Božjih imenih* IV, 2 (696B). *Zbrani spisi*, str. 221.

36 Hugo Ball, *Bizantinsko krščanstvo*, str. 235.

37 Prim. prav tam.

38 Avguštinov znani *tolle, lege* (vzemi in beri) se v istem človeško-angelskem duhu razvije povsem na koncu njegovih *Izpovedi* (XIII 38): »Kateri človek bi mogel to resnico dopovedati človeku, da bi jo razumel? Kateri angel angelu? Kateri angel človeku? Tebe je treba prositi, v tebi iskati, pri tebi trkati: tako, le tako bomo prejeli, tako bomo našli, le tako se nam bo odprlo.« Avguštin, *Izpovedi*, prevod Kajetan Gantar (prirejen prevod Antona Sovreta), Celje: Mohorjeva založba, 1971, str. 348.

39 Naj mi bralec ne zameri, če v tem kratkem prikazu ne bom upošteval že omenjene kritične izdaje *Bizantinskega krščanstva*, ki je leta 2011 izšla kot 7. zvezek Ballovih zbranih del in pisem. Grandiozna izdaja, ki na enem mestu poleg osrednjega besedila v treh poglavjih prinaša še neobjavljeno poglavje o sv. Antonu Puščavniku, nedokončano Ballovo spremno besedo, spremno besedo k drugi izdaji (1931), številne

analizo religioznih, duhovnih in moralnih vprašanj, ki nikakor ne izhajajo iz cerkvenih predsodkov, temveč iz svobodnega spoznanja o nujnosti, in izvirajo iz prepričanja na podlagi osebnega žrtvovanja. Menih, duhovnik in angel so tri stopnje moralnega in duhovnega povzdignjenja.[40] Branje *Bizantinskega krščanstva* je zato več kot spoznavanje z delom in mislijo treh svetnikov. Je hkrati soudeležba pri skrivnosti, ki se prek njih izreka. Je mimohod resnične izkušnje Boga, ki se dotika človeka. Čeprav kritični um Ballu lahko marsikje ugovarja na podlagi svoje »znanstvene« logike,[41] se bo ob branju njegove knjige moral samokritično ustaviti in preprosto vprašati, kaj je *v resnici* najbolj resnično.

V tridelni strukturi dela poleg treh oseb in njihove simbolne vrednosti izstopajo tudi tri stopnje, ki so ključne pri oblikovanju zdravega duhovnega življenja. Z njimi bo zelo strnjeno povzeta osnovna ideja posameznega poglavja.

a) Očiščenje

Pot osvobajanja človekovega duha se začne z vzpenjanjem po lestvi asketskega življenja, ki je bilo nekdaj nujni pogoj ne samo verskega, temveč tudi filozofskega načina bivanja. Platon – in za njim množica drugih filozofov – je bil prepričan, da je filozofija v svojem bistvu terapevtska, saj njena vednost omogoča osvoboditev od čutnega poželenja

recenzije, ki so izšle ob prvi izdaji, obširen komentar v obliki opomb, sodobno literaturo in na koncu tudi obširno spremno besedo, s slednjo navduši zaradi avtorjevega sijajnega poznavanja ozadja nastajanja dela, sicer pa kot celota razočara. Vzrok je preprosto ta, da ne najdemo veliko posluha za notranji, vsebinski ustroj dela, temveč je veliko večji poudarek na zgodovinski in literarni analizi. V tem smislu so še največ vredne recenzije in seveda Ballov osnutek predgovora, ki pa ga verjetno prav zato, ker je bil nedokončan, ni objavil. Zakaj objava zdaj? Veliki avtorji imajo namreč moč izrekanja ravno v neizrečenem.

40 Prim. nedokončan predgovor k *Bizantinskemu krščanstvu*. V: *Byzantinisches Christentum. Drei Heiligenleben*, str. 272.

41 Glej *Byzantinisches Christentum. Drei Heiligenleben*, str. 333–476.

in spodbuja k mišljenju Nevidnega.[42] Filozofsko življenje človeka (od)rešuje. Podobno misel stoletja pozneje najdemo pri cerkvenih očetih. Bazilij Veliki na primer pravi, da moramo sleherno skrb posvetiti duši in jo skozi filozofijo osvoboditi iz nekakšne ječe, iz kraja, kjer je priklenjena na telesne strasti.[43] Za to pa potrebujemo določene smernice in te nam daje Janez v svojih *Duhovnih ploščah* oziroma *Lestvi*, kot se imenuje njegovo osrednje delo, ki ga Ball sistematično oriše.

Na začetku vzpona nastopi pokora, ki je v bistvu »očiščenje vseh petih čutov«.[44] Ko stopimo na prvo stopnico lestve, v resnici sestopamo oziroma se odmikamo ali odtujujemo sami sebi, kot to imenuje Janez.[45] S ponižnostjo, ki je skupek menihovih moči, se spustimo v globeli srca, pri čemer nam bodo zveste spremljevalke solze.[46] Cilj je, da naše srce, naša notranjost vstane in zasije v novi podobi. Na tem mestu nam Ball ponudi enega od najlepših opisov meniškega bivanja: »Resnični menih in menih v najboljšem smislu je, kdor ni ponosen na kako svojo zaslugo, a kljub temu ‚*negiben nadzira*' svoje čute, kdor v nenehni žalosti nad življenjem deli Stvarnikovo skrb. Menih je ‚luč, ki neugasljiva sveti v globini srca'. In menih je tisto brezno neme vdanosti, ki, ‚obrnjenega z glavo navzdol, pogoltne in zaduši prav vsakega nečistega duha'.«[47] Ball skupaj z Janezom ostro

42 Zanimivo je spremljati tudi vlogo terapevtske moči duha v drugih tradicijah, neodvisnih od grštva. Prim. zbornik *Philosophy as Therapeia*, ur. Clare Clairisle in Jonardon Janeri, Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

43 *PG* 31, 581. Navedeno po Tomaš Špidlik, *Cerkveni očetje*, Ljubljana: Družina, 2002, str. 24.

44 Hugo Ball, *Bizantinsko krščanstvo*, str. 37.

45 Beseda odtujitev je ena osrednjih tem v *Bizantinskem krščanstvu*. Glej npr. Hugo Ball, *Bizantinsko krščanstvo*, prim. str. 53, 169, 195, 201 in 223.

46 Hugo Ball, *Bizantinsko krščanstvo*, str. 42.

47 Hugo Ball, *Bizantinsko krščanstvo*, str. 49.

razlikuje med menihom in anahoretom. Prvi je predstopnja drugega. V anahorezi gre za izhod iz samostana v divjino in samoto. Tam se puščavnik v ponižnosti srca ne sprašuje več po razlogih, saj je njegova primarna dejavnost usmerjena v molitev. »Molitev je ohranjanje sveta in Božje sprave, je hkrati mati in hči solz, poklicanost angelov in hrana duhov, veselo pričakovanje onstranstva in nenehno delovanje, menihovo bogastvo in anahoretov zaklad, zrcalo napredka in znamenje prihodnje veličine. ‚O, molitev je resnična,' vzdihuje nebeški mojster tožbe, ‚je prosilčeva instanca, mesto sodbe in zadnja sodba pred definitivno in splošno sodbo.'«[48] Končni rezultat tega dogajanja je mir srca, kjer naposled tudi to utihne v nemem vedenju.[49] Tu šele lahko res začutimo Boga.

b) Razsvetljenje

Dionizij je glasnik ucerkvenjene misli, mišljenja, ki je stopilo v sveti prostor. Ball to prepoznava, ko pravi: »Dionizij je katoliški, ortodoksen in svet.«[50] Njegov jezik je kulten, v njem ne prednjačijo pojmi temveč simboli oziroma podobe. Zato ga ima Ball za alegorika in simbolista. Na enem izmed ključnih mest beremo o odrešenju od abstrakcij v širšem kontekstu razmerja med novoplatonistično filozofijo in krščansko vero, ki je osrednja téma poglavja. Ball se je tej problematiki posvetil z vso skrbnostjo in napori, da bi svoje razglabljanje prepričljivo utemeljil z zadnjimi dognanji stroke. V naslednjem malo daljšem citatu se zrcali veličina Dionizija, kakor jo vidi Ball: »Ne glede na to načelno razliko moramo reči – in s tem se vračam k naši témi –, da se poveličevanje pojavnega sveta s Kristusovim prihodom kar najtesneje dotika teoretskega poveličevanja

48 Hugo Ball, *Bizantinsko krščanstvo*, str. 54.

49 Glej o tem vprašanju odličen roman Pavleta Raka *Utišanje srca*, Ljubljana: KUD Logos, 2011.

50 Hugo Ball, *Bizantinsko krščanstvo*, str. 83.

tega istega pojavnega sveta v Plotinovi teodiceji. To je tudi skupna podlaga, kjer se Dionizij sreča s Plotinom in pozneje tudi s Proklom. Polasti se namreč novoplatonističnih trditev o Božji dobroti. Ko izhaja iz polemike o dobrotljivosti stvarnika sveta, platonistična pojmovanja brezskrbno in kar najbolj vpleta v svojo razlago Božjih imen. Vendar tega ne počne tako, kot da bi božanstvo pojmoval na novoplatonistični način ter s Proklom luni in soncu izkazoval svoje vsakodnevno spoštovanje, temveč, nasprotno, misli, ki pri novoplatonistih ležijo raztresene naokoli in kolikor ne nasprotujejo razodetju, poveže in jih uporabi za razlago. Medtem ko tako s svetlobno poplavo grških definicij osvetljuje razodetje, mu hkrati kot metodo podreja grško filozofijo. Tako obvlada oba nasprotnika, gnosticizem in novoplatonizem. In tako uči enost nadspoznavnega Boga v združitvi vseh Stvarnikovih idej.«[51] Ključna ugotovitev, ki povzema del, kjer gre za problematiko razmerja med gnostiki in kristjani pa je: »Cerkev je nasproti gnosticizmu poudarjala, da hoče krščanstvo osvobajati ljudi, ki so potrebni svobode, ne pa reševati metafizičnih problemov, da torej razodeva moralne resnice, ne pa kozmičnih teorij.«[52] Ball se dobro zaveda, da je ravno Dionizij tisti, ki mu je to načelno razliko, kjer je v osnovi šlo za polemiko med Cerkvijo in gnosticizmom, uspelo preseči – in sicer prav ob pomoči novoplatonistične filozofije, kar je pomemben Ballov prispevek k raziskovanju področja. Vendar nas zdaj zanima zlasti terapevtski vidik Dionizijevega zgleda. Kako nam lahko njegove besede pomagajo pri duhovnem osvobajanju?

Za Dionizija so osrednja struktura biti – Božje in človeške hierarhije. Njihov cilj je vselej to, da pridemo do stalne ljubezni do Boga in njegovih resničnosti. A tudi Bog človeku prihaja naproti, saj je Jezus stopil iz skritosti Boga, ki je nad bitjo in vstopil v ta naš svet, da bi ga prek sebe

51 Hugo Ball, *Bizantinsko krščanstvo*, str. 116.
52 Hugo Ball, *Bizantinsko krščanstvo*, str. 131.

posvetil. Biti razsvetljen predvsem pomeni biti izpolnjen z Božjo Lučjo, kar pa pri Dioniziju označuje, da so razsvetljevani z *vsečistimi lučmi uma vodeni k motrilski drži in zmožnosti*.[53] Pri tem ima znova odločilno vlogo hierarhični moment. Cilj zemeljske hierarhije – torej Cerkve – je predvsem ta, da nas *pokristjani*, to se pravi posveti, saj gre pri Cerkvi za Kristusovo telo, ki je misterij izkušnje. Vse pa se dopolni v nebeški hierarhiji, kjer gre za angelologijo, za uvid v skrivnostnost prehoda iz človeške podobe v simbolično, iz duhovniške v angelsko. Ball nekje v svojih spominih zapiše, da je Dionizij vnaprejšnja zavrnitev Nietzscheja.[54] Ta notica se zdaj v polnosti razjasni s tem, ko Ball povzemajoče zatrdi: »Nauk o angelih je kristjanovo nadčloveštvo, medtem ko je celotna hierarhija učenje o razdaljah, merilo za presojanje vseh duhov oziroma bitnosti. Predstavlja samega bogočloveka in v tem izkazuje svojo najvišjo potrditev.«[55] Zato je branje Dionizija in njegovih misli o razsvetljenju odkrivanje *neznanske krščanske konspiracije*, ki jo v zoperstavljanju klasični grški antiki spoznavamo kot njeno resnično dopolnitev: »Za antiko se šele zdaj zdi, da razume sama sebe.«[56]

c) Dopolnitev

V tretjem in obenem zadnjem poglavju Ballov opis doživi trojni vrhunec v vsebinskem, slogovnem in sporočilnem smislu. Stilitova mera je brezmejen prostor,[57] ki se za

53 Hugo Ball, *Bizantinsko krščanstvo*, prim. str. 131.

54 *Flucht aus der Zeit*, str. 300. Naslov tega predgovora želi izraziti to preseganje z zaobrnitvijo naslova Nietzschejevega dela »Času neprimerna premišljevanja«.

55 Hugo Ball, *Bizantinsko krščanstvo*, str. 230.

56 Hugo Ball, *Bizantinsko krščanstvo*, str. 77.

57 Napotujem na izvrstno analizo tega »pojma«, ki se prevprašuje že na začetku grštva v: Gorazd Kocijančič, *Erotika, politika itn. Trije poskusi o duši*, Ljubljana: Slovenska matica, 2011, str. 244 isl. Tukaj str. 251: »Spraševanje o realnosti tega prostora je vedno iluzorno

angelsko bitje razteza od globeli do nebes. »Njegova noga miruje v trohnenju in njegovo teme se dotika zvezd. Okoli njegove glave letajo štirje kerubski angeli.«[58] Tu srečamo življenje v vsej možni realnosti. Kakor za Kristusa samega velja, da je, z Dionizijevimi besedami, skrit po svoji pojavitvi in v njej,[59] tako je tudi Simeonova zgodba s svojo neverjetnostjo odkrivanje brezen odrešenja. Njemu, ki so mu celo kače pokorne, sploh ni treba ničesar reči, kaj šele zapisati ali celo poučevati. On preprosto kaže »svojo« vsemogočnost. Pokornost demoničnega se z neverjetno silno močjo odslikava – seveda le kakor v zrcalu –[60] tudi v življenju Huga Balla. Zadnje poglavje se po neki notranji nujnosti preliva ven iz besedila oziroma, ustrezneje rečeno, beži iz njegovih kontekstov. K meni, k tebi? K Ballu prav gotovo.[61]

Tako kot se je za Simeona zdelo, da je njegova vzvišena podoba bližje mistagoški tradiciji kot pa skupini dvanajsterih ob Gospodovi mizi, tako je tudi Ball nekakšen posebnež v sodobni druščini teološko navdihnjenih piscev. Tudi zanj velja, da je z njegovimi življenjepisi vstala neka drugačna tradicija. »Čemu? Da dokaže Sina? Da bi pričal o njegovem nauku, s katerim pridemo do Očetove veličine in v območje vsemogočnosti.«[62]

---

toliko, kolikor je ‚realnost' z ozirom nanj vedno poznejša. Naša ‚resničnost' se vselej konstituira v območju ukinitve neskončnosti. Njena drugačnost od našega sveta se kaže v negaciji, v tem *alpha privativum*, ki na samem začetku zahodnega mišljenja vstopa kot temeljna zareza med svetom smrtnih in nesmrtnega, med svetom vidnega in Nevidnega, očitnega in Skritega. Kot začetek – hkrati konec misli.«

58 Hugo Ball, *Bizantinsko krščanstvo*, str. 263.

59 Hugo Ball, *Bizantinsko krščanstvo*, str. 210.

60 Prim. 1 Kor 13,12.

61 V zadnjih letih življenja se je namreč Ball veliko ukvarjal z vprašanjem eksorcizma, ki ga je razumel v izvorni obliki psihoterapije, kakor so jo izvajali v zgodnjem krščanstvu. Ali ni bil tudi Simeon znan po tem, da je ozdravljal druge?

62 Hugo Ball, *Bizantinsko krščanstvo*, str. 240.

Sklepna misel

Po prvotnem načrtu bi se moral moto *Bizantinskega krščanstva* glasiti: »Teologija je zbirna točka vseh prizadevanj, ki delajo bivanje vredno življenja, je srce ljudstev in najgloblja srčika njihove življenjske sile. Teologija je zadnja obrambna črta, na kateri se odloča o velikih usodah.«[63] Na Ballovem grobu v Sant' Abbondiu,[64] kjer je pokopan skupaj z Emmy in hčerko Annemarie, se razrašča sivkin grm, na katerem se v vročih poletnih mesecih pase predvsem veliko čebel in čmrljev, ki si marljivo prizadevajo opraviti svoje delo. Z nabranim pelodom bodo majhne živali odletele v svet. Naj tudi branje te knjige odnese nekaj njenega okusa v vsakdanje življenje, saj je prav tam največ priložnosti za duhovno rast.

63 Hugo Ball, *Bizantinsko krščanstvo*, str. 173.

64 Na istem pokopališču je pokopan tudi Hesse.

Poznamo svetnike, ki so to po svojih besedah, in svetnike, ki so to po svojih dejanjih. Takšne, ki vekomaj molčijo, in takšne, ki vekomaj govorijo. Takšne, ki se nenehno kažejo, in takšne, ki se nenehno skrivajo. Takšne, pred katerimi vsakdo zbeži, in takšne, ki jih vsi iščejo. Svetnike, ki jih lahko prepoznavajo le cerkveni učitelji, in svetnike, pred katere poklekajo otroci in živali, da bi od njih izprosili blagoslov.

Hugo Ball