

Pavle Rak

O MOLITVENI TEOLOGIJI ARHIMANDRITA SOFRONIJA

Izročilo, ki ga tako lepo prikazuje knjiga, ob katere izidu smo se zbrali, je skoraj v nespremenjeni obliki prisotno tudi v današnji Vzhodni Cerkvi. Živost tega izročila vam želim predstaviti na primeru enega najbolj cenjenih sodobnih duhovnih pisateljev pravoslavja, letos julija umrlega ahrimandrita Sofronija Saharova.

Guy Lardreau, francoski filozof, je o nauku enega od zgodnjih očetov Cerkve, Filoksena Mabuškega, napisal knjigo *Discours philosophique et discours spirituel*. Osnovno razliko med tema dvema diskurzoma vidi Lardreau v načinu subjektivacije, še bolj pa v dejstvu, da mora biti v duhovnem diskurzu prisotna tudi pristna osebnostna izkušnja Duha, Svetega Duha. Z načinom subjektivacije je mišljeno to, da je filozofski diskurz vedno avtorski, četudi znotraj kakšnega filozofskega izročila, saj v začetku tega izročila stoji avtorski subjekt. Duhovni diskurz pa je ena od oblik teološkega diskurza, v katerem se oseba avtorja umakne pred Razodetjem; morda smemo reči, da je subjekt teološkega diskurza nadosebno Razodetje. V duhovnem diskurzu se oseba vrača, toda ne več kot avtor, ampak kot nosilec enkratne, osebnostne izkušnje Duha. Spoznavno teorijo izročila, ki vztraja pri tem, da brez izkušnje Boga sploh ni mogoče govoriti o Bogu, lahko imenujemo empiristična gnoseologija: "empirija", za katero gre, je mistično zedinjenje z Bogom. Takšno je celotno izročilo vzhodnega krščanstva z Maksimom Spoznavalcem, Simeonom Novim Teologom in Grigorijem Palamo na čelu.

Molitev je tu, z gnoseološkega vidika, ena od metod spoznavanja oziroma pridobivanja mistične izkušnje; celo privilegirana metoda. Ves nauk bi, skrajno poenostavljeno, lahko predstavili takole:

Bog, ki je nenehno gibanje ljubezni med osebami Svete Trojice, je ustvaril življenje, ustvaril človeka zato, da bi pomnožil ljubezen. Ljudje smo ustvarjeni po podobi in načinu bivanja Svete Trojice, torej zato, da bivamo kot utelešena ljubezen. Dejstvo pa je, da smo se odtujili temu načinu bivanja in da nismo več Bogu podobni. V sebi smo umazali božjo podobo. Sedaj, po padcu, smo dolžni to podobo očistiti, da se Bog v nas lahko znova prepozna. Moramo torej ljubiti in se s tem znova približati Bogu. Celotno duhovno življenje se dogaja med tema skrajnostma: na eni strani je skrajna oddaljenost od Boga, na drugi bližina, ki se stopnjuje vse do zedinjenja z Bogom. Greh je vse, kar nas oddaljuje od Boga, dobro vse, kar nas Bogu približuje, vse, kar nas očiščuje, kar večja našo ljubezen. Ker pa tega očiščenja ne moremo doseči sami (ali pa je to tako težko, da že sama misel o tem pomeni prevzetnost in nas kot prevzetne spet oddaljuje od cilja), nam je odprta druga pot, nasprotna prevzetnosti: zavedajoč se svojega položaja, lahko pristanemo na božje sodelovanje in zanj prosimo. Z naše strani je potrebna želja, saj se brez tega Bog sploh noče vmešavati v naše svobodne odločitve, noče nas siliti, da ljubimo. Ljubezen je bodisi svobodna ali pa je sploh ni. Ko se enkrat odločimo za ljubezen, prosimo Boga, da nam pomaga, odpremo se za njegovo delovanje. To bi bil osnovni opis molitvene izkušnje. Druge izkušnje pridobivanja in večanja ljubezni (sočutje, pripravljenost žrtvovati se za drugega, občutek enosti z bližnjim ter življenjske radosti z njim in zaradi njega) so v svojih najpopolnejših oblikah, v ekstatično-mističnih razsežnostih, bistveno vezane na izkušnjo molitve.

(Ob vsem tem ne smemo nikakor pozabiti, da gre za apofatično teologijo, ki je v temeljih duhovnosti Vzhodne Cerkve. Ko ta govori o Bogu, ne govori o biti Boga, ki je nedosegljiva, nedoumljiva in neizrazljiva. Dosegljive so le manifestacije, energije — vse, kar smo rekli, je bilo rečeno o njih, ne o biti. Energije pa niso le dostopne; možno je celo, da se človek za njihovo delovanje odpre v takšni meri, da se vselijo vanj, da tudi sam postane domovanje božjih energij, da postane bog, seveda ne po bitnosti, ampak po milosti.) To je smisel zedinjenja z Bogom — tudi človek sam more postati bog, utelešena ljubezen, če ni samo prežet z božjimi energijami, ampak jih tudi izžareva.

Molitvena praksa torej ni nič drugega kot izpopolnjevanje samega sebe v ljubezni, pridobivanje Svetega Duha, "poboženje" (gr. *théosis*). Vsi ti izrazi seveda izražajo maksimalne zahteve, ki jih kristjani v svojem duhovnem življenju dosegamo na zelo različnih stopnjah. Kdor ne doseže maksimuma, s tem še ni obsojen na večno trpljenje. (Po mnenju Izaka Sirskega je peklenški ogenj ista ljubezen božja, s katero bodo v Nebeškem Kraljestvu prežeti zveličani, le da bodo skrajni grešniki, tisti, ki so se odločili nasprotovati Božji ljubezni, Njegove energije izkušali kot trpljenje, ker ne prenesejo ljubezni.)

Molitvena praksa, o kateri govorimo, je v zgodovini krščanstva imela svoja visoka obdobja, a tudi čase zatona, ko je bila skoraj pozabljena, zamenjana z drugimi, zunanji oblikami krščanske identifikacije ali pa z razumevanji molitve, ki segajo neprimerno manj globoko, ker se zadržujejo v plasteh zgolj človeške morale, za katero je značilen etični utilitarizem. Vendar so duhovni vrhunci za seboj vedno puščali dovolj močne sledove in korenine, da je bila vselej možna obnova: skoraj pozabljena praksa "niptičnih očetov" je bila v desetem stoletju obnovljena s Simeonom Novim Teologom, v štirinajstem stoletju z atoškimi hezihastičnim gibanjem, v devetnajstem s filokalijsko duhovnostjo Nikodima Agiorita in Pajsija Veličkovskega...

V našem času neprenehno "molitev srca" prakticirajo na Atosu ter v samostanih Grčije, Rusije in drugod po svetu, molijo pa jo tudi mnogi kristjani, ki ne nameravajo stopiti v samostan. Najvidnejši predstavnik tega izročila "molitve srca" je bil arhimandrit Sofronij Saharov, nekoč atoški menih, potem pa utemeljitelj pravoslavnega samostana v Franciji in končno v Angliji, od koder je deloval po vsej Evropi. Napisal je več knjig, v katerih je največ prostora posvečenega ravno izkušnji molitve. Kot sodobno izobražen pisatelj je lastno izkušnjo znal izraziti v času primerni obliki. Knjige očeta Sofronija so predvsem avtobiografske, v njih je posebno poudarjena in očitna doživetost tega, kar oče opisuje.

Sofronij se le redkokdaj sklicuje na teološko literaturo, celo na dela očetov ne. Če kaj citira, so to Evangeliji, posebno Janezov, in še te navaja vedno kot potrdilo lastne izkušnje. In vendar se njegova

izkušnja brezhıbno vpisuje v kontekst znanih del vzhodne mistične teologije.

Teologija očeta Sofronija in njegova duhovna izkušnja sta izkušnja in teologija mistične svetlobe. S tem je izrazito na sledi izkušenj Simeona Novega Teologa in Grigorija Palamasa. Po več letih asketske prakse je duh asketa Sofronija začel prebivati v milosti, ki se mu je največkrat pokazala kot epifana svetloba. Ta svetloba mu je odpirala neslutene možnosti spoznanja Boga in sveta, ki jih ne premore nobena druga oblika spoznanja (prim. nauk o treh oblikah spoznavanja pri sv. Maksimu Spoznavalcu). Napredovanje v takšnem spoznavanju je možno le toliko, kolikor se človeški um osvobaja in očiščuje vseh drugih vsebin in ostaja sam, združen le z Bogom.

Pri očetu Sofroniju je ta proces potekal približno takole: mladeniška razmišljanja o večnosti in smislu življenja nasploh so sčasoma porodila zavest o zgrešenosti njegovega dotedanjega življenja. Zavest o ničevosti dejanj, ki so zapisana smrti, zavest o vseprisotnosti smrti v zgolj človeškem svetu (pri očetu Sofroniju je bila ta zavest posebno močna v času prve svetovne vojne in ruske revolucije) in zavest o poklicanosti za drugi, drugačen, božji svet pa so porodile v njegovem srcu "strah Božji", namreč občutek, da je tak, kakršen je, nedostojen Boga in Božjega sveta. Duhovno življenje se je tu šele začinjalo, kajti "strah Božji" je "začetek modrosti", namreč začetek kesanja. Kesanje pa je organsko povezano z molitvijo. Kesanje je v molitvi to, kar omogoča, da v človeku deluje Duh, da ga očiščuje. Oče Sofronij piše: "Božja dobrota do mene se je izražala tako, da mi je podaril *milost kesanja*. V začetku tega strašnega, a vendarle blagoslovljenega obdobja je v moji molitvi prevladovala brezupna žalost, pogosto pa jo je spremljal občutek plamena. Narave tega plamena nisem poznal niti ga nisem hotel pojasniti, ker je bil ves moj um usmerjen k Bogu. Ta plamen je v meni nekaj sežigal; in to ni bilo brez bolečine... Bog nas vabi h koreniti spremembi našega življenja. In ta sprememba se lahko zgodi le v sodelovanju naše goreče želje z delovanjem Nebeškega Plamena, ki naše srce omehča, tako da postane mehko in je prekovano pod udarci mogočnega kladiva... Kdor misli, da je naše spremenjenje mogoče brez solz, očitno še ni občutil, kako smrtonosno oblast ima nad nami greh... V začetku sem

jokal zaradi samega sebe, zgrožen nad lastnim padcem. Kasneje zaradi ljudi, ki ne poznajo Boga — ker me je prevzelo sočutje nad njihovim trpljenjem. Ko pa sem bil na Atosu, posebno kot puščavnik, sem bridko jokal nad vsem svetom."

V teh vrsticah je opisano postopno naraščanje in povsesoljenje kesanja. Opisanemu procesu napredovanja molitve v kesanju je vzporeden proces naraščanja ljubezni. Od nesprejemanja samega sebe, jeze nad sabo in svojo nevrednostjo, je samo en korak do ljubezni do Boga, ki nas sprejema in pričakuje tudi take, kakršni smo. Bolj ko vidimo sebe v strašni luči apostazije, odpada od Boga, bolj ljubimo Boga, ki je popolno nasprotje vsake apostazije. In kolikor se zavedamo vsesplošne Božje ljubezni, tudi sami postajamo ljubeči. Ob viških molitve oziroma duhovnega življenja vidimo Boga, "kakršen je", in živimo iz tega spoznanja. Oče Sofronij končuje svojo duhovno avtobiografijo z vrsticami o najvišji obliki ljubezni — ljubezni do sovražnikov. "Ko nam Sveti Duh posreduje Kristusovo ljubezen — strnjeno v besedah "ljubite sovražnike" — se um/srce radosti v resnici te ljubezni. Človek tedaj ve, da je prešel iz smrti v življenje. Kakor telesno čutimo na sebi toploto sončnih žarkov, tako tudi v tem primeru *vemo*, da je ta ljubezen večna resnica."

Dovolite, da tu končam z nekoliko daljšim navedkom iz duhovne avtobiografije očeta Sofronija. Upam, da me opravičuje dejstvo, da je pri nas ta misel malo znana.

"Zgodi se, da božansko Svetlobo vidimo tako, da človek v tistem trenutku ne zaznava več ničesar naravnega. V času molitve njegov duh vstopa v sfero umne Svetlobe; skupaj z izgubo čutne zaznave, sveta, ki nas obdaja, izgublja tudi občutek lastnega telesa. Duh je povzdignjen v to videnje s tako nežnostjo, da si ne more pojasniti, kaj se z njim dogaja. In potem ne more povedati, ali je bil v telesu ali izven telesa.

Pogosteje pa je videnje materialnega sveta normalno ohranjeno; v takšnem stanju človek lahko prebiva z odprtimi očmi in hkrati vidi *dve svetlobi*: fizično in božansko. Ta pojav opisujejo očetje, ko govorijo o videnju Neustvarjene Svetlobe z naravnimi očmi. Da, zaznavata se

dve svetlobi, toda ne na enak način. Neustvarjena Svetloba je po svoji naravi drugačna... in ji ne ustreza psihofiziološki proces videnja, pri katerem ni nobenih duhovnih sprememb. Prihod božanske Svetlobe je vedno povezan s posebnim stanjem milosti, ki ga občutimo v srcu, v umu, pa tudi v telesu. Po naravi nevidna, postane ta Svetloba na nedoumljiv način vidna. Prvi, zgoraj opisani način mističnega videnja je višji od tega drugega, ker pri njem dosežemo globlje sožitje z božanskim življenjem, tesnejši dotik z brezpočelno Bitjo. In vendar se med videnjem samim v umu ne pojavljajo nobeni pojmi ali podobe. Ko pa se to stanje konča, tako um kot srce čutita, da sta napolnjena z novim spoznanjem; srce ve, da je z delovanjem milosti božje Ljubezni globlje seglo do skrivnosti, ki so onstran vsakega intelektualnega pojmovanja. Ali se to lahko imenuje vstajenje duše? Ali dah Večnosti, ki nas zaobjema? Mislim, da smemo trditi oboje."