

Personalistični apofatizem

"Pred vsako stvarjo je treba, zlasti pa pred bogoslovjem, začeti z molitvijo, ne zato, da bi k sebi privlekli Moč, ki je prisotna povsod in nikjer, ampak da bi sebe izročili Njej in da bi se zedinjali z njo prek spominjanj na Boga in Njegovih priklicevanj." (Dionizij Areopagit, O božjih imenih, 68oD.)¹

TRIJE NAČINI GOVORA O BOGU

Soočanje s transcenco in izražanje le-tega je človeku lastna značilnost. Človek išče izraze, da bi ubesedil osebni odnos, ki ga doživlja ob stiku s presežnim, z Bogom. Misel išče načine, da bi kar se da najbolj zajela globino brezna, ki nas loči od te presežnosti. Ti izrazi so skozi zgodovino v okviru filozofskih in teoloških artikulacij dobili tri osnovne fundamentalno različne oblike. Za govor o Bogu je temeljnega pomena odločitev, za kakšen odnos gre med subjektom, stvarmi oz. svetom in med prvobitnim pra-počelom. Že iz same logične strukture problema nam je evidentno, da so možna tri različna razlikovanja, tri različne miselne sheme, od katerih je odvisen ves nadaljnji govor o Bogu.²

Poznamo stališče, da med svetom in počelom vlada odnos imanence, torej prisotnosti počela, evidentna vez, ki je premostljiva. To je t. i. pozitivni govor o Bogu (via affirmationis) oz. katafatična (zatrjevalna, gr.kataphasis

"potrjevanje") teologija, ki zagovarja stališče, da lahko o Bogu marsikaj (za)trdimo. To je prevladujoč način teološkega izražanja, saj o Bogu govorimo s pojmi, ki jih uporabljamo in izkušamo v vsakdanjem življenju. O Bogu govorimo prek spoznavanja sveta in mu pripisujemo določene attribute (dobrost, večnost, vsemogočnost, enost, resničnost ...). Opozarja na tisto, kar je Bog v odnosu do ustvarjenega in vidnega sveta. Problematika tovrstnega izrekanja je v tem, da ne vidimo več razlike med Bogom in stvarmi. Podoba Boga lahko postane antropomorfna, banalna, poenostavljena, panteistična, deterministična ... Teologija s svojim dogmatskim racionalizmom večkrat zavzame lastniško stališče nad resnico, saj iz prvotne skrivnostnosti presežnega napravi razumarski sistem ustaljenih predstav, ki pa je v svojem bistvu zaprt za novost, nagovorljivost, resnično razodevanje skrivnosti. S prižnic lahko slišimo govor o Bogu, ki je tako zapolnjen s podobami, kaj in kakšen Bog je, da se izgubi prostor za osebno

iskanje, saj imamo na voljo le sprejetje ali zavrnitev povedanega.

Nasprotna pozicija se imenuje negativni govor o Bogu (via negationis) oz. apofatična (zanikovalna, gr. *apophasis* "zanikanje") teologija. Izhodišče za ta način govora o Bogu je v tem, da počelo, iz katerega izhaja vse, ne more biti na isti ravni kakor stvarnost, ki iz njega izhaja. Počelo bitij torej nikakor ni na ravni bitij. V tem primeru moramo tisto, kar je drugačno ob bitja, imenovati ne-bitje, Nič. O počelu moramo torej govoriti z pomočjo zanikanja, mu odrehati lastnosti stvarnosti, ki iz njega izhaja. Zato je počelo neizrekljivo, nedoumljivo, popolnoma transcendentno in drugače drugačno, kot so si drugačna bitja v svetu. Problematičen pa postane tovrstni pogled na govor o Bogu takrat, ko lahko zaradi radikalne nedoločenosti in nerazlikovanja med bolj in manj primernimi apofatičnimi izrazi zapademo v agnosticizem, ateizem, ali pa tudi nekaj elitizem "uvedenih".

Tretja pot se skuša od obeh prej navedenih ločiti z nekakšnim dialektičnim preseganjem. Analogični govor o Bogu oz. podobnost/analogija kot srednja pot med istostjo in različnostjo skuša graditi na dobrih lastnostih prejšnjih dveh načinov in preseči pomanjkljivosti. Počelo je tu v vlogi tistega, ki daje bivanje svojemu stvarstvu, kar označuje izraz vzvišenost. Pot dviganja poteka od končnega in omejenega k neskončnemu, v katerem se vse stvari združujejo v vzvišeno celoto. Stvarstvo oz. svet tako v sebi nosi neko izvirno podobnost s prvotnim počelom, a je vendar zaznamovano z neko ločenostjo v smislu relativnosti, nepopolnosti. Tako praktično mora ohranjati tisti apofatični prepad, tisto transcendenčnost, ki opozarja na razliko med ustvarjenim in ustvarjalcem.

APOFATIKA PRI DIONIZIJU AREOPAGITU

Tako pridemo do problema, kateri modus razmišljanja najbolje zapopade skrivnost

govora o Bogu. Zgodovina zahodne misli je prežeta bolj s katafatičnim pogledom, potjo zatrjevanja, miselnega napora po doumetju in izrekanju spoznanega. Tudi analogija kot nekakšna sinteza obeh smeri je plod predvsem sholastičnih mislecev, njen glavni predstavnik je gotovo Tomaž Akvinski. Na krščanskem vzhodu prevladuje bolj mistični odnos, apofatika, kot ekstatično odpiranje prostora Neizrekljivemu, Niču, da spregovori in spremeni naše ustaljene termine in intelektualistično teologijo. Glavna tema vzhodne mistične teologije je poboženje (gr. *theosis*), zedinjanje brez konca, neskončno vzpenjanje.³ Glavni predstavnik tega vzhodnega apofatičnega izročila, ki ga je v vsej globini brez-danjosti izkusil in artikuliral, je Dionizij Areopagit, skrivnostni avtor na prelomu iz 5. v 6. stol. Njegov vpliv je segal tudi na zahod in še danes odmeva pri sodobnih filozofih jezika, dekonstrukcije, filozofije religije ipd.⁴

Dionizij Areopagit v svojih delih odpira polje apofatičnega govora, vendar za razliko od mnogih interpretacij v smislu absolutiziranja apofaze poda zelo jasno mejo človeškemu govoru o Bogu. "Najbolj božansko spoznanje Boga je tisto, v katerem se spoznava prek nespoznatja, po zedinjenju, ki presega um: tedaj, ko um najprej izstopi iz vsega bivajočega in popolnoma zapusti sebe ter se zedini z nad-svetlimi žarki, pri čemer je od ondod in tam osvetljen v neraziskljivi globočini Modrosti. Kljub temu pa je Modrost treba spoznati tudi na osnovi vseh stvari; kajti ona je v skladu z Izrekom stvariteljsko vzrok vsega." (872A.) Ne-spoznanje nam poda kot najbolj vzvišeno vrsto spoznanje, a opozori, da je potrebno spoznavati tudi prek sveta, pred razodetja in Svetega pisma. "Na sploh si torej ne smemo drzniti kaj reči ali pomisliti o nadbitnostnem in skritem Božanstvu – razen tistega, kar nam je na božanski način razodeto iz svetih Izrekov. Le toliko se moremo ozreti k višku, kolikor sebe podarja žarek bogopočelnih Izrekov, glede višjih sijajev pa se moramo zadržati, pač zaradi premišljenosti in svetosti z ozirom na Božje resničnosti." (588B.)⁵ Sveti

Izreki pomenijo Sveto pismo, razodeto in zapisano Božjo Besedo, ki je merilo resnice in meja razodetega govora. Izhajajo iz tega Dionizij loči dve vrsti izrekovanja, brezimno in mnogoimno; obe skušata slaviti Resnico, ki je nad vsako resnico, oz. bogopočelnost Nadbitnosti, kar koli je že ta nad-obstoj naddobrostiti. "Bogoslovci Jo po eni strani slavijo kot brezimno, po drugi strani pa z vsakim imenom. Kot breizimno Jo slavijo, ko npr. govorijo, da je samo Bogopočelo v enem od svojih prikazanj simbolične bogojavitve pograjalo tistega, ki Jo je vprašal: "Kako ti je ime?" (Sod 13,17; 1Mz 32,27; 2Mz 3,13), in mu je, kakor da ga želi odvrniti od vsakega bogoi-mnega spoznanja, dejalo: 'Zakaj me sprašuješ po mojem imenu? To je namreč čudovito.' Ali ni to res čudovito ime, ki je nad vsakim imenom, brezimno, postavljeno nad vsako ime, ki se izreka kot ime?" (596A.) Hkrati obstaja tudi druga vrsta slavljenja bogopočel-ne Nadbitnosti, ki se napaja prav iz imenovanj v razodeti božji besedi. "Kot mnogoimno pa Jo slavijo tedaj, ko Ji npr. dajejo govoriti: Jaz sem Bivajoči, Življenje, Luč, Bog, Resnica, in ko sami bogomodri možje (gr. theosophoi, svetopisemski avtorji; op. a) mnogoimno slavijo Vzrok vsega na osnovi vsega povzro-čenega kot dobrega, kot lepega, kot modrega, kot ljubega, kot Boga bogov, kot Gospoda gospodov, kot Svetega svetih, kot Večnega, kot Bivajočega, in kot Vzrok vekov, kot Dajalca življenja, kot Modrost, kot Um, kot Besedo/ Misel, kot Spoznavalca, kot Tistega, ki vnaprej ima/ki presega vse zaklade vsega spoznanja, kot Moč, kot Vladarja, kot Kralja kraljujočih, kot Starodavnega dnevvov, kot nepostarljivega in nespremenljivega, kot odrešenje, kot Pravičnost, kot Posvečenje, kot Odkupitev, kot Tistega, ki v velikosti vse presega, kot Tistega, ki je navzoč v rahli sapi." (596A.)⁶

DIONIZIJEV POGLED NA KRISTUSA

Na tem mestu pa se odpre novo vprašanje, ki ga prinaša krščanstvo kot popolno novost, sestop Popolnega v Nepopolno,

prevzetje relativnosti s strani Absolutnega – v osebi Jezusa Kristusa. Ta paradoks vznemirja s svojo nemisljivostjo, nedoumljivostjo. "To, kar je najbolj očitno od vsega bogoslovja, namreč da se je Jezus kot Bog oblikoval v človeka, kakršni smo mi – to je neizrekljivo za vsako besedo, nespoznavno za vsak um. Mistično nam je izročeno, da je stopil v bitnost kot mož, toda ne vemo nič drugega, kar se nanaša na Je-zusovo nadnaravno naravo." (648A.) Iz Svetega pisma je torej razvidno, vendar nas ravno to odstiranje pelje še višje, k apofatični skrivnosti Svete Trojice. "Sveti Izreki so nam izročili, da je Oče izvirno Božanstvo, Jezus in Duh pa sta tako rekoč iz Boga zrasla poganjka in kakor cvetova in nadbitnostni luči bogorodnega Božanstva. Kako pa je to mogoče, ni mogoče niti izreči niti doumeti." (645B.) "Ta, Jezusova skrivnost, je namreč skrita; njegova skrivnost ni dosegljiva z nobeno besedo ali umom, ampak ostaja neizrekljiva, četudi se izgovarja, in nespoznav-na, četudi se umeva." (1069B.)

Pa vendar Dionizij v kratkem pasusu dobro opiše ves ta spekter (ne)razodevanja Boga na različne načine. Povzame tako novoplatonistično Eno, aristotelski Vzrok, kot tudi odprtost za skrivnost razodetja Trojice in končno osebo Jezusa Kristusa. "V to so nas skrivnostno uvedli božanski Izreki. Skoraj v vsem bogoslovskem spisju se Bogopočelo sveto slavi kot *Enota in Enica*, zaradi preprostosti in enovitosti nadnaravne nedeljenosti, iz katere se – kot iz zedinjajoče moči – zedinjamo in smo – kolikor se naše delne drugosti nadsvetno zvijajo (v eno) – združevani v bogooblično Enico ter Boga posnemajoče zedinjenje; kot *Trojica* pa se slabi zaradi tri-hipostatičnega razodevanja nadbitnostne plodnosti, iz katere biva in "se imenuje vsako očetovstvo na zemlji" (Ef 3,15); kot *Vzrok bivajočih stvari*, saj je bilo vse proizve-deno v bit zaradi njegove bitnost-ustvarjajoče dobrote; kot *modro in lepo* pa se slavi, saj je vse bivajoče, kolikor ohranja nepropadljiva razpoznavna znamenja lastne narave, polno vse vbožene ubranosti in svete čudovitosti; kot *izredno človekoljubno* se končno (Bogopočelo) slavi zato, ker se je prek ene od svojih hipostaz

resnično in v celoti združilo s tem, kar nam je lastno, ko kliče nazaj k sebi in dviga človeško neznatnost, iz katere je bil nesestavljeni Jezus sestavljen na neizrekljiv način in je Večni prevzel časno razsežnost ter je vstopil v našo naravo On, ki je nadbitnostno izven vsakega naravnega reda, pri čemer nespremenljivo in nepomešano utemeljuje vse resničnosti, ki so mu lastne." (589D.)

V Četrtem pismu častilcu (menihu) Gaju Dionizij zapiše besede, ki so na neki način temeljne za razumevanje njegovega pogleda na Kristusa in tako tudi pomembne za apofatični kristološki govor. Omenjeni menih ga sprašuje; kako to, da Jezus, ki je onstran vseh resničnosti, bitnostno sodi v isti red kot vsi ljudje. Odgovor je pomenljiv: "Če bi bil zgolj človek, ne bi bil nadbitnosten, tako pa je on, ki je izredno človekoljuben, obenem resničen človek: Nadbitnostni, ki je nadčloveško in človeško postal bitnost iz človeške bitnosti." Zatem se vzpostavi problem, na kakšen način lahko Nadbitnost postane bitnost ali se del Nadbitnosti izgubi. "Vendar zato ta, ki je večno nadbitnosten, ni nič manj prepoln nadbitnosti. Pravzaprav je po preobitju nadbitnosti resnično stopil v bitnost, nadbitnostno je postal bitnost in nadčloveško udejanjal tisto, kar je lastno človeku." S tem Dionizij poda ključno razlago o tem paradoksu krščanstva. Nadalje Dionizij zaključí s čudovitimi besedami: "Kdor motri na Božji način, bo nadumno spoznal, da ima tudi tisto, kar zatrujemo o Jezusovem človekoljubju, pomen presežnega zanikanja. 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 človeško, kar je človeškega, temveč je s svojim življenjem med nami udejanjal neko novo bogočloveško (gr. theandrike) dejavnost Boga, ki je postal človek." (1072A.)

APOFATIČNO RAZUMEVANJE ODNOSA

Dejstvo bogočloveškosti nas napotuje na vprašanje odnosa med ljudmi in

Bogom. Dionizij Njega definira kot tistega, ki je "onstran tako – v smislu Bogopočela in Dobropočela – izrekanega Božanstva in Dobrete, kolikor namreč kot Neposnemljivi in Brezodnosni presega posnemanja in odnose, in vse, ki Ga posnemajo in so Ga deležni." (1068A.) Imenuje Ga torej "Brezodnosni" (gr. aschetos), hkrati pa smo Ga ljudje deležni. K razumevanju tega nam lahko pomaga sholija (pojasnilo) k tekstu: "On ne stoji v nobenem odnosu, ampak so stvari same iz sebe posnemanje in odnos, in ti, pri katerih lahko vidimo kaj takega, so iz sebe udeleženi in posnemajoči. O Božanstvu pa je Dionizij rekel, da je neposnemljivo in brezodnosno, kajti kolikor bolj napredujemo v posnemanju Boga in v odnosu z Njim, toliko bolj douevamo nedosegljivost posnemanja in odnosa." Tu apofatična misel z navidez spornim in nesmiselnim pogledom seže v bistvo našega osebnega odnosa z Bogom. "Božanstvo nima odnosa (gr. shesis) in skupnosti z bivajočimi resničnostmi v nobeni besedi, umevanju ali stvari." Ravno ta radikalna ločenost transcendence je za Dionizija okvir, v katerem se dogaja osebna bližina Boga Stvarnika in Odrešenika, ne da bi sámo odmaknjenost v čemer koli ukinila.⁷

ANGELUS SILESIUS KOT GLASNIK PESNIŠKEGA APOFATIZMA

Vpliv Dionizija Areopagita je v zgodovini filozofije, teologije, duhovnosti pomemben, saj je v svojem času na izjemen način izrazil izvirno krščansko izročilo. Teme, ki jih je odpiral, so zaznamovale tudi zahodno zgodovino misli, posebno njen mistični del. Pomemben, a vendar širši javnosti slabo poznan avtor, ki se je navdihoval tudi ob Dioniziju, je Angelus Silesius (1624-1677). Rojen kot Johann Scheffler si je ob spreobrnitvi iz luteranske vere v katoliško spremenil tudi ime; Angelus v znamenje angela kot posrednika oz. glasnika, priimek pa označuje njegovo rojstvo pokrajino Šlezijo. V stik z Jakobom Böhmejem je prišel v krogu Abrahama von Franckenberga, kjer

so se posvečali Kabali, alkimiji, mistiki ... Silesius je tako zaradi svoji mističnih videnj in stališč doživel napade luteranske cerkve in se tako zatekel h katolištvu, kjer je našel več razumevanja. Leta 1653 se je spreobrn timer in že leta 1661 je kot frančiškanski redovnik prejel tudi duhovniško posvečenje. Na sebi lasten poetično-mističen način predstavlja obogatitev klasične zahodne racionalistično-dogmatistične teologije, saj izhajajoč iz svojih lastnih mističnih izkustev razvija svojo misel v obliki pesniških epigramov. Poudarja ravno izvirno transcendenco božjega, božji Nič in nedoumljivo neizrekljivost, hkrati pa subtilno nakazuje smernice za osebni odnos do božjega, do Kristusa, na način zedinjenja oz. poboženja/ teoze.

V svojem najznamenitejšem delu Kerubski popotnik (*Der Cherubinische Wandersmann*)⁸ s pomočjo zjedrenih, a pomensko pronicljivih epigramov razkriva svoja notranja doživetja in v skladu z apofatičnim mističnim izročilom ubeseduje ne-ubesedljivo. Poudarja pomen neizrekljivosti najvišjih skrivnosti in dovrševanje v molku.

*Človek če želiš si bit večnosti /
Se moraš prej še govoru povsem odreči
(II.68.)*

*Pojte vi angeli pojte: s stotisoči jezikov
To čaščeno dete opevano ne bo / kot si
zasluži.*

*O ko bi jaz bil brez jezika / in glasu!
Vem / takoj zapel bi mu najljubšo pesem.
(III.15.)*



Izraziti skuša tudi radikalno drugačnost med pojmi, ki jih poznamo ljudje in resničnostjo, ki je resnično lastna Bogu.

*Kdor rad bi nekaj v svetu "sladko" in
"prijetno" poimenoval /
Gotovo še ne pozna / sladkosti / ki je Bog.
(I.117.)*

V skladu z apofatičnim izročilom sledi tudi govoru o Predpočelu, Nad-bitnostnem "Bogu". V znanem epigramu prinaša močno sporočilo, da je potrebno v radikalnosti mističnega iskanja iti prek naših podob, pojmovanj in izkušenj Boga.

*Kje je moje bivališče? Kjer ne stojiva jaz
in ti.*

*Kje je moj zadnji konec kamor moram iti?
Tam kjer ni ga najti. Kam naj torej grem?
Še čez Boga odpraviti se moram v
puščavo. (I.7.)*

Govori tudi o t. i. Nad-Bogstvu (Die Über-Gottheit), kar izraža ravno to popolno transcendenco Boga in konstantno preseganje imenovanja spoznanega.

*Kar se o Bogu govori/ še mi ni dovolj:
Nad-Bogstvo moje je življenje in moja
Luč. (I.15.)*

*Čim bolj Boga spoznaváš / tem bolj
izpoveduješ /
Da / kar Bog je / tem manj lahko imenu-
ješ. (V.41.)*

Aristotelsko-sholastičnim razpravam o božjem bistvu odgovarja z apofatičnim razumevanjem "ontologije".

*Kaj je Božje bistvo? O tem sprašuješ mojo
omejenost?*

Vedi pač / da je nadbistvenost. (II.145.)

Zanimive so tudi njegove besedne igre, ki skušajo izraziti prav to absurdnost in paradoksalnost negativnega govora. Silesius naslovi svoj epigram: "Onstran nadnajnemogočjšega (übermöglicste) je mogoče" (VI.153). Pri tako spekulativni misli je naš cilj ta nespoznatni Nič, ki je tako drugačen od vsega, kar lahko izrečemo, da ga je potrebno slaviti z zanikovanji in odrekanjem. Silesius nas tako popelje v same vrhove tovrstne mistike.

Bog je čisti blisk / in tudi mračni nič /

*Ki nobena ga stvaritev z lastno ne uzre
lučjo. (II.146.)*

Pomemben je še njegov izraz "nadnič" (übernichts), ki še superlativizira besedo "nič" in naj bi ga prav on uporabil prvič v zgodovini krščanske mistike, zato ga tudi označujejo za "pesniškega doktorja Niča"⁹.

Nežno Bogstvo je nič in nadnič:

*Kdor v vsem vidi nič / verjemi človek /ga
vidi. (I.111.)*

*Bog je čisti nič / ne dotikata se Ga ne zdaj
ne tu (ne čas ne prostor);*

*Čim bolj po Njem posegaš /bolj se ti
izmika. (I.25.)*

RAZODEVANJE V KRISTUSOVI OSEBI

Kar se zdi pri Angelu Sileziju izjemno, je to, da ne ostane zgolj pri strogem in aboslutizirajočem apofatizmu. Krščanski Bog ni samo skriti Bog, ampak je razodevajoča-se-skrivnost, ravno preko osebe Jezusa Kristusa. To zazna Silesius in tudi večkrat izrazi.

*Neizgovorljivo ki Bog se imenuje pona-
vadi /*

*Se v Besedi eni daje govoriti in spoznati.
(IV.9.)*

*Luč neustvarjena ustvarjeno postaja bitje
/*

*Saj le skozenj more ozdraveti nje stvari-
tev. (IV.2.)*

Kristus v sebi združuje vso neizmernost in nad-božanstvenost ter hkrati postane krhek, majhen, neogljen. V tem je veličina in ponižnost Boga, zajeta in izražena skozi apofatični pogled.

*Moj Bog / kako Bog je velik! Moj Bog /
kako Bog je majhen!*

*Nujno / majhen kot najmanjše / in velik
kakor vse. (II.40.)*

Tako ravno prek Kristusa Bog razodeva sebe, ni več oddaljeni in nespoznatni, ampak tudi ljubeči Bog bližine v tem paradoksalnem odnosu, ki gre onkraj transcendence. V sinovskem osebnem odnosu, ki ga vzpostavlja misterij Sina in v katerem se dogaja naše posinovljenje, naše

pobožanstvenje in upodobljenje po Bogu, naša osebnostna teoza; cilj krščanskega življenja. *Moj otrok / raz-podobi se / in Bogu boš postal enak. (II.54.)* Bogu postajamo enaki, ko sprejmemo sinovsko dostojanstvo, ki nam ga ta podarja s tem, ko nas ustvarja kot osebe ter si ustvarjalno zanj prizadevamo, tako da se ločujemo od logike tega sveta. Na tej poti prisluškujemo božjemu osebnemu nagovoru.

Sin najljubša je beseda / ki mi jo Bog lahko izreče.

Če jo izgovori / lahko mi manjka svet in tudi sam Bog. (I.175.)

To dogajanje pa je možno samo v ljubezni, najlepšem razodetem načinu bivanja. Ta ljubeč ljubezenski odnos zaznamuje in fascinira tudi Silezija. Zaveda se, da tudi ljubezen kot pojem in zmožnost človekovega bitja ni največ, sluti in napotuje k še višjim, presega-jočim spekulativnim dejem zedinjenja.

Zelo dobro se Boga je bati / bolje je ljubiti ga /

Še bolje čez ljubezen se je vanj pognati. (II.1.)

Ni nobenega imena ki Bogu res bilo bi lastno / vendar

Ga imenujemo ljubezen / tako ljubezen dragocena je in fina. (V.245.)

Ljubezen v tem zedinjevalnem smislu je nad vedenjem oz. golim (s)poznanjem, saj teologija, predvsem v vzhodni duhovni tradiciji, nikoli ni ločena od človekove eksistence, konkretnega življenja, človekovega srca.

Zedinjen biti z Bogom / in uživati njegove poljub /

Je bolje kot poznati marsikaj brez njegove ljubezni. (III.156.)

Povsem brez mere je Najvišji kakor ga poznamo /

In vendar ga lahko srce človeka sceloma objame! (III.135.)

Tako Silesius pride iz radikalne apofatične pozicije do nujnosti osebnega ljubečega odnosa s transcendentno transcendenco, ki pa se uresničuje v premoščanju ravno prek Osebe Jezusa Kristusa.

*Kaj vendar hoče Božji Sin da v revščino prihaja /
in tak težek križ na rame jemlje?
Da ga celo na smrt vsevdilj je strah?
Nič drugega ne išče kot poljub od tebe.
(IV.53.)*

PERSONALISTIČNI APOFATIZEM

Dva obravnavana misleca sta nas torej vsak po svoji poti pripeljala do pomembnega spoznanja glede krščanskega življenja, filozofsko-teološkega izrekanja o Bogu. Ta nauk bi lahko povzeli v pojmu personalistični apofatizem. Apofatičnost kot globoka značilnost krščanske mistike, kot korektiv katafazi, kot nujen način sprejemanja navzočnosti odsotnega, ki ohranja distanco in spoštovanje do Boga, zavedanje resnice o človeškem mestu v svetu, mora zagotovo biti konstitutiven del mističnega življenja vsakega teologa. Vendar se lahko in se mora ob nevarnosti absolutizacije in zdrsa v anemičnost, agnosticizem po drugi stran krščanska misel obogatiti z naukom o človeku kot osebi, avtonomni v vzpostavljanju občestvovanja celote z drugo celoto.¹⁰ Razodeto Božanstvo v Osebi Jezusa Kristusa tudi nam podarja vrednost osebe in ravno zaradi tega daru smo zmožni osebno občestvovati z Bogom.

APOFATIČNO KRALJESTVO OSEBE

K razumevanju tega vidika nam lahko pomaga ruski mislec, filozof in teolog Nikolaj A. Berdjajev (1874-1948), veliki personalist in filozof svobode. Zanimiv je tudi zaradi vpliva nemških mistikov, posebno Mojstra Eckharta in Jakoba Böhmeja, ob katerih se je navdihoval tudi Silesius, vsi skupaj pa so v določenem aspektu dediči Dionizijeve misli. Berdjajev pravi, "da je Bog, ki je umrl v razpravah sholastikov, oživel v spisih Jakoba Böhmeja. Njegova mistika sega višje od veroizpovedi posameznikov in v njej opaža remedium (zdravilo), ki lahko prepreči okostenelost v Cerkvi."¹¹ Pri Böhmeju najde

tudi pojem "Ungrund", brez-danjost, brez-talnost, ki pomeni za Berdjajeva osnovo za njegovo razumevanje svobode. Le-to je blizu apofatičnemu, saj zanj svoboda pomeni "neskončno globok vodnjak, katerega dno je zadnja skrivnost. Svoboda je primarna, neustvarjena, iracionalna, s pojmi neizrekljiva. je prej kot bit. Bit je že otrdela svoboda, je z miselnimi pojmi obdelana svoboda, je objektivizacija. Svoboda ne obstaja zaradi ničesar. Zato obstaja v prapočelu breztemelja, v "Ungrundu", "niču". V tem "niču" se vžiga svoboda.¹² Svoboda je neustvarjena, vendar je v praskrivnosti, v božjem "Niču" presežena razliko med Bogom Stvarnikom in svobodo. "Iz Ungrunda se vzdigujeta Bog in svoboda. Onstran pojma razodetega Boga je transcendentno, v katerem so vsa nasprotja presežena, tam se razširja nepredstavljiva in neizrekljiva luč. To je območje apofatičnega spoznanja."¹³ Berdjajev govori o kraljestvu svobode, duha, edinstvenosti, ki je nasprotno naturalistični metafiziki, ki ima za svoj temelj pojem bivajočega. "Prvotno dejanje ni bivajoče, bivajoče je otrplo dejanje. Mistiki so upravičeno zvesto učili, da Bog ni bivajoče, da za Boga ne moremo uporabiti omenjenega pojma "bivajoče". Bog je, vendar ni bivajoče. "Jaz sem, ki sem." "Jaz", oseba, je prvotnejša od bivajočega. To je osnova personalizma."¹⁴ Vrednost osebe v krščanstvu je neločljivo povezana s simboliko, s presežnim razumevanjem stvarnosti, ki upošteva človekov odnos do Boga, uresničevan prav v srečanju z apofatičnim Ničem mistike. "Resnica je samo v personalistični, dramatični mistiki in filozofiji; na svojem vrhuncu mora biti simbolika življenja in duhovne poti, ne sistem pojmov in idej, ki se vzpenjajo do vrhovne ideje bivajočega."¹⁵ Ko Berdjajev slavi svobodo, se na drugi strani prav s tako vnemo skuša upirati človekovi zaslužjenosti, objektivizaciji Boga. "Zadnje zatočišče človeškega malikovanja je bilo sprevrženo suženjsko razumevanje Boga, suženjsko katafatično pojmovanje Boga. Človeka ni zaslužnil Bog, Bog je odrešenik,

zaslužnjila ga je teologija, teološka zapeljivost. Bog kot subjekt, ki eksistira zunaj vsake objektivizacije, pa je ljubezen in svoboda. Prav ima apofatična (negativna) teologija, vendar samo delno."¹⁶ Berdjajev se odločno upre stališču nespoznatnosti Boga, saj je zanj z Bogom mogoče srečevanje, druženje, boj, dejavnost, ustvarjalnost. "Gottheit (božanstvo) Mojstra Eckharta in mistikov ni Absolutno kot skrajna meja abstrahiranja, temveč največja skrivnost, ki je ne moremo zajeti z nikakršnimi kategorijami."

Gorazd Kocijančič v prispevku o apofatični antropologiji v knjigi *Posredovanja* na kratko oriše značilnosti njegovega razumevanja krščanskega nauka in na prvem mestu omeni prav to formulacijo, ki je centralna za našo razpravo; "osebnostni apofatizem, nauk o bogopodobnosti, nauk o teozii (poboženju), nauk o nezlitem in nepomešanem zedinjenju apofatične Božje in človeške narave."¹⁷ Personalistični apofatizem lahko razumemo tudi kot sintezo vzhodne in zahodne misli, katafatičnega in apofatičnega govora, vendar bi v tem primeru spregledali poglobitni vir za razumevanje, ki je Kristus. To dobro izrazi Berdjajev; "Božje kraljestvo je predvsem personalistično, je kraljestvo osebe in svobode, ne enost, presegajoča osebno eksistenco, temveč druženje, občevanje v ljubezni. Božje kraljestvo si je potrebno zamišljati apofatično, enost pa pomeni katafatično mišljenje. Skrivnost združitve Enega in mnogoterega, univerzalnega in singularnega je v Kristusovi osebi, kjer je univerzum aktualiziran."¹⁸ Krščanstvo, ki ne priznava božje transcendence in si podanašnjeno oz. po vzoru sodobne svetne miselnosti lasti Boga, zaide v racionalizirano in posledično izpraznjenost. Polnost, življenje, polet Duha, moč in svetost pa mora najti v koeksistiranju radikalnega apofatičnega Niča s premoščanjem razdalje v Osebi Jezusa Kristusa, ki vzpostavlja tudi človeško osebo kot božji pogled na nas v zedinjenju. Vse to je genialno dojel in v verze zajel Angelus Silesius:

**Kaj Bog je se ne ve: ni luč / ne duh /
Krasota ne / ne Eno / ne kar se Bogstvo
imenuje /
Ne modrost / razumnost / niti ljubezen /
volja / ali pa dobrota /
Nobena stvar / tudi nestvar ne / bitnost
nobena / nobena čud:
Bog je česar jaz / in ti / in bitje ustvarjeno
nobeno
Ne izve / dokler ne postane kar On je.
(IV.21.)
Oseba.**

LITERATURA

- Benedikt XVI. Ljubezen v resnici = Caritas in veritate: okrožnica. Ljubljana: Družina. 2009.
- Berdjajev, Nikolaj Aleksandrovič. O človekovi zasužnjenosti in svobodi: personalistični pogled na človeka. Celje: Mohorjeva družba. 1998.
- Coward, Harold, in Toby Foshay, ed. *Derrida and negative theology*. Albany: State University of New York Press. 1992.
- Derrida, Jacques. *Izbrani spisi o religiji*. Ljubljana: KUD Logos. 2003.
- Dionizij Areopagit. *Zbrani spisi*. Uvod, prevod in opombe Gorazd Kocijančič. Ljubljana: Društvo Slovenska matica. 2009.
- Hartmann, Horst, ed. *Komm, Trost der Nacht, o Nachtigall: Deutsche Gedichte aus dem 17. Jahrhundert*. Leipzig: Verlag Philipp Reclam. 1977.
- Kocijančič, Gorazd. Posredovanja: uvod v krščansko filozofijo ob besedilih ... Celje: Mohorjeva družba. 1996.
- Kosian, Jozef. *Mistyka Śląska: Mistrzowie duchowości śląskiej; Jakub Boehme, Aniół Ślaziak i Daniel Czepko*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego. 2001.
- Loski, Vladimir. *Mistična teologija vzhodne Cerkve*. Ljubljana: KUD Logos. 2008.
- Silesius, Angelus. *Sämtliche Poetische Werke: In drei Bänden*. Uvod Hans Ludwig Held. Wiesbaden: Fourier Verlag. 2002 (reprint izdaje iz leta 1952).
- Silezij, Angel. *Kerubski popotnik*. Ljubljana: KUD Logos. 2012.
- Strajnar, Marjan. "Oseba v filozofiji Nikolaja Berdjajeva". V: Peter Kovačič Peršin, ur. *Personalizem in odmevi na Slovenskem*, 201-227. Ljubljana: Društvo 2000. 1998.
- Stres, Anton. *Človek in njegov Bog: filozofska teologija*. Celje: Mohorjeva družba. 1994.
- Širca, Alen. *Teopoetika: študije o krščanskem mističnem pesništvu*. Ljubljana: KUD Logos. 2007.
- Wehr, Gerhard. *Jakob Böhme: in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag. 1971.

1. Dionizij Areopagit. *Zbrani spisi* (Ljubljana: Društvo Slovenska matica, 2009), 213.
2. Anton Stres, *Človek in njegov Bog: filozofska teologija*, (Celje: Mohorjeva družba, 1994), 133.
3. Vladimir Loski, *Mistična teologija vzhodne Cerkve* (Ljubljana: KUD Logos, 2008), 31.
4. Coward, Harold in Toby Foshay, ed. *Derrida and negative theology* (Albany: State University of New York Press, 1992) (Kot bomo videli v nadaljevanju, je posebej zanimiva Derridajeva razprava Postscriptum: aporije, poti in glasovi, kjer se ukvarja z Angelom Silezijem.)
5. Dionizij Areopagit. *Zbrani spisi*. (Ljubljana: Društvo Slovenska matica, 2009), 181. (Za navajanje Dionizijevih del uporabljam uveljavljene številke oznake glede na stolpce izdaje Balthasarja Cordierja, kot so tudi v navedeni izdaji.)
6. Razlage oz. navedki iz Svetega pisma za vsako ime posebej so v knjigi Dionizij Areopagit, *Zbrani spisi* (Ljubljana: Društvo Slovenska matica), 2009.
7. Dionizij Areopagit. *Zbrani spisi* (Ljubljana: Društvo Slovenska matica, 2009), 267. (Opomba št. 642-)
8. Navedki so iz izdaje Silezij, Angel. *Kerubski popotnik*. Ljubljana: KUD Logos. 2012. (Prevod Gorazd Kocijančič in Vid Snoj. Številčenje je povzeto po tej izdaji, v kateri je vzporedno na voljo tudi nemško izvirno besedilo.)
9. Angel Silezij, *Kerubski popotnik* (Ljubljana: KUD Logos, 2012), 623.
10. Benedikt XVI, *Ljubezen v resnici* (Ljubljana: Družina, 2009), 103 (čl. 53)
11. Kosian, Jozef, *Mistyka Śląska: Mistrzowie duchowości śląskiej; Jakub Boehme, Aniół Ślaziak i Daniel Czepko* (Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 2001), 124 in 186. (Prevod s. Ania Walaszek.)
12. Marjan Strajnar, "Oseba v filozofiji Nikolaja Berdjajeva". V: Peter Kovačič Peršin, ur. *Personalizem in odmevi na Slovenskem*, 201-227. (Ljubljana: Društvo 2000, 1998), 203.
13. Ibid., 203.
14. Nikolaj A. Berdjajev, O človekovi zasužnjenosti in svobodi: personalistični pogled na človeka (Celje: Mohorjeva družba, 1998), 71.
15. Ibid., 77.
16. Ibid., 79.
17. Gorazd Kocijančič, *Posredovanja* (Celje: Mohorjeva družba 1996), 281.
18. Nikolaj A. Berdjajev, O človekovi zasužnjenosti in svobodi: personalistični pogled na človeka, (Celje: Mohorjeva družba, 1998), 87.