



Vladimir Sergejevič Solovjov

DUHOVNE OSNOVE
ŽIVLJENJA

Tiskana izdaja knjige je izšla leta 2000
Knjižnica Tretji dan ; 6
ISBN 961-6385-01-1



Vladimir Sergejevič Solovjov

DUHOVNE OSNOVE
ŽIVLJENJA

Ljubljana
2017

Elektronska knjižna zbirka



e-23

Urednik *Gorazd Kocijančič*

Vladimir Sergejevič Solovjov

DUHOVNE OSNOVE ŽIVLJENJA

Predgovor *Olivier Clément*

Prevod in spremna beseda *Gorazd Kocijančič*

Oblikovanje elektronske izdaje *Lucijan Bratuš*

Izdajatelj



Za KUD Logos *Mateja Komel Snoj*

Ljubljana 2017

Elektronska izdaja e-23

Elektronski vir (pdf)

Način dostopa (URL):

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

Kataložni zapis o publikaciji (CIP) pripravili
v Narodni in univerzitetni knjižnici v Ljubljani
COBISS.SI-ID=292581120
ISBN 978-961-7011-43-2 (pdf)

Vsebina

- 7 *Olivier Clément*: Vladimir Solovjov in njegove
»Duhovne osnove življenja«
- 19 Duhovne osnove življenja
- 28 Predgovor slovenskemu prevodu Duhovnih osnov
življenja
- 29 *Vladimir Sergejevič Solovjov*:
DUHOVNE OSNOVE ŽIVLJENJA
- 33 PRVI DEL
- Uvod: O naravi, smrti, grehu, postavi in milosti
- 44 Prvo poglavje: O molitvi
- 66 Drugo poglavje: O žrtvi in miloščini
- 77 Tretje poglavje: O postu
- 83 DRUGI DEL
- 83 Prvo poglavje: O krščanstvu
- 83 I. *Ves svet leži v zlu* (1 Jn 5,19)
- 85 II. *Smisel sveta* (Jn 1,1-3)
- 88 III. *V njej je bilo življenje in življenje je bilo luč ljudi*
(Jn 1,4)
- 90 IV. *In luč sveti v temi, a tema je ni sprejela* (Jn 1,5)
- 98 V. *Razodetje vesoljnega smisla (Logosa) v Kristusu*
(Jn 1,14; 1 Jn 4)
- III VI. *Bistvo krščanskih zakramentov*
- II4 Drugo poglavje: O Cerkvi
- 140 Tretje poglavje: O krščanski državi in družbi
- 153 Zaključek: Kristusov lik kot preizkus vesti
- 155 *Gorazd Kocijančič*: Subjekt in nauk
- 169 Bibliografska opomba

Vladimir Sergejevič Solovjov
DUHOVNE OSNOVE ŽIVLJENJA

VLADIMIR SOLOVJOV IN NJEGOVE
»DUHOVNE OSNOVE ŽIVLJENJA«

Z Vladimirjem Solovjovom je rusko duhovno izročilo prvič izoblikovalo svetovni nazor, v katerem se skušata združiti zahodna racionalnost in vzhodna kontemplacija. S tem se začena velika ruska religiozna filozofija dvajsetega stoletja, saj bo ta filozofija, kakor je zapisal Nikolaj Loski, predstavljala le »veje in poganjke«, ki izhajajo iz Solovjovove misli.¹ Tudi Hans Urs von Balthasar trdi, da Solovjovovo delo predstavlja »najuniverzalnejšo spekulativno stvaritev novega veka ... nedvomno najgloblje opravičenje in najobširnejšo filozofijo celotnega novoveškega krščanstva.«²

Vladimir Solovjov se je rodil 16. maja 1853 v Moskvi, stari prestolnici, bolj globoko ruski od Peterburga. Korenine njegovega otroštva segajo v najboljše, kar je dala Rusija in pravoslavje. Njegov oče je pripadal tisti nevpadljivi, malo po malo nastajajoči eliti, odprti za evropsko kulturo; bil je univerzitetni profesor, pisec monumentalne zgodovine svoje dežele. Njegov ded po očetovi strani je bil zelo veren duhovnik; vnučku je dajal v branje življenjepise svetnikov in ko je imel Vladimir osem let, ga je ded peljal v svetišče ter ga posvetil za Gospodovo službo. Leto za tem se je Solovjov, razočaran v prvi, nedolžni ljubezni, med liturgijo zatopil v videnje ‚pozlačene sinjine‘, v središču katere je sijalo svetlo žensko obličje: *Sofija*, Božja Modrost, kakor jo bo imenoval pozneje. Pri trinajstih letih ga je vpliv zahodnega mišljenja

1 Vladimir Solov'ev et ses héritiers dans la philosophie religieuse russe, v: Put', št. 2, januar 1926, str. 13.

2 La Gloire et la Croix, Styles II, Paris 1972, str. 169.

pahnil v nasilen ateizem. Vendar pa je pet let zatem odkril, da je to mišljenje bolj zapleteno, kot si je mislil (zelo zgodaj je namreč bral nemške idealiste), in začutil, da ga je Bog rešil skušnjave samomora: od nič (»vse je nič«) je prišel do Boga (ki je »Vse«). Neskončno hlepenje po spoznanju, v katerem bi vse postalo jasno v Božji svetlobi, ga je skoraj istočasno spodbudilo k študiju na Fakulteti za književnost in znanosti ter na Teološki akademiji v Moskvi.

Teza Kriza zahodne filozofije: proti pozitivistom (1874) je Solovjovu omogočila študijsko pot v *British Museum*, kjer je preučeval predvsem gnozo in kabalo. Nenaden navdih, nekakšen zmenek, ga je pognal v Egipt. V puščavi, kjer so ga oropali beduini, ga je znova obiskala Modrost. »In videl sem vse. Vse je bila samo edinstvena podoba ženske lepote.« London – Kairo: vedno določnejši postaja klic univerzalnosti.

Leta 1880 se je začela oblikovati kariera učitelja na moskovski univerzi, ki pa je prekinjena že leto zatem, zato ker je Solovjov posredoval v korist atentatorjev na Aleksandra III. in nasprotoval smrtni kazni, in obenem zato, ker se je hotel osvoboditi, da bi na svoj način naprej bojeval boje duha, tako v Cerkvi kot v državi.

Po slavofilskem obdobju se je Solovjov v osemdesetih letih posvetil zbliževanju cerkva. Prišel je namreč do gotovosti, da delitve zgodovine niso okrnile mistične edinosti univerzalne Cerkve. Zanimal se je za slovanske katolike, branil Poljake, ki jih je dušila politika rusifikacije, spoprijateljil se je z zagrebškim nadškofom Strossmayerjem, v francoščini objavljajal dela, ki bi jih danes označili za »ekumenska«. Spričo vedno pogostejših pogromov nad Judi je svojo »nesramnost« prignjal tako daleč, da je poveličeval hebrejsko ljudstvo: če je Bog izbral to ljudstvo, da se je v njem utelesil, to pomeni, da je potreboval močno človeštvo, ki se je z Njim sposobno bojevati.

Solovjov je prišel do spoznanja, da so časi vse prej kot zreli za zedinjenje cerkva, in 13. februarja 1896 je prejel obhajilo od katoliškega duhovnika, tudi Rusa, Nikolaja Tolstoja, ki je delil

njegova prepričanja o globoki edinosti kristjanov. Kaže, da je šlo manj za spreobrnitev v katolicizem kot za preroško gesto. Nekaj let prej je Solovjov zapisal: »Vsako zunanje zedinjenje, vsaka individualna spreobrnitev po mojem mnenju ni le nekoristna, ampak celo škodljiva za ponovno zedinjenje cerkva.«³

V zadnjih letih svojega prekratkega življenja je izdeloval etiko in estetiko, pionirsko razmišljal o smislu človeške ljubezni, se lotil prevoda vseh Platonovih del, se nameraval poglobiti v študij Svetega pisma, da bi izoblikoval obširno filozofijo zgodovine. V »Treh razgovorih« se je poglobil v skrivnost zla; tretji od teh razgovorov, znamenita *Pripoved o antikristu*, napoveduje zedinjenje sredi najhujšega preganjanja, zedinjenje papeža Petra II., starca Janeza in profesorja Paulusa, simbolov katolicizma, pravoslavja in protestantizma: zedinjenje, ki omogoči *millenium*, preobrazbo zemlje in zgodovine.

Julija 1900 se je Solovjov, ki je slutil, da je težko bolan, umaknil na posestvo prijatelja Petra Trubeckoja, nedaleč od Moskve. 30. julija je pred smrtjo poklical pravoslavnega duhovnika iz bližnje vasi, se spovedal in prejel obhajilo. Zjutraj je umrl.

Znanje Vladimirja Solovjova je bilo enciklopedično. Bil je renesančni človek, ruski Pico della Mirandola, vendar je v sebi nosil tudi tesnobo, ki vklepa novoveškega človeka, potem ko je v 17. stoletju odkril prazno nebo. Včasih je Solovjov izražal to tesnobo z vznemirljivimi sarkazmi. Omenimo le epitaf, ki ga je zase sestavil v pismu prijatelju: »Tukaj leži Vladimir Solovjov, bil je filozof in zdaj je skelet ... Ljubil je norost in padel v brezno. Duša se je pogubila, telo pa – bolje da nič ne rečem. Dušo je odnesel vrag, telo so požrli psi ...«⁴

Toda pustimo ob strani te nihilistične igre, čeprav so pomenljive. Solovjov je globoko poznal sodobne znanosti, katerih spoznanja je vgradil v svojo misel. »Sodobni filozof« – je za-

3 Pismo arhimandritu Antoniju; nav. po N. Losski: *Histoire de la philosophie russe*, Paris 1954, str. 86.

4 Dela IV, str. 59.

pisal – »ne sme biti tuj prirodoznanstvu ali vsaj ne njegovim zadnjim dognanjem.«⁵ Med sodobnimi pravoslavnimi misleci je eden redkih, ki se je v celoti odzval na témo evolucije. Njegovo pojmovanje po mojem mnenju edino omogoča spravo teološkega in znanstvenega branja izvora sveta. Višje oblike bivanja so bivale pred nižjimi, čeprav se pojavljajo za njimi. Evolucija ustvarja samo pogoje, ki so naklonjeni njihovim pojavitvam. Tako lahko razumemo, da je *Adam Kadmon*, »Prvi človek« (če uporabimo izraz hebrejske mistike, ljube Solovjovu), potem ko se je ločil od Božjega namena, na videz odsoten iz evolucije milijarde let, dokler se vanjo ne zmore vključiti, ne več kot tisti, ki zaobjema, temveč kot tisti, ki je zaobjet, da bi našel svoj resnični poklic v kristični bogočloveškosti, ki ga privlači kot magnet. »Vsa narava je stremela k človeku, vsa zgodovina človeštva se je usmerjala k Bogočloveku.«⁶ Tu se začinja napor ruske religiozne filozofije, da bi preobraženjsko askezo vzhodnega meniha prenesla v kulturo, družbo in zgodovino. Solovjov je sicer precej slabo poznal hezihastično izročilo in teologijo Božjih energij. Vendar pa se je po drugi strani krščanstvo tudi v tem izročilu v določeni meri raztelesilo, postalo je sovražno in ignorantsko do erosa in kozmosa, katerih upor značilno zaznamuje modernost. Solovjov se je zato vrnil na to, kar bi lahko imenovali »skrivni Zahod«: zahod platonizma, kabale, trubadurjev, ki so se posvetili kultu svoje Gospe in katerih senzibilnost je zakoreninjena v najstarejših predkrščanskih plasteh. Imel je namreč slutnjo nekakšnega izvirnega jedra, ki je v toku zgodovine razpadel v prvine, ki si po nepotrebem nasprotujejo, skrivnostnega krističnega jedra, ki mu je dal ime »bogočloveškost«.

To mu je omogočilo, da je v krščansko videnje vključil veliko novoveško trditev o *človeku ustvarjalcu*. Človek je poklican k poboženju (*théosis*), njegove usode ne moremo razložiti dru-

5 Lepota narave, Dela VI, str. 61–74.

6 Predavanja o bogočloveštvu, Dela III, str. 153.

gače kot s patrističnim izrekom, po katerem je »Bog postal človek, da bi človek postal Bog,« izrekom, ki ga je Solovjov navajal ob različnih priložnostih, zlasti v »Treh razgovorih«. ⁷ Človek se tako pojavlja kot »tvorec svetovnega procesa«. ⁸ V Duhovnih temeljih življenja za to navaja naslednjo razlago: »Do krščanstva je negibna osnova življenja bila človeška narava (stari Adam), Božansko pa je predstavljalo načelo spremembe, gibanja, napredka. Po krščanstvu pa nasprotno samo Božansko, kot že utelešeno, postane negibna osnova, prvina našega življenja, iskano pa postane človeštvo, ki ustreza temu Božanskemu in ki se je sposobno svobodno zediniti z Njim in si Ga prisvojiti. Kot iskano to idealno človeštvo postaja tu dejavno načelo zgodovine, načelo gibanja, napredka.« ⁹

Iz tega razloga, nadaljuje Solovjov v istem delu, prenovljeno krščanstvo ne bo moglo več biti samo trpno čaščenje Boga, temveč dejavno delo z Bogom – *theourgía* (bogotvorstvo) – skupno delovanje Božanstva in človeštva, v katerem človek sicer ne ustvarja *ex nihilo*, vendar pa preustvarja, preobražuje snov v Duha. ¹⁰ Dejansko je tudi snov poklicana k posvetitvi, vstajenje mesa je »naraven, nujen in razumen cilj« evolucije sveta, kakor jo je hotel Bog. ¹¹

To je perspektiva ustvarjalne eshatologije. V njej Solovjov zavrača vsako imanenco napredka, vsak humanistični optimizem. In to ne samo v svojih zadnjih delih, kot je »Pripoved o Antikristu«, temveč v vsem svojem mišljenju (med drugim Solovjov v svojem predgovoru k prevodu Platona sicer govori o svojih razočaranjih, vendar dodaja: »... ne da bi prišlo do kakršne koli bistvene spremembe v mojih prepričanjih ...«). ¹² V delu »O smislu ljubezni« ¹³ zapiše: »Zlo je moč, ki dejansko

7 Dela III, str. 227.

8 Univerzalni pomen umetnosti, Dela VI, str. 76.

9 Dela III, str. 401-402.

10 Dela III, str. 376-377.

11 Velikonočna pisma X, str. 37.

12 Dela XII, str. 360.

13 Dela VII, 15.

obvladuje svet.« Vsakemu povečanju dobrega ustreza rast zla. Bolj ko narava napreduje in postaja različna, bolj postaja očitno zlo: bolj pri rastlinah kot pri neorganskem svetu, bolj pri živalih in zlasti pri višjih živalih, ko se hkrati pojavljata spolna polarizacija in smrt. Končno v človeku zlo »razkrije svoje najgloblje bistvo, kot nravno zlo.«¹⁴ že v *Treh razgovorih* v spomin Dostojevskega je zapisal: »Zlo in norost« sta temelj »naše sprevržene narave.«¹⁵

Vendar pa zlo »zmaguje, a ne prepriča.«¹⁶ »človek, ki je pogreznjen v to grdo življenje, mora, da bi ga izboljšal, najti oporišče izven njega.«¹⁷ To oporišče je Kristus. V njem lahko »svoje življenje prerodimo in posvetimo ter ga združimo z Božjim¹⁸ življenjem.« To upanje in ta naloga ne izgineta niti v zadnjem obdobju Solovjovovega življenja, vendar dobita bolj sporen, tudi bolj eshatološki značaj; in vendar eshatologija našega filozofa ni umik v Nebeško, temveč zahteva boj za preobrazbo zemlje: ta eshatologija je veliki mit o mileniju, s katerim se zaključi in začne »Pripoved o Antikristu«. V »Opravičenju Dobrega«, drugem delu zadnjega obdobja, beremo: »človek ni ljub Bogu kot trpno orodje njegove volje ... temveč kot zaveznik in prostovoljni sodelavec v Njegovem kozmičnem delu. Ta udeležnost človeka neposredno vstopa v cilj, za katerega si prizadeva Božje delovanje v svetu.«¹⁹

Solovjovovo misel neprestano preganja téma različne edinstnosti, ki bi v ustvarjenem izražala utrip ljubezni Trojice. Iz bogočloveštva, ki ga mora v polnosti uresničiti Učlovečenje, je naredil sólo počelo stvarjenja. Absolut »je« (če je tu sploh dovoljeno uporabiti glagol biti) obenem apofatični Nič in polnost, ki vsebuje vse. Polarizira se, ko postavlja svet kot

14 Univerzalni pomen umetnosti, Dela VI, str. 78.

15 Dela III, str. 210.

16 Univerzalni pomen umetnosti, Dela VI, str. 78.

17 Duhovne osnove življenja, Dela III, str. 301.

18 Božjim db. božanskim.

19 Dela VIII, str. 202.

svoje Drugo, v samem gibanju drugosti, ki jo vsebuje v sebi. Kljub temu, da se zaradi človeške svobode pojavlja kaos, *Sofija*, Modrost, neprestano priteguje veselje k »vseedinosti.«

Solovjov si je zato predvsem prizadeval natančno opredeliti razmerje med Bogom in svetom ter med Bogom in zgodovino. »Krščanstvo ni samo pravilo individualnega življenja, temveč motor prihodnosti človeštva.« Ta Solovjovov napor s pomočjo mističnega izkustva (ki po drugi strani nikakor ni ‚nedogmatično‘) razsvetliti zahodno razumskost ima svoj skrivni izvir v hezihastičnem izročilu, ki je oznanjalo zedinjenje umevanja in »srca«, pri čemer je srce razumelo v bibličnem smislu najbolj središčnega središča, v katerem se človek istočasno osredinja in presega. *Monachós*, menih, pomeni nekoga, ki je »zedinjen«. Tako skrajna, pogosto malikovalska subjektivnost nemškega idealizma eksplodira v trans-subjektivnost, ki predpostavlja razmerje, in v razmerje znotraj učlovečenja Transcendence. Isti navdih oživlja veliko patristično izročilo, ki je v Logosu videlo tako Besedo, biblični *Dabar*, kot tudi – v grški perspektivi – božanski Um.

To zahtevo po enotnosti hoče Vladimir Solovjov vključiti v zgodovino. Najprej je sicer za nekaj let (v tem kratkem in intenzivnem življenju je bilo pač vse kratkotrajno) prevzel »ruski mit«, kakor so ga slavili slavofili in Dostojevski v »Piščevem dnevniku« (ne pa v svojih velikih romanih). Na nekrščanskem Vzhodu Božansko uporablja človeško, na racionalističnem in sekulariziranem Zahodu si človek za pobožanstvenje samega sebe prizadeva z lastnimi močmi. Le »slovanski svet« – in natančneje Rusija – lahko razodene Vzhodu in Zahodu polnost bogočloveškosti.

Okrog leta 1883 je Solovjov svoje videnje univerzaliziral. »Ljubi vsa ljudstva kot svoje,« je zapisal. Začel je oblikovati ideal – resda še precej institucionalen – svobodne teokracije, v kateri bi se zedinile duhovniška karizma papeža, kraljevska karizma ruskega vladarja, preroška karizma reformacije – in karizma navdihnjenega filozofa, nedvomno samega Solovjo-

va. Tedaj se je začel njegov trdi boj proti ruskemu nacionalizmu in za zedinjenje cerkva: boj, ki je zahteval veliko poguma in ga je vodil v vedno večjo osamljenost.

Približno od leta 1890 je zavrgel upanje na hitro uresničenje »vseedinosti«: »Neposredna prihodnost nam pripravlja takšne preizkušnje, ki jih zgodovina še ni poznala.« Zlo ni »nepopolnost, ki bo izginila z razširjanjem dobrega, temveč je dejavna moč, ki gospoduje nad svetom ...« Solovjovovo mišljenje je tedaj postalo istočasno bolj »laiško« in bolj eshatološko.

Krščanstvo, ki ga zaznamuje strog klerikalni pečat, je po njegovih besedah zadušilo svobodo vesti in naposled začelo frustrirati človekove ustvarjalne zmožnosti. »Temeljna lažnost te poti se opira na skrivno nevero, iz katere izvira ... predpostavljati, da Kristusova resnica – tj. resnica večne ljubezni in absolutne dobrote – za to, da bi se uresničila, potrebuje sredstva prisile ... ki so tej resnici tuja in celo nasprotna, pomeni priznati, da je ta resnica nemočna, da je zlo močnejše od dobrega, to pomeni ne verovati v dobro, ne verovati v Boga...«.²⁰

In vendar so se človekove ustvarjalne zmožnosti lahko od renesanse naprej svobodno razvijale, z avtonomijo racionalnosti in velikih umetniških del. Duh veje, kjer hoče: resnico, dobro in lépo lahko – kljub strahovom in zadržanosti kristjanov – prinašajo tudi neverujoči ljudje. Vendar pa je takšno silovito novoveško iskanje in ustvarjanje privedlo do eksplozije kulture in ta je danes v nevarnosti, da se bo izčrpala zaradi nepoznavanja svojih duhovnih virov. »Na koncu prihajamo do ugotovitve« – zapiše Solovjov – »da animalna človekova narava in postvarjeni mehanizem sveta predstavljata resnično bistvo vsega in da največja možna zadovoljitev naravnih potreb ter najboljše empirično poznavanje empiričnih dejstev predstavljata ves cilj življenja in spoznanja.«.²¹

20 Predavanja o bogočloveštvu, Dela III, str. 161.

21 Predavanja o bogočloveštvu, Dela III, str. 164.

Vendar pa se moderna zavest zdaj krščanstvu ne more odpreti s prisilo, ki tudi sicer ni mogoča, temveč s tem, da gre v svojem iskanju do konca. To se lahko zgodi, če ji zmoremo ponižno predstaviti krščanstvo spremenjenja in vstajenja, kakršnega je krščanski Vzhod, ki vse do zdaj ni sposoben za resnično kulturno ustvarjanje, ohranil kot seme, ki je bilo dolgo časa neplodno, vendar mora danes vzkliti in dinamizirati skupni temelj vseh krščanskih veroizpovedi – krščanstvo bogočloveštva, v katerem lahko dobijo svoj prostor, ne da bi se pomešale, vse stvaritve modernega humanizma in vse vzhodne modrosti.

»Potem ko se je človeški duh v polnosti individualiziral in prav zaradi tega priznal svojo nemoč, bo morda stopil v *svobodno* povezavo z božanskim temeljem krščanstva ... in tako porodil duhovno človeštvo.²² »Da se namreč nižja počela *svobodno* podvržejo višjemu počelu, morajo biti neodvisna.«²³

In ta veličastna zgodba: »Utelesena resnica pravi Vzhodu: popolno Božanstvo, ki ga iščeš, lahko najdeš le v njegovem zedinjenju z realnim človeštvom; in magi Vzhoda so prišli častit Bogočloveka, ki se je ravnokar rodil. Kristus govori Zahodu: človek, ki ga iščeš, ne more biti samo človek, popolni človek je samo pojavitev popolnega Boga; in gospodar Zahoda, Rim, v osebi Poncija Pilata to resnico slovesno zatrdi, ko pravi o Kristusu: ‚Glej, človek!‘«²⁴

Tako Solovjov zavrne, da bi umetnost ali filozofijo podvrgel religiji ali da bi ju vanjo posrkal. Že od let 1881–1883, ko je komentiral Dostojevskega, ki je dejal: »Bolj ko bo umetnost svobodna v svojem lastnem razvoju, bolj bo koristna za človeške interese...«, je Solovjov opredelil idealno umetnost tako, da jo je istočasno postavil nasproti umetnosti obdobj, ki so jo mešala z religijo, kot tudi nasproti tisti umetnosti, ki se je od religije radikalno ločila. Novo, »svobodno« ume-

22 Predavanja o bogočloveštvu, Dela III, str. 168.

23 Prav tam, str. 165–166.

24 Velika kontroverza in krščanska politika, Dela IV, str. 26–27.

tnost, ki prodira v človeškost in kozmičnost vse do njenih poslednjih globočin. In Solovjov je zaključil: »Potem, ko se je izolirala in ločila od religije, se mora umetnost z njo povezati, z novo in svobodno vezjo. Umetnikov in pesnikov ... ne sme obvladovati religiozna ideja, ampak morajo sami ... zavestno udejanjati njena zemeljska utelešenja. Umetnost prihodnosti se bo po dolgih preizkusih *spontano* obrnila k religiji in se bo obenem močno oddaljila od primitivne umetnosti, ki se od nje še ni ločila.«²⁵

Samo ta »vseedini« temelj, ki spoštuje posamezna polja kulture, »tako da se med seboj ne izključujejo, ampak se, nasprotno, postavljajo drugo ob drugega«, samo ta temelj jim lahko odpre »neskončni prostor«, sklepa Solovjov v spisu »Univerzalni pomen umetnosti«.²⁶

Zdi se mi, da tri Solovjovove teme dopolnjujejo in duhovno presegajo velika pričakovanja modernosti, in predlagajo ustvarjalno postmodernost:

- demistifikacija političnosti in absolutnost osebe
- rehabilitacija ženskosti in človeške ljubezni
- pot lepote.

S tem, da se je Vladimir Solovjov odpovedal svojim teokratskim sanjam in po drugi strani privzel umerjenost ter smisel za ravnovesje, ki sta lastna anglosaksonski politični modrosti, ki ima protestantski izvor, je močno poudaril, zlasti v delu »Opravičenje dobrega«, da vloga države ni preobraziti družbo v raj, temveč preprečiti, da bi družba postala pekel – in da je zato poglobljena naloga države usmiljenje in kar najzanesljivejša in najobsežnejša zagotovitev zunanjih pogojev, ki jih človek potrebuje, da bi lahko živel dostojanstveno in postajal popolnejši. Vsak človek je namreč po Solovjovu »oseba, ki ima absolutno vrednost neodvisno od svoje socialne koristnosti in ki nima nič manj absolutne pravice

25 Trije govori v spomin Dostojevskega, Dela III, str. 190.

26 Dela VI, str. 79–80.

do obstoja ter svobodnega razvoja svojih ustvarjalnih moči.« Oseba dejansko presega vse svoje pogoje s sramežljivostjo, usmiljenjem in s spoštovanjem, *pietas* – s tremi dimenzijami, ki so istovetne s tremi možnimi oblikami ljubezni, *aequalis*, *descendens* in *ascendens*, kakor pravi naš pisec v članku *Ljubov* (Ljubezen).²⁷ Kakšna lekcija za nas! Ali ni naloga tako kristjanov kot ‚odprtih‘ humanistov v družbi, v kateri vse postaja utilitarizem, prav to, da skušajo iztrgati človeka iz idolatrije rodu in ga narediti občutljivega za vse trpljenje, da mu končno in predvsem skušajo dati smisel za zastonjskost, da ga učijo ljubiti in se čuditi?

Druga anticipacija pojava, ki bo imel izredno vidno vlogo v našem stoletju, je osvoboditev ženske, njena polna osebna afirmacija. S tega vidika Solovjov zagovarja obnovljeno srečanje med moškim in žensko, v njuni polni vzajemnosti. Zedinjenje dveh bitij v njuni najvišji resnici, zedinjenje, ki v sebi skriva neizmerno moč spremenjenja: natanko to, kar bo približno dvajset let kasneje izrekel Teilhard de Chardin, čigar pesem *Večno žensko* se zdi odjek Solovjovovega spisa *O smislu ljubezni*. Solovjov zavrača tako tradicionalni moralizem, ki podvrže žensko moškemu in vidi v spočenjanju otrok temeljni namen ljubezni, kot tudi spolno podivjanost, ki je – kot reakcija na to – začela vihrati po zahodni kulturi. V resnični ljubezni, pravi Solovjov, spolni nagon ni več slepa igra vrste, temveč obnovitev Božje podobe v človeku. Če je Božja podoba moški-in-ženska, je razumljivo, da je Solovjov, ki je povezal podobo z vzorcem, poizkušal misliti ženskost v Bogu. To je zapleteni nauk o Sofiji, Modrosti, na katerega lahko tu samo opozorim. Sofija se po eni strani zdi Božja vsemogočnost, njegovo »drobovje usmiljenja«, njegov obraz, obrnjen k svetlu, po drugi strani pa je skrivna prosojnost stvari; v njih srečujemo ženskost, ki sije umnost, nežnost in čistost, ženskost, v kateri se preobražata zgodovina in materija. »Sofijanskost« bitij in

27 Enciklopedija Brockhaus-Efron X, str. 236-238.

stvari, ki je tako močno navzoča v arhaičnih religijah, se dopolnjuje v Kristusu, v katerem se Logos zedinja s Sofijo. In poslej se uresničuje neprestano – kar je naša naloga v Cerkvi, ki je na skriven način nedeljiva in katere srce je Devica-Mati. V njej se »duša sveta«, ki je ušla kaosu, naredi v polnosti za sprejemališče Absolutnega. Misliti ženskost v Bogu je na ravni spekulacije nemogoča naloga – in Solovjov se je v njej precej zapletel – vendar pa nam je to mišljenje boljše nakazala poezija našega avtorja.

»Vsa, kar ustvarja lepota zemeljske Afrodite,
veselje hiš, gozdov in morij,
bo znala prevzeti nebeška lepota ... (XII, st. 71-73)

S svojimi deli *Lepota v naravi* (1899), *Univerzalni pomen umetnosti* (1890) in *Prvi korak k pozitivni estetiki* (1894) je Solovjov opredelil resnično pot lepote.

V sivi in smrtni imanenci tega sveta je lepota prelom, pojavitev nekega »drugje« ali še boljše rečeno simbol njegovega učlovečenja. Lepota je »razsvetljena snov ali materializirana svetloba«. ²⁸ Diamant v redu materije in pogled v redu pristo človeškega sta izraza te »teurgične« lepote. Umetnost daje znamenja, anticipacije poslednjega spremenjenja. Ker človeka vznemiri v vsej njegovi biti, ga naredi občutljivega za živega Boga, ki istočasno zedinja in ustvarja različnost. Ljubezen razodeva skrito lepoto drugega in v njem klic in podobo Boga. Naposled je lepota, ki »spodbuja vsako zedinjenje«, če navedemo besede Dionizija Areopagita, lepota, kjer se zedinjajo božansko in ljudsko, nebo in zemlja, pravzaprav Božje obličje v človeku, se pravi Kristus, v katerem lahko zaslutimo obličje drugega v Bogu.

Zdi se, kot da je Vladimir Solovjov predvidel sedanji položaj, v katerem se mnogi ljudje zavedajo skrivnosti samo še prek lepote. V svojem »Stockholmskem govoru« Solženicin pripominja, da je prvi dve od treh vej drevesa biti – dobrega,

²⁸ *Lepota v naravi*, Dela VI, str. 40.

resničnega in lepega – odsekala modernost, ki je bila v tem primeru redukcioniistična. Ostaja samo še veja Lepote in zdaj je njena naloga, da prevzame ves sok debela ter omogoči, da bo drevo oborodilo sad. Kako nas ne bi v zadnjih letih presunil pogled na množice, ki zapuščajo cerkve, a se drenjajo na velikih razstavah, kot da od lepote pričakujejo opravičenje življenja, razodetje smisla!

Odkriti moramo zahtevo ustvarjanja modernega humanizma, da bi ga integrirali v bogohumanizem – in s tem odrešili; podčrtati moramo nujnost modernosti kot kritične inteligence, hrepenenja po svobodnem preizkušanju, svobodni ustvarjalnosti; v sekularizirani družbi moramo kot nereduktibilno merilo postaviti absolutni značaj osebe; rehabilitirati moramo božansko, kozmično in osebno ženskost za obnovljeno srečanje med moškim in žensko; obuditi moramo krščanstvo v eksploziji lepote.

Solovjov je resnično teolog (ali religiozni filozof) modernosti, ki jo preobraža v postmodernost in – preko ter onkraj njegovega dela – moramo znati prisluhniti neizmerni in čisti pesmi Modrosti.

Duhovne osnove življenja

Duhovne osnove življenja so bile objavljene dvakrat – pravzaprav vsebujejo dva dela, ki se jasno razlikujeta: prvi del je bil objavljen leta 1882, drugi pa 1884. To ogoljeno, zelo trezno besedilo se tako umešča med Solovjovovo še vedno »slavofilsko« obdobje in čas, v katerem se je ukvarjal predvsem z zedinjenjem cerkva ter sanjal o teokratskem sožitju (ruskega) imperija in papeštva. *Osnove* ne kažejo nobenih sledov dialektike Zahoda in Vzhoda, ki jo je naš pisec sprva razvijal; niti ne razkrivajo njegove poznejše – sicer pogojne – privrženosti petrinski službi rimskega škofa. V njem tudi ne bomo našli sledov sofiologije, čeprav lahko odkrivamo intuicije, iz katerih se bo razvila. To delo, ki je vselej zelo blizu velikim evangeli-

skim besedilom, ki si jih prizadeva komentirati, zato z veliko čistostjo predstavlja veličastno, trajno aktualno sintezo teologije in duhovnosti.

Predgovor postavlja temelje bogočloveškega sodelovanja: človek, ki je zakoreninjen v molitvi, ki pomaga drugim in si prizadeva obvladati svojo naravo, se mora notranje upodobiti po Kristusu, ki je vselej prisoten v svoji Cerkvi, in izžarevati Kristusov Duh v kulturi, družbi, v kozmičnem življenju, da bi pripravljaj prihod Kraljestva, zedinjenje nebes in zemlje.

Prvi del knjige, objavljen kot samostojni traktat leta 1882, komentira tri temeljne drže, ki so izražene v starozavezni Tobitovi knjigi (12,8) in ki na klasičen način opredeljujejo krščansko eksistenco: molitev, miloščino in post.

Solovjov nas najprej spomni na tragični položaj človeka, podvrženega padli naravi. Človekovo življenje je neločljivo od smrti: ubijati mora, da bi jedel, in vsak rod je od sledečega odrinjen v nič: tu se ponovno pojavlja mišljenje Nikolaja Fedorova, karizmatičnega bibliotekarja, ki je javno obtožil našo »nekrolatrijo«, naše čaščenje mrtvih, in je želel vse moči človeštva obrniti v smer ponovnega oživljanja umrlih.

Solovjov z veliko znanstveno kompetenco opisuje vsesplošno entropijo. Kaže nam človeško vest, ki se upira tej usojenosti umora in samomora. V zelo pavlinski analizi hkrati povečuje in obsoja postavo, ki človeka sicer trga iz njegovih protislovnih in ubijalskih nagibov, a ga pušča brez pomoči, prepuščenega praznini in končnosti. Le milost, *podarjena* od drugod, lahko izruje samo korenino zla. Tedaj preostaja le notranji boj za sprejemanje te božanske moči.

Sledi zelo dolga razprava, ki zavzema tri petine dela in predstavlja izredno lep *komentar očenaša*. Prve tri prošnje izrekajo bistveno: prosijo, da bi bil Bog vse v vsem. Naslednje prošnje postavljajo sredstva in pogoje, ki se nam vsiljujejo, če hočemo s tem dogodkom sodelovati. Prvo delo je molitev, brez katere bi vera ostala mrtva. Odpira nam vir Dobrega, ki ga Solovjov opredeljuje kot polnost biti. S tem, da se upo-

dobimo po Božjem Imenu, se pravi po Božji navzočnosti, ki je v polnosti razodeta v Kristusu, dovolimo Kraljestvu, da se izoblikuje v nas. V poizkusu izpolnitve Božje volje Božji milosti dovoljujemo, da zedini zemljo in nebo. Zavoljo tega moramo obvladovati svojo padlo naravo, prejeti odpuščanje svojih grehov, se okrepiti pred nevarnostmi, ki nam grozijo. Prošnja za kruh, ki je hkrati »nadbitnost« in »vsakdanji«, posvečuje naše vsakdanje življenje in iz njega dela evharistijo. Ko se zedinjamo z Njim, v katerem so zedinjeni vsi, smo osvobojeni ločenosti, teže pretekle krivice; odpuščeno nam je in odpuščamo, v nekakšnem »preobilju«, kakor danes govori Paul Ricoeur. Zlo, ki je zdaj izruvano iz temelja naše biti, poslej deluje le od zunaj, prek skušnjave, ki jo res poznajo samo duhovni ljudje. V skušnjavi zlo dobi videz dobrega. čistost zmaguje nad skušnjo čutnosti, v kateri razuzdanost privzame masko svobode. Ponižnost prevlada nad napuhom, skušnjo lažnih učiteljev. Potrpežljivost se izogne volji po moči, ki bi hotela ljudi prisiljevati k dobremu. Prošnja »Reši nas hudega« nas opozarja, naj začetka duhovnega življenja v sebi ne zamenjamo s koncem. Je kal, ki jo moramo ohraniti in ji omogočiti rast. Vendar pa moramo tudi vedeti, da katera koli prošnja, ki je izrečena z vero, že vsebuje začetek svojega uresničenja.

Naslednje, krajše poglavje obravnava *žrtev in miloščino*.

V zelo nazornem pregledu zgodovine religij in kultur Solovjov pokaže, kako so ljudje prešli od krvave, včasih samomorske žrtve, s katero človek hrani svoje bogove, do ponotranjenja, motrenja, ki sicer lahko osvobodi posameznika, vendar pa ne spreminja družbenega življenja; in kako so nato, z Biblijo in s krščanstvom, prišli do nadomeščanja starodavnih žrtev z usmiljenjem. Velika Božja trditev, ki jo navaja Ozej (6,6): »Hočem usmiljenja, ne žrtve«, daje ritem Solovjovovemu razmišljanju. Poslej je Bog tisti, ki se v Kristusu, v njegovi stalni žrtvi, daruje naši potrebnosti, nas hrani s svojim telesom in s svojo krvjo.

V antičnih družbah je človek – tako kot njegovi bogovi – nasilen: vladata vojna in sužnost. Nato nastopi zakon, ki

zamenja spopad med posamezniki in družbenimi močmi. Zdaj pa je pojem pravičnosti treba oživiti s pojmom usmiljenja. Miloščina, v smislu prostovoljnega razdeljevanja, ki ga je beseda imela na začetkih krščanstva, je konkreten izraz občestva: človek deluje na Božji način.

V zvezi s tem Solovjov – s presenetljivo aktualnostjo – zavrača tako nasilni socializem kot ekonomski liberalizem, ki tepta šibke in izključene. Država, ki jo navdihujejo krščanske vrednote, mora skrbeti za tiste, ki ne morejo delati, in mora preprečevati, da bi drugi delali preko svojih moči ali da bi delali nekaj, kar bi bilo zanje škodljivo.

Tretje poglavje, tudi kratko, vendar skrajno intenzivno in aktualno, je posvečeno *postu*. Danes bi ga imenovali »ekološko« *poglavje*.

Post je na prvem mestu gotovo duhoven in umski – zdržnost od volje do moči in domišljavosti: »Ne hrani svojega samoljubja« – kot tudi post od puhlih spekulacij: »Podvrzi dejavnost svojega uma nravnim zahtevam.« Vendar pa gre predvsem za držo spoštovanja in poduhovljenja v razmerju do zemlje. Post oslabi, omejuje našo držo slepe in ubijalske potrošnje, očiščuje in prenavlja naše telo ter nas tako pripravlja na preobrazbo vesoljnega telesa.

Drugi del *Duhovnih osnov življenja*, objavljen leta 1884, je tudi sam samostojna razprava, obširen prikaz krščanstva. V zadnjem poglavju se pojavlja ideal krščanske države, ideal, ki ga bo Solovjov razvijal v naslednjih letih, ki jih včasih imenujejo njegovo »teokratsko« *obdobje*. Vendar pa je ta poudarek tu diskreten, skoraj obroben.

Prvo poglavje se po pravici imenuje *Krščanstvo*. V bistvu gre za zelo lep komentar prologa Janezovega evangelija. Tako kot apostol tudi Solovjov ne izoblikuje teologije izvirnega greha, ampak le ugotavlja, da »svet leži v zlu«. Gre za vesplošno medsebojno požiranje. Sveti Maksim Spoznavalec je zapisal, da so padli ljudje kot kače, ki se med seboj požirajo. Tudi evangelij, ki ga je zgodovinsko krščanstvo deloma

zamaskiralo, ostaja vedno »nov«, vedno znova ga je treba oznanjati in živeti.

Prek entropije in kaosa nevidna moč zedinja svet in mu daje smisel: ta moč je *Logos*, Božja Beseda – in »nič od nastalega ni nastalo brez nje«. *Logos* deluje tako v univerzalni gravitaciji kot v rodovnem nagonu.

Toda to, kar je slepo, neosebno zedinjenje v naravi, postane zavestno zedinjenje v človeku, čeprav v začetku v obliki ideje, intuicije, da je »v Njem bilo življenje«, da »luč sveti v temi, vendar je tema ni sprejela.« človek okleva med uvidom v smisel in temačnimi, morilskimi nagoni. Nov pregled zgodovine verstev – tokrat zlasti Izraela – pokaže vzpon k osebi in veri, pripravo na evangelij prek polnosti, medtem ko sta praznina in *tædium vitæ* (naveličanost življenja), ki sta se širila po rimskem imperiju, bila priprava na evangelij prek praznine...

Univerzalni smisel, *Logos*, se je v polnosti razkril prek učlovečenja. Bog je ljubezen, se pravi absolutna oseba, ki človeka kliče k podobnemu osebnemu bivanju. Solovjov je anticipiral sodobne teološke raziskave, ko prvega Adama opisuje kot korporativni, kolektivni obstoj, ki združuje vse naravno človeštvo. Prav tako je Kristus, poslednji Adam, v polnosti oseben in zato hkrati v polnosti univerzalen. Sredi zgodovine uničuje duha teže in ločitve ter ponuja ljudem svoje življenje in svojega duha, da bi na koncu časov zlo izginilo iz stvarstva (to je že perspektiva Gregorja iz Nise v njegovi razpravi »Ko bo Sin podvrigel vse ...«).

Vse postajanje kozmosa in človeštva pričakuje učlovečenje in ga pripravlja; učlovečenje je izpolnitev dejanskih, vendar nepopolnih bogojavitev, teofanij. Vsa narava je težila k človeku, vsa zgodovina k Bogočloveku. Solovjov tu anticipira najboljše misli Teilharda de Chardina.

Način učlovečenja temelji na »posredniškem« značaju človeka, ki je s samo svojo bitjo poklican k zedinjenju zemeljskega in nebeškega: to je patristično videnje človeka kot

methórona, »meje«, ki je potencialno kristična.

Skupaj s šestim vesoljnim cerkvenim zborom in celotnim opusom Maksima Spoznavalca Solovjov pokaže, da je Kristusova lastna volja tudi *človeška* volja in da podvrženje te volje Očetovi, tako v Getsemaniju kot na Golgoti, podarja človeškemu počelu njegov poklic »posrednika« med Bogom in naravo: mesto, na katerem se ta poklic (poklic »ustvarjenega stvarnika«, bo pozneje dejal Berdjajev) poslej uresničuje, je *duhovno telo* Vstalega. »In mi smo videli njegovo slavo ...«

Medtem ko se padlo bivanje identificira s smrtjo, se resnično življenje istoveti z vstajenjem. »Nova religija« (v Rusiji bodo na začetku 20. stoletja govorili o »novi religiozni zavesti«) označuje »dejavnost v Bogu in z njim«, *teurgijo*, ki naj bi preobrazila človeštvo in kozmos.

Mimogrede nam Solovjov daje odlično analizo skušnjav, ki jih je Kristus premagal v puščavi: analizo, ki je v ruski krščanski misli pozneje postala klasična.

V zadnjem paragrafu Solovjov zapusti svoj komentar prologa Janezovega evangelija in preide na kratko obravnavo »bistva krščanskih zakramentov.« V Kristusu se Bog ne hrani več s človekom, ampak se mu daje v hrano. To moč moramo vliti v vse vidike bivanja, to bogočloveškost moramo razširiti na kulturo in naravo, stremeti moramo k materializaciji Duha in poduhovljenju snovi.

V drugem poglavju Solovjov razmišlja o skrivnosti Cerkve.

Cerkev je Kristusovo telo, ki ga oživlja Sveti Duh. Njegova glava, Kristus, in njegovo srce, Bogorodica (*Theotókos*), sta povsem zunaj dosega greha. Resnica, ki so jo določili vesoljni zbori, ni odvisna od posamičnega in subjektivnega umevanja, zakramenti so seme nepropadljivosti. Po Homjakovu Solovjov poudari, da Cerkev ni samo zbor, katerega člani so vsi posamično grešniki, ampak da je tudi *tisto*, kar jih *zedinja*, ljubezen, to je Kristusov Duh.

Vendar pa človeška prvina Cerkve še zdaleč ni popolna. Zaradi tega je cerkveno Kristusovo telo istočasno poveličano

(po evharistični krvi in darovih Duha) in podobno Jezusovemu telesu med njegovim zemeljskim bivanjem, ki je bilo dolgo trpljenje. Dejanja cerkvenih uslužbencev imajo, čeprav so izvršena v imenu Cerkve, zgolj relativno vrednost. *Consensus patrum* (soglasje cerkvenih očetov), vedno znova obnovljena celostna, »kat-holična« (kat'holique), edinost, omogoča razbiranje blodnje in resnice. Tako so koncilski očetje delovali v imenu Cerkve v njeni celotnosti. Kristusa, kot *pot*, izpričuje apostolsko nasledstvo, katerega svetost ne izvira iz posameznikov, ki ga sestavljajo, temveč od čiste strogosti njegove katoliške oblike. Kristus se kot *resnica* izraža prek dogem vesoljnih zborov. Kot *življenje* je navzoč v zakramentih, po katerih se preobražajo prvine; Solovjov zakramente predstavi trezno. V cerkveni zgodovini Duh (Njegovo delovanje v Kristusovem telesu zbuja resnično Izročilo) deluje v skladu z zgodovinskim položajem in zato, da bi odgovoril na zahteve in intuicije vsakega obdobja. Vendar pa ni prekinitve in vsaka novost potrjuje ter razvija to, kar je obstajalo že prej.

Cerkev je v osnovi občestvo. Kdor koli bi se hotel pobožiti sam, je antikrističen.

Neprestano smo klicani k temu, da bi najprej, kolikor je to mogoče, zasipali prepad med božanskim in človeškim v Cerkvi; nato si moramo prizadevati za poboženje človeštva. Bog se je razodel po učlovečenju. Zdaj se pričakuje, da se mi razodenemo Njemu, v Duhu in svobodi. »če se učlovečenje Božanstva uresniči z dejanjem božanske moči, ki pokriva s svojo senco človeško mater, se mora svobodno poboženje človeštva udejanjiti z oploditvijo božanske matere (Cerkve), z delovanjem človeškega počela.«

V zadnjem poglavju Solovjov obravnava *Državo in družbo v skladu s Kristusom*. Po njegovi trditvi namreč osebna izpopolnitev dejansko ne more biti ločena od izboljšanja družbenih odnosov.

Krščanska država, o kateri je Solovjov sanjal, bi morala biti zedinjenje vzhodnih in zahodnih potez: na krščanskem Vzho-

du ima prednost duhovno življenje, ljudje se ne zanimajo za državo, trpno se podrejajo njeni tiraniji. Tu se kažejo Solovjovova slavofilska pojmovanja. Na krščanskem Zahodu pa se afirmirajo politične moči, država se omejuje na to, da presoja o njihovem ravnovesju, vendar pa se bistveno pogosto izgublja. Na Zahodu si Cerkev prizadeva tekmovati z državo, se utelesiti prav v njenih oblikah. Na Vzhodu pa država posega v višjo upravo Cerkve, tako da obstaja nevarnost, da naredi iz Cerkve svoje orodje. Preseganje in sinteza tega stanja se po Solovjovu lahko uresniči v *svobodni teokraciji*: civilna in duhovna oblast sta v njej med seboj neodvisni, vendar prva pristane na to, da bo svoje delovanje organizirala v skladu z vrednotami, ki jih izpričuje druga. Država si bo zato prizadevala za mirno zблиževanje ljudstev (téma, ki jo je povzel Nikolaj II., ko je spodbudil oblikovanje mednarodnega pravosodnega sodišča v Haagu) in za organiziranje družbenih odnosov v skladu s krščanskim idealom. V območju pravosodja je na primer treba odpraviti smrtno kazen, da bi se zločincu zagotovila možnost, da se pokesa in prerodi.

Cerkev in krščanstvo naj bi predstavljala zgornjo mejo države: smisel življenja bosta postavila zunaj države, s čimer bosta žive moči družbe osvobodila kakršnega koli malikovanja.

Pomembno je, da v takšno državo nadalje uvedemo krščansko načelo npravne solidarnosti, pristnega bratstva (vidimo, da Solovjov skuša dati krščanski smisel geslu francoske revolucije oziroma izluščiti njegov implicitni krščanski smisel). Elite imajo zatorej neizmerno odgovornost v nadzorovanju in vplivanju, vendar se Solovjov omejuje na to, da obžaluje njihove pomanjkljivosti, molči pa o njihovem namenu in delovanju.

Iz vsega tega vidimo, da je Solovjovovo besedilo globoko zakoreninjeno v velikem izročilu Cerkve – Cerkve, katere strukturo, resnico in zakramentalno življenje sijajno predstavlja in opravičuje, ne da bi prikrivalo njene skušnjave in grehe: ravnovesje, ki je bolj redko danes, ko se skuša skrivnost

bodisi izprazniti ali pa »ideologizirati«. Solovjovovo krščanstvo je »odprto krščanstvo«, če uporabimo izraz Vladimirja Poreša, velikega ruskega disidenta in sodobnega ruskega religioznega filozofa. Solovjov uporablja znanstvena spoznanja svojega časa, da bi v njih odkril sledi Smisla, in prav tako zgodovino religij, v kateri odkriva tako »kanibalizem« (kakor bo pozneje storil René Girard) kot tudi mnogotere teofanije (podobno kot Mircea Eliade). Predvsem pa poudarja, da moramo preseči tako magični ritualizem kot nezgodovinsko kontemplacijo, da bi naredili iz Cerkve kal bogočloveštva, v katerem bi se človeški ustvarjalni genij – in, kakor smo poudarili, ustvarjalni genij novoveškega človeka (l’homme moderne) – lahko svobodno razvijal v perspektivi preobraženja zemlje, družbe in kulture. V svojem pojmovanju krščanske države je Solovjov sprva sicer ostajal ujetnik sanj preteklosti in je razvijal eno od mnogih »holističnih« pojmovanj, ki se vedno znova – a zaman – zoperstavljajo razkroju modernosti. Šele pozneje je razumel, da je danes krščanstvo lahko le kvas, hkrati znak nasprotovanja in preroštvo svobodne ter različne edinosti. S hvaležnostjo se moramo pokloniti spominu človeka, ki je o sebi zapisal:

»Do srede noči sem blodil, drzen,
vedno dalj k nepričakovanim obalam,
k vrhu, pod novimi zvezdami,
kjer me, objet z zmagovitimi plameni,
čaka sveti oltar.«

Predgovor slovenskemu prevodu Duhovnih osnov življenja

Posebej sem hvaležen Gorazdu Kocijančiču, da je prevedel v slovenščino Solovjovove Duhovne osnove življenja in teh nekaj mojih marginalnih glos.

Kocijančič je pristni erudit, domač s cerkvenimi očeti, in obenem trezen in resen pesnik, ki ve, da resnica ni ločena od lepote. Pripada »tretji Evropi«, ki – končno osvobojena Imperijev – odkriva svojo pripadnost Vzhodu in Zahodu in zato lahko razume oba ter si prizadeva za njuno zedinjenje.

Tudi Solovjov je hkrati pripadal – in še vedno pripada – tako Vzhodu kot Zahodu. In naj dodam: tako preteklosti kot prihodnosti. Skušal je konceptualizirati sanje preteklosti, vendar so ga njegov kritični duh, njegova ironija, njegov čut za osebno svobodo vodili do tega, da je preroško utiral pota prihodnosti. Ob tem, da je Zahod pozival, naj znova odkrije svoje vzhodne korenine, je razbijal zaprtosti Vzhoda: antikatolicizem in antisemitizem. Delal je za zedinjenje cerkva – vse dokler ni doumel, da obstaja samo ena Cerkev in samo ena evharistija; črpal je celo v judovski mistiki, da je lahko bolje ponazarjal Božjo Modrost. Bil je ekscesiven kot vsi preroki, in vendar je danes bolj nepogrešljiv kot kadar koli. Kot Dostojevski in za njim, v njegovem razoru, veliki ruski religiozni filozofi, je Solovjov iz tradicionalne duhovnosti, vredne občudovanja, vendar enostransko meniške, osvobodil duhovnost preobrazbe, ki ne zavrača več zgodovine, temveč jo oplaja. Na ta način se bodo lahko – celo v najhujših nevarnostih, ki jih z navidezno naivnostjo evocira *Pripoved o Antikristu* – papež Peter II., starec Janez in profesor Paulus (v njih lahko prepoznavamo tri poglobitve izraze krščanstva) končno vendarle zedinili.

Vladimir Sergejevič Solovjov

DUHOVNE OSNOVE ŽIVLJENJA

Razum in vest kažeta, da je naše navadno smrtno življenje slabo in bedno, ter zahtevata njegovo izboljšanje. človek, ki je pogreznjen v to slabo življenje, mora, da bi ga poboljšal, najti oporo izven njega. Verujoči človek jo najde v religiji. Naloga religije je preroditi in posvetiti naše življenje, združiti ga z Božjim¹ življenjem. To je predvsem Božje delo, vendar se ne more uresničiti brez nas; naše življenje se ne more preroditi brez našega lastnega sodelovanja. Religija je bogočloveško delo, naloga, ki je naložena tudi nam samim. V vsakem delu pa je potrebno najprej osvojiti določene osnovne prijeme in dejavnosti, brez katerih ni mogoče napredovati. Tudi za religijo so nujno potrebne takšne začetne dejavnosti. Niso izbrane slučajno ali samovoljno, ampak so opredeljene s samim bistvom religioznega dela.

Naloga religije je torej poboljšati naše sprevrženo življenje. V splošnem namreč živimo brezbožno in nečloveško; zaslužnjeni smo nižji naravi. Upiramo se Bogu, ločujemo se od bližnjih, podvrženi smo mesu. Za resnično življenje pa – za življenje, kakršno bi moralo biti – je prav nasprotno nujna prostovoljna podvrženost Bogu, naša medsebojna enodušnost (solidarnost) in oblast nad naravo. Počelo² tega resničnega življenja je blizu nas in ni težavno. Počelo prostovoljne podvrženosti ali soglasja z Bogom je namreč molitev, počelo enodušnosti med ljudmi je dobrodelnost, počelo oblasti nad naravo pa je osvoboditev od njene oblasti s pomočjo zdrževanja od nizkih poželenj in strasti. Da bi popravili svojo naravo, mo-

1 Božjim db. božanskim (op. prev.).

2 Ali: Začetek (op. prev.).

ramo potemtakem moliti k Bogu, si med seboj pomagati in omejevati svoje čutne nagibe. Molitev, miloščina, post – iz teh treh dejavnosti sestoji vsa osebna ali individualna (častnaja) religija. Toda človek ne živi le osebnega življenja, temveč živi tudi družbeno življenje – živi v svetu. če pa živi v *svetu* (miru), mora živeti v *miru* (mire). Toda kako naj živi v miru, če v svetu vlada razdor, če ves svet leži v zlu? Predvsem ni treba verjeti v to zlo, kot da bi bilo nekaj *neizogibnega*. Nasprotno, zlo je lažno in se mu lahko izognemo. Smisel sveta ni v njem. Smisel sveta je mir, soglasje, enodušnost vseh. To je največje dobro, ko so vsi zedinjeni v eni vsezaobjemajoči volji, ko so vsi solidarni v enem občem cilju. To je višnje dobro (visšee blago) in v tem je vsa resnica sveta. V razdoru, v razdeljenosti ni resnice. Svet stoji in se ohranja ter biva le s hotenim ali nehotenim zedinjenjem vseh. Kje v svetu je takšna bitnost, kje je takšno bitje, ki bi lahko obstalo v svoji ločenosti? če pa nič ne more obstati v svoji ločenosti, to pomeni, da je ta ločenost neobstoja, da ni resnična, to se pravi, da je resnica v nasprotnem: v vse-mirnem in vesoljnem zedinjenju. To zedinjenje, tako ali drugače, hote ali nehote, priznavajo vsi, ki iščejo resnico. Vprašajte naravoslovca – in povedal vam bo, da je resnica sveta v edinosti vesoljnega mehanizma; vprašajte abstraktnega (otvlečennago) filozofa – povedal vam bo, da je resnica sveta v edinosti logične povezanosti, ki zaobjema vse vesolje. Polna resnica sveta pa je v njegovi živi edinosti, edinosti sveta kot oduhovljenega in bogonositeljskega telesa. V tem je resnica sveta in v tem je njegova lepota. Ko se mnogoobličnost čutnih pojavitev združi v eno, to vidno soglasje občutimo kot lepoto (*kósmos* – *mir*, *ubranost*, *lepota*).

Tako se torej v višjem smislu sveta (kot *,mira'*) zedinja vse, kar iščemo: dobro, resnica, lepota. Ni možno, da bi vseobsežni smisel sveta bival le v naši misli. Ta edinost, s katero se ohranja in povezuje vesolje, ne more biti le stvar abstraktne ideje. živa, osebna Božja moč je, in vsezedinjajoča bitnost te moči se nam razkriva v bogočloveški Kristusovi osebi, v kateri vsa

polnost Božanstva prebiva telesno. Zunaj Kristusa Bog za nas nima žive dejanskosti. H Kristusu teži tudi vsa naša osebna vera ⟨religija⟩ in na Njem je osnovana tudi splošna vesoljna religija.

Bog za nas nima dejanskosti³ mimo Bogočloveka Kristusa; v Kristusu pa za nas ne more biti dejanski,⁴ če ostaja le zgodovinski spomin; On se nam mora razkriti tudi v sedanjosti, ne le v preteklosti, in to sedanje razodetje mora biti neodvisno od naše osebne omejenosti. Takšna dejanskost Kristusa in Njegovega življenja, ki je neodvisna od naše omejenosti, nam je dana v Cerkvi. Tisti, ki mislijo, da osebno in neposredno posedujejo polno in dokončno razodetje Kristusa, po vsej verjetnosti *niso pripravljeni* za takšno razodetje in imajo za Kristusa fantazme lastne domišljije. Polnosti Kristusa ne smemo iskati v svoji osebni sferi, temveč v Njemu lastni, vesoljni sferi, ki je Cerkev.

Cerkev sama po sebi in svoji resnični bitnosti predstavlja *božansko* dejanskost⁵ Kristusa na zemlji. V Kristusu pa je Božanstvo s seboj povezal tri načela: svoje, čisto človeško, in naravno načelo. Ta povezava treh načel, ki se uresničuje v osebi duhovnega človeka Jezusa Kristusa *posamično*, se mora *skupno* izvršiti v človeštvu, ki je prek Njega poduhovljeno. čisto človeška svobodna prvina družbenega življenja, ki jo predstavlja država, in naravna prvina tega življenja, ki jo predstavljata narod ali zemlja, morata biti notranje povezani ali usklajeni z božansko prvino, ki jo posebej predstavlja Cerkev. Cerkev mora posvetiti in po posredovanju krščanske države in preobraziti vso naravno, zemeljsko (ali zemsko)⁶ življenje naroda in družbe.

3 nima dejanskosti ali: ne obstaja v resničnosti; v Solovjovovi rabi tu odzvanjajo opredelitve pojma Wirklichkeit v nemškem idealizmu; prim. zlasti G. W. Hegel: Wissenschaft der Logik, 2. del, 3. odsek, v I. izdaji 1813, str. 213sl.

4 dejanski ali: resničen (op. prev.).

5 dejanskost ali: resničnost (op. prev.).

6 zemsko: zemstvo je bila v carski Rusiji deželna stanovska samouprava.

V tej izpolnitvi družbene religije nahaja svojo polnost tudi naša osebna religija. Osebna molitev se mora opredeljevati in dopolniti s cerkvenim bogoslužjem; osebna dobrodelnost mora najti oporo v ustanovah krščanske države in se prek njih povezati z družbeno dobrodelnostjo, saj nam konec koncev lahko le krščanska organizacija materialnega (ekonomskega) življenja daje sredstva za bistveno izboljšanje našega odnosa do zemeljske narave, da bi dosegli dobrodelni vpliv na vso snov, ki po naši krivdi vzdihuje in trpi vse do zdaj. Kolikor smo s krivičnostjo svoje volje udeleženi v krivičnosti resničnosti, ki nas obdaja, v toliko tudi naše poboljšanje to resničnost izboljšuje. V vsakem primeru se v naši volji, ki se pri tem opira na Božjo pomoč, izplačuje dolg vesti, in sicer v vseh njenih delih, notranjih in zunanjih, zasebnih in družbenih.

Tako se osebna in družbena religija v najtesnejši medsebojni zvezi obračata k vsakemu človeku s temi zapovedmi: *Moli Boga, pomagaj ljudem, gospoduj nad svojo naravo, notranje se upodobi po živem Bogočloveku Kristusu, priznaj Njegovo dejansko prisotnost v Cerkvi in postavi za svoj cilj, da Njegov Duh privedeš v vsa območja človeškega in naravnega življenja, da bi se prek nas spojila bogočloveška veriga stvarjenja sveta, da bi se nebo povežalo z zemljo.*

PRVI DEL

Uvod

O naravi, smrti, grehu, postavi in milosti

Dve želji, ki sta si blizu, kot dvoje nevidnih kril dvigata človeško dušo nad ostalo naravo: želja po *nesmrtnosti* in želja po *pravici/resnici* (pravdi) ali nravni popolnosti. Ena brez druge nima smisla. Nesmrtno življenje, oddeljeno od nramnega življenja, ni dobro⁷ – ni dovolj biti nesmrten, ampak moraš postati dostojen nesmrtnosti z izpolnjevanjem vsakršne pravičnosti; vendar pa tudi popolnost, podvržena pogubi in uničenju, ni resnično dobro.⁸ Nesmrtno bivanje zunaj pravice/resnice in popolnosti bi bilo večna stiska, pravičnost, orošana nesmrtnosti, pa bi bila kriččča nepravičnost, neizmerna žalitev.

Toda čeprav si naša duša s svojo boljšo stranjo želi obenem nesmrtnosti in pravice/resnice, smo po naravi stvari dejansko orošani prvega in drugega. človek, prepuščen samemu sebi, ne more ohraniti niti svojega življenja, niti svojega nramnega dostojanstva; sebe ni sposoben rešiti niti iz telesne niti iz duhovne smrti.

Po svoji naravi hočemo živeti vekomaj, toda postava zemeljske narave nam ne daje večnega življenja in nam pušča zgolj željo. Po pameti in po vesti iščemo pravičnost, toda zakon človeškega razuma in glas vesti razgalja našo krivico, ne daje nam moči, da bi izpolnili pravico, in nas ne naredi vrednih nesmrtnosti.

Dva nepomirljiva sovražnika naše višje narave sta *greh* in *smrt* – v tesni in nerazdružljivi zvezi med seboj nas držita v svoji oblasti. Dvema velikima željama – nesmrtnosti in pravičnosti – postavljata nasproti dve pomembni dejstvi: neizbežno oblast smrti nad vsakim mesom in nezlomljivo gospodstvo

7 dobro ali: sreča (op. prev.).

8 resnično dobro ali: resnična sreča (op. prev.).

greha nad vsako dušo. Mi se samo *hočemo* dvigniti nad ostalo naravo, toda smrt nas izenači z vsem zemeljskim stvarstvom, greh pa nas naredi še slabše od njega.

Po naravni postavi mora človek trpeti in propasti, in zakon razuma ga ne more rešiti.

Rodimo se in živimo z množtvom nagibov in potreb; odkrivamo jih v sebi – in jih poskušamo zadovoljiti. To je *pot narave*. Toda človekova narava je trojstvena in mu podeljuje trojne potrebe: *življenjske*, *umske* – ali potrebe glave – in *srčne*. Najprej hočemo namreč *ohraniti* in ovekovečiti svoje življenje, nato skušamo svoje in tuje življenje *spoznati* ali miselno (re) producirati s svojim umom; nato nujno želimo razviti in *izboljšati* svoje in tuje življenje; želimo si, da bi bilo vse bivanje čim vrednejše bivanja.

Najprej moramo *živeti*, nato moramo življenje *spoznati*, končno moramo življenje *izboljšati*.

Potrebe animalne narave, tj. potrebe po ohranitvi življenja, so seveda najosnovnejše, najnujnejše in najbolj neizpodbitne; kajti če bi življenja ne bilo, tudi ne bi bilo možno, da bi kdo ali kaj spoznaval in popravljajal.

Animalne potrebe in funkcije se zvajajo na dve poglavitni: na *prehranjevanje* zaradi začasnega ohranjevanja življenja v posameznem bitju in *razmnoževanje* zavoljo ovekovečenja življenja v rodu. *Osnova* vsega življenja je prehranjevanje, njegov *cilj* pa je razmnoževanje. če se posamezno bitje ne bi prehranjevalo, se ne bi moglo razmnoževati; če se ne bi razmnoževalo, se ne bi imelo za kaj prehranjevati. življenjska naloga živega bitja je izpolnjena, ko rodi in nahrani svoje potomstvo; vse njegovo drugo bivanje mu služi le kot sredstvo za ta cilj.

Vsak rod in v njem vsak posameznik obstaja le zato, da bi rodil svoje potomstvo, a tudi to potomstvo obstaja le za to, da bi proizvedlo naslednji rod. To pomeni, da ima vsak rod svoj smisel le v naslednjem, tj. z drugimi besedami: življenje *vsakega* rodu je nesmiselno; in če je nesmiselno življenje *vsakega*, je nesmiselno življenje vseh.

To nesmiselno bivanje se imenuje »rodovno življenje«. Toda ali je to dejansko *življenje*? če vsak rod biva le za to, da bi propadel s pojavitvijo novega, ki mu spet predstoji takšen propad, in če rod živi le za takšne neizogibno propadajoče rodove, je življenje rodu nenehna smrt in pot narave je očitna prevara. Tu se cilj za sleherno bitje polaga v nekaj drugega (v potomstvo), vendar pa je tudi to drugo samo brezciljno in njegov cilj je – v drugem, in tako naprej brez konca. Pravega cilja ni nikjer, vse bivanje je brezciljno in nesmiselno, kot neizpolnljivo stremljenje.

Rodovna potreba je potreba večnega življenja, toda namesto večnega življenja daje narava večno smrt. V naravi nič ne živi, vse le stremi k življenju in večno umira. Ko torej človeku govorijo: Zadovolji naravne potrebe in nagnjenja, to je edina pot k blaženosti, te besede nimajo nikakršnega smisla, kajti prva in osnovna potreba – ohraniti svoje bivanje, vselej živeti – na poti narave ostaja nezadovoljena. Ko se na vprašanje »Zakaj živimo«, »Kaj je cilj našega življenja«, odgovarja, da ima življenje cilj samo v sebi, da živimo zavoljo življenja samega, te besede nimajo smisla, kajti prav življenja samega nikjer ne najdemo, temveč vedno odkrivamo le gon in prehod k čemu drugemu in le v sami smrti najdemo stalnost in nespremenljivost.

Oblast smrti, ki pritiska naše animalno bivanje in ga spreminja v neuspešno *težnjo*, ni nič slučajnega. Naš um, ki razširja izkustveno spoznanje naše lastne narave v znanost o naravi vsega sveta, nam kaže, da smrt ne kraljuje le v našem telesu, temveč tudi v telesu vesolja. Kraljestvo narave je kraljestvo smrti. Znanosti, ki preučujejo sedanje in preteklo življenje zemeljskega površja (biologija, geologija), nam kažejo, da ne umirajo le posamezna bitja, temveč tudi cele vrste bitij; nadalje nam prikazujejo izginotje celih rodov in stopenj⁹ živalskega in rastlinskega kraljestva; znanost, ki preučuje naravo nebesnih teles (astronomija), nas vodi k sklepu, da se celi

9 stopenj ali: razredov (op. prev.).

svetovi in skupki svetov, ki so se oblikovali iz brezoblične in nevidne snovi sveta, znova razgradijo in razsipajo po prostoru in da se bodo – preden podobna usoda doleti naš sončni sistem – zemlja in drugi planeti mrtvi, kot ledeni kosi vrteli okrog ugašajočega sonca. In končno znanost, ki se ukvarja s splošnimi zakoni in lastnostmi materialnih pojavov (fizika), prihaja v svojih najbolj zanimivih posplošitvah k zaključku, da se bodo vsi pojavi in stvari v svetu zato, ker predstavljajo le različne vidike gibanja, pogojene z *neenakomernostjo* molekularnega gibanja v telesih, gibanja, ki se imenuje toplota, in ker se to gibanje neizogibno izenačuje, pri dokončanju njegove izenačitve neizbežno končali in bo vse vesolje prešlo v brezlično in negibno bit.¹⁰

S tem, da zadovoljujemo potrebe naše animalne narave, na koncu postanemo deležni smrti; s tem, da zadovoljujemo potrebe našega uma in spoznavamo vse, kar biva, spoznavamo, da je tudi za vse bivajoče splošni izhod smrt, da je vse vesolje *kraljestvo smrti*. Ko hlepimo po življenju, umiramo, in s tem, da želimo spoznati življenje, spoznavamo smrt. čutnost nas vodi v propad, um pa lahko ta propad le potrди kot vseobči svetovni zakon.

Tako naše vsakdanje izkustvo kot znanstvena raziskovanja uma razkrivajo le eno: neobstojnost našega življenja. In življenje ni neobstojno le zato, ker je podložno propadu in nima trdne biti, temveč tudi zato, ker *ni vredno* biti. Ne propadamo le sami, temveč povzročamo propad drugih. Naše življenje ni le prevara, ampak tudi zlo. Ko želimo živeti, ne umiramo le sami, temveč usmrčujemo tudi druga bitja. Svojega življenja ne moremo ohraniti, tuje življenje pa lahko uničimo in ga dejansko uničujemo, tako da se z njim hranimo. Toda to, *zaradi česar* to počnemo, je prividno, saj naše življenje niti za trenutek ni zavarovano, in istočasno zagotovo propada,

¹⁰ Tu mislimo na znano teorijo Thompsona in Clausiusa. Kratko razlago te zanimive teorije lahko najdemo pri Helmholtzu, v njegovi knjigi *Populäre wissenschaftliche Vorträge*.

pa naj pogubimo še toliko drugih, da bi ga rešili. Tako nas naše animalno samoohranjevanje konec koncev spodbuja le k nekoristnemu *umoru*. Nadalje: s tem, da se človek hrani s tujimi telesi, se kot človeko-žival prepušča oblasti divjih sil narave, slepega nagona vrste, ki ga prisiljuje, da se žrtvuje zaradi domnevne ohranitve rodovnega življenja prek razmnožitve. če v hranjenju jemljemo tuje življenje zavoljo ohranitve svojega, tukaj (v spolnem aktu) dajemo svoje življenje zavoljo ustvarjanja tujega življenja. In če bi s tem lahko ustvarili *resnično življenje*, tj. takšno, ki bi imelo moč obstati in bi bilo vredno obstajanja, bi naše samožrtvovanje za rod imelo smisel in nravno opravičilo; ker pa prek razmnoževanja lahko proizvedemo le prav takšno, neobstojno in slabo življenje, kakršno je naše, in samo pomnožujemo prevaro in zlo, s tem da se prepuščamo spolnemu nagonu, konec koncev delamo le nekoristen *samomor*.

Spolna strast vara človeško srce s prividom ljubezni. Toda spolna strast ni ljubezen, temveč je le lažna podoba ljubezni. Ljubezen je notranja nerazdeljenost in enobitnost (edinosuščie) dveh življenj, naravna strast pa k temu le stremi, toda tega nikdar ne doseže, zaradi česar je njen nasledek le nekaj zunanjega, drugega, ločenega od obeh (ljudi), iz katerih nastaja: nekaj, kar jima je lahko povsem tuje in celo sovražno. Hudobija in sovraštvo sta v našem naravnem življenju popolnoma resnična, ljubezen pa je v njem privid. In zato mora naše srce, ki išče življenje, ki ga je vredno živeti, t.j. življenje v ljubezni, obsoditi našo naravo in vse njene poti ter se obrniti na drugo pot. Kajti priznati poti narave, tj. zadostitev svojih animalnih potreb in nagonov, za *končni zakon* svojega življenja, pomeni uzakoniti umor in samomor in se za vselej sprijazniti s kraljestvom smrti. »živi v skladu z naravo« pomeni »ubijaj druge in sebe«. človeko-žival se *proti svoji volji* pokorava takšni usodi, vendar pa se človeško srce z njo ne more dokončno pomiriti, ker je v človeku jamstvo drugega življenja.

Človek ne spoznava le s svojim umom nezadostnosti naravne poti, ki vodi v smrt in uničenje, temveč v svoji *vesti* to pot spoznava kot greh ali *nekaj*, *česar ne bi smelo (biti)* (nedolžno). To pojmovanje greha ali tistega, česar ne bi smelo biti, je čisto človeško, nadnaravno pojmovanje; na njem sloni vsa naša nравnost. Takrat, ko gre žival v smer, kamor jo potiska in vleče naravni gon življenja, lahko človek v svoji glavi zadrži vzgibe animalne narave in presoja sam, ali naj se jim podvrže ali ne. Tedaj, ko žival hrepeni le po tem, da bi *živela*, se v človeku javlja želja, da bi *živel*, *kakor je treba*.

Tu, v naši dejavnosti, se razen živalskega vprašanja: Ali hočem tako ravnati in ali (fizično) lahko tako ravnam, javlja še človeško vprašanje, vprašanje *vesti*: Ali to moram storiti? Na tak način se potrebe naše narave, ki so nemočne proti zunanjim naravnim oviram, omejujejo še znotraj samega človeka z dolžnostjo *vesti*.

Toda v moči naše animalne narave se v nas pojavlja nagnjenje, da bi delovali proti *vesti*, da bi se podredili zgolj čutnim vzgibom. če bi v nas obstajali le nagoni čutne narave, bi ti ne bili po sebi niti dobri niti slabi, ampak bi se pojavljali – kakor pri živalih – kot preprosto naravno dejstvo. Po drugi strani: če bi v nas obstajalo le nравno stremenje, bi tudi ono, ker ne bi naletelo na nikakršno notranjo oviro, delovalo kot preprosta, človeku vrojena moč. Tedaj ne bi bilo nikakršnega nравnega vprašanja. Ko pa se spoprimeta dva nasprotna nagona, se pojavi nравno vprašanje in oba nagona sta podvržena nравni oceni. Tedaj glas *vesti*, ki nasprotuje naravi, sebe imenuje *postava*, animalno nagnjenje, ki se že bojuje s *postavo*, pa predstavlja *nepostavnost* ali greh. Na ta način *postava* poraja greh.

»Kajti *postava* povzroča jezo. Kjer pa ni *postave*, tudi ni prestopka.« (Rim 4,15);

»Čeprav je tudi do *postave* greh bil v svetu, vendar se greh ne prišteva, ko ni *postave*« (Rim 5,13).

Tako človek zapušča enostavno pot narave in stopa na dvostransko pot *postave*.

Toda kakor pot narave vodi k naravni smrti, pot postave vodi k odkrivanju duhovne smrti: »Nekoč sem živel brez postave. Ko pa je prišla zapoved, je greh oživel in jaz sem umrl; izkazalo se je, da je zapoved, ki naj bi mi bila v življenje, bila v smrt. Greh, ki je ob zapovedi dobil povod, me je namreč prevaral in me prek nje usmrtil« (Rim 7,9-11).

Postava, ki obsoja nravna nagnjenja, jih z ničimer ne zamenja in jih pušča v njihovi prejšnji moči. če hočem kar koli, postava pa govori, da je to zlo, jaz tega ne neham želei. Postava se obrača le k zunanjim pojavitvam mojega hotenja, t.j. na delo greha, in govori: ne ubij, ne želi itn.; korenina greha, zlo nagnjenje, ki počenja grda dela, se s postavo ne ukinja, temveč se, nasprotno, spodbuja in postaja znano: »Vendar greha nisem spoznal razen prek postave, saj tudi za poželenje ne bi vedel, ko postava ne bi govorila ‚Ne požéli!‘ Ob tej zapovedi je greh sprostil v meni vsakršno poželenje; kajti če ni postave, je greh mrtev« (Rim 7, 7-8).

Postava, ki obsoja naravo, jo le zanika, ne daje pa ničesar pozitivnega. Kaže, česa ne smem delati, ne pove pa, kaj moram delati. četudi se izrazi v pozitivni obliki, npr. »Vsem pomagaj!«, tudi tu ni nikakršnega pozitivnega napotka, kaj je treba storiti, da bi *zares* in dejansko vsem pomagal.

Spoznanje npravne dolžnosti, ki se prebudi v človeku, ga potegne iz toka naravnega življenja in ga pušča nemočnega in samotnega. Naša vest sodi naravo, ločuje dobro in zlo, vendar nam ne daje moči, da bi zamenjali, popravili naravo, da bi dali zmagoslavje dobremu in pokorili zlo.

»Vemo namreč, da je postava duhovna, medtem ko sem jaz mesen, prodan grehu. Saj ne razumem niti tega, kar delam: ne delam namreč tega, kar hočem, temveč počenjam to, kar sovražim. Če pa počenjam to, česar nočem, priznavam, da je postava dobra. Potemtakem tega ne počenjam več jaz, ampak greh, ki prebiva v meni. Vem namreč, da v meni, hočem reči v mojem mesu, ni nič dobrega; zakaj dobro hoteti je sicer v moji moči, dobro delati pa ni. Ne delam namreč dobrega,

ki ga hočem, marveč delam zlo, ki ga nočem. če pa delam to, česar nočem, tega ne počenjam več jaz, ampak greh, ki prebiva v meni. V sebi torej odkrivam tole postavo: kadar hočem delati dobro, se mi ponuja zlo. Kot notranji človek namreč z veseljem soglašam z božjo postavo, v svojih udih pa vidim drugo postavo, ki se bojuje proti postavi mojega uma in me usužnjuje postavi greha, ki je v mojih udih. Jaz nesrečnež! Kdo me bo rešil telesa te smrti? Zahvaljen bodi Bog po Jezusu Kristusu, našem Gospodu. Potemtakem z umom služim Božji postavi, z mesom pa postavi greha« (Rim 7,14-23.25).

Na ta način se naravnemu trpljenju naše smrtne narave pridružuje nravno trpljenje – notranja razdeljenost in samo-obsojanje.

Spoznanje o dolžnosti sólo po sebi še ne daje moči za njeno izpolnitev: v tem je vsa težavnost nramnega vprašanja. če je v človeku grešna narava (in naša narava, katere poslednja beseda je umor in samomor, je grešna v samem svojem korenu), človeku tudi spoznanje te grešnosti še ne daje druge narave. Grešna narava je za nas nekaj danega, nespornega. Sam človek v svojem razumu in vesti pride do priznanja te grešnosti. Obsoja in zanikuje svojo naravo; toda to zanikanje ne gre dalj od *misli* in se zato kaže kot lažno. Kajti misel, ki obsoja dejanskost, a je ne more spremeniti, je nemočna, slabotna, sebi nezvesta in v tem smislu lažna. Toda za to, da bi se naša grešna narava resnično, dejansko zamenjala in popravila, je potrebno v nas odkriti nekaj drugega, dejanskega in zato delotvornega; načelo drugega življenja, ki je nad sedanjo, grdo naravo. Načela tega novega, boljšega življenja človek ne more ustvariti sam iz nič; to načelo mora obstajati mimo naše volje, to novo življenje moramo *prejeti*. Kakor človek ne ustvarja slabega naravnega življenja, temveč mu je to dano od sveta, tako tudi novega, dobrega življenja ne ustvarja človek, ampak mu ga daje Tisti, ki je nad svetom in boljši od njega. To novo *dobro* (blagaja) življenje, ki *se daje* (daetsja) človeku, se zaradi tega tudi imenuje *milost* (blagodatju).

Milost je dobrina ali dobro, ki si ga človek ne le zamišlja, ampak je človeku dejansko *dano*. Toda ker naša narava po sebi ni *dobro* in nam npravna postava našega razuma kljub temu, da je po svoji miselni kakovosti dobra, vendarle ne more dati dobrega v dejanskosti,¹¹ se je nujno bodisi povsem odpovedati dobremu ali pa priznati, da obstaja neodvisno od naše narave in od našega razuma, sólo po sebi, in se nam tudi priobčuje po sebi. To bivajoče (sušče) Dobro, tj. bitnost (suščestvo), ki sólo po sebi poseduje polnost dobrega in je izvir milosti, je Bog.

Vemo, da je konec naše narave smrt, »ost smrti pa je greh, in moč greha – postava«. Ker to vemo, smo dolžni poleg poti narave in postave iskati tretjo pot, pot milosti, in priznati izvir milosti: Boga.

Toda za to, da bi dejansko stopili na pot milosti, ni dovolj priznanje uma: nujna je *askeza* (podvig) (tj. notranje gibanje) *volje*: človek se mora notranje potruditi,¹² da bi vase prejel milost oziroma Božjo moč. To gibanje s človekove strani, njegova notranja askeza, prehaja skozi tri stopnje: najprej mora človek doživeti odvratnost zla, doživeti in priznati mora zlo kot greh; drugič, mora se podvreči notranjemu naporu, da bi odvrigel od sebe zlo in se ga rešil; tretjič, ko pride do prepričanja, da se ne more rešiti zla s svojimi močmi, se mora obrniti k Božji pomoči. Tako je torej za prejetje milosti s človekove strani potrebno troje: *odvrnitev* od npravnega zla kot greha, *napor* osvobajanja od zla in *zaobrnitev* k Bogu.¹³

11 dejanskosti ali: resničnosti (op. prev.).

12 potruditi ali: živeti asketsko (podvignutsja) (op. prev.).

13 Tu ne govorimo o tem, da bi se ta začetni proces lahko izvršil z močmi samega človeka, brez Božje pomoči. V splošnem tu ne rešujemo samega metafizičnega vprašanja o odnosu človeške volje do Božjega delovanja, temveč samo nakazujemo pot dela s te njegove notranje strani, v kateri je človeška oseba udeležena izkušensko (opitno), to je zaznatno za samo sebe. S te strani je nedvomno, da milost ne deluje na takšnega človeka, ki se notranje ne odvrča od greha in se ne obrača k Bogu. Tudi kakšen primer nenadnega spreobrnjenja, na primer Savlov, nikakor

Vse dobro je torej že v Bogu (sicer bi On ne bil v vsem popolna bitnost in potemtakem ne bi bil Bog). človeku, ki išče dobro, zato ni treba ustvariti nič novega: le odkriti mora prosto pot za milost, odstraniti mora prepreke in pregrade, ki nas in naš svet oddaljujejo od bitnostnega Dobrega. Toda poglavitna, bistvena pregrada, ki od nas ločuje bitnostno dobro in blaženost, ni v zunanji naravi. Zunanja narava je trpna, ne deluje *od sebe* in potemtakem nas ne more sama od sebe ločiti od Boga, nas zgraditi od Božje svetlobe. Pregrada leži le v tej bitnosti, ki si prizadeva delovati od sebe, po lastni presoji in izbiri, tj. v samem človeku. Žival deluje po slabi *nravi*, ki si je ni ustvarila sama (ker »stvarstvo se ničevosti ne pokorava prostovoljno, temveč po volji njega, ki ga je pokoril«), človek pa poleg po slabi *nravi*, ki je skupna njemu in živalim, lahko deluje in res deluje še po zgrešeni *odločitvi* in slabem *pravilu*, ki ga je postavil sam in ki izhaja iz njegove volje.

Vemo, da v svetu ni dobrega, ker ves svet leži v zlu. Dobrega ni niti v samem človeku, ker »je vsak človek laž, nikogar pravičnega ni, ni razumevajočega, nikogar ni, ki bi udejanjal dobroto, niti enega«. Zaradi tega vsakič, ko človek deluje od sebe ali od sveta, tj. v skladu s svetom, ki leži v zlu, vsakič, ko človek deluje po svoje ali po-svetno, prav s tem tako sebe kot svet ločuje od Boga. Izvir vseh človekovih dejanj je namreč njegova volja. Zato je pregrada, ki oddeljuje od bitnostnega Dobrega, ali Boga, človekova volja. Vendar pa se človek lahko odloči, da prav te volje ne bo udejanjal na pobudo sebe in sveta, da se ne bo ravnal po svoji in svetni volji. človek se lahko odloči: *Jaz nočem svoje volje*. Takšna samoodpoved ali spreobrnjenje človeške volje je njeno najvišje zmagoslavje. Kajti tu se sam človek odpoveduje prostovoljno, s svojo voljo se odpove svoji volji. človeka ni mogoče pripraviti do tega, da bi spremenil svojo voljo, lahko ga pripravimo le do tega, da se

ni v protislovju s tem, ker Savel kristjanov ni preganjal iz ljubezni do zla, temveč iz pobožne vneme, ki je pritegnila delovanje Kristusove milosti.

odpove grdemu početju – s strahom ali prisilo – ne moremo pa ga pripraviti, da bi se odpovedal zli volji, ki je notranje gibanje, nepokorno zunanji moči.

Le z voljo se človek lahko odpove zlu in le z voljo lahko prizna bitnostno Dobro ali Boga. Vera v Boga, ki je skrivnostno vzajemno delovanje samega Božanstva in človeške duše, zahteva neposredno udeležbo človeške volje. človek ne more verovati v Boga brez svoje volje. če nočemo verovati, tudi ne bomo verovali. Bog noče biti zunanje dejstvo, ki se nam *vsiljuje proti naši volji*: Bog je notranja resnica, ki nas nravno *obvezuje*, naj jo priznamo prostovoljno. Verovati v Boga je naša npravna *obveza*. človek lahko ne izpolni svojih npravnih obvez, vendar pa tedaj neizogibno izgubi svoje npravno dostojanstvo.

Verovati v Boga pomeni priznavati, da to dobro, za katerega pričuje naša vest, dobro, ki ga iščemo v svojem življenju, ki pa nam ga ne dajeta niti narava niti naš razum – da to dobro vendarle *obstaja*, da biva tudi izven naše narave in našega razuma, da je nekaj *sámo po sebi*. Brez te vere bi morali dopustiti, da je dobro le varljivo čustvo ali poljubna izmišljotina človeškega uma, tj. da v bistvu sploh ne obstaja. Tega pa npravno ne moremo dopustiti, kajti mi sami, kot npravna bitja, in vse naše življenje ima smisel le prek vere v resnično Dobro ali *dobro* kot *resnico*. Moramo verovati, da to obstaja *sámo po sebi*, da je bitnostna resnica: *verovati moramo v Boga*. Ta vera je Božji dar in obenem naše lastno svobodno delo.

Prvo poglavje O molitvi

Tedaj ko smo začutili, da smo se od srca odvrnili od zla, ki gospoduje v svetu in v nas samih, ko smo si začeli prizadevati, da bi premagali to zlo in smo se z izkušnjo prepričali o nemoči naše »dobre« volje, nastopi za nas nravni imperativ iskati drugo voljo, takšno, ki ne le hoče dobro, ampak dobro tudi poseduje in zato lahko tudi nam posreduje moč dobrega. Taka volja obstaja in še preden jo poiščemo, nas je že našla. S seboj seznanja našo dušo v veri in nas s seboj zedinja v molitvi.

Mi verujemo v dobro, a vemo, da v nas samih dobrega ni. Zato se moramo obrniti k bistveno ‹suščem› Dobremu, moramo mu predati svojo voljo in darovati duhovno daritev – moramo ga moliti. Kdor ne moli, to se pravi, kdor ne zedinja svoje volje z višjo voljo, ta bodisi ne veruje v to višjo voljo, ne veruje v Dobro, ali pa ima samega sebe za polnomočnega vladarja nad dobrim in svojo voljo za popolno ter vsemogočno. Ne verovati v dobro je nravna, etična smrt; verovati v sebe samega kot izvir dobrega pa je brezumje.

Če dejansko hočemo svobodno in popolno življenje, moramo verjeti in se predati Tistemu, ki nas lahko osvobodi od zla in nam da moč dobrega, Tistemu, ki sam večno poseduje svobodo in popolnost.

Kajti naša duša je le *zmožna* postati svobodna in popolna, sama po sebi pa ne poseduje niti svobode niti popolnosti: v njej je le možnost za to in ono. Ta deviška sposobnost naše duše lahko v nas postane mati novega, dobrega življenja. Toda za to, za resnično rojstvo novega življenja, je neizogibno *delovanje* tega, ki že ima v sebi pozitivno ustvarjalno načelo ali seme tega novega življenja. Da božanska zmožnost naše duše ne bi ostala nerodovitna, ampak bi postala mati (snov)¹⁴ novega duhovnega življenja, da bi svobodno delovala in ustvarjala, se mora izročiti svojemu osvoboditelju in vladarju, Očetu

14 V ruščini besedna igra »materju (materiei)« (op. prev.).

novega življenja. Izročā pa se mu v veri in se z njim zedinja v molitvi. Kajti prvo delo vere, prvo gibanje (ali prva askeza ⟨podvig⟩) novega duhovnega življenja, v katerem Bog deluje *skupaj* s človekom, je molitev.

Vera brez del je mrtva, molitev pa je prvo delo in počelo vsakega resničnega dela. če verujemo v Boga, moramo verovati, da je v njem *vse* dobro v polnosti in popolno, sicer bi ne bil Bog. če pa je vse dobro resnično v Bogu, potemtakem mi ne moremo nobenega dobrega ali resničnega dela opravljati sami po sebi: v naši oblasti je le to, da *ne nasprotujemo* dobremu, ki prihaja od zgoraj ali po milosti, in s tem ne-nasprotovanjem, s tem pristankom na milost z njo sodelujemo. Milost nas obrača k Bogu, mi pa le pristajamo na takšno zaobrnitev in v tem je bistvo ⟨suščnost⟩ molitve, ki je že nekakšno dobro in resnično delo: tu mi delujemo v Bogu in Bog deluje v nas. To je že začetek novega duhovnega življenja. V sebi že čutimo njegovo prvo gibanje. Vemo, da je to življenje *v nas* in da je boljši del nas samih. Vemo pa tudi, da *ni od nas*. če bi bili pravi ustvarjalci in posestniki tega novega življenja, ne bi trpeli in se ne bi borili, ne bi nas dušilo spoznanje našega zla in naše nemoči. Dejanskosti novega, dobrega življenja, ki ga čutimo v sebi, nismo ustvarili mi, ampak nam je *dana* kot svoboden dar. če pa je ta dar dober, če občutenje tega novega življenja povišuje in razsvetljuje našo dušo, lahko dar tega življenja prihaja le od zgoraj, od Očeta luči. To življenje ni od nas, temveč od Očeta, ki je zgoraj; in vendar je v nas, naše je, in Oče tega novega življenja je *naš* Oče.

Oče naš, ki se v nebesih. če sami v sebi ne čutimo novega nebeškega življenja, če živimo le s prejšnjim življenjem, ki je vse nemoč, greh in smrt, te besede »naš nebeški Oče« za nas nimajo smisla, ker nebeški Oče ni Oče nemoči, greha in smrti.¹⁵ če pa ga začutimo kot dejanskega Očeta v tem gibanju

15 Zato tudi Kristus na križu, ko je postal za nas kletev in je sprejel, čeprav brez svoje krivde, nasledke splošnega človeškega greha – nemoč in smrt,

novega življenja, ki ga imamo od Njega, v resnici verujemo Vanj, verujemo, da je v Njem vse dobro, vsa luč in vse življenje, da je On edina resnična in vredna bit (bitie), edini cilj in predmet želje. Kdor v resnici veruje v Boga, ne more hrepeneti po ničemer drugem razen po Bogu. Toda kaj pomeni hrepeneti po Bogu? Ko v svojem naravnem življenju zase želimo kar koli, je ta želja lahko trojna: lahko želimo, da bi se na svetu pojavilo nekaj, kar še ne obstaja (npr. starši si želijo rojstvo otroka, umetniki želijo ustvarjati svoja dela), lahko si želimo, da bi nekaj že obstoječega, kar nam ne pripada, pripadlo nam ali postalo naša last (takšne so vse koristoljubne želje), ali pa končno želimo spremeniti nekaj, kar že obstaja v nas ali drugih (takšne so vse želje po izboljšavi ali izpopolnjevanju). Jasno je, da nobena od teh želja ni primerna za Boga samega po sebi, vendar pa z vsako od njih lahko označimo Njegov odnos do nas. Boga ne moremo želeti zase kot nekakšen predmet, ne moremo želeti, da bi se kaj izpopolnilo v vse-popolnem Božanstvu, v katerem je že vse popolno, moramo pa hrepeneti po svoji izpopolnitvi v zedinjenju z Bogom.

Bog obstaja večno, sam po sebi, mi pa si moramo želeti, da bi začel bivati tudi v nas, kajti dokler živimo po svoji in svetni volji, Boga za nas tako rekoč ni.

Bog je Vladar vsega (Vsederžitel), vse zaobjema v sebi in tako Mu pripadamo tudi mi sami. Ne smemo pa Mu pripadati le na osnovi Njegovega vladarstva, temveč tudi v imenu Njegove božanske popolnosti – zaradi Njega samega, kot najvišjega Dobrega, edinega Dobrega: moramu Mu pripadati svobodno in prostovoljno.

Bog je po sebi nespremenljiv, mi pa moramo želeti, da bi se za nas spremenil, tj. da bi se mi sami spremenili skladno z Njim. Tako sonce, od vekomaj nespremenjeno, dobi novo

ni več imenoval Boga Oče, tako kot prej, ampak je z vsem stvarstvom, ki vzdihuje in se muči do zdaj, v smrtni skrbi zakričal: »Eli, eli, lama sabahthani.«

moč za slepca, ki je spregledal, ker se je on sam spremenil in dobil novo moč, ko je postal dovzeten za svetlobo.

Zato moramo tedaj, ko hrepenimo po Bogu, najprej želeči, da bi se On razodel in povedal svoje Ime, tj. da bi nam dal pojem o sebi, po katerem bi Ga spoznali kot različnega od (vsega) drugega. Drugič, ker smo *spoznali* Boga, moramo resnično sprejeti Njegovo razodetje oziroma *priznati* Njegovo ime; kajti možno je poznati Boga, a Ga ne priznati kot Boga (apostol Pavel v Rim 1,21); tretjič, če smo spoznali in priznali Boga, se moramo po Njem upodobiti, da bi se Njegovo ime posvetilo v Nas. *Posvečeno bodi Tvoje ime.*

Hrepeneti po Bogu pomeni hrepeneti po tem, da Mu prostovoljno pripadamo. To naše notranje prostovoljno pripadanje Bogu je Njegovo kraljestvo v nas; in za to notranje kraljestvo smo molili, ko smo govorili: »Posvečeno bodi Tvoje ime«. Toda če po tem hrepenimo v resnici, moramo hrepeneti, da Bog ne bi kraljeval le v skritosti našega srčnega čustva, temveč tudi javno in dejansko; to pa se bo zgodilo tedaj, ko se bodo ne le posamezne duše, temveč vsa bitja izročila Bogu in bodo sama sestavljala Njegovo resnično kraljestvo. Takšnega Božjega kraljestva na svetu še ni; toda če verujemo v Boga, upamo tudi na zmagooslavje Njegovega dela v svetu. Za to vidno in vesoljno Božje kraljestvo molimo, ko govorimo: »Naj pride Tvoje kraljestvo.«

Ne govorimo: da bi se *ustvarilo* ali da bi se *dopolnilo* Tvoje kraljestvo, temveč da bi *prišlo*. Pride lahko le to, kar že je. Božje kraljestvo sámo po sebi že je, ker je po svojem bistvu v celoti podvrženo Bogu, Vladarju vsega. Mi pa smo dolžni hrepeneti po tem, da Božje kraljestvo ne bi bilo le *nad* vsem, kar že je, temveč tudi *v vsem*, da bi bil Bog *vse v vsem in bi bili vsi zedinjeni z Njim*. Bog je dobro, ki ne pozna meja, dobrota, ki ne pozna nevoščljivosti, zato se hoče priobčiti vsemu. Njegova volja je biti vse v vseh. In ker je On edino dobro in sreča, že samo s tem, da želimo, da se izpolni ta Njegova volja – da bi bil vse v vseh –, želimo dobro vsemu. In edina ovira za to je v volji

bitja, ki ne odgovarja Božji volji, ne sprejema vase Božjega¹⁶ dobra. Volja je svojstvena sila vsake bitnosti, počelo vsakega delovanja in vsake resničnosti; zato Boga v naši resničnosti ne bo, dokler naša volja ne sprejema Boga. Le v svoji volji lahko bitje nasprotuje Bogu, se od Njega ločuje in Ga iz sebe izključuje. Zato tudi Božja volja od nas ne zahteva nikakršnih zunanjih delovanj, temveč našo lastno voljo – da sami hočemo izpolnjevati Božjo voljo. Potemtakem se Božja volja v nas ne izpolnjuje, ker mi sami tega nočemo. Dokler naš svet *sam* noče biti Božje kraljestvo, Bog v njem ne kraljuje, in ta svet ostaja zemlja, ločena od nebes, zemlja, na kateri ni Božje volje. Bitja pa, ki se prostovoljno in dokončno podvržejo Bogu, ki so Mu sama odprla dostop k sebi in so svojo voljo naredila samo za obliko in izpolnitev Božje volje, takšna bitja sestavljajo božanski svet, nebesa ali kraljestvo slave. Tam vse volje izpolnjujejo Božjo voljo in zato je Božje kraljestvo že prišlo. Ko hočemo, da bi prišlo k nam na zemljo, moramo hrepeneti po tem, da bi Božja volja bila na zemlji tako, kakor je v nebesih, tj. ne v protislovju z lastno voljo stvarstva, temveč v polnem soglasju z njo, tako da bi vse stvarstvo hotelo le to, kar hoče Bog.

Zgodi se tvoja volja, kakor v nebesih, tako na zemlji. S to molitvijo mi tudi sami predamo svojo voljo Bogu, in prav tako za vsa bitja priklicujemo voljno zvezo z Božjo voljo, v kateri je vse dobro za vse. S to molitvijo za vse molimo resnično srečo¹⁷ in vse veselje objemamo z eno ljubeznijo – s tem pa ne le priznavamo, temveč tudi v sebi izpolnjujemo Božjo voljo, ki je ljubezen.

Ko govorimo: »Zgodi se Tvoja volja,« dajemo Božji volji *možnost*, da deluje po nas. Toda premisliti moramo tudi o *dejanskih* pogojih, pri katerih se zveza naše volje z Božjo lahko vkorenini v globini našega srca. Potreben je namreč zgodnji in pozni dež, da bi seme duhovnega življenja, sprejeto od zgoraj, lahko obrodilo svoj sad.

16 Božjega db. božanskega (op. prev.).

17 srečo ali: dobro (op. prev.).

Čeprav smo se v resnici izročili Božji volji in želimo, da bi se samo ta volja izpolnila v nas in po nas, se vendar med našo željo in našo dejanskostjo postavljajo tri prepreke. Te prepreke, na katere neizogibno naletimo, se nahajajo najprej v pokvarjeni čutni človekovi naravi (naša sedanost), drugič, v naših prejšnjih slabih delih (naša preteklost) in tretjič, četudi smo obračunali s svojo preteklostjo in premagali svoje sedanje zlo, se še težje prepreke javljajo v obliki nam predstoječega skrivnega delovanja sovražnih sil (naša prihodnost). Hrepneti po izpolnitvi Božje volje pomeni hoteti odstraniti te tri prepreke. Zato si moramo želeči, da bi najprej ukrotili svojo naravo (z zdržnostjo); se nadalje odkupili za svoje grehe (s pravico/resnico) in končno, da bi se obvarovali od pohujšanj, ki so še pred nami (z duhovno trdnostjo).

Daj nam danes naš vsakdanji kruh. V dveh primerih naša čutna narava postaja prepreka za Božje delo v nas: ko povsem zanikamo njeno silo in tako pademo v duhovni napuh, in ko se ji povsem podrejamo ter padamo v duhovno sužnost. Sicer pa se prvi primer naposled zvjaja na drugega, kajti kolikor že zanikujemo moč in pomen čutne narave (mesa), se od nje ne moremo oddaljiti; tedaj ko zanikujemo oblast mesa, pravzaprav le opravičujemo svojo nemoč v borbi z njim in zagotavljamo njegovo zmago nad duhom, tako da sama naša navidezna svoboda vodi k povečanju dejanskega suženjstva. To bomo jasneje uvideli, ko bomo govorili o skušnjavah. Zdaj pa le pripomnimo, da nam prošnja za vsakdanji kruh tu kaže naš pravi in resnični položaj glede naravnih potreb, položaj, ki je enako oddaljen od napuha lažnega spiritualizma in od nizkosti praktičnega materializma: »danes ... vsakdanji kruh« pomeni to, kar je nujno potrebno naši naravi *v vsakem danem času*. Tu se ne ločujejo potrebe duhovne in snovne narave. Dejansko te tudi niso razdeljene v nas, ki smo poduhovljene živali in utelešeni duhovi.

Želimo, da bi bil začetek duhovnega življenja, ki se je odkril v nas, deležen podpore, kajti obdan je s čutno naravo in

stihijami sveta in brez podpore ga lahko zaduši snov. Toda hrepenimo tudi po tem, da bi bila čutna narava zadovoljena, da bi bila lahko posrednik in orodje našega duhovnega življenja. Obe naši življenji, duhovno in fizično, sta potrebni hrane oziroma vsakdanjega kruha: prvo zase, drugo pa za prvo. Vsakdanji kruh za duha so vsi vplivi od zgoraj in od zunaj, ki podpirajo našo voljo do dobrega in hranijo naše duhovno življenje. Za ta nadbitnostni (hyperoúision) kruh prosimo, ker vemo, da izhodišče našega duhovnega življenja ni v nas samih, temveč nad nami, in da bo to življenje, če bo ločeno od tega izvira, usahnilo. Toda mi prosimo tudi za pri-bitnostni (epi-oúision) kruh, tudi za naše meso, tj. za vse to, s čimer se zavaruje naše snovno življenje, saj vemo, da je naše meso ta zemlja, iz katere in v katero mora zrasti drevo večnega življenja: ta zemlja, ki jo Bog želi narediti cvetočo in plodno.

»Daj nam danes naš vsakdanji kruh.« Verujemo, da sta tudi snovno življenje in ves snovni red navsezadnje odvisna od Tvoje volje. Vemo, da so tudi najmanjši pogoji našega bivanja zaobjeti z vseobsegajočim načrtom Tvoje Modrosti. Ko mislimo o tem, kar je nujno za naše življenje, hočemo le izpolniti Tvojo voljo, izpovedovati Tebe kot začetek in izvir, kot osnovo in cilj vsega našega življenja.

S prošnjo za vsakdanji kruh posvečujemo svoje snovno življenje, tudi njega zedinjamo z Božjo voljo. Reči, da Bogu ni mar za naše materialne potrebe, pomeni opravičevati brezbožnost, omejevati Božanstvo. če naše snovno življenje ne more biti povezano z Božjo voljo in se mi po drugi strani ne moremo ločiti od svojega materialnega življenja, ki je osnova vsega našega bivanja, to pomeni, da ostajamo tuji Božji volji in živimo brez Boga. Naše materialno življenje je od sveta, ves svet pa leži v zlu in zlo je tuje Bogu. Toda to, kar leži v zlu, še ni zlo samo po sebi. Zlo našega snovnega življenja ni v njem samem, temveč v tem, kakšen odnos do njega ima naša duša v svoji volji. Zlo ni v materialnem uživanju, temveč v duševnem

hotenju, ki je z njim zedinjeno. Poželenje je takšno gibanje naše duše, s katerim iščemo materialno uživanje *zaradi njega samega* in se temu uživanju popolnoma predajamo v oblast, z izgubo vsakega samoobvladovanja, ter tako postajamo resnično sužnji mesa. Tu zadovoljitev mesa postaja cilj sama po sebi in se prek tega življenja mesa ločuje od Božjega življenja, v katerem je edini resnični cilj. Zlo in greh mesa je v bistvu v tem *ločevanju* naravnega življenja od božanskega, ločevanju, ki se uresničuje prek duševnega poželenja. Bog, brezpogojni cilj, je opredeljujoče načelo našega življenja; če je naše snovno življenje ločeno od Boga, postavljeno kot cilj samo po sebi, izgublja tudi vsako *mejo*, dobi značaj brezmejnosti in nenasitnosti, neizpolnljive praznine, v kateri postaja muka in zlo. *V Bogu je meja materije*. Ločena od Njega je materija grda neskončnost, neugasljivi ogenj, neutolažljiva žeja in večno trpljenje. Z našo molitvijo pa se izrecno ukinja usodna ločitev snovnega življenja od Boga: to življenje se uvaja v svoje meje, povezuje se s svojim ciljem. »Daj nam danes naš bitnostni kruh« – to je predvsem zaobljuba zdržnosti; dopušča le nujno, izključuje vse odvečno. Toda že s preprosto zdržnostjo se našemu snovnemu življenju odvzema njegov grešni značaj. če pristanemo na zdržnost, izpričujemo, da materialno življenje samo po sebi, tj. ločeno od Boga, za nas ni cilj in sreča. če bi namreč ono bilo cilj in sreča, zdržnost ne bi imela smisla: čim boljša in bolj polna bi bila zadovoljitev mesa, tem bolje bi bilo. Toda mi želimo le *bitnostnega* (kruha) in to le *danes*; z besedo »bitnostni« se postavlja *meja* mesenemu hotenju, z besedo »danes« pa se postavlja *meja* mesenemu mišljenju. S tem, da omejimo vse svoje snovno življenje na to, kar je po Božji volji nujno za nas v danem času, temu življenju pripisujemo le pogojni in podrejeni značaj, ki ga *mora* imeti. Prošnja za *bitnostni kruh danes* kaže, da snovno zadovoljstvo, življenje mesa, za nas ne pomeni bitnosti ali cilja in izključnega predmeta naše volje, temveč da ga želimo le kot sredstvo in nujen pogoj za to, da bi se po nas izpolnila Božja volja in

da bi služili Božjemu delu na zemlji. V tej prošnji človeška volja, ki najvišji volji svobodno podreja vsa najnižja stremenja in potrebe materialne narave, uvaja našo sedanjo resničnost v večni načrt božanskega delovanja; z Bogom povezuje in z Njim združuje naše vsakodnevno življenje, našo sedanost.

Toda naša sedanost ne more biti resnično zedinjena z Bogom, dokler nas obtežujejo dela naše preteklosti, storjena brez Boga. Da bi začeli živeti po-božno (po-boži), moramo najprej izpolniti vsako pravico/resnico (pravda). Zvezani smo z nekdanjo krivičnostjo in se je moramo rešiti, da bi svoje življenje povezali z Božjim delom. Preden si pridobimo novo bogastvo/dobro, moramo odplačati stari dolg. To je zahteva pravice/resnice. Te zahteve ne moremo izpolniti le s tem, da bomo od zdaj naprej udejanjali pravico/resnico in živeli po-božno, saj smo to dolžni storiti tudi brez tega: to ni odplačilo preteklega dolga, temveč le izpolnitev sedanje obveznosti. Svojega starega dolga ne moremo odplačati in vsekakor moramo priznati svojo nezmožnost odplačati dolgove. Tako ob-novo svoje sedanosti kot odkupitev svoje preteklosti si lahko želimo le od Boga.

In odpusti nam naše dolge. Toda tudi v tem odpuščanju ali oprostitvi naših grehov ne sme biti porušena zahteva pravičnosti; z drugimi moramo ravnali tako, kakor želimo, da bi se ravnalo z nami. Torej: »Odpusti nam naše dolgé, kakor tudi mi odpuščamo svojim dolžnikom.« Te besede ne pomenijo, da s tem, ko odpuščamo tuje dolgove, mi sami odplačujemo ali poravnavamo lastni dolg; za takšno poravnavo bi bilo nujno, da bi bili mi dolžni tem, ki so nam dolžni, kar pa očitno ni res. Za nebeškega Očeta je vse človeštvo ena družina in to, kar odpustimo enemu od bratov (naš etični podvig¹⁸ odpuščanja), lahko nebeški Oče uporabi tudi v korist drugega. Njemu ni pomembno zunanje ustrežanje med dejanjem in kaznijo zanj, temveč sám naš notranji, duševni vzgib. Oproščenje kot

18 podvig ali: askeza (op. prev.).

skrivno gibanje našega srca ima dejavno moč tudi takrat, ko je zunanje delo že nemogoče.

Oproščenje izmije posledice prejšnjih žalitev in od grehov očiščuje našo preteklost. Za to, da bi tudi našo prihodnost ohranili pred grehom, pa se je treba obrniti k samemu njegovemu vzroku. In vzrok vsakega zla v nas ni kar koli slučajnega ali zunanjega, ne to ali ono delo ali dogodek, temveč sama naša pokvarjena narava, ki smo jo nasledili od prvobitnega človeka. V globini našega bitja, v sami osnovi naše duše se za nas povsem nespoznatno skriva in skrito deluje sila prvobitnega greha, temna, brezumna in zla sila. To je prav ta sila, ki nas ločuje od vsakogar in od vseh, ki nas zapira same vase, ki nas dela nedoumljive in neprosojne; to je brezumna sila in počelo vsakega brezumja, ker nas ločuje od vsega in tako trga vsako našo vez z Božjim svetom, ropa nas občestva z vsem in nam preprečuje, da bi imeli resničen odnos z vsem, kar predstavlja razum in smisel (*ratio*) našega življenja. Ločeni od tega smisla, iztrgani iz tega skupnega Božjega sveta se podrejamo tej temni sili, zase si umišljamo svoj lastni zasebni mir in ko jemljemo to umišljijo za resničnost, padamo v brezumje. Toda temna in nesmiselna sila, ki nas dela brezumne, nas dela tudi zle. Ker namreč sebe ločujemo od vsega, postavljamo sebe proti vsemu, in ko sebe postavljamo proti vsemu, zaničujemo vse v svojem imenu in stremimo k temu, da bi vse premagali in podredili sebi ter da bi tisto, kar nam nasprotuje, zlomili in uničili.

Ta vsepožirajoči ogenj je le prikrit s prahom našega mesa; zakoni naravnega življenja (spolna privlačnost, rojstvo otrok) delovanje te zle sile le omejujejo in utišajo, vendar pa ne menjajo njenih lastnosti. Njena lastnost je v notranji ločitvi od vsega in – posledično – jo lahko odpravljamo le prek našega notranjega zedinjenja z vsem. Z vsem pa se lahko zedinimo le v Tem, v katerem je vse eno. Le če se notranje obrnemo k Bogu, Vladarju vsega, v katerem ni nikakršne razdeljenosti in zato nikakršne teme, v katerem od samega začetka prebiva

smisel (*lógos*) vsega in v katerem je ljubezen, le če se k Njemu obrnemo notranje, v sebi spreminjamo temno, brezumno in zlo prvino naše narave. S tem, da se po veri povežemo s Počelom vsakršnega dobrega, dobimo svobodo od tlačéce oblasti, ki jo ima grešno načelo nad nami. čim nad seboj priznamo Božjo voljo, nehamo biti sužnji greha. Ta volja, s katero se rojevamo, je volja našega mesa, podrejena naravi, narava pa je podvržena grehu, ki v njej gospoduje. Dokler torej delujemo po *sebi* ali po svoji volji, neizbežno delujemo po grehu kot njegovi hlapci in sužnji. Imeti *le svojo voljo* za nas pomeni ne imeti volje, biti nesvoboden. Naša volja je namreč že podvržena grehu, podvržena mu je po rojstvu, tj. neprostovoljno. Naravni človek se grehu ne podvrže sam, po svoji volji, temveč mu greh že vlada, mimo njegove volje, vlada mu kot svoji dediščini. In dokler delujemo le iz sebe, ostajamo v oblasti tega enega načela, ki že vlada nad nami, tj. v oblasti grešne narave ali prirojenega greha: neločljivi del tega načela smo. *Dejansko* smo že nesvobodni in možnost osvoboditve je za nas le v takšni moči, ki presega dejstvo in nas zedinja s tem, kar za nas še ni čutna resničnost. Takšna moč je vera. Z vero priznavamo zase drugo načelo poleg naše dejanske narave, podvržene grehu. V moči vere dosežemo možnost, da ne delujemo le iz tega enega načela, ki od rojstva dejansko gospoduje nad nami in ki mu služimo, temveč tako, da se držimo drugega načela, ki se mu *sami* podvržemo, in v tem *prostovoljnem* podvrženju dobimo svobodo. Le če verujemo v nevidnega Boga in če delujemo po veri, ki prihaja od Boga, se naša volja resnično kaže kot volja, tj. kot svobodno načelo – načelo, svobodno od samega sebe, tj. od svojega danega dejanskega stanja. Tu volja že ne deluje kot psihološki pojav, temveč kot ustvarjalna moč, ki se nahaja pred vsakim pojavom in se ne prekriva z nobenim dejstvom in se v njem ne izčrpa, tj. deluje kot moč, ki je po svojem bistvu ⟨suščestvo⟩ svobodna. Takšna korenita osvoboditev v moči vere je dostopna vsem ljudem, neodvisno od njihove veroizpovedi. Kajti *nravni* podvig vere je možen

tudi pri skrajno nezadostnem *poznavanju* resničnega Boga. Srečanje človeškega srca z Božjo milostjo, ki ga išče, se lahko zgodi daleč od premice spoznanja, toda kjer koli že pride do tega srečanja, le prek njega prejmemo dejansko svobodo.

Rodimo se le z *možnostjo* svobode; dejansko pa je naša volja (volja naravnega človeka) že odvezeta in zvezana s temi omejitvami in s predmeti, ki so za nas zunanji in katerih narava nas prisiljuje, da hočemo. V tem hotenju dvojno nismo svobodni: prvič, ker tu nočemo sami od sebe, temveč nas k temu sili tuja sila narave; drugič, tudi sami predmeti naravnega hotenja – omejeni predmeti in pogojna stanja – našo voljo vežejo in omejujejo. Dejansko svobodo dosegamo le tedaj, ko poleg naravnega hotenja *začenjamo* hoteti to, kar hoče Bog, tj. ko sami izročamo svojo voljo Bogu. Na ta način postajamo dvojno svobodni: prvič zato, ker smo izročili svojo voljo Bogu in tako delujemo sami, kar ni dejstvo, ki bi bilo prirojeno, ki bi nas prisiljevalo in obvezovalo, temveč notranji akt ali gibanje naše duše, v katerem smo mi sami počelo gibanja; drugič: to, kar hoče Bog (predmet naše nove volje), je predvsem nravno, notranje dobro, in poleg tega neskončno in popolno dobro, v katerem ne more biti ničesar izključujočega, nikakršnih zunanjih mej, ki bi vezale in dušile našo voljo tako kot predmeti naravnih hotenj – v Bogu ni nič takšnega in nič takšnega ne more biti –, in zato, ko zedinimo svojo voljo z Božjo, dobivamo popolno svobodo – popolno v načelu, ne pa še v uresničitvi.

Gibanje naše volje, s katerim volja presega sebe, t.j. svoj dejanski naravni obstoj ali suženjstvo grehu, in se izroča Bogu, ko se odloči, da bo hotela po-božno ⟨po-boži⟩ – to gibanje je le začetek novega življenja, ne njegov konec. že v tem začetku je naša volja dejansko svobodna, toda prejšnje suženjstvo grehu zanj še ostaja kot možnost. Prej (do duhovnega rojstva) je bilo suženjstvo dejanskost, svoboda pa le možnost – zdaj pa je obratno. Za novorojenega duhovnega človeka greh ni več dejstvo, ki bi neizbežno obremenjevalo njegovo voljo, temveč

le možnost za njegovo voljo. Za to, da bi grešno načelo iz te zmožnosti prešlo v dejanskost in znova obvladalo človeka, ga je treba spodbuditi. človek, ki je duhovno prerojen, t.j. ki je z vero priznal Boga in sebe podredil Božji volji, ne more več sam, neposredno s svojim delovanjem, spodbuditi temne stihije svoje duše k dejanskemu grehu. Za takšnega človeka vzrok, ki izziva greh, postane delovanje od zunaj, to, kar se imenuje *skušnjava*.

Skušnjava obstaja le za duhovne ljudi, za Božje ljudi. Brezbožni človek za to, da bi delal zlo, ne potrebuje skušnjave; zlo dela preprosto zaradi svoje pokvarjene narave, po postavi greha, ki ga že obvladuje. Božji človek pa ni neposredno podrejen postavi greha. Greh kot greh nima nad njim oblasti in nanj ne deluje; greh ga lahko duši le tedaj, ko se mu predstavi kot nekaj negrešnega in ko zlo dobi izgled dobrega, v čemer je moč skušnjave.

Poznamo tri glavne vrste greha: greh čutne duše ali poželenje (greh mesa) – »poželenje, ki je spočelo, rodi greh, izvršeni greh pa rodi smrt«; nadalje greh uma – samovšečnost ali napuh, ki vodi v zablodo, vztrajanje v zablodi pa poraja laž in prevaro; in končno greh sebičnega duha, oblastiželjnost, ki vodi k nasilju, nasilje pa se konča z umorom. Delo skušnjave je torej v tem, da se ti grehi duhovnemu človeku ne kažejo kot grehi. Najprej pride do opravičevanja poželenja, tj. težnja čutne narave, ki je prevladalo nad umom in voljo. Glas skušnjave govori: »Ti si Božji človek, duhovni človek, in zate poželenje mesa ni strašno; ti si v sebi notranje že premagal grešno naravo in zato so zate vse njene zunanje pojavitve nevažne. Duhovnemu človeku je vse dovoljeno; ti si nad razlikovanjem dobrega in zla. Ali sploh lahko obstaja zlo v povsem zunanjih delovanjih telesa, ki predstavljajo naravne pojavitve njegove snovne narave?«

To je prva skušnjava. Zlasti je močna na začetku duhovnega življenja, ko se strasti mesa še niso pomirile pred novorojenim duhom in ga hočejo, kakor zmaj Herakla, zadu-

šiti v sami zibelki. Tej skušnjavi podležejo običajno pristaši psevdo-duhovnih, mističnih ločin, v katerih se pretirana in samozadostna duhovnost izmenjuje s popolno razuzdanostjo čutnosti in se svoboda duha, ki prehaja v svobodo mesa, končuje v suženjstvu mesu.

Da bi premagali to skušnjava, je potrebna duhovna trdnost, ki je v sebi nimamo, a jo moramo dobiti od vira vseh moči, zaradi česar se tudi k Bogu obračamo z molitvijo: *Ne vpelji nas v skušnjava*. Pomoč božanske moči, ki jo k sebi pritegnemo s to molitvijo, bo zaščitila našo dušo pred omračitvijo in pohujšanjem ter proti sofizmom skušnjave oborožila naš razum in vest s sledečim razsojanjem.

Odgovor duhovnega človeka na prvo skušnjava: »Ti praviš, da poželenje mesa zame ni strašno, saj sem z močjo duha premagal čutno naravo ali meso. Toda če bi dejansko že premagal meso, poželenje mesa ne bi delovalo v meni in ne bi nastala niti ta skušnjava sama. če pa se pojavlja, če čutim poželenje mesa, je to očitno znamenje, da še nisem pokoril čutne narave, da je zame še strašna in nevarna in da se moram z njo še boriti. Nadalje praviš, da sem se dvignil nad razlikovanje dobrega in zla. Toda kako bi lahko temu verjel, če še vedno izkušam razliko med trpljenjem in užitkom, če se obračam proč od prvega kot od nečesa, kar je zame zlo, in iščem drugo kot nekaj, kar je zame dobro? In če bi dejansko dosegel takšno popolnost, da ne bi razlikoval trpljenja od užitka, bi pri takšnem brezstrastju v meni ne moglo obstajati meseno poželenje, ki je prav težnja k nekemu užitku – tedaj torej ne bi bilo prostora niti za sedanjo skušnjava. če me ti zdaj skušaš z mesenim poželenjem, to pomeni, da še nisem dosegel brezstrastja in da sem še vedno popolnoma podvržen razlikovanju dobrega in zla. Končno praviš: v zadovoljitvi čutnih nagnjenj ni zla niti greha, saj je to le zunanje dejstvo, dejanje, ki se izvrši le s telesom, brez udeležbe duše – toda če bi bilo tako, potem duša ne bi želela tega dejstva. Ker pa v sebi dopušča poželenje, ga želi, in ta želja izraža prav udeležbo duše

v čutnem dejstvu in, posledično, to že ni več zgolj zunanje dejstvo v telesnem življenju, ampak tudi notranje dejanje duše, njen greh.«¹⁹

Potem ko na ta način premaga skušnjavo mesa, se duhovni človek sreča s skušnjavo uma: »Spoznal si Resnico, v tebi se je razodelo resnično življenje. To ni podarjeno vsem. Vidiš, da drugi za Resnico ne vedo in da so odtujeni od resničnega življenja. čeprav resnica ne izhaja od tebe, je vendarle tvoja, tebi pripada *prednostno*, pred drugimi ljudmi. Njim to ni podarjeno, tebi je, kar pomeni, da si bil sam po sebi več od drugih ljudi in boljši od njih, zato si prejel to, kar je njim skrito. Duhovno življenje, ki se v tebi razodeva, je tvoja prednost pred drugimi; ta privilegij dokazuje tvojo osebno premoč nad njimi. Resnično življenje te dviga in dela boljšega, prejel pa si ga zato, ker si že prej bil več kot drugi in boljši od njih. Sam po sebi si izvoljenec in imaš pravico do izjemne veljave. če je resnica postala tvoja osebna last in privilegij, je razlog za to v tem, da je tvoje mnenje *kot tvoje* že resnica in ga morajo drugi priznati. Ker poseduješ resnico, ne moreš pasti v zablodo: nezmotljiv si.«

Če sprejme takšen nasvet, naš um pade v domišljavost, domišljavost pa vodi v zablodo in laž. Kajti ko se naš um naslaja z mislijo o svoji premoči, ne ceni več resnice kot resnice, temveč jo ceni kot *svojo* resnico, s samim tem pa izgubi vsak kriterij resnice in zablode, ker tudi zabloda in sleherna laž je pač lahko *njegova*. A tudi če se vzdržimo tega dokončnega brezumja, ki vsako svoje mnenje in domislico že zato, ker je »moja«, zaradi naše domnevne nezmotljivosti, sprejema in predstavlja kot brezpogojno resnico, se vendar podobni grehi domišljavosti ali umskega napuha, ko enkrat nanje pristanemo, neizbežno množijo v naši duši in porajajo v njej druge, sebi sorodne grehe, grehe častihlepja in zavisti. Mnenje o »moji« premoči (saj je zgolj *pretveza*) stalno potrebuje tuje

19 njen greh db. v grehu (op. prev.).

priznanje. Ker se domišljavost ne ozira na to, kaj v resnici smo²⁰, ampak le na našo *veljavo*, tudi ni zadovoljena, če ne pomenimo drugim toliko, kolikor pomenimo sebi. Stremenje pomeniti nekaj drugim ali imeti prednost v tuji sodbi pa je častihlepje. če to stremenje ni zadovoljeno, ko nam tuja sodba noče priznati *izključne* prednosti in postavlja druge na našo raven ali na višjo raven kot nas, zanesljivo zbuja v častihlepnežu sovražna čustva tekmovalnosti, ljubosumja in zavisti.

Ta skušnjava, ki jo umu povzroča domišljavost, je zlasti silovita sredi duhovnega spopada, ko je um že dobil oblast nad čustvi. V past domišljavosti padejo običajno ljudje, ki so dosegli neko veljavo ter imajo določene zasluge. Takšni ljudje postanejo (z Božjim dopuščanjem) ustanovitelji ločin, začetniki krivih ver in voditelji ljudskih gibanj, dostikrat pa se jim tudi pomrači um in žalostno propadejo. če pa se duhovni človek na začetku te skušnjave ne zanaša na *moč uma*, ampak se obrne k Bogu z molitvijo »Ne vpelji nas v skušnjava,« prejme krepost uma in zmore odstraniti sofizem domišljavosti.

Odgovor duhovnega človeka na to drugo skušnjava: »Resnica biva sama po sebi, večno, neskončno in popolno. Ne more biti nikogaršnja zasebna posest, last ali privilegij. Naš um lahko spozna resnico le, če postane resnice deležen, t.j. deležen neskončne popolnosti – za to pa se mora znebiti in osvoboditi svoje osebne omejenosti, *prizadevanja za svoje* in sebičnega mišljenja. Znotraj resnice ni mojega in tujega, v njej so vsi lahko le udeleženi, v njej so vsi solidarni. Ko torej v imenu svojega domnevnega posedovanja resnice sebe postavljam proti drugim in se pred njimi baham s svojo prednostjo glede resnice, s tem le dokazujem, da še nisem znotraj resnice in da se res nimam s čim bahati. Resnica je brezpogojna, neodvisna in sebi zadostna; če si častihlepno prizadevam za tuje priznanje in se vznemirjam zaradi ljudskih mnenj, torej kažem le to, da sem sam tuj Resnici in da se pred ljudmi nimam s čim

20 to, kaj v resnici smo db. na našo bit v resnici (bitie v istine) (op. prev.).

postavljati. Bistvena resnica kot polnost dobrega ne dopušča zavisti. če torej za posest resnice tekmujem z drugimi in jim zavidam, zgolj kažem, da v meni ni resnice in da nimam ničesar, kar bi bilo vredno ljubosumja ali tekmovalnosti.

Znotraj resnice ne morejo obstajati meje; dokler si potemtakem naš um prizadeva za svoje in vztraja pri svojem, tj. dokler postavlja mejo med sabo in ne-sabo, je sam omejen in ločen od resnice. Resnice ni v njem in po sebi je ne more spoznati. Lahko *spozna* – in mora *spoznati* – to svojo omejenost in postati ponižen pred neskončnim Božjim Umom; mora se od sebe obrniti k sami resnici in postati prosojen za Božjo²¹ Luč. Resnice torej ne najdemo s svojim umom, temveč *ne glede na* svoj um, v Božjem Umu. Iz takšnega priznanja resnice, utemeljenega v ponižnosti in samoodpovedi našega uma, pa ne more izvirati nadutost, častihlepje in zavist. čeprav teh grehov uma ni mogoče uničiti naenkrat, lahko vendarle izrujemo njihovo korenino, obvarujemo se lahko umske zablode in se okrepimo ter rastemo v duhovnem življenju, če se notranje odpovemo lažni domišljavosti v korist bistvene resnice.

Tedaj pa nas čaka tretja in najbolj nevarna skušnjava. Ko čistost premaga pohoto mesa in ponižnost utvaro uma, ko greha nimam za nekaj meni dovoljenega in se mu ne vdajam, ko ne postavljam svojega mnenja namesto resnice in ne padam v zablodo, tedaj se pojavi velika past za duhovno *voljo*:

»Osvobodil si se iz zaslužjenosti mesu in s samoodpovedjo uma si si prisvojil Božjo resnico; spoznal si, da je ona edino zanesljivo dobro. Toda svet zavrača to resnico, sebi krati to dobro ter se nahaja v zlu. Ker se nahaja v zlu, ne more sprejeti resnice po poti umskega prepričevanja; zato je svet potrebno predvsem praktično podvreči višjemu načelu. Ti si predstavnik tega višjega načela, ne s svojo vrednostjo ali s svojimi močmi (saj si se domišljavosti že odpovedal), ampak v moči Božje milosti, ki te dela deležnega dejanske Resnice.

21 Božjo db. božansko (op. prev.).

Ne zase, temveč za slavo Božjo in za dobro sveta samega, iz ljubezni do Boga in bližnjega si dolžan hoteti in si na vse načine prizadevati, da bi pokoril svet višji pravičnosti in privedel ljudi v Božje kraljestvo. Toda za to morajo biti v tvojih rokah nepogrešljiva sredstva za uspešno delovanje na svetu in v svetu; predvsem moraš doseči oblast in višjo avtoriteto od drugih ljudi, moraš si jih podrediti, da bi jih pripeljal k edini odrešilni resnici. Potemtakem si moraš na vsak način prizadevati za oblast in moč v svetu.«

Tej veliki in močni skušnjavi so podlegli veliki in močni ljudje in privedla jih je do mnogih zločinov.

če torej duhovni človek srečno prebrodi prvi dve skušnjavi in hoče prestati tudi to, naj se znova zaščiti z molitvijo »Ne vpelji nas v skušnjava« in naj govori takole:

Odgovor duhovnega človeka na tretjo skušnjava: »Res je, da si moram prizadevati za rešitev sveta tako, da ga praktično poskušam podrediti božanskemu načelu; ne držim pa, da si moram zavoljo tega prizadevati za oblast v svetu. če si dejansko oblasti ne želim zase, v svojem imenu in samovoljno, temveč v Božjem imenu zavoljo Božjega dela in v soglasju z Božjo voljo, ni potrebno, da bi si sam *prizadeval* in si ne morem sam *prizadevati* za to oblast; nisem dolžan in ne morem ničesar delati iz sebe, da bi jo dosegel. Verujem v Boga, hrepenim po dovršitvi Njegovega dela, upam v prihod Njegovega kraljestva in – kolikor mi je dano – služim Njemu, po čem večjem pa ne hrepenim, kajti ne morem poznati skrivnosti Božjega vodenja sveta,²² poti Njegove previdnosti ter načrtov Njegove modrosti. Da, še sebe samega ne poznam popolnoma. Ne morem vedeti, ali je zame in za druge ljudi dobro, če zdaj dobim oblast in moč. čeprav sem postal deležen Božje Resnice in se je v meni razkrilo duhovno življenje, iz tega še ne sledi, da sem primeren za upravljanje z ljudmi. če prejmem oblast, se morda ne bom le izkazal nesposobnega

22 Božjega vodenja sveta: db. Božjega upravljanja, gospodarjenja (domo-stroiteljstvo, grško oikonomía) (op. prev.).

za organiziranje drugih v Duhu Božjem, ampak izgubil celo svoje duhovno dostojanstvo. Da, če si prizadevam za oblast, sem ga že izgubil, ker sem padel v greh oblastiželjnosti. Če ne pričakujem svojega poslanstva od Boga, temveč si iz sebe prizadevam za oblast, se moram v tem početju zateči k človeškim načinom in sredstvom. Človeški načini in sredstva za pridobivanje oblasti pa so dobro znani, namreč spletkarjenje in prevara v začetku, nasilje in ubijanje na koncu. S takšnimi deli pa drugih ne približaš Božjemu kraljestvu, temveč se od njega sam oddaljš. Potemtakem sem dolžan služiti Božji slavi in odrešenju sveta v tem, kar mi je dano, v svojem deležu, tako da s *potrpežljivostjo* pričakujem dovršitve Božjih sodb nad mano in svetom ter si prizadevam omiliti tuje zlo, ne da bi ga povečal s svojim.

Splošni odgovor na skušnjave: če smo iz srca začeli verovati v Boga in smo v sebi občutili delovanje božanske milosti, smo deležni *začetka* novega duhovnega življenja. Prevara skušnjave sestoji v tem, da ta začetek vzamemo za doseženi konec, porajanje duhovnega življenja pa se izdaja za njegovo popolnost. Prevara je v tem, da duhovno življenje dojemamo kot nekaj, kar je dano enkrat za vselej in v polnosti, nekaj, kar navznoter ne potrebuje izpopolnitve v rasti, v stanovitnem napredovanju, in kar navzven ne potrebuje izpolnitve. Pri tem predpostavljamo, da je duhovni človek preprosto, celovito in zaključeno bitje. Toda dejansko v duhovnem človeku še naprej prebivata in delujeta dve živi moči: *začetek* novega milostnega življenja in *ostanek* prejšnjega grešnega življenja – in cilj skušnjave je v tem, da bi še neutrjeni začetek ali jamstvo duha uporabila kot primerno zagrinjalo ali masko za stara grešna nagnjenja ter jih s tem opravičila, notranje okrepila, da bi se jim tako, zdaj že nedeljeno, izročil ves človek. Toda v začetku skušnjave – če opore ne bomo iskali v svoji, temveč v Božji moči z molitvijo – bomo lahko odkrili vso prevaro in rekli takole:

»Predpostavimo, da smo Božji ljudje in da živimo v Bogu. Ne moremo misliti, da bi podrejanje meseni želji, da bi slavo-

hlepnost ali oblastiželjnost, ki ju opažamo v sebi, izvirali od Boga in bili nekaj dobrega. Zato velja naslednje: čeprav smo v Bogu, je v nas še nekaj takega, kar ni od Boga in kar ni dobro. Zatorej moramo tedaj, ko nas napadajo takšna slaba stremenja, ta stremenja razglasiti za *skušnjavo* in moramo moliti, ne da bi se jim uklonili; moliti »Ne vpelji nas v skušnjavo« in nikoli ne smemo opravičevati svojih mesenih grehov s tem, da smo duhovni ljudje. Nedvomno, za čistega je vse čisto, toda vprašanje je, ali smo mi povsem čisti. In na to vprašanje daje vest skušanega jasen odgovor: Ne živimo pod postavo, temveč pod milostjo, duhovni ljudje smo. Naj bo; toda iz tega ne izhaja, da je vse, kar delamo ali kar se nam pripeti, prav tako milostno in duhovno. Ko npr. izkušamo lakoto in žejo, to pri nas ni po milosti niti ne zaradi tega, ker smo duhovni, temveč zaradi tega, ker v nas še obstaja živalska narava. Natanko tako tudi tedaj, ko se v nas, čeprav smo duhovni ljudje, pojavljajo nečiste misli, hrepenenje po tuji pohvali ali stremenje po oblasti, to ne izhaja iz dejstva, da smo duhovni, ampak iz dejstva, da *nismo dovolj* duhovni – in v tolikšni meri nismo dovolj duhovni, da na koncu skušnjave naše duhovne kvalitete postajajo le izgovori za povsem neduhovna, mesena in grešna nagnjenja. Tako se je na koncu prve skušnjave sama naša domnevna duhovna svoboda izkazala le kot povod za dejansko suženjstvo mesu, na koncu druge skušnjave se je sama naša domnevna duhovna modrost izkazala kot izgovor za nadutost in slavohlepje, in končno, tretja skušnjava nas pripelje k temu, da se duhovna gorečnost za Božjo slavo in dobro bližnjih kaže kot izgovor za oblastiželjnost in despotizem. V vsakem poizkusu povezati slabosti in grehe, ki so lastni *človeku nasploh*, z lastnostmi *Božjega* ali *duhovnega* človeka – v vsakem takem poizkusu in ob vsaki taki sugestiji moramo na ta način videti zlo prevaro in moliti: »Reši naš hudega.«

Zli duh samoljubja, oče vsake laži, vara naš um s svojimi sofizmi in tako dosega dvojni cilj: ne oslabljuje le naše volje v boju z resnično skušnjavo, temveč tudi vnaprej izroča našo

dušo pod oblast vseh strasti, grehov in zločinov. človek, ki ga prevzema neobvladano samoljubje, ne samo, da pada, ko slučajno dela ta ali oni greh, temveč je že izgubil stanovitnost npravnega ravnovesja in vse njegovo življenje se spreminja v neprestani greh. človek, ki ga vklepa samoljubje, bo nujno nepravičen v odnosu do drugih, v svojih potrebah pa nebrzdan. Naša duša ima v sebi moč neskončnosti in ko jo ta obvlada, naš egoizem ne najde meja in ne pozna nasičenja. *Brezmejne* potrebe ne morejo biti zadovoljene; nezadovoljenost porodi hudobijo, nemočna hudobija porodi naveličanost (uninie), naveličanost pa vodi k obupu. Ko torej samoljubje v naši duši prevlada, je logično rezultat norost ali samomor. če takšen konec nikakor ne doleti vseh, ki jih vklepa ta npravna bolezen, moramo to pripisati posebni Božji milosti in tujim molitvam.

Naša odrešitev od zla je delo resnične *modrosti*, ki razgalja in razruši vse prevare in sofizme samoljubja in nas ne oborožuje z našimi, ampak z Božjimi močmi. Tako naš duh prejema nezlomljivo moč v skušnjavah. Duhovna moč v skušnjavah nam omogoča, da smo pravični v dejanjih in umerjeni v čustvih. Pri takšnem npravnem ravnovesju pa se v duši vse bolj in bolj zakoreninjajo čista ljubezen, stanovitno upanje in trdna vera v Boga in večno življenje.

Resnična molitev ima dve poglavitni lastnosti: nekoristoljubna in učinkovita je. Ta molitev, ki jo je Jezus naučil svoje učence, ima vse te lastnosti v polni meri. Ta molitev je povsem nekoristoljubna, saj v njej ne molimo za nobeno dobrino le zase, ne molimo za nikakršno dobrino, ki bi nas ločevala od drugih. Resnični cilj te molitve je v tem, da bi bil Bog vse v vsem. Ta cilj se naravnost izraža v prvih treh prošnjah: »Posvečeno bodi Tvoje ime, pridi Tvoje kraljestvo, zgodi se Tvoja volja, kakor v nebesih tako na zemlji.« Predmeti drugih prošenj izražajo le sredstva ali pogoje za uresničenje tega višjega cilja, *kolikor ta zadeva tudi nas*. Kajti Bog ne more biti vse v vsem, če to ne bo tudi v našem osebem življenju. Tako

Bogu izročamo predvsem svoje snovno življenje. Ko prosimo za vsakdanji kruh, se nimamo več za gospodarje nad svojim snovnim življenjem, temveč ga podrejamu Božjemu življenju. Ko prosimo za odpuščanje dolgov in zaradi Boga odpuščamo svojim dolžnikom, ne iščemo svoje pravice/resnice (pravdi), temveč priznavamo Božjo pravico/resnico, ki je edina resnična. Ko končno prosimo, naj nas ne vpelje v skušnjava in naj nas reši hudega, ne predpostavljamo, da se bomo na svojih poteh izmaknili očitnim in skritim delovanjem hudega počela, temveč izbiramo edino zanesljivo pot Božjega vodstva. Gospodova molitev je torej povsem nekoristoljubna, obenem pa je popolnoma učinkovita. Vsaka prošnja, ki jo izrekamo, v sebi vsebuje tudi počelo svoje izpolnitve. Ko z vero govorimo: »Posvečeno bodi Tvoje ime,« se v nas že posvečuje Božje ime; ko kličemo Božje kraljestvo, s samim tem priznavamo, da pripadamo temu kraljestvu, kar pomeni, da je to kraljestvo k nam že prišlo. Ko govorimo: »Zgodi se Tvoja volja,« tj. ko izročamo svojo voljo Bogu, s samim tem izpolnjujemo Njegovo voljo v sebi. Nadalje, čim bolj odpuščamo svojim dolžnikom, s samim tem opravičujemo sebe pred Bogom, in na koncu, ko molimo za Božjo pomoč v boju s skušnjavami in z zavajajimi zlih sil, s samim tem dobivamo najučinkovitejšo pomoč, ker se »ta rod ne da izgnati drugače kot s postom in *molitvijo*.«

Oče naš nebeški, rodonačelnik novega, dobrega življenja v nas! Naj bo posvečeno Tvoje ime, to je resnica, po naši veri. Naj pride Tvoje kraljestvo, vse naše upanje. Naj se zgodi Tvoja volja, ki z eno ljubeznijo zedinja vse ljudi in vsa bitja – naj se ne zgodi le v svetu duhov, ki so Ti pokorni, temveč tudi v naši naravi, ki se je samovoljno ločila od Tebe. Za to pa vzemi naše meseno življenje in ga očisti s svojim životvornim Duhom. Vzemi naše pravice in nas opraviči s svojo resnico. Vzemi vse naše moči in vso našo modrost, ker nam vse to ne zadostuje v boju proti nevidnemu zlu. Po svoji zanesljivi poti nas privedi do popolnosti, ker Tvoje je kraljestvo in moč in slava na vekov veke.

Drugo poglavje O žrtvi in miloščini

Človek, ki se je z Bogom npravno zedinil v resnični molitvi, z Njim ne zedinja le sebe, temveč tudi druge: postaja eden od veznih členov med Bogom in stvarstvom, med božanskim in naravnim svetom. človeške volje, ki se svobodno izroča Božji volji, slednja ne zaduši, temveč se z njo združuje in postaja nova *bogočloveška* moč, ki zmore delati Božja dela v človeškem svetu. Po tem se resnična molitev kot milostno-npravna povezava z Bogom razlikuje od vseh drugih človeških odnosov do Boga. Obstajajo namreč tudi drugačni odnosi do Božanskega – in vsak odnos verujočega do predmeta njegove vere med njima ne ustvarja žive npravne zveze in resničnega zedinjenja.

Če Božanstvo dejansko obstaja, ga tudi človek, ki živi zunaj Njega, ne sme občutiti kot zgolj zunanjo, tujo moč, ki ga lahko vselej použije in uniči. Bog je po samem pojmu vselej vsemogočna moč nad nami, toda ta sama vsemogočnost se izraža različno: za sužnja narave, ki živi izven Boga, se izraža kot uporabljajoči ogenj, kot vsepožirajoča, vseuničujoča moč. S takšno močjo, strašno in neznano, ni možno npravno zedinjenje; človek ji ne more dati svojega notranjega bistva (suščnost) – tega, kar on *je*; lahko ji izroči le svoje zunanje bivanje (suščestvovanje), to, kar ima: svoje fizično življenje, svoje otroke, del svojega telesa, svoje živali in sužnje. Ognjena, uporabljajoča moč Božanstva potrebuje žrtve. Po pričevanju svetih očetov so te demonske moči, ki so pri mnogobožcih stopile na Božje mesto, potrebovale darovanje žrtev predvsem za ohranjanje lastnega življenja; hranile so se s krvavimi hlapi. Toda tudi resnični²³ Bog moči, ki se je razodel izraelskemu ljudstvu v svoji ognjeni svojskosti, je na začetku zahteval fizične žrtve, da bi se »grobi rod«, ki ni bil sposoben za notranje zedinjenje z Bogom, višji volji pokoraval vsaj na zunanji način.

23 resnični db. bivajoči (op. prev.).

Verujoči človek se vselej izroča predmetu svoje vere in religija je vselej osnovana na žrtvi. Toda lastnost žrtve je različna, z ozirom na to, kako človek dojema sebe in svojega Boga. Dokler je v človeku razkrita le njegova fizična bitnost, se mu tudi Bog ne more pojavljati drugače kot s prav takšno fizično bitnostjo, le bolj mogočno – in takšnemu Bogu se lahko izroča samo tako, da mu daje vse ali del svojega naravnega bivanja. Za prvobitno²⁴ človeštvo, ki je živelo od ubijanja in tuje krvi, se je religija začela s prelitjem lastne krvi, s popolnim ali delnim samomorom, resničnim ali simbolnim. Prostovoljna človeška darovanja v Indiji, sežiganje otrok v Siriji in Feniciji, samokastracija frigijskih Galačanov (svečenikov Kibebe) in drugo – to je prava religijska osnova starega poganstva, ki so nam jo prikrili poznejši cvetovi grško-rimske mitologije.

Prvo religiozno čustvo je – *strah*. Ne strah, ki bi porodil bogove, temveč strah, ki so ga porodili bogovi. Prva predstava božanstva – nevidni skriti *ogenj*, vsepouživajoča *moč*, ki lahko vse prevrne v *kaos*; prvi kult – *krvava žrtev*. V tem ni ničesar lažnega ali poljubnega. Tako mora biti, dokler človek živi zunaj Boga, dokler mu gospodujejo zle in temne strasti. Vse do zdaj je za človeka, ki spoznava svojo nepopolnost, začetek modrosti *strah* pred Bogom, in ljudje, celo tisti, ki so z Bogom zedinjeni v boljšem delu svoje duše, Mu morajo kot *žrtev* darovati njen slabši del.

Toda čeprav človek ni osvobojen temnih nagnjenj, ki ga vlečejo k zemlji in ga prisiljujejo, da trepeti pred nevidnim vladarjem, lahko vendarle dvigne čelo k nebu in motri luči sveta. Za človeka, ki gleda podobo sveta, se Božja moč, ki oblikuje svet, pojavlja kot luč sveta. Tedaj se Božanstva ne boji več, temveč se Mu čudi zaradi čudovitega ustroja vesolja. Božja vsemogočnost se tu ne pojavlja več kot vsepouživajoča ognjena moč, temveč

24 O prvobitnem človeštvu govorim v relativnem in povsem zgodovinskem smislu. Obstajajo trdne osnove za mišljenje, da je ta zverinska podoba, v kateri se nam pojavlja človeštvo na pragu zgodovine, samo sprebrnitev Božje podobe v človeku.

kot vseozarjajoča ideja, kot vsezaobjemajoči in vseosvetljujoči razum. Tu ni več krvavih žrtev, Molohovega ognja, ni divjih krikov in ekstatičnega plesa koribantov, ki oponaša kaotično gibanje prvinskih sil, temveč mirno motrenje vesoljske lepote (kozmosa), tiho petje, harmonična glasba kot odjek vesoljne urejenosti, modra beseda in obed brez krvi ... Tu se Božanstvu ne izroča niti se mu ne posvečuje življenje mesa, temveč življenje uma.

Na tej drugi stopnji religiozno čustvo strahu prehaja v čudenje ali *strahospoštovanje* (blagogovenie), v religioznem predstavljanju ognjena moč odstopa mesto *luči razuma*, krvava samomorilska darovanja žrtev pa se nadomestijo s čistim *motrilnim* asketizmom. Toda religiozni človek se ne more ustaviti pri tem. Zatem ko so oči njegovega uma odkrile in uzrle Božanstvo v svetlobi in razumu, se hoče njegova npravna bitnost odpreti za živo, ne motrilno, temveč dejansko in bitnostno zedinjenje z Božanstvom, hoče potrgati vezi delne biti, s svojim tesnim srcem se hoče približati vsezaobjemajočemu srcu vesolja.

Najgloblja človekova bitnost je njegova npravna svoboda ali volja in za človeka resnično²⁵ zedinjenje z Bogom pomeni to, da Mu svobodno izroči svojo voljo. To se tudi dogaja v resnični molitvi, ki se vsa osredotoča na prošnjo: *Zgodi se Tvoja volja*. Tu se nam tudi Božanstvo razodeva v svoji lastni naravi,²⁶ kot neskončno *dobra*, popolna *volja*, kot duh ljubezni, ki pronica v vse in oživlja vse, plameneč in svetel obenem. Na tej tretji stopnji religiozno čustvo iz strahu in strahospoštovanja prehaja v *ljubezen*, Božja moč se razodeva v *duhu* dobrote in ljubezni in kult sestoji iz duhovne žrtve ter svobodnega združevanja človeške volje z Božjo v čisti molitvi.

Vendar pa religiozni človek, ki s tem, da z Božanstvom zedinja svojo voljo kot počelo vsega svojega bitja, ki v resnični

25 resnično db. bitnostno (op. prev.).

26 naravi db. takšnosti, kakovosti (op. prev.).

molitvi gradi novo počelo milostnega, duhovnega življenja, ne more ostati pri tem počelu. Ko se dvigne na vrh čiste religije in sklene nravno zavezo z Bogom, se mora, razsvetljen in obnovljen, spustiti v svet, vzpostaviti mora novo religiozno zvezo z ljudmi. Zapoved te nove zaveze je popolna ljubezen («Dajem vam novo zapoved, da se ljubite med seboj») in se izraža na viden način predvsem v opravljanju dobrih del ali *miloščini*. Resnična miloščina (milostinja) je čisto nraven, milosten odnos do bližnjega, kakor je resnična molitev čisto nraven, milosten odnos do Boga.

»Zahtevam usmiljenje, ne žrtev« – te preroške besede, ki jih je potrdil Kristus, označujejo točko preobrata v religioznem pojmovanju. Na nižjih stopnjah religije je človek, ki je daroval svoje žrtve, mislil, da so potrebne Bogu, da tudi Bog zahteva te žrtve od človeka, kakor človek prosi od Boga usmiljenje. V skladu s takšnim pojmovanjem nam Božanstvo ne le daje življenje, temveč tudi samo živi na naš račun. Prav proti temu so usmerjene Božje besede: »Zahtevam usmiljenje, ne žrtev,« tj. nočem tega, kar mi dajete vi, temveč to, kar vam dajem jaz. In ko na višji stopnji religije, v resnični molitvi, človek Bogu daruje najvišjo duhovno daritev, žrtev svoje volje, in jo zedinja z Božjo voljo v prošnji »Zgodi se Tvoja volja,« si s tem za svojo dejavnost prisvaja Božje besede »Zahtevam milost, ne žrtev,« t.j. kot da bi rekel: »Bližnjemu nočem jemati, temveč mu dajati, nočem živeti na račun drugega, ampak hočem, da drugi živi na moj račun. Zaradi združevanja človekove volje z Božjo postaja izražanje v vsem dobre Božje volje pravilo za človekovo voljo: »Zahtevam milost, ne žrtev.« Po drugi strani lahko tudi Bog sprejme duhovno žrtev človeške volje, vendar nikakor ne zaradi žrtve, zaradi tega, da bi jo uporabil, temveč da bi to voljo združil s seboj in jo naredil za svobodnega prevodnika svoje milosti ali usmiljenja. In človek, ki se nravno zedini z Bogom, mora imeti do ljudi *po-božen* odnos; do drugih mora imeti tak odnos, kakršnega ima Bog do njega samega.

*Zastonj ste prejeli, zastonj dajajte; daj bližnjemu več, kot si za-
služi; imej do bližnjega lepši odnos, kot ga je vreden. Daj tistemu,
ki mu nisi dolžan, in ne zahtevaj od tega, ki je tebi dolžan. Tako
z nami ravnavajo višje Moči, tako smo tudi mi dolžni ravnati drug
z drugim.*

Način medčloveškega ravnanja, ki izvira iz te zapovedi, je toliko odličnejši od vseh drugih pravil družbenega življenja, kolikor je molitveni podvig višji od krvavih žrtev ali abstrak-
tne misli na Boga (bogomislja).

Načelo uresničevanja dobrih del ali usmiljenje/miloščina je višja stopnja v razvoju družbenosti. Na nižji stopnji druž-
benega življenja, v tako imenovanem stanju narave, se odnosi med ljudmi opredeljujejo z nasprotnim načelom: z močjo in nasiljem. človek, ki daruje žrtve in ki ga uporabljajo demonske (božanske) moči, ima tudi sam do drugih odnos kot *moč*: kolikor more, uporablja druge, živi na račun tujega življenja. Vojna in suženjstvo sta glavna dejavnika prvobitne družbenosti.

Toda vojna ne more biti nepretrgano stanje in suženjstvo je možno le med neenakimi ali raznorodnimi močmi. Enake ali vsaj enakorodne moči pa ne morejo ostati v enostranskem razmerju gospostva in podrejenosti. Ko se spoprijemajo druga z drugo, se ne morejo požreti, medsebojno uničiti, ampak se morajo med seboj neizogibno *omejevati*. To vzajemno omejevanje družbenih moči dobi splošno obliko in postane *zakon*. Zakon ne prinaša v družbo nikakršnega novega pozitivnega načela življenja; označuje le skrajne meje svobodnih moči in s tem preprečuje bolj grobe spopade med njimi; zakon rešuje nasilnega človeka pred nujnostjo, da bi občutil nasilno omejevanje svoje svobode, tako da mu *vnaprej* kaže na njene meje.

Zakon po sebi izraža le količinsko, matematično pravičnost; posledica je enaka delovanju, »enako za enako«, »oko za oko, zob za zob«. Kolikor moja sila ne ruši zunanjega druž-
benega ravnovesja, utrjenega z zakonom, v toliko je moja prava. Tu je pravo ta ista moč, samo v zakonskih mejah. Toda

odkod te meje? Ne od zakona, saj zakon ne ustvarja, temveč le utrjuje obstoječe družbeno ravnovesje. če pa meje dane moči izhajajo le iz tuje moči ali iz skupne vsote tujih moči, so nestalne, slučajne, in same po sebi ne izražajo nikakršne pravičnosti. Tedaj je pravo le posplošeno nasilje. Zakonitost nikoli ni jamstvo za pravičnost, saj po splošnem priznanju lahko obstajajo in (dejansko) obstajajo nepravični zakoni. Pravičnosti ne smemo predpostavljati niti v družbeni solidarnosti, v tem, da je volja vseh enako obvezujoča za vsakega. Kajti »vse« tu pomeni »mnogi«, mnogi pa so lahko solidarni v nepravičnem dejanju, ko npr. večina znotraj enega naroda preganja manjšino zaradi različnosti verovanja in proti njej izdaja grobe zakone, ki v takem primeru pomenijo naravnost nasilje. Načelo in kakovost mojih dejanj se nikakor ne spremenita zaradi tega, ker druge moči postavljajo meje moji môči. Bistven pomen ima tu vendarle še vedno moč, pravica pa je le oblika brez vsake samostojne vsebine.

Takšna formalna pravica se zadovoljuje s tem, da vsakdo zastopa svojo pravico. Toda če zastopam le *svojo* pravico, to pomeni, da zame vsa stvar ni v pravici, temveč v *svojem*, tj. zastopam preprosto *sebe*, svojo moč, svoj interes. In če vsakdo dejansko zastopa sebe in svoje, se splošna pravica (pravo) ali družbena resnica/pravica (pravda) kaže kot abstrakten pojem.

Vendar pa v nas ne obstaja le abstraktno umsko pojmovanje pravičnosti kot ravnovesja posameznih moči, temveč tudi živo nravno občutje (čustvo) pravičnosti; to občutje pa bistveno spremeni samo načelo in kakovost našega delovanja. Po tem občutju pravičnosti ne zastopamo le sebe, temveč tudi druge, ne le svojo, temveč tudi tujo pravico; in tukaj se dejansko kaže, da ima za nas pomen sama pravica, sama pravičnost. Zastopati samo svojo, celo nesporno pravico, je lahko nekaj krivičnega, saj to lahko izhaja iz egoizma in strastne pristranskosti (pristrastia), zastopati *vsako* pravico in jo v vsakem primeru zastopati kot svojo, pa je že stvar resnične pravičnosti.

Toda pojdimo naprej. če tujo pravico zastopam kot svojo lastno, to pomeni, da tuje ni več meja mojega, drugo bitje se v tem primeru že ne pojavlja kot meja, temveč kot predmet moje dejavnosti. In to je popolnoma *pravično*. V skladu s pojmom pravičnosti mora obstajati enakost med mano in drugimi, do drugih moram imeti tak odnos, kakršnega imam do sebe, moj odnos do sebe pa je popolnoma opredeljen: neizbežno in nespremenljivo se ljubim («nihče ni sovražil svojega mesa, temveč ga hrani in neguje», Ef 5, 29). Tako torej pravičnost zahteva, da s tem, da ljubim sebe, ljubim tudi druge kot sebe samega; sebe ljubim v vsakem primeru in brez ozira na kar koli, torej moram tudi druge ljubiti v vsakem primeru in ne glede na kar koli – in potemtakem moram ljubiti tudi svoje sovražnike. Toda ljubezen kot *čustvo* ne more biti obveznost; ni mogoče zahtevati ali predpisovati, naj čutim ljubezen, ko je ne čutim. Notranje uresničenje ljubezni je delo milosti, katere rast v nas ni neposredno odvisna od naše dobre volje. Nravni zakon nas ne obvezuje k *čustvu* ljubezni, temveč k *delom* ljubezni. Po pravičnosti sem naravnost dolžan delati dobro drugim, kolikor hočem dobro samemu sebi. Sebi pa hočem – in po možnosti delam – vsako dobro, brez konca. Tako sem dolžan delati vsakršno dobro vsakemu bližnjemu, vsakemu sem dolžan dati to, kar morem, in vse, kar potrebuje.

Na ta način nas ideja pravičnosti vodi k zapovedi usmiljenja (miloserdija), ki presega navadno pravičnost. Tistemu, ki prosi, daj, in tistega, ki si želi izposoditi od tebe, ne zavrni. Zastonj ste prejeli, zastonj tudi dajajte. Dajaj bližnjemu več, kot si zasluži, in imej do njega boljši odnos, kot ga je vreden. Kajti sam si jemlješ več, kot zaslužiš, in imaš do sebe boljši odnos, kot ga zaslužiš.

Dajati tistemu, ki prosi, ne da bi se spraševali o njegovi pravici, da nekaj dobi, pomeni ravnati *po-božno* (po-boži), ker Božja moč, ki nam prihaja na pomoč in nas rešuje, ne sprašuje, ali imamo pravico do pomoči in rešitve. Tak odnos,

kakršnega ima Bog do naše molitve, moramo imeti tudi mi do prošnje tistega, ki mu je potrebna pomoč. Resnična miloščina je prenašanje milosti na druge: tiste milosti, ki jo mi sami od Boga prejemo v resnični molitvi.

Miloščina ima torej ta religiozni pomen, poleg tega pa predstavlja, kakor smo videli, najvišje načelo družbenega življenja. Družba, ki se je začela v kraljestvu moči in je šla skozi kraljestvo zakona, mora priti do kraljestva usmiljenja ali dobrodelnosti. V kraljestvu moči so slabotni ljudje v celoti žrtvovani močnim, močni živijo na račun slabotnih, hranijo se z njihovim delom; kraljestvo zakona noče poznati niti močnih niti šibkih; vsakomur prepušča, da zastopa sebe v določenih mejah in ne skrbi za drugega zunaj teh meja. Praktična posledica tega je, da je kraljestvo zakona to isto kraljestvo moči, le omejeno in uravnovešeno (sicer pa se po sebi razume, da ne more obstajati niti čisto kraljestvo, v katerem bi gospodovala samo moč, niti čisto kraljestvo, v katerem bi gospodoval zgolj zakon; govorimo le o vladajočem, prevladujočem načelu na določeni stopnji družbenega razvoja). V kraljestvu dobrodelnosti močni in bogati sebe prostovoljno žrtvujejo šibkim in ubogim; ti drugi živijo na račun prvih in se z njihovo pomočjo hranijo. Prvi dajejo zaradi Boga, drugi prosijo in prejemaajo zaradi Boga in tako ohranjajo in v polnosti kažejo svoje *nravno* dostojanstvo, saj so enako dvignjeni tako nad samovoljo grobe moči kot ravnodušnost zakona.

Povsod, kjer se v človeku pojavlja načelo notranjega duhovnega življenja, povsod, kjer se človek dviga nad fizično moč in nad formalni zakon, je miloščina priznana za eno od osnovnih religiozних obveznosti. Priznavajo jo tako bramanji kot budisti, tako Judje kot muslimani. Svoj popolni izraz in posvetitev pa to načelo prejme v krščanstvu, kjer je Bog – sama absolutna moč in absolutno bogastvo, polnost dobrote – samega sebe daroval in stalno sebe žrtvuje naši nemoči in revščini, ko nas hrani s svojim telesom in krvjo. Tu se pojavlja absolutna miloščina in obenem absolutna žrtev (grško

eucharistía pomeni *dobro izkazovanje milosti* (blagomilostinja) ali *naklanjanje daru* (blagodarenie)).

Toda prav v krščanskem svetu, ki je deležen popolnega ideala miloščine, se pojavljajo nasprotniki vsake miloščine, ki želijo povsem izključiti načelo dobrotelčnosti iz družbenih odnosov. Dva razreda teh sovražnikov miloščine imata na videz nasprotni cilje, čeprav ju vodi en in isti protikrščanski in protireligiozni duh. Eni so brezpogojni privrženci sedanje ekonomske svobode, drugi so njeni nasprotniki, socialisti. Eni nočejo dajati, drugi nočejo prositi. Eni zavračajo dobrotelčnost, ker nočejo *razdeliti ničesar svojega*; drugi jo zavračajo zato, ker sami hočejo *vzeti vse, kar je tujega*.²⁷ Razume se, da niti eni niti drugi ne izražajo svojih nagibov odkrito, ampak si izmišljajo druge, na videz bolj spodobne. Prvi nastopajo kot zaščitniki obstoječega družbenega reda, osnovanega na kapitalu in delu, ter vidijo v miloščini spodbujanje brezdelja in napad na svetinjo dela. Pravičnost po njihovem mnenju zahteva, da bi vsak živel od svojega dela in zato se jim dobrotelčnost kaže kot nekaj nepravičnega ali vsaj kot nekaj odvečnega, *nepotrebnega*. Socialistom pa se nasprotno miloščina kaže kot nekaj *nezadostnega*. Tudi oni se sklicujejo na pravičnost, toda ker po njihovem naziranju pravičnost zahteva, da bi vsakdo imel pravico do enakega deleža snovnega bogastva kot vsi drugi, vabijo vse, ki so brez svojega deleža, naj *se bojujejo za svojo pravico*, ne da bi čakali, da bogati izpolnijo svojo dolžnost.

Odgovor na vse to je z religioznega in nramnega gledišča popolnoma jasen. Prvim nasprotnikom dobrotelčnosti moramo reči naslednje: »če iskreno zavračate miloščino v imenu

27 Izjemo predstavljajo tisti maloštevilni socialisti, ki (ker so tudi sami bogati) težijo k temu, da bi tudi reveži obogateli. Njihova težnja je nekoristoljubna, vendar morajo vedeti, da bo ta nekoristoljubna težnja, ko jo bodo predlagali revnim množicam (kar neposredno sodi k njihovi nalogi), takoj nehala biti nekoristoljubna. Ti socialisti se ne morejo izogniti temu protislovju s tem, da se bodo neposredno zavzemali za miloščino, se pravi, delili svoje bogastvo revnim, a jim pri tem ne bodo predlagali, naj odvezemajo tuje.

dela, ste predvsem dolžni poskrbeti za vse tiste, ki *ne morejo* delati – za starce in otroke, bolnike in pohabljenca; poleg tega morate poskrbeti, da tudi vse druge osvobodite neznosnega in škodljivega dela; z drugimi besedami, preden zapoved miloščine razglasite za odvečno, jo morate izpolniti. Kar pa zadeva socialiste, morajo, preden povežejo pravico z nasiljem, vsaj dokazati, da bodo ubožni razredi potem, ko bodo nasilno zavladali nad vsem družbenim premoženjem, tega med seboj razporedili pravično in razdelili enakomerno. Pravijo, da je to nemogoče dokazati; nasprotno, vsakemu nepristranskemu razumu je razvidno, da sta upor in rop slaba šola pravičnosti in da se bodo reveži, ki oropajo bogataše, vsekakor začeli ropati in zatirati tudi med seboj.

Da bi družbeni prevrat zadostil pravici in predstavljal npravni uspeh družbe, mora biti *nekoristoljuben*, prihajati mora *od zgoraj*, ne iz zahteve navideznih pravic, temveč iz izpolnitve dejanskih dolžnosti. Bogati imajo resnično religiozno in npravno dolžnost skrbeti za revne, močni za šibke, dolžnost vseh z duhovnim poklicem²⁸ pa je, da bogate in močne k temu spodbujajo z vsemi mogočimi npravnimi sredstvi.

Mnogi v sodobni družbi, ki si ne drznejo naravnost zavrniti načela dobrodelnosti, vstajajo proti njeni najbolj preprosti in opazni obliki. »Resnična miloščina,« pravijo »ni v tem, da se daje denar.« Seveda je konec koncev s tem tako: resnična miloščina je v tem, da se daje to, kar je *potrebno*, to, za kar se prosi: »Daj tistemu, ki te prosi, in ne obračaj se od tistega, ki si hoče od tebe izposoditi.« če je grdo, da človeku, ki je potreben npravne podpore, ponudiš denar, je še grše ponuditi npravno podporo lačnemu ali bolnemu, ki potrebuje predvsem denar za hrano ali zdravilo. Vsi ti sofizmi, s katerimi se hočejo ograditi od zapovedi usmiljenja, so kamen namesto kruha in kača namesto ribe. To velja tudi za dovolj pogosto sodbo, da miloščina namesto dobrega pogosto prinaša zlo. Resnična

28 vseh z duhovnim poklicem db. službnikov religije (op. prev.).

miloščina – ne le zaradi bližnjega, temveč tudi zaradi Boga – je podaljšanje Božje milosti in ne more voditi k zlu. V tej sodbi tudi ni iskrenosti, saj se k njej ljudje zatekajo le tedaj, ko je treba dajati drugemu, ne pa, ko naj bi sami kaj dobili, medtem ko bi možnost prihodnje škode morali priznati v obeh primerih.

Skopost in licemernost sta dovolj pogosta greha človeške narave in ugovori proti dobrodelnosti, ki jih navdihujeta ta greha, ne predstavljajo nič nenavadnega. Zelo nenavadno pa je, da obstajajo krščanske države, v katerih zakon prepoveduje prositi za miloščino, s čimer se še bolj zožuje »šivankino uho«, skozi katero morajo bogati, če naj pridejo v Božje kraljestvo. S tem krščanska država spodkopava svoje lastne temelje. Krščanska država namreč ne obstaja zato, da bi bila pokrovitelj nekaterim grehom (skoposti in licemernosti), temveč zaradi skrbi o vsesplošnem dobrem, njena najvišja naloga pa je povezana prav z zapovedjo usmiljenja: pomagati šibkim, zaščititi tlačene, delati dobro ubogim – po zemlji razširjati milostno Božje delo. Religiozna država mora služiti čisto nravni ali milostni ureditvi sveta, ne zgolj naravni. Naravna utemeljitev sloni na medsebojnem iztrebljanju ali – v najboljšem primeru – na vzajemnem omejevanju ljudi. Nravna ali milostna ureditev pa temelji na vzajemni solidarnosti ali slogi in prvi, začetni ter najpreprostejši izraz te npravne ureditve je darovana pomoč, nekoristoljubna dobrodelnost ali preprosto – miloščina.

Tretje poglavje O postu

Ko smo prejeli Božjo milost v molitvi, jo izročimo bližnjemu v miloščini, tj. v vsakem delu, v katerem imamo do njega *po-božen* odnos, kakor nas obvezuje naša vera. Toda naše dolžnosti se ne omejujejo samo na ljudi. Dolžni smo tudi vsemu stvarstvu, ki zaradi našega greha ječi in trpi vse do zdaj. če postanemo prevodniki Božje milosti, moramo njeno dejavnost razširjati tudi na svojo animalno naravo in na ves naš svet, kajti ne smemo postavljati meja za bogočloveško moč. Kakor utelešeni Bog rešuje človeštvo, tako mora človeštvo, zedinjeno z Bogom, rešiti vso naravo; kakor je namreč človeštvo v liku Cerkve živo Kristusovo telo, tako mora ves naravni svet postati živo telo prerojenega človeštva. Vse stvarstvo mora biti odkupljeno in vključeno v svobodo slave Božjih sinov. V svoji celotnosti je to vesoljno (vselensko) delo, svetovnozgodovinska naloga. Toda vsak človek ima pri tem svojo osebno, neposredno dolžnost, kajti vsak lahko v svojem telesu sodeluje pri odkupitvi svetovnega telesa.

Vemo, da se ne le človeška duša, temveč tudi telo vesolja nahaja v sprevrženem položaju, pod oblastjo greha in smrti. Ni brez razloga rečeno, da *ves svet leži v zlu. Zlo je v tem, da duša nasprotuje Bogu, telo pa duši*. Naša duša noče, da bi ji vladal Bog in zato niti sama ne more obvladovati svojega telesa niti telesa sveta. Za Božanstvo je primerno, da *svobodno* vlada nad našo dušo, ki jo *privlači* z močjo svoje popolnosti in ji priobčuje moč svoje vsemogočnosti nad zunanjim svetom.

Bog, v katerem je vse enotno in ubrano, je najvišje dobro za našo voljo, brezpogojna resnica za naš um in popolna lepota za naša občutja. Ko prejemamo to polnost popolnosti kot mejo svojih želja, misli in občutij, dosegamo resnično brezmejnost. Toda hočemo *drugo* brezmejnost. čeprav imamo pravico vladati nad vsem tako, da se združimo z notranjim počelom vsega, hočemo namesto tega postati sami počelo, se ločiti od

vsega in nad vsem zavladati od zunaj. Postati hočemo počelo – in dejansko postanemo počelo greha, bolezni in smrti. Namesto da bi hrepeneli po enem najvišjem dobrem, v katerem je vse, v katerem so vsi nravno zedinjeni, solidarni med seboj, hrepenimo po mnogih dobrinah, izključno zase, ločeno od vseh, v vsem iščemo svoje in se ne moremo ustaviti pri ničemer. Namesto da bi se ozirali na celotno resnico, v kateri so vsi predmeti in vse predstave zedinjene z notranjo razumno močjo, se naš um zaustavlja pri ločenih predmetih, analizira jih, razlaga, ne zato, da bi prek razlikovanja bolje poznal njihovo enotnost, da bi jih bolj povezal v svojem védenju, temveč zato, da se sploh ne bi več vračal k celoti, da bi bolj in bolj, vse do neskončnosti drobil svoj predmet in spreminjal vse vesolje v mrtev skupek neskončno drobnih in z ničimer notranje povezanih delcev. Končno, naša čuteča duša se – namesto da bi služila kot opora in orodje za dejavnost duha, namesto da bi na področju čutnosti utelešala vsebino dobrega in resnice s tem, da bi mu dajala obličje lepote –, izroča slepemu in nezmernemu poželenju mesenega življenja, v katerem ni notranjega cilja, temveč le en zunanji konec – v smrti in propadu.

Namesto tega, da bi se *dovzetno* obrnili k Bivajočemu (suščemu), da bi mu dali mesto v sebi in ga vnovič proizvajali, ker bi se uresničevali kot novo živo obličje Njegove polnosti, se osredotočamo vase in s tem, da izostrujemo vse svoje duševne sile, jih s to ostrino nekako obračamo proti Bivajočemu ter proizvajamo le razrušenje in razpad.

Naša volja stremi h *gospodovanju* namesto k *zedinjenju*, naš um se namesto *razumevanja* vseidnega Bivajočega posveča poljubnim *sodbam* o neskončno mnogo predmetih; končno naša čuteča duša namesto *oživljanja* snovi z duhovnimi močmi stremi le k nesmiselnemu *naslajanju s snovjo*.

Če bi naša duša ohranila svojo notranjo *mejo*, ker bi imela božansko popolnost za predmet in cilj svojega življenja, ji ne bi bile potrebne nikakršne *zunanje omejitve*, temveč bi uporabljala polnost resnične svobode in brezmejnosti. Ko pa se

je odvrnila od Božanstva, je pokvarila svojo naravo, izpolnila se je z grdo vsebino, pridobila si je nesmiselne navade in se navdušila za lažno brezmejnost: za brezmejno samoljubje, brezciljno umovanje, nezmernost čutnih poželenj. Glede na to moramo svojo dušo, preden jo povrnemo v pravi položaj med Boga in naravo, očistiti od zla, ki ga je sprejela vase. Lažna neomejenost naše duše mora biti omejena in zamejena z delovanjem milosti, ki se srečuje z našo dobro voljo. V razmerju do naše pokvarjene narave se to delovanje izraža negativno; v obvezi zdržnosti ali *posta* v širokem smislu. To je naša načelna,²⁹ osnovna dolžnost v razmerju do naše narave. Povsod, kjer se kaže nezmerno, nenasitno stremenje naravnih moči, je nujna zdržnost, samoomejitev ali post.

Obstaja duhovni post: zdržnost od samoljubnih in oblastiželjnih dejanj, odrekanje človeški časti in slavi. Ta post je zlasti potreben družbenim delavcem. Njegovo pravilo je naslednje: ne prizadevaj si za oblast in gospodovanje; če pa si poklican k oblasti in gospodovanju, na to glej kot na služenje. Vselej, ko bi hotel opozarjati nase brez koristi za bližnje, ko bi želel kazati svojo prednost in moč, se tega vzdrži: *ne dajaj hrane svojemu samoljubju*.

Obstaja umski post – zdržnost od enostranske dejavnosti uma, od neplodne in neskončne igre pojmov in predstav, od nekoristnih vprašanj, postavljenih brez smisla in cilja. Ta post je zlasti nujen za učene ljudi, ki pozabljajo na izrek starega Heraklita: »Védenje o mnogem³⁰ ne pouči uma.« Pravilo tega umskega posta je naslednje: ne prizadevaj si za znanje zaradi znanja, brez koristi za bližnjega ali Božje delo. Ne išči novotarij in izvirnosti v mislih. Vsakič, ko bi bilo treba izreči pogled, ki ni povezan s splošnim dobrim, se tega vzdrži. Na pripisuj prevelikega pomena znanstvenim védenjem; kajti znanost ima vselej dve neizbežni meji: v vnaprej oblikovanih

29 načelna ali: začetna (op. prev.).

30 védenje o mnogem ali: mnogo védenj (mnogoznanje); gr. polymathíe; gre za Heraklitov frg. 22 B 40, po izdaji Diels-Kranz (op. prev.).

mnenjih učenjakov in nepopolnosti znanstvenega gradiva. *Podrejaj umsko dejavnost npravnim zahtevam. Z enim stavkom: ne dajaj hrane praznemu umovanju.*

Tretji post, naposled, post v pravem pomenu besede je post čutne duše, tj. zdržnost od čutnih naslad, ki jih ne uravnava in ne omejuje spoznanje uma in oblast duha. Za osnoven in najpomembnejši vidik fizičnega posta so ljudje vselej po pravici imeli zdržnost od krvave hrane, od mesa toplokrvnih živali, saj tovrstna hrana neposredno nasprotuje idealnemu namenu naše fizične dejavnosti. Resnična naloga našega čutnega življenja je, da obdeluje vrt zemlje, da spreminja mrtvo v živo, da naklanja zemeljskim bitjem večjo intenzivnost in polnost življenja – da jih *oživlja*. Neposredno nasprotje tega pa je ubijanje živih bitij, posebej tam, kjer življenje doseže največjo moč in intenzivnost, kakor pri toplokrvnih živalih. Dokler še nismo sposobni oživljati mrtve narave, moramo v vsakem primeru čim manj moriti živo naravo. Na ta način prvotna naloga fizičnega posta ni usmerjena samo k omejevanju naših čutnih naslad, ampak tudi k popravitvi naših neposrednih odnosov do zunanje narave.

Teh odnosov ne moremo popraviti *naenkrat*, ne moremo se popolnoma osvoboditi potrebe ubijati, da bi živeli; lahko pa to potrebo slabimo in jo moramo postopoma slabiti in zmanjševati. če to zlo ne more biti povsem uničeno, je vsekakor bolje, da ga je čim manj, in v skladu s svojimi zmožnostmi ga moramo zvajati na najmanjšo mero. Zato modrost svete Cerkve ne zahteva brezpogojne zdržnosti, temveč priznava mnogo stopenj in načinov fizičnega posta.

Splošno pravilo fizičnega posta je naslednje: ne dajaj hrane svoji čutnosti; postavljalj meje temu umoru in samomoru, v katerega nujno vodi poganjanje za snovnimi užitki, očisti in prerodi svojo telesnost, da bi se pripravil za preobrazbo svetovnega telesa.

Molitev, miloščina in post so tri osnovna dejanja osebnega religioznega življenja – tri osnove osebne religije. Kdor ne

moli Boga, ne pomaga ljudem in ne popravlja svoje narave z zdržnostjo, je tuj vsaki religiji, četudi bi vse svoje življenje razmišljal, govoril ali pisal o religijskih témah. Ta tri osnovna dejanja religije so med seboj tako tesno zvezana, da eno brez drugega nima nikakršne moči. če nas molitev ne spodbuja k dobroti in ne kroti naše čutnosti, takšna slaba in slabotna molitev tudi ni resnična molitev: v njej obstaja določena primes sebičnosti,³¹ laži ali samoljubja. Tedaj ko miloščina ne predpostavlja molitve in je ne spremlja zdržnost, izraža bolj slaboten značaj kot dejansko ljubezen. Resnična miloščina je najvišja pravičnost, zato se mora naslanjati na milost, ki prihaja od zgoraj. Končno post, ki bi se ga lotili samoljubno, ker bi se hoteli vaditi v samoobvladovanju, ali iz slavo-hlepnosti, tudi v primeru, da daje moči, teh ne daje nam v dobro; in post, ki je sicer združen z molitvijo, a ga ne spremlja tudi miloščina, ostaja le žrtev, o kateri je rečeno: »Hočem usmiljenja, ne žrtve«. V zedinjenju teh treh dejanj, molitve, miloščine in zdržnosti, pa deluje ena Božja milost, ki nas ne le zedinja z Bogom (v molitvi), temveč nas tudi upodablja po Božanstvu – ki je v celoti dobro (v miloščini) in ne potrebuje ničesar (v zdržnosti).

Ta tri osnovna dejanja religioznega življenja so obenem tudi osnovne *dolžnosti* religioznega človeka. Lahko smo dolžni storiti le to, kar je v naši moči. Ni v naši osebni moči, da bi se *povsem* zedinili z Božanstvom, rešili človeštvo ali prerodili naravo sveta. Zato tudi religija nikogar od nas ne nagovarja osebno: Zlij se z Božanstvom, reši človeštvo, prerodi veselje. V naši moči pa je moliti Boga, pomagati bližnjim, ki so v stiski, in popravljati lastno naravo z zdržnostjo. To je v naši moči in to je naša dolžnost, osebna dolžnost vsakega od nas.

V izpolnitvi treh religioznih obvez se utelešajo tudi tri religiozne kreposti. *Moli Boga z vero, delaj dobro ljudem z ljubeznijo in premaguj svojo naravo z upanjem v prihodnje vstajenje*. S tem se izčrpa naš odnos do Božje milosti v nas. Toda Božja milost

31 sebičnosti ali: koristoljubja (svoekoristija) (op. prev.).

se razodeva tudi zunaj nas: v življenju sveta in človeštva. Ni mogoča resnična razmejitev med notranjim in zunanjim življenjem, med posamezno osebo in njenim kolektivnim okoljem, zato moramo poznati bistvo zgodovinskega razodetja in te nove, ne več osebne, ampak družbene dolžnosti, ki nam jih to razodetje nalaga.

DRUGI DEL

Prvo poglavje O krščanstvu

I. *Ves svet leži v zlu* (1 Jn 5,19)

Krščanstvo se je pojavilo kot dobra novica o odrešenju za ves svet. Svet namreč leži v zlu. Pot odrešenja od tega zla, v katerem je svet, je razodel Kristus s svojim delovanjem³² in svojim naukom. Človeštvo je stopilo na to pot, toda le malo jih je to pot tudi prehodilo, in vse do danes odrešenje sveta ostaja le dobra *novica*. Svet vse do danes leži v zlu. Tudi življenjski smisel krščanstva so voditelji človeštva najprej spremenili v abstrakten nauk, potem pa je skoraj povsem izginil iz zavesti vodilnih³³ ljudi in se skril v temno globočino narodne duše. Smisel krščanstva tudi ne more biti jasen tem ljudem, ki se dobro počutijo v tem svetu. Za takšne ljudi je bilo tudi Kristusovo oznanjevanje nema beseda, ker niso videli tega zla, od katerega je Kristus prišel rešiti svet. In videli ga niso ter ga ne vidijo zato, ker so tudi sami samo od tega sveta in jih povsem obvladuje svetno zlo. Tisti pa, ki čutijo težo tega sveta in iščejo odrešenje, s samim tem kažejo, da niso od tega sveta, temveč od Boga.

Res, ves svet leži v zlu. Zlo je vesoljno dejstvo, ker se vsako življenje v naravi začneja z bojem in sovraštvom, nadaljuje v trpljenju in suženjstvu, končuje pa se s smrtjo in propadom.

Splošno dejstvo imamo za zakon. Osnovni zakon narave je boj za obstoj. Vse življenje narave mineva v nenehnem sovraštvu bitij in sil, v njihovih zlih vdorih v tujo bit in zavzetjih

32 delovanjem tj. odrešenjskim dejanjem, dosežkom, »podvigom« (podvigom); podvig je sicer v stari slovanščini in ruščini tehnični termin za askezo, gr. áskesis (op. prev.).

33 vodilnih ali: naprednih (op. prev.).

tuje biti. Vsako bitje v našem svetu, od najmanjšega prašnega zrnca vse do človeka z vsem svojim naravnim življenjem, govori eno: »Jaz obstajam, vse ostalo pa je le zame.« In če pride v spor s drugim, mu govori: »če jaz obstajam, ti ne moreš več obstajati. Zate ni prostora ob meni.« Vsako bitje to izgovarja, vsako napada vse druge in hoče vse uničiti – in vsa druga bitja skušajo uničiti njega.

Življenje narave je, ker je osnovano na egoizmu, *zlo* življenje in njegov zakon je zakon *greha*.³⁴ Prav po tem zakonu pa ima greh neizbežno za posledico kazen: eno zlo izziva drugo. če namreč vsako bitje sovražno deluje na druga bitja in jih izriva, imajo tudi druga bitja sovražen odnos do njega: tudi ona ga izrivajo in proti svoji volji mora izkušati to sovražno delovanje. Takšno izkušanje je *trpljenje* – drugi vidik svetnega zla. Ker vsa bitja v naravi grešijo drugo proti drugemu, neizbežno drugo zaradi drugega tudi trpijo.

Zaradi egoizma, ki vsako bitje ločuje od vseh drugih, se vsako bitje nahaja v okolju, ki mu je tuje, ki ga od povsod pritiska in duši, sovražno prodira v njegovo bitje in ga podvrže številnim mukam. Vse življenje naravnega bitja mineva v tem boju s tujim in sovražnim okoljem, v samoobrambi pred njim; toda ne more se obraniti pred pritiskom tujih sil: ono je le eno, teh sil pa je mnogo in morajo zmagati. Nasprotovanje enega bitja vsem se nujno konča s *propadom* enega – sovražna moč končno uniči njegovo bit in ga izrine iz življenja – boj se konča s *smrtjo* in *trohnobo*.

In to je pravično. Bitje samo je v svojem egoizmu priznalo, da ne more živeti skupaj z drugimi, samo se je izključilo iz vsega in postavilo peklensko dilemo: jaz ali drugi. Ko je postavilo sebe nasproti vsemu, je samo izzvalo silo vseh – ta sila pa ga je naposled tudi zdrobila.

Vse življenje bitja, ki so ga obkolile tuje moči, je le zadržala

³⁴ Tu ne govorimo o tem, kako se je zlo pojavilo v svetu in kako je greh postal zakon sveta. Pokvarjenost narave je za nas predvsem dejstvo, in to dejstvo krščanstvo predpostavlja kot religija odrešitve.

ni razkroj. Smrt le očitno razkrije skrivnost življenja: pokaže, da je *življenje narave prikrito trohnenje*.

Da, to je ognjeno kolo biti, *trôchôs tâs genéseos*, o katerem govori apostol; takšno vesoljno zlo je enovito v svoji biti, trojstveno v svojih vidikih. Takšno je drevo življenja v razpadli naravi: njegova korenina je *greh*, njegova rast je *bolezen*, njegov plod *smrt*.

II. Smisel sveta (Jn 1,1-3)

Bistvo svetovnega zla je v odtujitvi in neslogi vseh bitij, v njihovi vzajemni protislovnosti in neuskladljivosti. Prav v tem pa je tudi *nesmiselna* (»iracionalna«) bit sveta. Nesmiselno imenujemo to, kar se ne povezuje in ne sklada z ničimer, kar je v protislovju z vsem in je neuskladljivo s čimer koli. Zatorej je zlo in nesmisel v bistvu eno in isto. Prav ta egoizem slehernega bitja in razdor vseh je to, kar je navznoter (za voljo) zlo, na zunaj (za um in predstavo) pa nesmisel. Zato je naša praktična naloga narediti naše zunanje okolje dovzeto za našo voljo ali nam poslušno, naša teoretska naloga pa je narediti to okolje prosojno za naš um, nam jasno in pojmljivo – in obe nalogi sta pravzaprav ena in ista. Za njeno izpolnitev moramo predvsem sami postati svetli, dovzetni za vse. Sicer bo možno le zunanje in nasilno, zlo in nesmiselno podrejanje. In če je zla nesloga vseh bitij nesmisel v svetu, bo *smisel* sveta nasprotje tega, namreč splošna sprava in *sloga*. To izhaja tudi iz pomena (ruske) besede, saj *svet* <mir> ali *vesolje* <myr>, kozmos, pomeni prav soglasje in slogo. V smislu besede »svet« <mir> se nam kaže tudi smisel samega sveta. In ta smisel ni naša poljubna potreba ali subjektivni ideal, temveč se nam razkriva, čeprav ne v polnosti, kot dejanskost sama. čeprav je v osnovi svetovnega življenja nesloga in razdor vsega, kaos, čeprav se vsa bitja in moči bojujejo in tekmujejo med seboj v zlem in nesmiselnem stremenju, čeprav se med

seboj izrivajo in preganjajo, vendarle neodvisno od njihove volje, navzlic vseobči razdeljenosti in protislovju, svet biva in živi kot nekaj *enovitega* in *ubranega*. Na temni osnovi nesloge in kaosa nevidna moč veze svetle niti vseobčega življenja in usklajuje razdeljene poteze vesolja v urejene like. »Svet« ni gola črka; v svetu obstaja smisel, povsod se kaže in se prebija skozi nesmisel, ki ga skuša premagati.

Navkljub svojemu egoizmu nobeno bitje ne more ostati osamljeno: sila, ki se ji ne more upirati, ga vleče in zaradi nje *gravitira* k drugemu ter samo v povezavi z »vsem« dobiva svoj smisel (*lógos, ratio*) in svojo resnico. Ta vsesplošni smisel, ki je to, kar v resnici je, se kaže predvsem v zakonu *vesoljne gravitacije*, ki tvori snovno solidarnost sveta. Kolikor je dejanska bit vsake stvari v protislovju z vsem drugim in tudi dejansko je nesmisel, toliko se njen smisel kaže kot *stremenje* ali težnja k drugemu, in ta težnja, ki je kljub razdoru v svetu navzoča v vsaki stvari, vse povezuje v eno in kaže, da je smisel sveta *vseedinost*. Bitja odstopajo od tega smisla, ko se potrjujejo v svoji posamičnosti;³⁵ toda ne morejo mu povsem uiti, ker je to bitnostni smisel njihove biti; lahko si le *prizadevajo* utrditi se v ločenosti od drugih; v tem prizadevanju postajajo delujoče *moči*, edinost pa, ki predstavlja njihov smisel, se v njih razkriva kot druga moč, kot zunanja neizogibnost ali splošni *zakon*.

Po eni strani torej egoizem kot prizadevanje osamosvojiti se in osvojiti življenje izključno zase, odkoder izvira skrajni razdor vseh, vesoljno zlo, tema, kaos in nesmisel – po drugi strani pa neprostovoljna privlačnost zedinjujoče moči, po kateri je vsaka stvar v odnosu z vsako in v tem *odnosu* (*lógos, ratio*) nahaja svoj smisel in razlog (*lógos, ratio*).

Ta smisel kot bivajoča resnica vsega deluje proti nesmislu sveta. Utemeljen kot skrita moč v vsesplošnem kaosu stremi k razkritju, hoče se prebiti iz snovne teme, bojuje se s sovražnim načelom razdora in ga postopoma premaguje. Ko reši

35 posamičnosti ali: ločenosti, oddeljenosti (op. prev.).

od zle oblasti razdora ujeto naravo sveta (svetovno dušo), jo ta zedinjujoči smisel obvladuje in se iz nje rojeva v različnih podobah. Sili gravitacije, ki brez razlike vsa bitja vleče drugega k drugemu in iz veselja ustvarja eno veliko *telo*, sledijo fizične moči toplote, svetlobe in elektrike, v katerih deli svetovnega telesa postajajo v različni meri dostopni in pronicavi drug za drugega; nato sledi sila kemične sorodnosti, ki vodi prvine svetovnega telesa v določene medsebojne spoje; potem prihaja oblikujoča moč, ki najraznorodnejše narave vodi v edinost živega organizma, končno pa se v teh organizmih samih razkriva moč rodovnega instinkta, ki premaguje ločenost posameznikov. Povsod delujoča resnica edinosti dohiteva in veže lažne težnje razdora ter tudi v pojavitvah skrajnega egoizma kaže smisel, ki nasprotuje egoizmu. Ta smisel je viden celo v vzajemnem iztrebljanju bitij, ko vsako bitje hoče pogoltniti druga in jih tudi dejansko golta: z njimi se hrani. Brez tega ne more živeti. To pomeni, da bitje ne more ostati v svoji ločenosti: da bi bilo *to*, kar je, se mora hraniti z *drugimi*, in ta njegova stalna odvisnost od drugih izpolnjuje vse njegovo dejansko bivanje: *živi od drugih*.

Ločena, nesmiselna bit bitij je le njihov *lažni položaj*, varljiv in minljiv; resnično bit pa imajo bitja le v edinosti z vsem. Prvenstvo biti ne pripada ločenim delom, temveč *celoti*. Brez-pogojno prvotno počelo in izvir vsake biti je *absolutna Celotnost* vsega bivajočega, to je Bog. Ta Celotnost vsega, ki sama po sebi prebiva v nespremenljivem miru večnosti, se razodeva in kaže v vsezedinjujočem smislu sveta, tako da je ta smisel neposredni izraz ali *Beseda (lógos)* Božanstva, očitni in delujoči Bog.

On opredeljuje vsako delujočo bit: od najmanjšega delca narave, ki gravitira k drugim delcem, do zapletenih vrst živali, ki med prehranjevanjem uporabljajo druge organizme ali se v aktu spočnenja zedinjajo z organizmi, ki so jim podobni – povsod se kaže in deluje večni smisel biti, prvopočetna Beseda brezpočetnega Boga. Ta Beseda preprečuje vsako ločeno, brez-

odnosno bivanje, z neodvezljivimi vezmi zedinja eno bitje z drugim in vsako bitje z vsemi ter iz kaotičnega mnoštva tvori en svet. *V začetku je bila Beseda in Beseda je bila pri Bogu in Beseda je bila Bog. Ta je bila v začetku pri Bogu. Vse je nastalo po njej in nič nastalega ni nastalo brez nje.* (Jn 1, 1-3)

III. *V njej je bilo življenje in življenje je bilo luč ljudi* (Jn 1,4)

Božja Beseda, ki tvori smisel sveta, ni abstraktna ideja, temveč resnična in substancialna (hipostatična) moč, ki sama zaobjema in opredeljuje vse življenje narave. Za posamična naravna bitja se ta opredelitev splošnega življenja pojavlja kot usodna moč, kot nehoteni in nespoznani zakon. Najbolj zapletena in popolna bitja v naravi – živali – ne vedo ničesar o smislu sveta, ki uravnava njihovo življenje; ta smisel ni njihov lastni cilj. Kaže se sam po sebi iz njihovih nesmiselnih delovanj, mimo njihove volje ali tudi v nasprotju z njo; deluje skoznje, vendar pa se jim ne razkriva. Zakon smisla sveta, ki od vsakega bitja zahteva solidarnost z vsemi drugimi – ta zakon, ki tudi po prehranjevalnem in razmnoževalnem instinktu govori omejenemu posamičnemu bitju: »Moraš se odpovedati svoji ločenosti in osamljenosti, sebe moraš iskati v vsem« – ta zakon je naravnost v protislovju z egoističnim stremenjem samega posamičnega bitja. To protislovje se faktično razreši s poginom posamičnega bitja – zares nezadovoljiva rešitev.

Če je zlo in nesmisel v življenju sveta v tem, da vsako bitje postavlja in potrjuje sebe proti vsemu, smisel in dobro ne moreta biti to, da se celota potrjuje proti slehernemu bitju, da se posamezno žrtvuje v korist rodovnega, kajti to je le druga stran istega zla in iste teme – le druga točka gledanja na vsesplošni razdor. Sleherno bitje želi uničiti vse, vendar končno vsa bitja uničijo njega: to drugo dejstvo je takšno zlo

in v takšnem nasprotju s smislom sveta kot prvo. Posamično bitje je sovražno »vsemu« in zato »vse« doseže pogin posamičnega bitja. V tej navidezni pravičnosti ni dobrega, niti ni v njej resnice; kajti če sleherno bitje čaka pogin, tudi v »vsem« ne bo preživelo nič; če je sleherno bitje le minljiva prikazen in izginjajoči privid, bo takšen privid tudi »vse«, saj sestoji prav iz teh izginjajočih prividov.

Če je nesmisel sveta v razdoru med vsemi, smisel pa je v zedinjenju vseh, je za to potrebna *ohranitev* vseh, tj. ohranitev slehernega bitja, ker sicer ne bo tega, kar naj bi se zedinilo. Če pa se v nasprotju s tem v naravi ne uspe ohraniti nobeno bitje, to pomeni, da se smisel sveta kljub temu, da v življenju narave deluje, v njem ne uresničuje, da torej še ne prevladuje povsem, temveč le *omejuje* temo, ki leži v osnovi sveta. Smisel se z njo bori v naravnem življenju, vendar tu še ne slavi svoje zmage. V naravi se *posamično* bitje le proti svoji volji in na zunaj zedinja z vsem, vendar se z vsem ne spravlja notranje. To *vse*, s katerim ga povezuje in kamor ga vleče usodna moč življenja, je zanj neznano in tuje. Naravno bitje ne pozna vsega in zatorej si ne more samo od sebe želeti zedinjenja z vsem. Edino čustvo, ki ga ima do vsega, je strah in sovraštvo – prav zato, ker je to zanj nekaj tujega, česar ne pozna. Žival s sovraštvom raztrga svoj plen; v skladu s smislom se z njim zedinja, vendar pa tega smisla ne pozna, pozna le svojo lakoto. In ko se z rodovnim instinktom posamezno bitje zedinja s splošnim življenjem, se proti volji in slepo žrtvuje za rod: v njem se izgublja.

Glede *na smisel* se v spolnem aktu posameznik sicer odpoveduje samemu sebi v korist roda, utrjuje splošno rodovno bit, vendar niti tedaj ne ve za smisel svojega delovanja. Ve le za slepo privlačnost do drugega posameznika, in ta privlačnost je zanj zelo blizu sovraštvu. Takšno ponovno zedinjenje posameznika z rodом proti volji posameznika je njegovo zanikanje, tj. pogin. Da ne bi v drugem poginilo, bi se moralo posamično bitje z drugim zediniti³⁶ samo *od sebe*, za to pa

bi moralo vedeti tako zase kot za drugega. Toda v naravi ni védenja. čeprav vse naravno življenje določa vseadini smisel, je za sámo naravo ta smisel temen. *Beseda je bila na svetu in svet je po njej nastal, a svet je ni spoznal* (Jn 1,10). Ta temačni smisel, ki tvori življenje narave, a ji ni znan, postaja v človeku luč védenja: *in življenje je bilo luč ljudi*.

»Vse,« to, kar deluje na živo naravo kot zunanja moč, za človeka dobi notranjo resničnost kot *ideja*. Sam človek, ki je realno le *ta* (posameznik), v ideji zaobjema »vse«. Smisel sveta postaja lastni smisel človeka. človek sam ima smisel, kolikor vse dojema v edinosti, tj. kolikor dojema smisel vsega, in v tem človekovem dojemanju smisel sveta dobiva *možnost* svojega polnega uresničenja (osuščestvlenija); zato ker si vsak človek s svojim osebnim spoznanjem lahko *prisvoji* smisel sveta, se lahko (prostovoljno) z njim *od sebe* zedini, in takšno notranje in svobodno zedinjenje vsakega z vsem je resnično uresničenje smisla sveta. Toda dokler je to le možnost, dokler edinost sveta ostaja za človeka le ideja, protislovja sveta ni mogoče odpraviti, temveč to protislovje le dobiva novo, še globljo obliko, s čimer to protislovje iz zunanjega postaja notranje.

IV. *In luč sveti v temi, a tema je ni sprejela* (Jn 1,5)

Naravna dvojnost nesmiselne kaotične biti in zunanjega zakona edinosti postaja v človeku notranja razdvojenost med njegovim lastnim smislom in njegovo nesmiselno naravo. V človeku je njegov smisel, s katerim spoznava vse v edinosti (ideji), v protislovju z njegovim temnim življenjem, v katerem se podobno kot druga naravna bitja bojuje za svojo posamično, slučajno bit, in zaradi nje prihaja v spor in sovra-

36 Tedaj bo namreč zedinjenje njegovo lastno delovanje, izpolnitev, ne žrtev, njegove individualnosti. Kdor sam s svojo dobro voljo položi svojo dušo, jo tedaj dobi, kdor pa jo hoče ohraniti v egoizmu, jo tedaj izgubi.

štvo z drugimi v življenjski borbi za obstoj. življenjska osnova človeka in človeštva ostaja isti egoizem, nesmiselno in zlo življenje narave. Luč spoznanja, ideja svetovne edinosti, sveti v tem temnem življenju, vendar le razkriva njegovo temo; v njo ne pronica in ta je ne sprejema. *Luč sveti v temi, a tema je ni sprejela.* Luč božanskega Logosa je svetila tudi v temi prvobitnega poganstva, ko se je moč Božanstva razodevala človeškemu občutenju v ognju in zvezdah, v blagotvornem delovanju vidnega sonca in v zakonu rodovnega življenja. Jasneje je božanski um zasijal človeškemu *umu* v religioznih nazorih zgodovinskih civiliziranih narodih starodavnosti, zlasti Hindujcev, Grkov in Hebrejcev.

V Indiji je bila človeška duša najprej osvobojena oblasti kozmičnih zunanjih sil, nekako opijanjena s svojo svobodo, s spoznanjem svoje edinosti in brezpogojnosti; njenega notranjega delovanja ne more nič preprečevati, svobodno sanjari in v teh sanjarijah so v kali že vsebovane vse idealne stvaritve človeštva, vsi religiozni in filozofski nauki, poezija in znanost, toda vse to v nerazločni neopredeljenosti in pomešanosti, kakor v snu: vse se zliva in meša, vse je eno in isto in zato je vse nič. Budizem je izrekel poslednjo besedo indijskega spoznanja; vse bivajoče in nebivajoče je na isti način zgolj iluzija in sen. To je samospoznanje duše v njej sami, kajti v njej sami, kot v čisti potenci, ločeni od aktivnega božanskega počela, ki ji daje vsebino in dejanskost, je duša končno seveda nič.

Toda ko je osvobojena od snovne vsebine življenja in je obenem spoznala sebe kot nič v sami sebi, se mora duša bodisi odpovedati bivanju ali pa iskati novo, nesnovno vsebino. Na prvi rešitvi se je v principu utemeljilo indijsko in nasploh vzhodno spoznanje, po drugi poti se je odpravilo človeštvo klasične dobe. V grško-rimskem svetu se človeška duša razkriva kot svobodna, ne le od zunanjih kozmičnih sil, temveč tudi od same sebe, od svojega notranjega, čisto subjektivnega samomotrenja, v katerega je pogreznjena pri Hindujcih. Tedaj spet sprejema delovanje božanskega Logosa, toda ne kot

zunanjo kozmično ali demiurško moč, temveč kot povsem idealno, notranjo moč; tu si človeška duša prizadeva najti svojo resnično vsebino, tj. edino in splošno, ne v pusti indiferenci svoje potencialne biti, temveč v objektivnih stvaritvah, ki uresničujejo lepoto in razum – v čisti umetnosti, znanstveni filozofiji in pravni državi.

Zgraditev te idealne sfere, takšnega »sveta brez krvi in solz,« je veliko zmagoslavje vrhovnega Razuma, dejansko načelo resničnega zedinjenja človeštva in vesolja. Toda to zedinjenje je zedinjenje le v ideji, je razkritje ideje kot resnice nad faktično bitjo in ne uresničenje ideje v tej biti. Božanska ideja se tu razkriva duši kot njen predmet in njena najvišja norma, toda ne pronica v samo bitnost duše, ne obvladuje njene konkretne dejanskosti. V védenju, v umetnosti, v čistem zakonu duša motri idealni kozmos in v tem motrenju izginjata egoizem in boj, izginja oblast snovnega kaotičnega načela nad človeško dušo. Toda duša ne more večno prebivati v motrenju, duša živi v faktični dejanskosti in to njeno življenje ostaja zunaj idealne sfere, ne da bi ga zaobjela; ideja obstaja za dušo, toda ne pronica v njeno dejanskost. Z razkrivanjem idealnega sveta se človeku razkrivata dva reda biti: snovno in faktično bivanje (*há génesis*),³⁷ neprimerno ali grdo/slabo, namreč tisto bivanje, katerega koren je zla osebna volja, in brezosebni svet čistih idej (*tò óntos ón*),³⁸ vladavina resničnega in popolnega. Toda ti dve sferi v klasičnem svetovnem nazoru ostajata druga nasproti druge, ne da bi tu našli svojo spravo. Svet idej, idealni kozmos, ki je resnica tega svetovnega nazora v njegovem najvišjem izrazu, v platonizmu, predstavlja absolutno neizpremenjeno bit, ki prebiva v neskaljenem miru večnosti, visoko nad svetom snovnih pojavov, ki *odseva* v tem svetu kot sonce v motnem potoku, vendar ga pušča nespremenjenega, ne da bi ga očistilo ali razsvetlilo. Tudi od človeka takšen svetovni nazor zahteva

37 Tj. (v grščini) »postajanje« (op. prev.).

38 Tj. (v grščini) »resnično (ali: bitnostno) bivajoče« (op. prev.).

le, naj *zbeži* iz tega sveta, naj izplava iz tega motnega potoka na svetlobo idealnega sonca, naj se osvobodi okovov telesne biti kot iz temnice ali groba. Na ta način dvojnost in protislovje idealnega in materialnega, resnice in dejstva, tu ostaja nerazrešeno: sprave ni. če se resnično-bivajoče (istino-sušče) razkriva le motrečemu umu kot svet idej, potem osebno človekovo življenje, območje njegove volje in dejavnosti, ostaja izven resnice, v svetu lažne snovne biti; v tem primeru pa človek dejansko ne more ubežati iz tega lažnega sveta, ker bi to pomenilo, da bi ušel samemu sebi, svoji lastni duši, ki živi in trpi v tem svetu. Idealna sfera lahko pri vsem svojem bogastvu kot predmet motrenja človeka le *odvleče* od njegove zle in trpeče volje, ne more pa volje ugasniti. Ta zla in trpeča volja je korenito dejstvo, ki ga ne more odstraniti niti indijsko spoznanje, da je to dejstvo iluzija (kajti tudi tu se kot iluzija razkriva le spoznanju, za celotno življenje pa ostaja tako kot prej dejstvo), niti se ne more odstraniti s tem, da bi človek pravočasno ubežal pred tem dejstvom v območje idealnega motrenja, kajti iz tega svetlega območja se bo vendarle znova moral vrniti k zlemu življenju.

Človeško počelo, ki se je oddaljilo od božanskega in se je utrdilo v zli volji, lahko božansko Počelo doživlja na tri načine. Najprej ga lahko občuti kot nekaj *potiskajočega*, vendar kot nekaj, kar lahko potiska le *pojavitve* zle volje, ne pa te volje same, ki kot notranja, subjektivna moč ne more biti uničena z nikakršnim zunanjim delovanjem. Zato se to človekovo zunanje sprejetje božanskega Logosa, sprejetje, ki ga srečamo v naravni religiji, izkaže kot nezadostno in neustrezno cilju notranjega zedinjenja človeštva z Božanstvom. Kult naravne religije omejuje samoutrditev človeškega počela, prisiljuje ga, da se proti svoji volji podreja višjim silam, ki delujejo v naravi, prisiljuje ga, da daruje žrtve tem silam, toda koren njegovega življenja, njegova zla volja, ki je v njem postala snovno načelo, ostaja nedotaknjena, kot tuja in nedostopna tem zunanjim naravnim bogovom.

Kot bližje svojemu cilju, a nezadostno, moramo priznati drugo vrsto vzajemnega delovanja božanskega načela in človeka, namreč idealno ali *razsvetljuječe* delovanje. Zmožnost tega delovanja je pogojena s tem, da je človeška duša nekaj večjega od svojega danega faktičnega obstoja (sostojanja). če je namreč v tem obstoju duša kot slepa sila samopotrjevanja iracionalno načelo, je potencialno vendarle razumno načelo, stremenje po notranji edinosti z vsem. In če je na način potiskajočega delovanja (v naravni religiji) božanski Logos v odnosu do iracionalnega načela duše kot sila do sile, lahko On s tem, da zbudi razumno človekovo zmožnost, v njej deluje kot razum ali notranja beseda; zlasti pa lahko dušo odvede od njene faktične dejanskosti, naredi to dejanskost za objekt in duši pokaže prividnost njene snovne biti, zlo njene naravne volje, ter ji razkriva resnico druge biti, ki ustreza razumu. Takšno je idealno delovanje božanskega Logosa, delovanje, ki ga najdemo zlasti pri kulturnih narodih starega sveta v najvišji stopnji njihovega razvoja. Toda to delovanje, čeprav notranje, je vendar necelovito, enostransko. Spoznati ničnost svoje faktične dejanskosti kot predmeta v motrenju ne pomeni uničiti to dejanskost v sami biti, ne pomeni njene dejanske odstranitve. Dokler se osebni volji in življenju, pogreznjenem v krivičnost, resnica zoperstavlja le kot ideja, življenje v bistvu (suščnosti) ostaja nespremenjeno; abstraktna ideja ga ne more premagati, kajti osebna življenjska volja je, četudi zla, vendarle dejanska moč, medtem ko je ideja, ki se ne uteleša v živih osebnih močeh, le svetla prikazen.

Za to, da bi božansko počelo dejansko premagalo zlo voljo in človekovo življenje, je potemtakem nujno potrebno, da se ono samo duši pokaže kot živa osebna moč, ki lahko pronicne v dušo in jo obvlada; da božanski Logos ne vpliva na dušo le od zunaj, temveč da se rodi v sami duši, ne tako, da bi jo omejeval ali razsvetljeval, temveč tako, da jo *prerodi*. In ker se duša v naravnem človeku pojavlja kot resnična le v mnogoterosti individualnih duš, mora tudi dejansko zedi-

njenje božanskega počela z dušo imeti individualno, osebno obliko – zato se božanski Logos rojeva kot resnični individualni človek. Kakor se v naravnem svetu božansko počelo edinstvi pojavi najprej v sili gravitacije, kot slepa privlačnost, ki povezuje telesa, nato v moči svetlobe, ki razkriva njihove vzajemne lastnosti, in končno v tej moči organskega življenja, v kateri oblikujoče načelo pronica v snov in po dolgi vrsti izoblikovanj rojeva popolni naravni organizem človeka, natanko tako tudi v zgodovinskem procesu, ki sledi za tem, božansko počelo najprej s silo duhovne gravitacije povezuje ločena človeška bitja v rodovno enotnost, nato jih razsvetljuje z idealno lučjo razuma, končno pa pronica noter v samo dušo in se z njo organsko, konkretno zedinja ter se rojeva kot novi duhovni človek. In kakor je v naravnem svetu pred pojavitvijo popolnega človeškega organizma obstajala dolga vrsta nepopolnih, a vendar organskih oblik življenja, je v zgodovini pred rojstvom popolnega duhovnega človeka obstajala vrsta nepopolnih, a vendar živih osebnih razodetij božanskega počela človeški duši. Ta živa razodetja živega Boga so zapisana v svetih knjigah judovskega naroda.

Vsaka pojavitev božanskega počela, vsaka teofanija, je opredeljena z lastnostjo okolja (sredi), ki sprejema to pojavitev, v zgodovini predvsem z lastnostjo narodnega značaja, značilnostjo tistega naroda, v katerem se pojavlja dana pojavitev Božanstva. če se je božansko načelo razodelo indijskemu duhu kot nirvana, Grkom kot ideja in idealni kozmos, se je moralo kot osebnost, kot živi subjekt, kot »jaz«, pojaviti Judom, ker je njihov narodni značaj prav v prevladovanju osebnega, subjektivnega počela. Ta značaj se pojavlja v celotnem zgodovinskem življenju Judov, v vsem, kar je ta narod ustvaril in kar ustvarja. Tako s strani pesniške oblike vidimo, da so Judje prispevali nekaj posebnega le v tej zvrsti, ki predstavlja zlasti subjektivni, osebni element poezije: podarili so nam vzvišeno liriko psalmov, razkošno idilo Visoke pesmi. Vendar pa niso niti v času svojega samostojnega zgodovinskega obstoja niti v

kasnejšem času mogli ustvariti pravega epa ali drame, kakršna najdemo pri Indijcih in Grkih. Zanimivo je tudi, da se Hebrejci odlikujejo v glasbi, tj. v tisti umetnosti, ki zlasti izraža notranja subjektivna gibanja duše, skoraj nič opaznega pa niso ustvarili v upodabljaljajočih umetnostih. Na področju filozofije Judje v obdobju svojega razcveta niso prišli dlje od npravne didaktike, tj. od tega področja, v katerem praktični interes npravne osebnosti prevladuje nad predmetnim motrenjem in umskim mišljenjem. V skladu s tem so Judje tudi v religiji najprej v polnosti spoznali Boga kot osebo, kot subjekt, kot bivajoči »Jaz« – niso se mogli zaustaviti pri predstavi Boga kot brezosebne moči ali brezosebne ideje.

Ta značaj – utrditev subjektne prvine v vsem – je lahko nosilec tako največjega zla kot največjega dobrega. če je namreč moč osebnosti, ki utrdi sebe v svoji posamičnosti, zlo in korenina zla, potem je ta ista moč, če se podredi višjemu načelu, najvišji ogenj, ki ga prežema božanska luč, in postaja moč svetovne, vsezaobjemajoče ljubezni; brez moči sebe potrjujoče osebnosti, brez moči egoizma tudi tisto najboljše v človeku postaja nekaj nemočnega in hladnega, postaja le abstraktna ideja. Vsak dejansko npravni značaj predpostavlja podrejeno moč zla, namreč egoizma. Kakor mora v naravnem svetu določena moč za to, da se dejansko pokaže, da postane energija, porabiti ali preobraziti v svojo obliko ustrezno količino vnaprej (v drugi obliki) obstoječe energije (npr. svetloba nastaja s preobrazbo iz toplote, toplota iz mehničnega gibanja itn.), podobno se lahko tudi v npravnem svetu, ki sodi k človekovemu naravnemu redu, potencia dobrega, ki je skrita v njegovi duši, dejansko razkrije le, če porabi ali sebe preobrazi v že obstoječo in navzočo energijo duše, ki je v naravnem človeku energija sebe potrjujoče volje, energija zla: ta mora biti prevedena v potencialno stanje zato, da bi nova sila dobrega prešla, v nasprotni smeri, iz potence v akt. Bitnost dobrega se daje po Božjem delovanju, vendar pa je lahko energija te pojavitve v človeku le preobrazba okrepljene, v potencialno

stanje prehajajoče moči osebne volje, ki potrjuje samo sebe. Tako v svetem človeku aktualno dobro predpostavlja potencialno zlo; tako velik v svoji svetosti je zato, ker bi lahko bil velik tudi v zlu; premagal je moč zla, podredil jo je višjemu počelu in postala je osnova in nosilka dobrega. Zato je judovski narod, ki je pokazal najslabše strani človeške narave, »trdovraten narod« in narod »s kamnitim srcem«, vendarle obenem narod svetnikov in Božjih prerokov: narod, v katerem se je moral roditi novi duhovni človek.

Vsa Stara zaveza predstavlja zgodovino osebnih odnosov pojavljajočega se Boga (Logosa ali Jahveja) s predstavniki judovskega naroda – njihovimi očaki, voditelji in preroki. V teh osebnih odnosih, ki sestavljajo religijo Stare zaveze, lahko opazimo tristopenjsko zaporedje. Prvi posredniki med hebrejskim narodom in njegovim Bogom, starodavni očaki Abraham, Izak in Jakob, so verovali v osebnega Boga in so osebno živeli to vero; predstavniki judovstva, ki so jim sledili, bogovidec Mojzes, David, »mož po Jahvejevem srcu«, in Salomon, graditelj velikega templja, so bili izkustveno deležni razodetij osebnega Boga, a so si prizadevali prenesti smisel teh razodetij v družbeno življenje in religiozni kult svojega naroda; z njimi je Jahve sklenil zunanjo zavezo ali dogovor z Izraelom, kot oseba z osebo. Zadnja vrsta predstavnikov judovstva, preroki, so spoznali nezadostnost te zunanje zaveze, zaslutili in razglašali so drugo notranje zedinjenje Božanstva s človeško dušo v osebi Mesija, Davidovega in Božjega Sina, in tega Mesija niso slutili in razglašali le kot najvišjega predstavnika judovstva, temveč tudi kot »prapor jezikov«, kot predstavnika in poglavarja vsega prerojenega človeštva.

Če je na tak način narodni značaj Judov določal okolje učlovečenja božanskega počela, je moral biti čas učlovečenja odvisen tudi od splošnega toka zgodovine. Tedaj ko je bilo idealno razodetje Besede v grško-rimskem svetu izčrpano in se je pokazalo nezadostno za živo dušo, ko je človek ne glede na ogromna, do tedaj nevidena bogastva kulture odkril sebe

kot samotnega v pustem in revnem svetu, ko sta se pojavila dvom v resnico in odpor do življenja in so se najboljši ljudje iz obupa odločali za samomor, ko se je po drugi strani, prav zaradi tega, ker so se vladajoča idealna načela pokazala radikalno nevredna, pojavilo spoznanje, da so ideje nasploh nezadostne za borbo z življenjskim zlom; ko se je pojavila potreba, da bi se pravica/resnica (pravda) utelesila v živi osebni moči, in ko se je zunanja pravica/resnica, človeška in državna, dejansko osredotočila v eni živi osebi, v osebi pobožanstvenega človeka – rimskega cesarja, se je pojavila, pripravljena s starozaveznimi razodetji patriarhov, voditeljev in izraelskih prerokov, Božja pravica/resnica v živi osebi učlovečenega Boga Jezusa Kristusa.

*V. Razodetje vesoljnega smisla (Logosa)
v Kristusu (Jn 1,14; I Jn 4)*

Smisel sveta, in v njem Božja pravica/resnica, je notranja edinost vsega z vsem. Pod vidikom žive osebne moči je ta edinost *ljubezen*. Kakor z močjo zunanjega zakona vesoljni smisel potisne in zveže temno življenje v človeku, kakor s svetlobo svoje resnice razkrije in obsoja mrak tega življenja, ko razsvetljuje človeško spoznanje, tako z neskončno silo ljubezni ta isti smisel *pronica* v to temo, obvladuje samo človekovo bistvo (suščestvo), prerodi njegovo naravo in se v njem v resnici uteleša. *In Beseda je postala meso in je prebivala med nami.*

Ko se je na zemlji po mnogih tisočletjih stihijske in kozmične borbe, v kateri se je smisel sveta razodeval le kot usodnostna moč zunanjega zakona, pojavilo prvo razumno bitje (suščestvo), je bilo to novo razodetje – odkritje smisla sveta kot *ideje* – v spoznanju. Ko se je za tem po mnogih tisočletjih človeške zgodovine pojavil prvi duhovni človek, v katerem naravno življenje mesa ni bilo le osvetljeno z božanskim smislom življenja sveta, temveč posvečeno z njim kot z duhom

ljubezni,³⁹ je bilo to novo razodetje istega Smisla kot žive osebne moči, ki lahko k sebi pritegne in si prisvoji živo moč snovi. če je prvi, naravni človek bil podoba in podobnost Boga, je novi duhovni človek resnični Bog, ker se je v njem Božja bitnost (suščestvo), ki je resnični smisel vsega bivajočega, prvič pojavila v svetu sama od sebe in se je pokazala svetu, kakršna je *brezpogojno*. Kajti sam po sebi Bog ni niti naravni Zakon, ki določa naravno življenje snovi, niti Razum, ki le razsvetljuje temo tega življenja in v svoji luči kaže njegovo neresničnost in zlo: Bog je več kot vse to in dela nekaj boljšega od tega, in Kristus je to več kot dejansko pokazal: razodel je, da je Bog ljubezen ali absolutna Oseba.

Učlovečenje božanskega Logosa v osebi Jezusa Kristusa je pojavitev novega duhovnega človeka, drugega Adama. Kakor pod prvim Adamom, naravnim, ne razumemo le posameznih oseb v vrsti drugih oseb, temveč vseidino osebnost, v kateri je zaobjeto vse naravno človeštvo, tako tudi drugi Adam ni samo *tale* posamična bitnost, temveč *obenem* tudi univerzalna bitnost, ki v sebi zaobjema vse prerrojeno duhovno človeštvo. V sferi večne, božanske biti je Kristus večno duhovno središče vesoljnega organizma. Toda kakor se ta organizem ali vesoljno človeštvo spušča v tok pojavov in je podvrženo zakonu zunanje biti ter mora z naporom in trpljenjem znova v času vzpostaviti to, kar je zapustilo v večnosti, namreč svojo notranjo edinost z Bogom in naravo, se mora tudi Kristus kot dejavno načelo te edinosti zavoljo njegove realne ponovne vzpostavitve spustiti v isti tok pojavov, podvreči se mora istemu zakonu zunanje biti in iz središča večnosti sebe narediti za središče zgodovine, s tem da se pojavi v določenem trenutku – v polnosti časov. Zli duh razdora in sovraštva, ki je večno brez moči proti Bogu, a je v začetku časa premagal človeka, mora biti v osrčju časov premagan po Sinu Božjem

39 Sveti Duh bo prišel nadte in moč Najvišjega te bo obsenčila, zato se bo tudi Sveto, ki bo rojeno, imenovalo Božji Sin.

in Sinu človekovem, ki je prvorojenec vsega stvarstva, da bi bil zli duh tako na koncu časov izgnan iz vsega stvarstva. V tem je uresničeni smisel učlovečenja.

Preden spregovorimo o Kristusovem delu, zaradi katerega je prišlo do učlovečenja, moramo nujno odgovoriti na dve vprašanji: 1) o možnosti samega učlovečenja, tj. realnega zedinjenja Božanstva s človeštvom; 2) o načinu takšnega zedinjenja.

Kar zadeva prvo vprašanje, dokončno učlovečenje *ni možno*, če na Boga gledamo le kot na posamično bitje, ki prebiva nekje zunaj sveta in človeka. Pri takšnem nazoru (deizmu) bi bilo Božje učlovečenje naravnost porušenje logičnega zakona istovetnosti, se pravi popolnoma nemislivo dejanje. Toda prav tako ni možno učlovečenje z drugega gledišča (panteizma), po katerem je Bog le splošna substanca pojavov sveta, univerzalno »Vse«, človek pa je le eden teh pojavov. Pri tem nazoru bi bilo učlovečenje v protislovju z aksiomom, da celota (Vse) ne more biti enaka enemu od svojih delov; Bog ne more postati človek, tako kot voda celega oceana ne more ostati vsa voda in obenem postati ena od oceanskih kapljic. Toda ali je nujno Boga pojmovati *bodisi* kot zgolj posamično bitje *bodisi* kot zgolj splošno substanco pojavov sveta? Nasprotno, sam pojem Boga kot vscelotnega (vscelago) ali popolnega (absolutnega) odpravlja obe enostranski opredelitvi in odpira pot za drugo gledanje, po katerem svet kot skupek omejitev biva izven Boga (v teh svojih mejah), saj je materialen, obenem pa je bitnostno povezan z Bogom kot s svojim notranjim življenjem ali svojo Dušo. Ta povezava je v tem, da je *vsaka* bitnost, ki se utrdi v svojih mejah, kot *tole zunaj* Boga, vendar pa se obenem ne zadovoljuje s to mejo, ampak streми po tem, da bi bila *vse*, tj. streми k notranji enotnosti z Bogom; v skladu s tem se po našem gledanju tudi Bog, ki je *sam po sebi* transcendenten (ki obstaja zunaj meja sveta), po svojem *odnosu* do sveta obenem *pojavlja* kot delujoča ustvarjalna moč, ki želi posredovati svetovni Duši to, kar ta išče in k čemur streми,

namreč polnost biti v obliki vseedinosti: hoče se z Dušo zediniti in iz nje roditi živi lik Božanstva. S tem je že opredeljen tudi kozmični proces v snovni naravi, ki se konča z rojstvom naravnega človeka, in zgodovinski proces, ki mu sledi in ki pripravlja rojstvo duhovnega človeka. Na ta način to drugo, namreč učlovečenje Božanstva, ni nič čudežnega v grobem smislu besede, tj. ni nekaj *tujega* splošni ureditvi biti, temveč je, nasprotno, bitnostno povezano z vso zgodovino sveta in človeštva: je nekaj, kar se je pripravljalo in kar logično izhaja iz vse te zgodovine. V Jezusu se ne učlovečuje transcendentna stran Božanstva, absolutna, v sebe umaknjena bit – kar bi bilo sicer možno – temveč se učlovečuje Bog Beseda, tj. Bog, ki se pojavlja navzven, Počelo, ki deluje na obodu kroga biti, in njegovo *osebno* utelešenje v individualnem človeku je le poslednji člen v dolgi verigi drugih naravnih in zgodovinskih realizacij. Ta pojavitev Boga v človeškem mesu je le bolj polna, popolna teofanija v verigi drugih nepolnih, pripravljalnih in predpodobnih teofanij. S tega gledišča pojavitev duhovnega človeka, rojstvo drugega Adama, ni nič manj pojmljiva kot pojavitev naravnega človeka na zemlji, rojstvo prvega Adama. Prvo in drugo sta bili novi, do tedaj neobstoječi dejstvi v življenju sveta in oboje se kaže v tem smislu kot čudežno, toda to, kar je novo in česar še ni bilo, je bilo pripravljeno z vsem, kar je bilo prej, predstavljalo je to, kar je želelo, k čemur je stremelo in k čemur je hodilo vse prejšnje življenje: k človeku je stremela in težila vsa narava, k Bogočloveku je bila usmerjena vsa narava človeštva. V vsakem primeru, ko govorimo o možnosti ali nemožnosti učlovečenja Božanstva, je poglobitno to, kako pojmujeemo Božanstvo in človeštvo; in pri tem pojmovanju Božanstva in človeštva, ki smo ga prikazali, učlovečenje Boga ni le možno, temveč bistveno stopa v splošni načrt stvaritve sveta. Toda če je dejstvo učlovečenja, tj. osebnega zedinjenja Boga s človekom, osnovano v splošnem smislu vesoljnega procesa in ureditvi Božjega delovanja, s tem še ni rešeno vprašanje o načinu tega zedinjenja, tj. o odnosu

in vzajemnem delovanju božanskega in naravnega človeškega počela v bogočloveški osebnosti, ali o tem, kaj je duhovni človek, drugi Adam.

Na splošno v človeku obstaja nekakšna spojitev Božanstva s snovno naravo, kar predpostavlja v njem tri sestavne prvine: božansko, snovno in tisto, ki prvi dve povezuje – svojsko človeško prvino. Spojitev teh treh prvin tvori resničnega človeka, pri čemer je svojsko človeško načelo razum (*ratio*), tj. odnos prvih dveh. če je ta odnos sestavljen iz direktnega in neposrednega podvrženja naravnega počela božanskemu, imamo *prvobitnega človeka* (prvega Adama) – prototip človeštva, zaprt, čeprav še ne ločen od večne edinosti božanskega življenja; tu je naravno človeško počelo vsebovano kot klica, *potentia*, v dejanskosti Božje biti. Ta zmožnost je obenem tudi možnost *greha*; prvobitni človek, *neprostopoljno* podvržen Božanstvu, lahko *prostovoljno* izstopi iz te podrejenosti. Tedaj postane *naravni* ali zunanji človek, v katerem resničnost pripada njegovemu naravnemu počelu: ta človek sebe razume⁴⁰ kot dejstvo ali pojav narave, božansko počelo v sebi pa le kot potenco druge biti. Tretji možni odnos je v tem, da imata Božanstvo in narava enako dejanskost v človeku, njegovo svojsko človeško življenje pa sestoji iz dejavnega usklajevanja naravnega počela z božanskim ali v svobodnem podrejanju prvega slednjemu. Takšen odnos tvori duhovnega človeka. Iz tega splošnega pojma o duhovnem človeku sledi naslednje: prvič, da bi bilo soglasje božanskega počela v človeku z naravnim počelom dejanskost v samem človeku, je nujno, da se uresniči v posamezni osebi, sicer bi bilo le realno ali idealno *vzajemno delovanje* med Bogom in naravnim človekom, ne bi pa nastal novi duhovni človek; za dejansko zedinjenje Božanstva z naravo je nujna *oseba*, v kateri to zedinjenje nastane. Drugič: da bi bilo to zedinjenje dejansko zedinjenje *dveh* počel, je nujna realna prisotnost obeh počel: nujno je, da je *ta* osebnost pravi Bog in pravi naravni človek – nujni sta obe naravi. Tretjič: za

40 Db. nahaja (op. prev.).

to, da bi sólo soglasje obeh narav v bogočloveški osebnosti bilo svobodno duhovno delovanje in ne zunanje dejstvo, je nujno, da je v njem udeležena človeška volja, različna od božanske, in da se je prek zavrnitve možnega nasprotovanja Božji volji tej svobodno podvrgla ter privedla človeško naravo v polno notranje soglasje z Božanstvom. Tako torej pojem duhovnega človeka predpostavlja *eno bogočloveško osebo, ki v sebi zedinja dve naravi in poseduje dve volji*.⁴¹

Prvobitna neposredna edinost dveh počel v človeku – edinost, ki jo predstavlja prvi Adam v rajskem stanju svoje nedolžnosti in ki je bila porušena v njegovem grešnem padcu, ni mogla biti več preprosto znova vzpostavljena. Nova edinost ne more biti več neposredna, nedolžnost: mora biti *dosežena*, lahko je le rezultat svobodnega dejanja, askeze (podviga), in sicer dvojne askeze: božanskega in človeškega samoodrekanja (samootverženija)⁴²; kajti za resnično zedinjenje ali uskladitev obeh počel je nujna svobodna udeležba in delovanje obeh. Z vzajemnim delovanjem božanskega in naravnega počela se opredeljuje vse življenje sveta in človeštva, in ves proces tega življenja sestoji v postopnem zblíževanju in vzajemnem pronicanju teh dveh počel, ki sta najprej oddaljeni in zunanji drugo za drugega, potem pa si prihajata vse bliže, vse globlje pronicata eno v drugo, dokler se v Kristusu narava ne pojavi kot človeška duša, ki je pripravljena na popolno samoodrekanje, Bog pa se pojavi kot Bog ljubezni in usmiljenja, ki tej duši priobčuje vso polnost božanskega življenja, ne le v moči, ki zavezuje, in ne le v razumu, ki razsvetljuje, temveč v životvorni dobroti. Tu imamo dejansko bogočloveško osebnost, ki zmore izvršiti dvojno askezo (podvig) bogočloveškega

41 Ta opredelitev, ki izhaja iz našega pojma o duhovnem človeku ali drugem Adamu, je brezpogojno istovetna z dogmatičnimi opredelitvami vesoljnih zborov 5.-7. stoletja, ki so jih izdelali proti nestorijanski, monofizitski in monoteletski hereziji, od katerih vsaka predstavlja neposredno nasprotovanje enemu od treh obstoječih logičnih pogojev za resnično idejo Kristusa.

42 Db. samozametavanja (op. prev.).

samoodrekanja. Takšno samoodrekanje predstavlja v določeni meri že celoten kozmični in zgodovinski proces; kajti tu se po eni strani Božji Logos s svobodnim delovanjem svoje božanske volje ali ljubezni odpoveduje razkrivanju svojega božanskega dostojanstva (Božje slave), zapušča spokojnost večnosti, sestopa v boj z zlim počelom in se podvrže vsemu nemiru svetovnega procesa, razodeva se v vezeh zunanje biti, v mejah prostora in časa; nato se pojavlja naravnemu človeštvu, deluje nanj v različnih končnih oblikah svetovnega življenja, ki bolj zakrivajo kot razkrivajo resnično Božjo bitnost; po drugi strani pa tudi narava sveta in človeka v svoji stalni težnji in stalnem stremenju k vedno novim in novim prejetjem božanskih načinov (razodevanja) neprestano zametuje samo sebe v svojih danih, dejanskih oblikah. Toda tukaj (se pravi v kozmičnem in zgodovinskem procesu) to samoodrekanje z obeh strani ni popolno, ker so za Božanstvo meje kozmičnih in zgodovinskih teofanij zunanje meje, tj. meje, ki opredeljujejo njegovo pojavljanje za drugega (za naravo ali za človeka), vendar pa se v ničemer ne dotikajo njegovega notranjega samoobčutja;⁴³ po drugi strani niti narava niti naravno človeštvo v svojem neprestanem napredovanju ne zavračata sebe s svobodnim aktom, temveč le po instinktivnem nagnjenju. V bogočloveški osebnosti, kjer božansko počelo prav zaradi tega, ker z drugim ni v razmerju z zunanjim delovanjem, tako da bi mu postavljalo meje, temveč – ne da bi spreminjalo samo sebe – prek notranje samoomejiteve drugemu daje mesto v sebi, pa je takšno notranje zedinjenje z drugim dejansko samoodrekanje božanskega počela: tu se to počelo dejansko spušča, sebe ponižuje, sprejema podobo slu-

43 Naj to pojasnim s primerom iz naravnega sveta: ko človek, kot relativno višje bitje (suščestvo), deluje na kakšno nižjo žival, se ji ne more pojaviti v vsej polnosti svojega človeškega življenja; toda te omejene oblike, v katerih npr. pes sprejema pojavitev svojega gospodarja, pripadajo le umu živali in nikakor ne omejujejo ali spreminjajo lastno bitje človeka, ki ga ta (živalski) um dojema.

žabnika. Božansko počelo se tu za človeka ne zapira le v meje človeškega spoznanja, kakor je to bilo v prejšnjih nepopolnih teofanijah, temveč samo sprejema te meje; ne sicer tako, da bi v celoti stopilo v te meje naravnega spoznanja, kajti to je nemogoče, ampak le dejansko občuti te meje *kot svoje v danem trenutku*, in ta samoomejitev Božanstva v Kristusu osvobaja Njegovo človeštvo, dovoljuje Njegovi naravni volji, da se svobodno odreče sebi v korist božanskega počela, ne kot zunanje moči (tudi takšno samoodrekanje ne bi bilo svobodno), temveč kot notranjega dobra – s čimer to dobro dejansko pridobi. Kristus se je kot Bog svobodno odrekel Božji slavi, in prav s tem kot človek dobil možnost *doseči* to Božjo slavo. Na poti tega doseganja sta se Odrešenikova človeška narava in volja neizbežno srečali s *skušnjavo* zla. Bogočloveška osebnost predstavlja dvojno zavest: zavedanje o mejah naravnega bivanja in zavest o svoji božanski bitnosti in moči. In tedaj, ko Bogočlovek izkuša resnično omejenost naravne biti, se lahko podvrže *zunanji* skušnjavi, da bi naredil svojo božansko moč sredstvo za cilje, ki izhajajo iz te omejenosti.

Najprej: bitje, ki je podrejeno pogojem snovne biti, lahko pade v skušnjavo, naj naredi snovno dobrino za cilj, svojo božansko moč pa za sredstvo za doseganje cilja: »Če si Božji sin, reci, naj to kamenje postane kruh« – tu bi božanska narava (»če si Božji Sin«) in razkritje te narave, beseda (»reci«), morala služiti kot sredstvo za zadovoljitev snovnih potreb. Kot odgovor na to skušnjavo Kristus zatrdi, da Božja beseda ni orodje snovnega življenja, temveč je za človeka izvir resničnega življenja: »Človek naj ne živi samo od kruha, ampak od vsake besede, ki prihaja iz Božjih ust.« Ko je premagal to skušnjavo mesa, je Sin človekov dosegel oblast nad vsem mesom.

Drugič: nova skušnjava za Bogočloveka, ki je prost snovnih nagibov, je v tem, da bi naredil svojo božansko moč za orodje samopotrditve svoje človeške osebnosti, da bi zapadel grehu uma – domišljavosti (samomneniju): »Če si Božji Sin,

se vrzi dol, kajti pisano je: ‚Svojim angelom bo zate zapovedoval‘ in ‚Na rokah te bodo nosili, da z nogo ne zadeneš ob kamen.‘« To dejanje (vreči se dol) bi bilo vase gotov človekov izziv Bogu, človekovo preizkušanje Boga, in zato Kristus odgo-varja: »Pisano je tudi: Ne skušaj Gospoda, svojega Boga.«⁴⁴ Ko je na ta način premagal greh uma, je Sin človekov tako dobil oblast nad vsemi umi.

In tedaj nastopi tretja, zadnja in najtežja skušnjava. Odstranjeno je suženjstvo mesu in domišljavost: človeška volja se nahaja na visoki nravni stopnji, sebe spoznava kot tisto, kar je višje od vsega drugega stvarstva; v imenu svoje npravne visokosti si lahko človek želi zavladati nad svetom, da bi privedel svet do popolnosti; toda svet se nahaja v zlu in se noče prostovoljno podrediti npravni premoči. Torej ga je treba nujno prisiliti k pokorščini, nujno je uporabiti svojo božansko moč kot nasilno sredstvo za podreditev sveta. Toda takšna uporaba nepostavnega nasilja za dobre cilje bi pomenila priznanje, da dobro samo po sebi nima moči, da je zlo močnejše od njega, in to bi pomenilo *poklonitev* prav temu *počelu zla*, ki gospoduje nad svetom: »Pokazal mu je vsa kraljestva sveta in njihovo slavo ter mu rekel: ‚Vse to ti bom dal, če padeš predme in me moliš.‘« Tu se za človeško voljo neposredno postavlja usodno vprašanje: Kaj veruje in komu hoče služiti: nevidni Božji moči ali moči zla, ki očitno vlada v svetu. In človeška Kristusova volja je premagala skušnjava oblastiželjnosti, ki je le na videz dobra, in se je svobodno podvrгла resnični dobrini ali dobremu (blagu ili dobru), ter zavrnila vsako soglasje s zlom, ki kraljuje v svetu: »Poberi se, satan,

44 Te besede včasih razumejo tako, kot da Kristus pravi skušnjavcu: »Ne skušaj mene, ker sem jaz Gospod, tvoj Bog.« Vendar pa to ne bi imelo nobenega smisla, ker se Kristus ne podvrže skušnjavi kot Bog, temveč kot človek. Pravzaprav Kristusov drugi odgovor, tako kot prvi, predstavlja neposreden odgovor na to, kar skušnjavec predlaga: naj z drznim dejanjem preizkusi Boga – in v odgovor na to, kot tudi v odgovoru na prvi predlog, se Kristus sklicuje na Sveto pismo, v tem primeru na tiste njegove besede, ki prepovedujejo preizkušanje Boga.

kajti pisano je: ‚Gospoda, svojega Boga, môli in *samo* njemu služiti!« Ko je tako premagal greh duha, je Sin človekov prejel vrhovno oblast v kraljestvu duha; ko se je odpovedal temu, da bi se podredil zemeljski moči, in se je odrekel cilju, da bi zavladal nad zemljo, si je pridobil služenje nebeških sil: »In glej, angeli so pristopili ter mu stregli.«

Tako je torej potem, ko je premagal skušnjave zlega počela, ki je poskušalo njegovo človeško voljo nagniti k samopotrjevanju, Kristus pokazal notranje soglasje te svoje človeške volje z božansko, pobožanstvil je svojo človeškost po učlovečenju svojega Božanstva. Toda v tem se Kristusov podvig ne izčrpa. Ker je popoln človek, Kristus v sebi nima le čisto človeške prvine (razumne volje), temveč tudi naravno snovno prvino: on se ni le učlovečil, temveč je postal meso – *sárx egéneto*. Duhovni podvig – notranja zmaga nad skušnjavami – mora biti dopolnjena s podvigom mesa, se pravi čutne duše, s pretrpetjem muke in smrti – in zato je v evangeliju, po pripovedi o skušanju v puščavi, rečeno, da je hudič odšel od Kristusa *do določenega časa*. Zlo načelo, ki je notranje premagano s samoodrekanjem volje in ni pripuščeno v sredotočje človeškega bitja (suščestva), je še ohranilo svojo oblast nad njegovo površino – nad čutno naravo, in ta se je lahko te oblasti osvobodila le s procesom samoodpovedi – s trpljenjem in smrtjo; in s tem da se je Kristusova človeška volja svobodno podredila njegovemu Božanstvu, si je podredila svojo čutno naravo in jo je ne glede na njeno slabotnost (molitev o kelihu) prisilila, da je v sebi uredničila božansko voljo do konca, v naravnem procesu trpljenja in smrti. S tem se je v drugem Adamu ponovno vzpostavil normalen odnos vseh treh počel: odnos, ki ga je prvi Adam porušil. človeško počelo, ki je sebe postavilo v pravilen odnos prostovoljne podrejenosti ali soglasja z božanskim počelom kot notranjim dobrim, s samim tem znova dobi pomen posredujočega, zedinjajočega načela med Bogom in naravo, ki je, ker je bila očiščena s smrtjo na križu, izgubila svojo snovno razdeljenost in težo ter je postala neposredno izraz in orodje

božanskega duha, resnično *duhovno telo* vstalega Bogočloveka. S svojim življenjem, smrtjo in vstajenjem je Kristus razodel, da je Bog, ki je v njem učlovečen, nad postavo/zakonom (više zakona) in nad razumom in da zmore več kot to, da zaduši zlo s svojo močjo ali da ga razkriva s svojo lučjo: On, kot neskončni duh življenja in ljubezni, preraja in rešuje propadajočo naravo, spreminja njeno laž v resnico, njeno zlo v dobro in v tem delu vsezmagajoče ljubezni nahaja svojo slavo. *In videli smo njegovo – Logosovo – slavo, slavo, ki jo ima od Očeta kot edinorojeni Sin, poln milosti in resnice* (Jn 1, 14).

Da naravno meseno življenje ni slabo in lažno samo v grobem vidiku svoje animalnosti, temveč tudi v svoji uklenjenosti v oblike človeškega družbenega življenja (obščežitija), so vedeli že pred Kristusom. To so vedeli indijski modreci – bramani in budisti; to so vedeli grški filozofi – Platon in njegovi nasledniki. Toda ni zadosti poznati in obsojati to grdo življenje, tudi ni dovolj razmišljati o drugem resničnem in dobrem življenju, ki so ga platonski filozofi kazali v idealnem svetu samobitne resnice, lepote in dobrega – potrebno je *dejavno* (na dele) pokazati, kaj to življenje je, nujno je privedi ga v človeka in naravo, tako da se odkrije, kaj v njiju je subjekt tega resničnega življenja. In če je to *resnično* življenje, potem ne more biti nemočno in nedejavno: premagati mora lažno in slabo življenje in podrediti njegovo grdo postavo svoji milosti.

Osnova mesenega življenja je hudobija, njen konec pa sta smrt in propad. Začetek resničnega življenja je ljubezen, ki premaguje hudobijo, njegov konec pa je vstajenje, ki premaguje smrt. če sta smrt in propad nepremagljiva, to pomeni, da je postava mesenega življenja, postava greha in suženjstva, v svetu edina prava postava, in potemtakem je meseno življenje pravo, resnično in nobeno drugo ne obstaja v resničnosti, temveč le v domišljiji in človeških zamislih: tedaj pravzaprav obstaja le tok snovi, vse ostalo pa so gole utvare. In če je tako, bomo živeli v sedanjem trenutku, pili in jedli in se zdaj ve-

selili: vse, kar je bilo včeraj, je umrlo in se ne vrne, jutri pa bomo umrli tudi mi.

Če pa drugo, duhovno življenje ni le utvara, se mora odkriti očitno, ne le v čustvih in željah, ne le v mislih in besedah, temveč dejansko, v realni zmagi duha nad snovno naravo. In takšna zmaga duhovne moči nad snovjo mora imeti popolnoma drug značaj kot zmaga ene snovne moči nad drugo v naravni borbi za obstoj, kjer se premagano žrtvuje, použije in iztrebi. Duhovno počelo mora prav v svoji zmagi nad sovražno naravo pokazati svojo premoč s tem, da je ne uniči in použije, temveč da jo znova vzpostavi v novem, boljšem načinu biti. Vstajenje je notranja sprava snovi in duha, s katerim snov postane eno kot njegov realni izraz, kot *duhovno telo*. Dokončna in specifična resnica krščanstva je v poduhovljenju in poboženju mesa. Nič ni tej resnici tako nasprotno kot enostranski spiritualizem. Utelešenje in vstajenje božanskega Logosa v Jezusu Kristusu je trojno zmagoslavje: tu tri načela biti – božansko, snovno in človeško – razkrivajo svoj brezpogojni pomen. Bog je poveljčan v svetu, ker se razkriva kot dejansko vseobvladujoča in neskončna bitnost, ki ne le omejuje tujo moč snovi in ne samo ločuje sebe od njene neresničnosti, temveč pronica v njeno najglobljo bitnost kot v svojo, si jo notranje podreja in upodablja po sebi ter se v njej uresničuje. Prav to je izpolnitev in zmagoslavje snovne narave. Do pojavitve duhovnega človeka namreč v vsakem bitju naravna moč, njegova lastna življenjska volja, stremlje k neskončni biti, a jo izriva zakon rodu, pod jarmom katerega propade vsak posameznik; naravni človek sicer že lahko pronicne do sfere večne biti, a le v motrenju (sozercanii), njegovo osebno življenje ostaja še naprej podvrženo istemu zakonu snovne biti, delu smrti in propada, kot življenje ostalega stvarstva. Le v učlovečenju in vstajenju Bogočloveka naravna bitnost v obliki človeškega organizma prvič zadovolji svojo neskončno zahtevo in si pridobi polnost in celovitost božanskega življenja. Razrešitev protislovja, ki v svetu vlada med posebnim

in občim, ni propad naravnega posameznika, temveč njegovo vstajenje in večno življenje. Tretjič: do te razrešitve pride z razumnim in svobodnim dejanjem človeške volje. Pogoj vstajenja je *podvig*,⁴⁵ tisto dejanje bogočloveške osebnosti, s katerim se je Kristus odrekel postavi greha, se podredil absolutni Božji volji in naredil svoje človeško počelo za prevodnik božanskega delovanja v snovno naravo. Ko je bila na ta način izruvana korenina svetovnega zla, je bilo tudi njegovo meso, smrt, uničeno z vstajenjem, v katerem naposled skupaj z Bogom in snovjo zmagoslavje slavi tudi človeško počelo, ki je Boga in snov zedinilo.

Popolno učlovečenje božanskega smisla v Kristusu človeško načelo osvobaja za novo dejavnost. če je staro človeštvo le *iskalo* Boga in zato ni moglo *živeti* po-božno (po-boži), je za novo človeštvo, ki mu je resnični Bog že razodet v Kristusu, postalo obvezno živeti po-božno, se pravi dejavno si prisvojiti in negovati seme božanskega življenja, ki se je v njem razodelo. Temu človeštvu ni treba več iskati resnice: resnica je dana; treba jo je uresničiti v stvarnosti in ker je dana resnica absolutna, neskončna, mora biti uresničena v *vsej* stvarnosti, v vsej polnosti človeške in naravne biti, ki ne more več predstavljati nobenih meja za to resnico, tako da bo Bog vse v vseh. Staremu svetu je bilo zadosti motriti Božanstvo kot idejo; novi svet, ki je že videl Božanstvo kot dejansko pojavitev, se ne more omejiti na motrenje, temveč mora živeti in delovati v moči božanskega počela, ki se je v njem razodelo, tako da sebe preustvarja po podobi in podobnosti živega Boga. Človeštvu ni treba motriti Božanstva, ampak mora sebe narediti za božansko. V skladu s tem nova religija ne more biti le trpno bogočastje (theosébeia) ali bogoslužje (theolatreía), temveč mora postati dejavno *bogotvorstvo* (theourgía), se pravi skupno delovanje Božanstva in človeštva za preustvaritev

45 V slovanski krščanski terminologiji prevod gr. áskesis, ,vaja, askeza' (op. prev.).

človeštva iz mesenega ali naravnega v duhovno in božansko. To ni stvaritev iz ničesar, temveč pretvorjenje (pretvorenje) ali prebitnostenje (presuščestvlenie) snovi v duh, mesenega življenja v božansko.

VI. Bistvo krščanskih zakramentov

Človekovo snovno življenje, ki je človeku skupno z drugimi živimi bitji, se zvoja na dve osnovni funkciji: *hranjenje* in *razmnoževanje*. Naravno prehranjevanje je v osnovi umor – pretvarjanje živega bitja v mrtvi material za ohranitev svojega smrtnega življenja. Naravno razmnoževanje je za tistega, ki se razmnožuje, samomor: pretvarjanje sebe v material za proizvajanje smrtnega življenja v drugem. Prvo in drugo je umor, le da se v prehranjevanju kot morilec pojavlja ločeni posameznik, v razmnoževanju pa je morilec rod.

Ta kanibalizem naravnega življenja v človeštvu utrjuje in posvečuje naravna religija, ki je v bistvu tudi sama kanibalizem.⁴⁶ Božanstvo naravne religije *použiva* človeka – *použiva* ga v podobi krvavih človeških žrtev, ki jih nahajamo v osnovi vseh predkrščanskih religij, *použiva* v faličnem orgiazmu, kjer nagon rodovnega življenja zamrači osebno zavest in človeka utaplja v temnem hudourniku narave. Bog tega sveta, ki je od začetka ubijalec človeka, se hrani z mesom in krvjo človeka ter z njegovim življenjskim duhom, ker je to Bog, ki je zunanji in tuj človeku, kakor je v naravi vsako bistvo zunanje in tuje drugemu. Razodetje resničnega človeškega Boga v Kristusu je spremenilo samo osnovo religije. Tu se ne le Bog

46 V območju predkrščanskih religij opazimo bistveno razliko: ali se človek suženjsko priklanja pred faktičnimi osnovami naravnega življenja in v njih vidi neposredno delovanje višje moči, ali pa, nasprotno, odločno zanikuje naravno življenje kot zlo in laž ter v sebi asketsko duši snovno življenje in išče Boga v abstraktnem motrenju. Le religije prve vrste (čisto naturalistične) predstavljajo neposredno nasprotje krščanstvu in o njih govorim tu. Religije druge vrste pa so le priprava in prehajanje v krščanstvo.

ne hrani s človekom, temveč nasprotno, sebe daje človeku v hrano. Ko je Kristus spremenil v bogočloveškem podvigu⁴⁷ svoje snovno (mehanično) telo v duhovno (dinamično), ga je dal človeštvu za hrano. če lahko živalska in rastlinska telesa, s katerimi se hranimo, zato ker so smrtna, ohranjajo le naše smrtno življenje, nam lahko Kristusovo telo, duhovno in nesmrtno, daje nesmrtnost in večno življenje (Janezov evangelij 6,27.32.33.35.48–58). Toda zaradi tega je nujno, da mi sami to duhovno telo spremenimo v svoje lastno življenje (Janezov evangelij 15,1.4). Kajti medtem ko se snovno priličnejše hrane našemu telesu uresniči v temnem procesu narave, mimo naše zavesti in volje, in zato tudi naše telo, ki ga s takšnim prehranjevanjem ohranjamo, ostaja temno, nepokorno našemu duhu, bojujoče se proti duhu – mora duhovno prehranjevanje, nasprotno, potekati kot naše svobodno in zavestno delovanje ter mora proizvajati telo, ki je pronicavo za naš duh in mu je poslušno. Ko se v svoji duši in v svojem telesu prežema z duhovno telesnostjo Bogočloveka Kristusa, si človeštvo v sebi gradi bogočloveško telo. In kakor polnost naravnega prehranjevanja vodi k naravnemu razmnoževanju, tako mora tudi polnost duhovnega prehranjevanja voditi k duhovnemu razmnoževanju, se pravi k razprostrtju nesmrtnega življenja v vso omrtvelo in razpadajočo naravo, ki mora biti spet zedinjena s človeštvom kot njegovo živo telo; v samem človeštvu pa mora to poduhovljenje voditi k zedinjenju njegovega fizično živečega dela (vidne cerkve) s fizično umrlim delom (nevidno cerkvijo). Takšno ponovno zedinjenje treh zdaj razdeljenih delov sveta (njegovega duha–nevidne cerkve–duhovnega sveta, njegove duše–živega človeštva–vidne cerkve in njegovega telesa–zunanje snovne narave) bo vzpostavitev vsega v brezpogojni celovitosti ali vesoljna *ozdravitev/za-celitev* (iscelenie). Takšen troedini, v vsem svojem sestavu

47 podvigu ali: asketskem delovanju (op. prev.).

48 ozdravljeni ali: za-celjeni, tj. takšen, tj. takšen, ki bo spet postal pristna celota (op. prev.).

znova zedinjeni ali ozdravljeni⁴⁸ svet bo resnična in polna podoba troedinega Boga, Njegovo pravo kraljestvo, izraz Njegove moči in slave. Polno ponovno zedinjenje ozdravljenega sveta z Bogom ali popolno utelešenje absolutnega smisla v svetu kot živem organizmu Božanstva, kjer bo Bog vse v vseh, je konec tega dejanja, katerega začetek je bilo učlovečenje tega božanskega smisla v individualni bitnosti Jezusa, prvenca tistih, ki so umrli, in vogalnega kamna v izgradnji živega vesoljnega templja. V tem delu mora človeštvo *sodelovati* z Bogom, ker brez takšnega sodelovanja ne bo vzajemnosti ali polnega notranjega zedinjenja, *srečanja* Boga s stvaritvijo, in smisel biti ne bo izražen – kajti ta smisel ni preprosto edinnost vsega, temveč soglasje vseh ali vseedinost. Sodelovanje človeštva z Bogom v tem delu vesoljne ozdravitve⁴⁹ pa mora biti postopno, svobodno in zavestno pretvarjanje mesenega življenja v sebi in zunaj sebe v duhovno življenje: materializacija duha in poduhovljenje snovi, ponovno zedinjenje teh dveh načel, na katerih razdelitvi je osnovano meseno življenje. Kakor je bila skrajni izraz mesenega življenja naravna religija, tako mora krščanstvo v svojih osnovah predstavljati neposredno nasprotje tej religiji. Namesto kanibalizma in bratomorilskih žrtvovanj – bratska ljubezen (agápe), milost evharistije; namesto simbola življenjske moči in fizične strasti – križ, znamenje duhovne moči, ki premaguje vsako trpljenje, in končno namesto ekstatičnega orgiazma, v katerem se svobodna razumna človekova osebnost pokori nesmiselnemu življenju roda in se mu daje pogoltniti, namesto tega zmagoslavja slepe narave, ki ovekoveča smrt in propad, vstajenje

49 ozdravitve ali: za-celitve (op. prev.).

50 tj. grško ozdravitev vseh stvari, povrnitev vseh stvari v prvotno stanje; sintagma se pojavlja v Apostolskih delih 3,21, v teologiji pa je postala pomembna z Origenovo (185 – 254) eshatologijo, ki je predpostavljala končno odrešitev vseh, tudi najhušjih grešnikov in padlih angelov, in je bila v kasnejših stoletjih obsojena. Blažje oblike nauka o apokatastazi najdemo tudi v spisih poznejših vzhodnih očetov, npr. sv. Gregorja iz Nise (330-90); Cerkev jih nikoli ni obsodila. (op. prev.).

od mrtvih in *apokatástasis tôn pánton*,⁵⁰ tj. zmagoslavje živega smisla nad mrtvo materijo, ovekovečenje človeške osebnosti s podreditvijo slepih sil človekovi razumni volji. V naravni religiji je človek žrtvoval svoj smisel in postal material narave; v krščanstvu pa človek žrtvuje svoja nesmiselna nagnjenja, slepo naravo naredi za snov svojega smisla, sebe samega pa za živi organ vesoljnega Božjega smisla.

Takšna je naloga in življenjski smisel krščanstva. Z njegovim uresničenjem se premaguje v svetu zlo v njegovih treh vidikih. S svobodno in zavestno dejavnostjo človeštva, prerajenega v Kristusu, mora biti smrtonosno drevo stare narave – drevo, katerega korenina je greh, rast bolezen in plod smrt – spremenjeno v nesmrtno drevo novega življenja, ki je zakoreninjeno v ljubezni in bratstvu, ki raste na križu duhovnega boja in prinaša sad vsesplošnega vstajenja.

Drugo poglavje O Cerkvi

Pravilen odnos med Božanstvom in naravo v človeku, odnos, ki ga je dosegla oseba Jezusa Kristusa kot duhovno sredotočje ali glava človeštva, si mora prisvojiti vse človeštvo kot Njegovo telo.

Človeštvo, zedinjeno s svojim božanskim počelom v Kristusu, je *Cerkev* – živo telo božanskega Logosa, utelešenega, tj. takšnega, ki je zgodovinsko postal posameznik (obosoblenago) v bogočloveški osebnosti Jezusa Kristusa.

To Kristusovo telo, ki se sprva pojavlja kot majhen začetek v podobi maloštevilnega občestva prvih kristjanov, je po malem rastlo in se razvijalo, da bi na koncu časov v sebi zaobjelo vse človeštvo in vso naravo v enem vesoljnem bogočloveškem organizmu; kajti tudi ostala narava, po apostolovih besedah, z upanjem pričakuje razodetje Božjih sinov, kajti stvarstvo se ničevosti ne pokorava prostovoljno, temveč po volji tistega, ki

ga je pokoril v upanju, da bo tudi samo stvarstvo osvobojeno iz suženjstva propada v svobodo slave Božjih sinov; »*vemo namreč, da vse stvarstvo skupaj ječi in trpi vse do zdaj*«.

To razodetje in slava Božjih sinov, ki jo vse stvarstvo pričakuje z upanjem, je polno uresničenje svobodne bogočloveške povezanosti v vsem človeštvu, v vseh sferah njegovega življenja in dejavnosti; vse te sfere namreč morajo biti privedene v bogočloveško soglasno edinost, v sestav svobodne teokracije, v kateri bo vesoljna Cerkev dosegla polno mero Kristusove rasti.

Na ta način, izhajajoč iz pojmovanja Cerkve kot Kristusovega telesa (ne v smislu metafore, ampak metafizičnega obrazca), moramo pomniti, da to telo nujno raste in se razvija in da se potemtakem spreminja in izpopolnjuje. Čeprav je Kristusovo telo, Cerkev do zdaj še ni Njegovo povečano, povsem poboženo telo. Sedanje zemeljsko bivanje Cerkve ustreza Jezusovemu telesu v času Njegovega zemeljskega življenja (do vstajenja); telesu, ki je kljub temu, da je v določenih primerih razkrilo čudežne lastnosti (ki so tudi zdaj navzoče v Cerkvi), vendarle na splošno smrtno, snovno telo, ki ni prosto vseh slabotnosti in trpljenj mesa, kajti Kristus je vase sprejel vse slabosti in trpljenja človeške narave. Toda kakor je v Kristusu vse, kar je slabotnega in mesenega, použito v vstajenju duhovnega telesa, tako mora biti tudi v Cerkvi, Njegovem vesoljnem telesu, ko bo dosegla svojo polnost. Tedaj bo v njej vse, kar je duhovno, v polnosti utelešeno in vse snovno v polnosti poduhovljeno. Toda Cerkev že zdaj kot živo Kristusovo telo nosi v sebi⁵¹ prvine prihodnjega popolnega življenja. Čeprav je duhovno življenje človeštva v primerjavi z naravnim življenjem višja stopnja, ima z njim nujno tudi nekatere skupne lastnosti, ki pripadajo *vsakemu* življenju. Vsako dejansko, opredeljeno življenje zahteva tudi določeno obliko, ki mu ustreza. Tako se na primer fizično človekovo življenje

51 nosi v sebi db. ima; poseduje (op. prev.).

ne more pojaviti v obliki nevretenčarja ali drevesa, ampak zahteva obliko človeškega telesa. Življenje najdemo v živem telesu. Vendar pa to ni preprosto agregat posameznih delov in prvin (celic, vlaken, tkiv), ampak *določen način povezave* vseh teh prvin, zaradi katerega vsak od teh delov in prvin v določeni povezavi z vsemi drugimi dobi svoje mesto in življenjski smoter. Tako v vsakem živem telesu razlikujemo: 1) celoto posameznih delov in prvin, iz katerih je to telo lahko sestavljeno; 2) organsko formo, ki iz njih oblikuje dejansko telo; 3) najdejavnejšo silo življenja, ki se izraža v vseh funkcijah in v gibih delov, ki so podrejeni enovitosti celote. Brez te dejavne sile bi imeli le mrtvo telo; brez forme, ki ga oblikuje, pa sploh ne bi imeli *nobenega* telesa.

Religiozno življenje krščanskega človeštva, kot vsako življenje, zahteva določeno obliko in to obliko dobi v *Cerkvi*. V skladu z Božjo besedo hkrati s tem, ko spoznavamo Cerkev kot živo Kristusovo telo, v njej razlikujemo: 1) množstvo posameznih ljudi, iz katerih sestoji; 2) eno in isto oblikujočo obliko, ki jih združuje v eno celoto; 3) vseedinstveno delovanje Božjega Duha, zaradi katerega ta celota živi in se giblje v vzajemnem delovanju vseh posamičnih zakramentov in služb. Gotovo, če ta Cerkev ne more obstajati brez ljudi in Božjega Duha, tudi ne more obstajati brez te oblikujoče oblike, po kateri Božji Duh deluje v ljudeh kot članih ene celote, mimo njihove osebne omejenosti. Tisti, ki prejemajo to vsesplošno in nespremenljivo obliko božanskega delovanja in jo oblikujejo v Kristusa ali stopajo v živo Kristusovo telo, s svojimi posameznimi in minljivimi pomanjkljivostmi ne morejo porušiti večnega dostojanstva Cerkve kot celote. Celo v fizičnem telesu so njegovi posamezni udje lahko poškodovani (poraženi) in paralizirani, a celo telo živi in deluje in lahko z delovanjem svojega življenja pozdravi tudi poškodovane telesne dele. Telo nujno umira samo tedaj, ko sta prizadeta njegova osnovna dela – glava in srce. Glava in srce Cerkve – Kristus in Bogorodica – pa sta

v večnem božanskem svetu in ne moreta biti poškodovana/poražena (poraženi).

Iz grešnih delov ne more nastati sveta in brezgrešna celota, in če bi bila Cerkev samo združba posameznih ljudi, ne bi mogla biti sveta in brezgrešna, saj na zemlji ni brezgrešnih ljudi. Vendar pa vidna Cerkev dobiva svoje življenje in moč mimo grešnih ljudi, od samega Kristusa, v katerem prebiva vsa polnost Boga telesno, po posredovanju presvete, povsem brezgrešne Device in celotne nevidne Cerkve svetih; zato naše človeške pomanjkljivosti nikakor ne morejo izničiti svetosti Cerkve. Potem pa se že tudi nam, ljudem, ki pripadamo Cerkvi, a je ne oblikujemo, zastavlja npravna naloga, da skrbimo za usklajevanje in prilagajanje našega življenja božanskemu življenju, katerega osnove in podobo dobivamo prek svetih oblik vidne Cerkve. To je *cilj* krščanske dejavnosti – uresničenje Cerkve v ljudeh ali prihod Božjega kraljestva na zemljo. Tega cilja nam ni treba imeti za resničnost, ker se Božje kraljestvo v resničnosti še ni uresničilo in Bog na zemlji vlada bolj nad ljudmi kot v ljudeh.

Glede doseženja tega cilja – Božjega kraljestva na zemlji – (se postavlja vprašanje) ali se človek lahko in – splošno vzeto – ali se sploh sme naslanjati na svoje moči, na vzgibe osebne občutja, na svojo individualno razlago svetih besedil itn. ali pa se mora nasloniti na nekaj bolj gotovega, močnejšega in popolnejšega, kot je on sam in njemu podobni? Je na takšno vprašanje potreben odgovor? Ko človek ostaja in potrjuje sebe v svoji omejenosti in ločenosti, v njem ni Boga; da pa bi izstopil iz te omejenosti, se mora obrniti k temu, kar je večje in višje, kot je on sam. To, kar je od njega samega večje in višje, človek najde v Cerkvi – v njeni božanski osnovi in obliki. Vse, kar človek jemlje ali daje kot *svoje*, se pravi kot nekaj, kar prihaja od njega samega, je nujno pogojno in omejeno prav zaradi tega, ker prihaja od pogojnega in omejenega bitja; in nasprotno, vse, kar daje vesoljna Cerkev, ima s samim tem brezpogojno obliko (obliko brezpogojnosti) prav zaradi

tega, ker to ni osebno, temveč cerkveno, zato Kristusovo in potemtakem Božje. Božje kraljestvo mora biti doseženo na božjih poteh, te poti pa nam odkriva Cerkev. Za uresničenje Božjega kraljestva na zemlji človek potrebuje naslednje: 1) resnično vero v Boga; 2) pravičen odnos do vseh ljudi in 3) smotrno oblast nad snovno naravo. Toda da bi imeli resnično vero v Boga, moramo bivati v resnici in imeti Kristusov um, posamičen človek pa, ki ostaja in se potrjuje v svoji ločenosti, ni v resnici in nima Kristusovega uma. Zato, da bi imel resnično vero, mora svoje misli in mnenja usklajevati z verskim naukom Cerkve, ki ima Kristusov um; vesoljni obrazec razodetja je prav kot vesoljni brezpogojna oblika naše vere in jamči za verodostojnost tega, v kar mi v njem verujemo, ker se tako v poreklu tega obrazca in v našem sprejemanju tega obrazca uresničuje nujno potrebni nravni pogoj za resnično vedenje – samoodrekanje ločenega mesenega uma in njegovo pridruževanje Kristusovemu umu, se pravi bivajoči resnici.

Nadalje: za pravične medsebojne odnose med vsemi ljudmi, tj. za brezpogojno obliko družbe, je potrebno, da v temeljih družbene organizacije ni nikakršne človeške samovoljnosti, to pa je doseženo le v hierarhičnem ustroju Cerkve, kjer ima vsak od njenih članov svoje mesto in izpolnjuje svojo nalogo, ne v svojem imenu, temveč v imenu tistega, ki ga je poslal, ves ta ustroj pa neposredno sloni na izvoru vse pravice/resnice (pravdi), na Kristusu, edinem resničnem (pristnem) Velikem duhovniku in Kralju.

Da bi končno smotrno vladal nad snovno naravo in se pri tem preobražal v živo ogrinjalo ter sredino višjih, duhovnih in božanskih sil – v Božje telo –, mora človek v sebi že imeti počelo tega Božjega telesa, seme nove višje narave in življenja (duhovno telo), to seme čistote in svetlobe; brezpogojna forma preobražene snovi pa je vsebovana le v Kristusovem telesu in samo če se mistično/zakramentalno (tainstvenno) združujemo z Njim, lahko tudi mi vase sprejmemo to klico novega življenja, po kateri tudi v nas prehaja Kristusova

oblast nad vsakim telesom. V nasprotnem primeru v svoji lastni sprevrženi naravi, ki je »telo greha«, ne bomo našli nikakršne osnove za vzpostavitev svetle in svete telesnosti, in brez te svetle in svete telesnosti bomo vedno sužnji, ne pa vladarji nad materialnim svetom, čeprav bodo k nam težili duhovi vseh sedmih sfer.

Ko torej izpovedujemo zborni, vesoljni verski nauk, sprejemamo resnico, ki je neodvisna od človeškega uma. Ko priznavamo božansko avtoriteto apostolske hierarhije, se podrejamo takšni družbeni obliki, ki ni podrejena človekovi samovolji – podrejamo se božji pravici/resnici (pravda). Ko naposled prejemamo svete zakramente, prejemamo izvor – neokužen z našim telesom greha – in večno seme novega popolnega življenja. V splošnem s tem, ko se priključujemo edini Božji Cerkvi, ozdravljamo in dopolnjujemo svoje razdrobljeno in omejeno bivanje s popolno celovitostjo (vsecelostju) in polnostjo Božanstva, svoj omejeni um razširjamo do Kristusovega uma, svojo sprevrženo voljo popravljamo s pravično Kristusovo voljo, svojo čutno naravo, ki je zaslužnjena grehu, pa vzpostavljamo kot duhovno Kristusovo telo, ki ima oblast nad vsakim mesom.

Posvečujemo se s svetostjo Cerkve, vendar se Cerkev ne bo oskrunila z našimi grehi, ker njena svetost ni od nas, temveč od Boga prek Kristusa, in Cerkev sama ni v nas, čeprav je iz nas sestavljena (kot je tudi naše telo sestavljeno iz tkiv in vlaknen, a njegova bitnost ni v njih, temveč v njihovi organski združitvi v obliki ene celote). Cerkev ni samo združba ljudi (verujočih), ampak predvsem to, *kar jih zbira*, namreč osnovna oblika zedinjenja, ki je dana ljudem od zgoraj, oblika, po kateri so lahko združeni z Bogom.

Tako se poglobitveno religiozno vprašanje glasi: ali priznavamo od nas neodvisno, a za nas nravno obvezno, nadčloveško načelo in obliko božanskega delovanja v svetu ali ne? Priznavanje takšne nadčloveške oblike v religiji, se pravi priznanje Cerkve in podrejanje Cerkvi, z naše strani pomeni nravni

napor samoodrekanja, v katerem se odrekamo svoji duši, da bi jo našli. To samoodrekanje, ki je pri preprostih ljudeh, pri ljudstvu, nekakšna naravna lastnost, je za intelektualce zelo težavna naloga, vendar zanje toliko bolj obvezna, saj imajo zaradi svoje izobraženosti (prosveščenii) več umskih sredstev za spoznanje resnice – to samoodrekanje namreč spodkopava najskritejšo in najglobljo *korenino* greha in brezumnosti v človeku. Vendar pa se naša celotna zla in nerazumna narava ne more prepородiti naenkrat – za to je potreben dolg in zapleten proces v celem človeštvu. Ko torej imenujemo sebe kristjane in člane Božje Cerkve, si ne pripisujemo npravne popolnosti in pravičnosti, ne mislimo, da je Božanstvo že navzoče v nas, da Božanstvo že posedujemo.⁵² Takšne navzočnosti in takšnega posedovanja⁵³ gotovo ne pripisujemo niti konkretnim cerkvenim služabnikom, duhovnikom in škofom. Ko v njih priznavamo od Boga postavljene *prevodnike* Kristusovega milostnega delovanja in *želimo*, da bi njihove npravne kvalitete bile v skladu z njihovo zakramentalno službo, vendarle samega milostnega delovanja ne povezujemo z njihovo osebno svetostjo, ker vemo, da se Božja moč uresničuje tudi v slabotnosti. Ne smemo zamenjevati prevodnikov s tem, kar se prevaja, struge z reko. Tudi v našem fizičnem telesu je za to, da se giblje in deluje v skladu z našo npravno voljo, nujen ves sistem motoričnih živcev kot *prevodnikov* naše volje v snovno sestavo telesa. V tem primeru nihče ne misli, da naša volja *obstaja* v teh živcih samih, da imajo njihovi vozli in vlakna sami po sebi moralno naravo. Nasprotno, sami po sebi so ti živci enake snovne tvorbe kot tudi ostalo telo. Toda kakor moralno delovanje ostaja npravno tudi ob snovnih prevodnikih, prav tako Božje delovanje ostaja božansko in sveto tudi pri grešnih človeških prevodnikih, ker je samostojno in prihaja samo *prek* njih, ne *od* njih.

52 posedujemo ali: obvladujemo (op. prev.).

53 posedovanja ali: obvladovanja (op. prev.).

Cerkev, ki jo je osnoval Bogočlovek Kristus, ima tudi bogočloveški sestav. Vendar pa je razlika v tem, da je Kristus *popolni* Bogočlovek, Cerkev pa še ni popolno bogočloveštvo, temveč se izpopolnjuje. Kristusova lastna človeškost, ki je v njegovi osebi nerazdeljivo zedinjena z Bogom, je v sijaju njegovega vstajenja že dosegla poveličano stanje, tako da zdaj v Vstalem, Njem, ki je šel v nebesa, sedečem na desnici Očetovi, v Sinu Božjem in Sinu človekovem, vse človeško ostaja tudi naprej takšno, vendar je popolnoma usklajeno, tj. povsem upodobljeno po Njegovem Božanstvu, tako da v Njem vsa Božja polnost prebiva *telesno*. Kristusova Cerkev pa še ni dosegla poveličanega stanja in njena človeškost je, čeprav je notranje povezana z Božanskim, še daleč od tega, da bi To v vsem izražala in bila s Tem popolnoma usklajena. Cerkev je sveta in božanska, ker je posvečena s krvjo Jezusa Kristusa in darovi Svetega Duha. Tisto, kar neposredno prihaja iz tega načela, ki Cerkev posvečuje, je božansko, brezgrešno in nespremenljivo. Dela cerkvenih ljudi so po njihovi človeškosti, čeprav jih opravljajo zaradi Cerkve, nekaj zelo relativnega in še zdaleč ne popolnega: so nekaj, kar *se šele izpopolnjuje*. To je človeška stran Cerkve. Toda za spremenljivim in razburkanim hudournikom cerkvenega človeštva stoji in Božjo Cerkev samo gradi večni in brezmejni izvir božanske milosti, nenehno delovanje Svetega Duha, ki daje človeštvu resnično življenje v Kristusu in Bogu. To Božje milostno delovanje je vselej obstajalo v svetu. Od Kristusovega učlovečenja pa je dobilo vidno in otipljivo *obliko*. V krščanski Cerkvi ni božansko le notranje, neulovljivo delovanje Duha, ampak se pojavlja tudi v nekakšni že uresničeni obliki ali telesnosti. Tudi v starozavezni Cerkvi so obstajale oblike, vendar so to bile le alegorične predpodebe in predznaki. Svete oblike novozavezne Cerkve pa so resnične, pristne podobe božanske prisotnosti in delovanja v človeštvu. Zaradi nepolnosti ljudskih stihij, ki prihajajo v Cerkev, se te božanske oblike pojavljajo samo kot začetki ali jamstvo božanskega življenja v človeštvu, začetki, ki morajo

svojo polnost doseči šele v Novem Jeruzalemu, v poveličanem bogočloveštvu. In ta novi Jeruzalem – mesto živega Boga – tudi danes ne obstaja samo v mislih, željah in notranjih občutkih kristjanov: te božanske oblike Cerkve, o katerih govorimo, že zdaj tvorijo resnično kamenje njegovega temelja, na katerem se bo dvignila in se skrivnostno⁵⁴ nenehno že dviga vsa božanska zgradba, tako da velja: *čeprav v vidni Cerkvi ni vse božansko, je vendar božansko v njej že nekaj vidnega*. Ti vidni kamni so neomajni, nezamenljivi – in brez njih Cerkve ni.

V Cerkvi imamo torej predvsem božansko počelo (ali osnove) ne kot nekaj zgolj umnega ali miselnega, temveč v telesno realnih, vidnih in otipljivih oblikah.

Vendar pa to božansko, ki posvečuje Cerkev in tvori njen brezpogojni in nezamenljivi temelj, ne pronica v popolnosti in ne predstavlja vsega življenja zemeljske Cerkve v danem času. To se pravi, da imamo tu vzporedno z božansko tudi človeško resničnost, ki s prvo *ni v skladu*. Toda prav zaradi tega, ker je samo božansko že dano kot nekaj resničnega/dejanskega, Cerkev dobiva neposredno nalogo, da vse bolj in bolj prilagaja svoje človeško božanskemu, tako da to slednje vse bolj in bolj uvaja v svoje telo in kri, v čemer tudi sestoji resnično življenje Cerkve. Za udeležbo v tem življenju so v skladu s tem nujni trije pogoji: 1) priznati resnično in samostojno bivanje božanskega načela v Cerkvi in vedeti iz česa – iz kakšnih oblik – je sestavljeno; 2) priznavati človeški element v Cerkvi, ga jasno razlikovati od božanskega v vsej cerkveni vidnosti in vedeti, v čem je njuno neujemanje; 3) na vsak način si prizadevati, da se to neujemanje preseže (v sebi in v drugih), tako da bi vse človeško v Cerkvi po možnosti dobilo takšno obliko kot Božansko – da bi se Božje ime vse bolj posvečevalo v ljudeh, da bi se Božje kraljestvo vse bolj razširjalo v svetu in bi se Božja volja uresničevala tako na zemlji kot v nebesih.

54 skrivnostno ali: zakramentalno <tainstvenno> (op. prev.).

Če je prvi od obeh pogojev izpolnjen, se pravi, če priznavamo božanske osnove cerkvenega življenja, bo iz tega, z dobro voljo, zlahka sledila tudi uresničitev drugih dveh pogojev. Ker namreč natančno vemo, v čem je božanska prвина, ne bomo z njo mešali človeške; videli bomo njuno neujemanje v naši resničnosti. In ko bomo razumeli, v čem se ne skladata, bomo s svoje strani to nesoglasje odklonili. Poglavitna naloga je torej – prepoznavanje božanskega v Cerkvi.

Vemo, da se Cerkev ohranja na svoji božanski osnovi s tremi vezmi, ki jo oblikujejo. Kristus je rekel: *Jaz sem pot, resnica in življenje*. In če je Kristus stalno in v celoti prisoten v svoji Cerkvi, je v njej prisoten kot *pot, resnica in življenje*. Hierarhično nasledstvo, ki izhaja od Kristusa, je *pot*, po kateri se Kristusova milost širi po vsem Njegovem telesu, to je Cerkvi. Vera v bogočloveško dogmo, izpovedovanje Kristusa kot popolnega človeka, je pričevanje za Kristusovo *resnico*; sveti zakramenti so osnova Kristusovega *življenja* v nas. V hierarhiji je sam Kristus navzoč kot *pot*, v izpovedovanju vere kot *resnica*, v zakramentih kot *življenje*. S zedinjanjem tega trojega se oblikuje Božje kraljestvo, katerega vladar je Kristus.

Te tri (prvine) zadostujejo za oblikovanje Božje Cerkve. Skupnost, ki ima pravilno hierarhično nasledstvo od Kristusa, resnično izpovedovanje vere in pristne svete zakramente, ima vse, s čimer je Cerkev. Skupnost, ki nima ene same od teh treh (prvin), ne more biti Cerkev, kar izhaja iz njihove tesne medsebojne zveze, zaradi katere neobstoj ene (prvine) pomeni prepreko za resnično bivanje drugih. Tako odsotnost Kristusove hierarhije ne samo oropa skupnost zakonitega upravljanja in reda v duhovnih zadevah, temveč ji nujno odvzema tudi milost svetih zakramentalnih dejanj, ki jih opravljajo duhovniki, in pri takšni odsotnosti milostnega življenja, se pravi resničnega občestva z Bogom, samo izpovedovanje vere postaja abstrakten in mrtev obrazec. Bistvo Cerkve kot Božjega kraljestva se torej opredeljuje z nerazločljivim zedinjenjem teh treh prvin in tu moramo najti izraz njene božanskosti.

Za Boga in v Bogu, torej za vsakogar, ki je že v Bogu, za blažene duhove nevidne Cerkve, je Božje kraljestvo že ustvarjeno, se pravi, v njihovih očeh se ves hierarhični ustroj vesolja v svoji zapleteni popolnosti, vse globine resničnega védenja in vsa polnost živega ter skrivnostnega občestva Božanstva s stvarstvom, vsa ta celota, sestavljena iz treh prvin, pojavlja kot en popolni, v vseh svojih delih opredeljeni in smotrni organizem bogostvaritve (bogotvorenija) ali Božje telo. Tudi v zgodovinski biti vidne Cerkve je to božansko telo že od samega začetka dano v celoti, vendar pa ni v celoti pokazano ali *razodeto*, temveč se le postopoma razkriva ali kaže. V skladu z evangeljsko priliko nam je to vesoljno telo (Božje kraljestvo) prvobitno dano kot božansko *seme*. Seme ni del ali poseben organ živega telesa; je celotno telo, vendar samo v možnosti ali potenci, se pravi v stanju, ki je za nas skrito in nerazčlenjeno, a se postopoma odkriva. Pri tem odkrivanju se v snovnem pojavu kaže le to, kar je sámo po sebi, kot oblikujoča oblika in živa sila, že od začetka vsebovano v semenu. Tako se pri rasti katerega koli drevesa spreminja in izpopolnjuje samo njegova vidna, ne pa bistvena oblika, ki je bila že od samega začetka v popolnosti vsebovana v njegovem semenu. Podobno tudi božanska oblika Cerkve, ki je sama po sebi (se pravi v Bogu), popolna in nespremenljiva, v nas raste, se razvija in izpopolnjuje, in ta postopna pot njenega pojavljanja oblikuje zgodovino Cerkve. Toda kakor ne moremo dvomiti v to zgodovinsko pot, prav tako je verodostojno tudi to, da je od samega začetka Cerkve njena božanska stihija v svojem trojičnem sestavu že bila resnično prisotna v Cerkvi kot živo, vanjo položeno seme Božjega Duha, in zaradi tega se tudi nadaljnje spreminjanje izgleda ter izpopolnjevanje ni dogajalo z mehaničnim dodajanjem novih oblik od zunaj, temveč z organsko rastjo božanskega semena, to pa je spet spreminjalo človeško osnovo v svoje telo in v naravnem materialu uteleševalo svoje božanske oblike, ki so bile od začetka skrite v tem samem semenu. Z drugimi besedami, krščansko človeštvo ni

vedno jasno spoznavalo in točno opredeljevalo pravega bistva Cerkve, tistega bistva, ki je Cerkev vedno oblikovalo. V zgodovini Cerkve je to božansko bistvo, ki od začetka prebiva v njej, prehajalo, ne naenkrat, tamveč le postopoma, iz svojega nerazodetega in nezavednega stanja v jasno spoznanje vidne Cerkve, v njej se je opredeljevalo in uresničevalo.

Čeprav so torej vidne oblike Božanskega od vekomaj obstajale v Cerkvi, so bile na začetku zelo preproste in nepopolne, podobno kot je vidna oblika semena zelo preprosta, nepopolna in po podobnosti zelo neustrezna polni obliki rastline, četudi jo možnostno vsebuje v sebi. Toda kakor bi bil nerazumen tisti človek, ki bi zato, ker v semenu ne bi videl niti stebela niti veje niti listja niti cvetov, sklepal, da je vse to zato le umetno in dodano od zunaj in da ne izhaja iz sile samega semena, ter bi nato zato, da bi vedno ohranil le golo seme, zavrgel celotno prihodnje drevo, prav tako nerazumno ravna tudi vsakdo, ki zavrača zapletenejše, razvitejše oblike Božje milosti v Cerkvi in stalno teži k temu, da bi se vrnil k obliki prvotne krščanske skupnosti.

Med drugim: kakor se v najmanjšem rastlinskem semenu lahko vidijo najpomembnejše osnove prihodnjih oblik (na primer delitev na celice, kali itn.), tako se tudi v najzgodnejšem zarodku Cerkve, v apostolski jeruzalemski skupnosti, že jasno razlikuje prisotnost treh vezi, ki oblikujejo vesoljno Kristusovo telo. Najprej tam že obstaja hierarhično nasledstvo (Kristusova pot) v podobi apostolov, ki jih je izbral sam Odrešenik. Da ta izvolitev ni bila samo eno od dejstev Kristusovega zemeljskega življenja, temveč tudi nekakšna stalna pot za njegovo delovanje v Cerkvi in po njegovem vnebohodu, ko je iz nje odšel, tudi začetek neskončnega hierarhičnega nasledstva, se vidi iz dogodka, ko so (na Petrov predlog) izvolili novega apostola na mesto Juda Iškariota. V tem primeru je bil – poleg samega dogodka – zelo zanimiv tudi način izvolitve. Apostoli primera niso rešili po svoji volji niti po volji celotne skupnosti; apostoli in skupnost so samo izbrali tiste,

ki so bili tega vredni: »Predlagali so dva.« Sámó izvolitev pa so opravili takole: »Nato so takole molili: ‚Gospod, ti poznaš srca vseh, pokaži, katerega od teh dveh si izbral, naj prevzame mesto v tej službi in apostolstvo, od katerega je odpadel Juda, da je šel na svoj kraj!‘ In žrebali so, žreb pa je določil Matija, in pridružili so ga enajstim apostolom.«

V tem prvem dejanju nove Cerkve apostoli, ki jih je vodil Peter, ne delujejo od sebe in v svojem imenu, ampak se podreja-jo Božjemu delovanju, ki se uresničuje po njih. Ne izbirajo oni, ampak po njih izbira Kristus. Tako torej že tu vidimo, da ustroj Cerkve ni aristokratski (kakršen bi bil, če bi apostoli – ti najboljše cerkveni ljudje – delovali prav z lastno osebno oblastjo in v imenu svojih prioriternih pravic) in prav tako ni demokratičen (tak bi bil v primeru, če bi se zadeva rešila z glasovanjem celotnega občestva), ampak prav *teokratski*, bogo-vladen, pri čemer se delovanje Božje volje občestvu prav tako ni vsiljevalo od zunaj, ampak ga je priklicevalo prostovoljno soglasje samih Kristusovih učencev, tako da se tudi tukaj ustroj Cerkve javlja že v svoji polni opredeljenosti, kot *svobodna teokracija*.

Hkrati s hierarhičnim nasledstvom Kristusove poti nam apostolsko občestvo od prvih dni svojega obstoja pričuje za Kristusovo resnico v zbornem izpovedovanju nove vere, ki ga najdemo v govoru apostola Petra na binkoštni dan. V zaključku tega govora apostol Peter z malo besedami izraža najpomembnejše bistvo krščanske vere: »Tega Jezusa je Bog obudil in mi vsi smo temu priče. Bil je povišan na Božjo desnico in od Očeta je prejel obljubo Svetega Duha in tega Duha je razlil, kakor vidite in slišite ... Zagotovo naj torej ve vsa Izraelova hiša: tega Jezusa, ki ste ga vi križali, je Bog naredil za Gospoda in Mesija.« Seveda ta veroizpoved ni mogla predpostavljati teh dogmatskih in bogoslovskih vprašanj, ki so se pojavila šele pozneje in jih je Cerkev šele tedaj razrešila, in vendar je najpomembnejši temelj krščanske resnice in modrosti, vera v dejanski dogodek vstajenja Bogočloveka Kristusa, tu že izražen s polno jasnostjo in čvrstostjo.

S tem, da je apostolska Cerkev stala na Kristusovi poti in izpovedovala Njegovo resnico, je posedovala tudi Kristusovo življenje, ne samo v celotnosti darov Svetega Duha, prejetih na binkoštni dan, temveč tudi v opredeljeni podobi cerkvenih zakramentov, v kateri se tu pojavljata predvsem dva poglavitna zakramenta, ki ju je Kristus ustanovil še za svojega zemeljskega življenja: krst in obhajilo.

Zadostna osnova celotne Cerkve je bila potemtakem postavljena že od samega začetka; vendar pa bi bilo čudno zahtevati, naj se na tej osnovi nič ne gradi. Kakor hierarhična ureditev majhnega občestva z nekaj sto ali nekaj tisoč ljudmi ni mogla ostati nespremenjena, ko je Cerkev zajela milijone ljudi in se razširila po celem svetu; kakor je ta ureditev naravno, s tem, da je ohranjala isto načelo, le-to morala nadalje razvijati in sprejeti zapletenejše oblike, tako tudi krščansko spoznanje – izpovedovanje resnične vere –, najsi je bilo v prvotnem občestvu še tako močno in intenzivno izraženo, vendar ni moglo imeti svojega popolnega izraza v tem občestvu, ki so ga sestavljali izključno Judje in to večinoma neizobraženi Judje; ni moglo in ni smelo ostati pri istih prvobitnih izrazih ali obrazcih, ko so pozneje v Cerkev vstopili ljudje, ki so posedovali vse bogastvo grško-rimske izobrazbe (prosvetljenja). Krščanska resnica, ki je brez sprememb ohranjala svojo vsebino in bistvo, se je morala razviti v zapletenejši sistem pojmov, da bi se izrazila v natančnejših in jasnejših opredelitvah. Če so končno zakramenti načini živega zedinjanja Božanstva z verniki, zlasti v najvažnejših dogodkih njihovega življenja, potem tudi ni bilo mogoče, da bi se vsi ti načini naenkrat razodeli v vidni Cerkvi v vsej svoji razločnosti. Naravno je, da v prvotni Cerkvi, ki jo je sestavljala maloštevilna skupnost, nekateri od zakramentov še niso dosegli ustaljenega izraza in v vidnem življenju Cerkve še niso imeli opredeljenega in jasnega obstoja. Če zakramentalno zedinjenje z Božanstvom za majhnega otroka ne more prejeti teh razločnih in opaznih oblik, kakršne dobi za odraslega človeka, iz tega ne sledi, da se

mora odrasel človek vedno omejevati samo na tiste oblike, ki so primerne za majhnega otroka. Podobno velja tudi tu: če je v Cerkvi, po meri njene notranje in zunanje rasti, obhajanje svetih zakramentov dobivalo polnejši in obenem določnejši ter razločnejši značaj od tistega, ki ga je imelo v prvobitnem krščanstvu – potem je to bilo povsem smotrno in zakonito.

Cerkev potemtakem raste, se razvija in izpopolnjuje, in to ne le po svojem materialnem sestavu in zunanjem razprostranju, temveč tudi po pojavu oblik, ki jo oblikujejo. čeprav je namreč božanska prvina Cerkve sama po sebi nespremenljiva, sta način in stopnja njenega razodevanja odvisna od načina in stopnje, na katera si to božansko prvino prisvaja človeška prvina, ki je po svoji naravi spremenljiva, in zato se pojavitev božanskega v Cerkvi v tem oziru spreminja: opredeljuje se z večjim ali manjšim soglasjem med njeno božansko in človeško stranjo.

Takšno razširjanje, razvijanje in izpopolnjevanje cerkvenih oblik nikakor ne izključuje nespremenljive osnove Cerkve, ne samo same po sebi, temveč tudi v njenem vidnem pojavljanju. Kajti, prvič, najsi se oblike hierarhije, obrazci izpovedovanja vere in obredi obhajanja zakramentov na videz še tako spreminjajo in zapletajo, se nikoli ni zgodilo, da bi v Cerkvi sploh ne bilo pravilne hierarhije, resničnega izpovedovanja vere in pravih zakramentov, in drugič, vse te spremembe ter izpopolnjevanja na teh treh področjih niso uničevala, temveč nasprotno, ohranjevala in potrjevala to, kar je že obstajalo prej, saj so bila samo večje razkritje tega. Tako na primer škofovo posvečevanje duhovnikov ni bilo v protislovju s posvečevanjem, ki so ga opravljali apostoli, in ga ni razveljavljalo, temveč je, nasprotno, v njem imelo svoje korenine in je slonelo na njem, saj je bilo le nujna naobrnitev istega brezpogojnega in božanskega načela hierarhije na zapletenejši sestav Cerkve. Nicejska in carigrajska veroizpoved nista v protislovju z oznanjevanjem apostola Petra in ga nista razveljavljali, temveč le popolneje razkrivali itn. Ko drevo ra-

ste, korenina ne propade zaradi stebila, ampak jo – nasprotno – steblo hrani in ohranja, kot tudi samo korenino ohranja in hrani steblo. Prav tako steblo ne propada zaradi vej, listja, cvetov itn., temveč vse to skupaj v svoji celovitosti sestavlja popolno rastlino, ki ne živi zaradi *spreminjanja*, temveč zaradi *vzajemnega ohranjevanja* svojih delov. Tako tudi glede vidne Cerkve ni resnična trditev, da se v njej ne pojavlja nič novega, ampak je res, da to novo, ki se v njej pojavlja, ni v protislovju s starim in tega ne ruši, temveč utrjuje in razkriva.

Cerkev je vedno hodila po ravni poti hierarhičnega nasledstva, vendar se lahko ta pot zanjo tudi razširi; Cerkev se je vedno držala resnice v izpovedovanju vere, vendar pa si je lahko ta resnica sčasoma pridobila točnejši in popolnejši izraz. Končno je Cerkev vselej posedovala Kristusovo življenje v zakramentih, vendar pa se to življenje lahko polneje sprejema in v večji meri uresničuje.⁵⁵ Kakor po nauku apostola Pavla v prostorju ene⁵⁶ Cerkve, v *obsegu* enega Kristusovega telesa, en in isti navzoči in dejavni Božji Duh ne deluje enako v vseh svojih delih, ampak svoje delovanje menja v skladu z lastnostmi in namenom vsakega dela, tako tudi v *nasledstvu* časov in rodov en in isti, v Cerkvi večno navzoči Božji Duh v različni meri in na različne načine razodeva svojo prisotnost, v skladu z zgodovinskim položajem in vlogo vsake dobe in generacije. če je potemtakem nespremenljiv pogoj cerkvenosti to, da nič novega ni v protislovju s starim, potem to ni zaradi tega, ker je to staro, ampak ker je delo in izraz samega Božjega Duha, ki neprestano deluje v Cerkvi in ne more biti v protislovju sam s seboj.

Iz tega zlahka vidimo, kaj je v Cerkvi pravzaprav božansko in nespremenljivo. Tega, kar se v Cerkvi prenaša kot izročilo, ne sprejemamo in ne spoštujemo samo zato, ker je izročeno – kajti obstajajo tudi slaba izročila – temveč zato, ker v izročnem ne vidimo le proizvoda določenega časa, okoliščin ali

55 v večji meri uresničuje ali: spremlja/vodi dlje (op. prev.).

56 ene ali: edine (op. prev.).

katerih koli oseb, temveč delo tega Božjega Duha, ki je neločljivo, vedno in povsod prisoten ter vse izpolnjuje, Duha, ki tudi v nas samih pričuje o tem, kar je nekoč ustvaril v stari Cerkvi, tako da prej izraženo, a vselej eno⁵⁷ resnico spoznavamo zaradi milostne sile tega istega Duha, ki jo je izrazil tedaj. Zato vsaka oblika in vsaka odredba, čeprav sta izraženi v določenem času in prek določenih oseb – če te osebe pri tem niso delovale *od sebe* in v svojem imenu, temveč od celotne Cerkve in v imenu celotne Cerkve, pretekle, sedanje in prihodnje, vidne in nevidne –, namreč oblika in odredba, ki zadevata našo vero, izhajata od Kristusovega Duha, ki je prisoten in deluje v celotni Cerkvi, zato jo moramo priznavati kot sveto in nespremenljivo, kot nekaj, kar resnično ne izvira iz določenih delov Cerkve po kraju in času, niti od posameznih članov, vzetih v njihovi posamičnosti in ločenosti, temveč od celotne Božje Cerkve, v njeni nedeljeni edinosti in celotnosti, kot nekaj, kar vsebuje vso polnost božanske milosti.

Potemtakem je značilno znamenje božanskosti v Cerkvi njena notranja vscelovitnost in katoliškost njene poti, njene resnice in njenega življenja; ne vscelovitost v smislu aritmetične in matematične vključenosti vseh delcev in članov, takšne zunanje vsote, ki v nobenem trenutku nima dejanskega bivanja, temveč v smislu mistične (nadspoznatne) povezanosti in duhovno nravnega občestva vseh delov in članov Cerkve med seboj in s skupno božansko glavo. Pri tem so vidni organi te povezanosti in tega občestva v vidni Cerkvi v vsakem trenutku njenega obstoja lahko posamezne osebe ali združbe maloštevilnih oseb, na katere je zaradi notranje povezanosti celotnega živega telesa Cerkve in vsesplošnega vzajemnega zaupanja lahko prenesena in je v njih osredinjena misel in volja vseh. Ta volja, prav v moči takšnega samoodrekanja in takšne brezosebnosti, privlači delovanje božanskega Duha. In On po maloštevilnih posameznikih razkriva milost, ki je

57 eno ali: edino (op. prev.).

skrivno prisotna v vseh, tako da prava katoliškost ni pogojena s popolnostjo števila prek zunanjega zbiranja ločenih posameznikov, temveč s polnostjo duhovne celovitosti, po odvrženju vsakega samoljubja in osamljevanja v vsakem posamezniku. Božansko v Cerkvi je vse tisto, kar ima vesoljni in katoliški značaj, takšen značaj pa ima vse, v čemer ni *samoljubja* in *osamljevanja*: osebne, narodnega, krajevnega in vsakega drugega.

Katoliška in božanska je hierarhična *pot* Cerkve zato, ker na njej nihče od posrednikov in organov milosti nima svojega védenja za svoj osebni privilegij, ki ga ločuje od drugih, ampak vsi dobivajo svojo sveto predpravico od enega izvora svetosti, skupnega za vse – iz Kristusa, in sicer prek enoobličnega in nepreslednega nasledstva, zaradi katerega se ne ločujejo od vseh, ampak se vsi, prek njihovega služenja, na viden način zedinjajo z božanskim temeljem celotne zgradbe Cerkve. Vsak človek ima zaradi Kristusovega učlovečenja možnost, da se zedini z Bogom, toda da bi ta *možnost*, da postane Božji sin, postala tudi *dejanskost*, se mora prej nujno odreči obstoječi protibožanski (grešni) dejanskosti človeka, katere korenina je v egoizmu ali samosti, se pravi prav v težnji, da postavi in utrdi sebe zunaj Boga in proti Bogu; iz tega izhaja, da se mora človek, ki se dejansko hoče ponovno zediniti z Božanstvom, predvsem odreči svojemu samopotrjevanju, zatem pa mora priznati, da je v Bogu izvor dobrega, resnice in življenja, pri čemer v nobenem primeru ne sme govoriti in delovati zaradi sebe in v svojem imenu, da s svojim samoljubnim posredovanjem ne bi zakril božanske milosti. Prav hierarhična ureditev Cerkve – in *samo* ona – pa zavrača in dela za nekaj nemogočega vsako samoljubno ter samovoljno posredovanje med Bogom in stvarstvom, kajti v tej hierarhični ureditvi (in samo v njej) *nihče* ne dobiva Božje milosti sam ali v svoji ločenosti, temveč jo ima vsakdo samo od božanske celote prek drugih, ki je tudi ne prejemajo od sebe. Tako vsi laiki ne prejemajo milosti sami od sebe, temveč prek duhovnika, vendar tudi

duhovnik ne opravlja zakramentalnih dejanj sam, temveč v moči škofove posvetitve. Tudi škof svojega svetostnega polnomočja ne daje sam od sebe in si ga ne jemlje po svoji človeški samovolji, temveč ga po posredovanju starejših škofov, po zaporednem nasledstvu dobi prek apostolov od samega Kristusa, ki ga je Bog Oče posvetil in poslal v svet zaradi našega odrešenja in ki sam ni uresničeval svoje volje, temveč voljo Njega, ki ga je poslal. In tako v tej čudni verigi milostnega delovanja ne obstaja niti en člen, ki bi bil omadeževan s človeškim samopotrjevanjem; v tem velikem občestvu ni niti enega izvrševalca, od božanske Glave do zadnje posvečene osebe, ni nobenega udeleženca, ki bi pričeval sam zase ali bi postavljaj sebe za posrednika milosti in pričevalca za resnico. Zato je – ne glede na to, kakšna so človeška dela katerega koli hierarha (ali celega niza hierarhov) in čeprav ta v svojem *osebnem* značaju razkriva visoko stopnjo napuha in oholosti – vendar njegova *svetostna* služba zasnovana v ponižnosti in samoodpovedi, kajti ni se on naredil za hierarha, ne deluje v svojem imenu in ne oznanja svojih (naukov). V nasprotju s tem je služba vseh utemeljiteljev in osnovalcev ločin, ki so se ločile od Cerkve, ne glede na to, da so nekateri med njimi po svojem osebnem značaju bili ponižni ljudje, utemeljena na samopotrjevanju in oholosti, kar so sami zase pričevali, delali in oznanjali nekaj svojega. Cerkvena hierarhija pa ni sveta, brezgrešna in božanska po delih svojih članov, temveč po popolnosti svojega načela, po čistosti in celosti svoje katoliške forme.

Cerkvena *resnica* je katoliška in božanska v zbornem izpovedovnjju vere – ne zato, ker bi to izpovedovanje dokončno izražalo vso polnost védenja o Bogu, niti ne zato, ker bi bila potrjena s skupnim mnenjem vseh članov Cerkve, temveč prvič zato, ker s stališča svojega predmeta to izpovedovanje, čeprav ne razkriva vseh podrobnosti božanske resnice, predstavlja tiste njene bistvene črte, ki so notranje povezane z vsemi drugimi in zaradi tega v sebi vsebujejo celotno resnico,

in drugič, s stališča svojega nastanka je to izpovedovanje potrjeno od ljudi, ki so bili resnični predstavniki celotne vesoljne Cerkve v tem smislu, da se niso ozirali na kakršna koli svoja osebna ali tuja posamična mnenja kot taka, temveč na tisti nauk, ki se ga je povsod in vedno, čeprav ne v vseh podrobnostih razločno, trdno držala vsa Cerkev. Niso hoteli opredeliti svojega nauka (nauka svoje stranke, dežele, svojega časa), temveč katoliški nauk, nauk, ki ga je dal Bog. Očetje vesoljnih zborov, ne glede na svoje osebne lastnosti in obnašanje v drugih okoliščinah, pri opredelitvi verskih dogem niso delovali od sebe, temveč po vscelotnosti Cerkve, kajti v njej prebiva Bog, in tisti, ki v to veruje, v takšnih opredelitvah ne more zavreči pristnega razodetja Kristusove resnice v moči prihoda Svetega Duha. Prav o takšnem značaju vesoljnih zborov dejansko pričuje vsa njihova zgodovina. Hkrati s tem ne bi bilo težko pokazati, in v določeni meri je to že bilo pokazano, tako z bogoslovskega kot filozofskega gledišča, da dogme, ki so jih dognali na sedmih vesoljnih zborih (tj. do razcepa Vzhoda in Zahoda), dogme kot so enobistvenost Besede, Svetega Duha in Boga Očeta (1. in 2. vesoljni zbor), edinost bogočloveške osebe v Kristusu (3. in 4. zbor); dve naravi v eni Njegovi osebi (5. zbor), dve volji in dve delovanji v Kristusu (6. zbor) in končno svetost telesnega človeškega lika, ki ga je prejel Kristus (7. zbor) – da vse te dogme tudi s stališča razuma (se pravi logično) predstavljajo edino pravilno razodetje in opredelitev krščanske resnice, medtem ko so heretična mnenja o teh temah (predmetah), proti katerim so bili sklicani zbori in ki so bila na njih obsojena, rušila same temelje krščanstva. Na ta način samospoznanje Cerkve, ki je dejansko izraženo na zborih, dopušča svoje polno logično opravičenje, in vesoljna resnica, potrjena na zborih, ni bila samo resnica krščanske vere, temveč tudi resnica krščanskega razuma. Vesoljni zbor ni vesoljen zaradi polnoštevilnosti, kajti tudi ko bi se zbral mnogo večji zbor predstavnikov vseh cerkva z vsega sveta, kot se je to zgodilo na vesoljnih zborih, a bi vsakdo od njih

prinesel s seboj le svoje mnenje ali človeška mnenja in želje skupnosti, ki bi jih predstavljal, in bi si prizadeval izraziti samo to, takšen zbor ne bi bil vesoljni zbor in njegove opredelitve ne bi bile božanske dogme. Božanske dogme se v Cerkvi razodevajo samo tedaj, ko predstavniki (kolikor koli jih že je), odložijo vsa človeška mnenja, svoja in tuja, in se ukvarjajo samo s tem ter skrbijo samo za to, da bi pojasnili Kristusovo resnico, ki je *zaupana* Cerkvi po milosti Svetega Duha, ki se je spustil nanjo. S prostovoljnim in zavestnim odvrženjem vsega človeškega – časnega, krajevnega in osebnega, v imenu večnega in nespremenljivega, katoliškega načela Božjega kraljestva, predstavniki Cerkve priklicujejo novo *razkritje* tega načela, in spodbujajoč v sebi rast Božjega semena privlačijo novo delovanje istega Svetega Duha, ki govori tedaj iz njihovih ust kot iz organa celotnega katolištva.

Cerkveno izpovedovanje (vere) je katoliško tudi zato, ker v sebi vsebuje takšne resnice, ki so enako pomembne in tehtne za vse ljudi, učene in nevedne, neuke in izobražene, kajti te resnice govorijo *celotnemu* človeku in določajo usodo celotnega človeštva ter se ne nanašajo samo na umsko mišljenje ali katero koli posamezno spoznavno sposobnost. Vseobvladujoči Bog, Kristus Odrešenik in njegov bogočloveški podvig, životvorni Božji Duh in Njegovo delovanje v eni vesoljni Cerkvi prek krsta in drugih zakramentov, končno vstajenje mrtvih in življenje prihodnjega veka – vse te dogme lahko zaradi njihovega zelo globokega smisla in popolne razumnosti razvijemo v najpopolnejši filozofski sistem, vendar pa kljub temu to niso abstraktno-teoretične spekulacije, temveč življenjske in praktične resnice, dostopne vsakomur, resnice, ki vsem kažejo edino pot odrešenja in neposreden vstop v Božje kraljestvo.

Katoliško, božanstveno in mistično je cerkveno *življenje* v svetih zakramentih, ker se ti zakramenti, čeprav se v določenih primerih izvršujejo nad enim človekom, po svojem namenu nikoli na zaustavljajo na predhodni pojavnosti tega človeka, na posameznem življenju sleherne osebe, na tem

lažnem stanju izoliranosti in ločenosti, v katerem se nahaja naravni človek, ampak imajo za svoj cilj, da človeka izpeljejo iz tega stanja, da ga dejansko duhovno in fizično povežejo z vsemi ter prek tega ponovno vzpostavijo vscelovitost resničnega življenja v Bogu. Takšna je lastnost vseh svetih zakramentov na splošno in vsakega posebej.

Katoliški in božanski je zakrament *krsta* zato, ker naravnemu človeku daje (s tem, da ga na neviden način čisti od skrite, a v njem vsekakor navzoče okuženosti z izvirnim grehom, ki ga na samem začetku ločuje od edinosti Božjega⁵⁸ življenja) možnost, da ponovno stopi v sestav vesoljnega Božjega telesa.

Katoliški in božanski je zakrament *birme*, ker posvečujoč celotno duhovno in telesno človekovo izoblikovanost kot končno obliko Svetega Duha to vnaprej v vsem tem sestavu določa za to, da ne bo služila svojim osebnim duhovnim ciljem, temveč vseobčemu Božjemu delu na zemlji.

Katoliški in božanski je zakrament *pokore* (drugi krst), ker v njej človek, ki se z lastnim prostovoljnim spoznanjem odpoveduje in po Božji milosti osvobaja vsega, kar je v njegovem osebnem življenju storjeno v grešnem duhu samoljubja, ki ga ločuje od Boga in ljudi, spet postane sposoben, da se združi z vscelovitostjo Boga in ljudi, zdaj že s svojo osebno udeležbo.

Katoliški in božanski je veliki zakrament evharistije ali *obhajila*, v katerem človek, ki telesno in bitnostno⁵⁹ prejema vseedino Kristusovo telo (v njem pa prebiva vsa Božja polnost) in se fizično, čeprav nevidno, z njim zedinja, postaja dejansko udeleženec in obhajanec bogočloveške in duhovno-telesne vscelovitosti.

Katoliški in božanski je zakrament *zakona*, po katerem se polnost fizičnega življenja za človeka posvečuje s polnostjo duhovnega občestva, na osnovi mističnega (»v Kristusa in za

58 Božjega db. božanskega (op. prev.).

59 bitnostno ali: resnično (op. prev.).

Cerkev») združenja dveh različnih bitij, združenja, ki se mora v vsakodnevnem življenju izražati z njunim medsebojnim samoomejevanjem in samoodrekanjem – zaradi česar človek, obnovljen v svoji celovitosti, kot popoln in sklenjen prstan stopa v verigo vesoljnega življenja.

Katoliški in božanski je zakrament polaganja rok ali *duhovništva* (duhovnega očetovstva ali duhovnega rojevanja otrok), po delovanju katerega en človek postaja za mnoge prevodnik vesoljne Kristusove milosti, »in od Njega izpolnjeni smo mi vsi prejeli milost na milost«.

Katoliški in božanski je zadnji zakrament *bolniškega maziljenja*,⁶⁰ pri katerem celotna Cerkev, po zboru svojih služabnikov, pred licem bolezni, ki grozi s smrtjo, na enak način tako z besedo kot z mističnim dejanjem izpričuje bolniku, da je neločljiv član te svete celote, ki v sebi ne zajema samo vso vidno, temveč tudi vso nevidno Cerkev, tako da se tudi v primeru, da bolnik umre, ne bo prekinila njegova duhovno-fizična povezava z vesoljnim telesom.

Katoliški in božanski so vsi zakramenti Cerkve še v tem smislu, da z njimi ne zaobjema in ne posvečuje le moralnega in duhovnega življenja človeka, temveč tudi njegovo fizično življenje – še več, z njimi se posvečujejo in spet z Bogom zedinjajo osnove snovne narave celotnega vidnega sveta. Tako v krstu Božji Duh, ki je na začetku stvarjenja lebdel⁶¹ nad vodami, spet povezuje svoje skrivnostno⁶² delovanje z vodo kot prvorodnim *elementom* snovnega sveta, v njej pa tudi z ostalimi elementi. V birmi in bolniškem maziljenju se

60 bolniškega maziljenja db. posvetitve olja ali »soborovanie«; dva vzhodna izraza, ki v osnovi ustrezata zahodnemu zakramentu bolniškega maziljenja (op. prev.).

61 Znano je, da hebrejska beseda, ki je pri nas prevedena »nosi se« (nad vodo) pomeni pravzaprav ležati na (ptičkih mladičkih), zaradi česar Bazilij Veliki v svojem šesterodnevju prisopodablja Božjega Duha z orlico, ki leži na jajcih in vali svoje mladiče. S tem je verjetno povezana pojavitev Božjega Duha v obliki goloba.

62 skrivnostno ali: mistično (op. prev.).

rastlinski element v svojih najčistejših pojavitvah posvečuje in postane prevodnik milostnega Božjega delovanja na človekovo telo, v evharistiji pa po posebnem zakramentalnem delovanju milosti za človeško življenje najhranljivejše snovi – kruh in vino – postajajo oblike, po katerih se, resnično⁶³ in učinkovito, človeštvu priobčuje in ga hrani resnično, v slavi poveličano Kristusovo telo. Končno se prek zakramenta zakona prečiščuje, duhovno osmišlja in v človeku posvečuje rodovno delovanje *animalnega* življenja. V teh zakramentih se tako obnavlja zaveza Boga z osnovami celotnega stvarstva in Božje kraljestvo razkriva svoj resnično katoliški, se pravi vsezaobsegajoči značaj, katerega polno uresničenje v prihodnji poveličani Cerkvi ne bo zaobjemalo samo novega neba – blaženih in odrešenih duhov, temveč tudi novo zemljo – preporojeno duhovno telesnost celotnega sveta.

Takšna je, v kratkih črtah, podoba vesoljne Cerkve, ki ni katoliška in božanska samo po svojem večnem načelu in nevidni praobliki, temveč tudi po svojih vidnih oblikah. Te oblike so katoliške (vsecelostne) po sami svoji bitnosti in smotru, ki je v tem, da naj bi *ozdravile* človeštvo in ves svet z obnavljanjem njegove edinosti z Bogom, tako da bi vse stvarstvo postalo zvest odsev Božanstva. Iz teh oblik se odstranja vse posamično, ločeno in izključno, odstranja se vsaka človeška samovolja in zato se odpravlja načelo vsakega greha in vsake nepopolnosti, tako da je katoliškost, kot *notranja popolnost*, po samem bistvu stvari nekaj božanskega, ne samo zunanje znamenje božanskosti. In čeprav seme Božjega kraljestva raste v svetu in se na videz spreminja po moči, stopnji in obsegu svojega pojavljanja, dokler ne pride do ozdravitve in preporoda celotnega stvarstva, se vse te spremembe dotikajo samo človeškega sprejemanja, medtem ko samo božansko delovanje v vseh stopnjah in oblikah njegove prisvojitve s strani človeka in narave ostaja notranje vsecelovito, eno v

63 resnično db. bitnostno (op. prev.).

vseh, in v delnem pojavljanju ohranja svojo katoliško bitnost, v čemer se tudi izraža njegova božanskost.

Vse tisto torej, kar je v Cerkvi po samem svojem pomenu katoliško, prosto slehernega samopotrjevanja, samovolje in izključnosti, kar vodi človeka iz njegove osamljenosti in mu daje obliko vscelosti, je s samim tem božansko in tvori večno ter nespremenljivo bitnost Cerkve.

Resnično bogočloveško občestvo, ustvarjeno po podobi in podobnosti samega Bogočloveka, mora predstavljati svobodno ubranost božanskega in človeškega načela, to pa je pogojeno tako z delujočo silo prvega kot s sodelujočo silo drugega. Občestvo mora torej najprej v vsej čistosti in moči ohraniti božansko načelo, ki mu je dano (Kristusovo pot, resnico in življenje), na drugem mestu pa mora v vsej *polnosti* razviti načelo svoje človeške samostojne dejavnosti (samodejatelnosti), ki je usmerjena k temu, da bi končno v *nižjih* (sferah) uresničila to, kar je dano od *zgoraj*. V krščanstvu se preraja svet, s tem pa se nekako dopolnjuje Kristusovo rojstvo v svetu.

Če se je prek osenčenja človeške matere z dejavno Božjo močjo uresničilo učlovečenje Božanstva, se mora prek oploditve božanske matere (Cerkve) z dejavnim človeškim načelom uresničiti svobodno poboženje človeštva. Do krščanstva je bilo naravno načelo v človeštvu nekaj danega (dejstvo), Božanstvo pa je bilo nekaj iskanega (ideal) in je kot iskano delovalo na človeka na način ideala. V Kristusu pa nam je iskano bilo dano, ideal je postal dejstvo: »Nedosegljivo je postalo dogodek (in to, kar je) neizrekljivo, se je tu uresničilo.« Dejavno božansko načelo se je pojavilo snovno. Beseda je postala meso in to novo poduhovljeno in poboženo meso ostaja božanska substanca Cerkve. Do krščanstva je bila negibna osnova življenja človeška narava (stari Adam), Božansko pa je predstavljalo načelo spremembe, gibanja, napredka. Po krščanstvu pa – nasprotno – Božansko *sámo*, kot že utelešeno, postane negibna osnova, prvina našega življenja, iskano pa postane človeštvo, ki ustreza temu Božanskemu in ki se je

sposobno svobodno zediniti z Njim in si Ga prisvojiti. Kot iskano to idealno človeštvo tu postaja dejavno načelo zgodovine, načelo gibanja, napredka. Kakor je v predkrščanskem zgodovinskem razvoju bila osnova oz. materija narava oz. človeška prvina, dejavno in oblikujoče načelo Beseda oz. božanski Razum (ho *lógos tou* Theou**), rezultat (porojeno) pa Bogočlovek, tj. Bog, ki je sprejel človeško naravo, tako se v procesu krščanstva kot osnova oz. materija pojavlja božanska narava oz. prvina, dejavno in oblikujoče načelo postaja človeški razum, rezultat pa mora biti poboženi človek, se pravi človek, ki je sprejel Božanstvo.

Božanstvo pa človek lahko sprejme le v svoji *resnični celovitosti*, v notranji enotnosti z *vsem*. Resnično poboženi človek ali resnični človeko-bog je potemtakem neizogibno zborni oz. katoliški – vsečloveštvo oz. vesoljna Cerkev. človek, ki sam po sebi, mimo Cerkve, želi doseči božanski smisel, takšen individualni človekobog je utelešenje laži, Kristusova parodija ali antikrist. Bogočlovek je individualen, resnični človekobog univerzalen: tako je radij kroga za celotno krožnico eden in isti ter v enaki meri opredeljuje odmaknjenost vsake točke od središča in zato je sam po sebi že oblikujoče načelo kroga, medtem ko točke na periferiji lahko oblikujejo krog samo v svoji združenosti. Zunaj te združenosti, se pravi zunaj kroga, vzete posamič, nimajo nikakršne opredeljenosti, toda tudi krog brez njih ni dejanski. V človeštvu je takšen krog Cerkev. V združitvi človeške osebe s Cerkvijo človek *ozdravlja*, nahaja resnično zdravo življenje, Cerkev pa se oplaja, postaja dejavna; toda preden je postal oplajajoče načelo Cerkve, se je človeški razum ločil od nje, da bi v svobodi razvil svoje moči. šele ko se bo z izkušnjo prepričal o zmotnosti te svobode in nemoči svojih sil, ločenih od Božje sile, bo človeštvo lahko stopilo v svobodno združenje z božansko osnovo Cerkve in se bo iz tega svobodnega združenja prerodilo po podobi vesoljnega bogočloveštva.

Tretje poglavje O krščanski državi in družbi

Pojav novega duhovnega človeka v Kristusu je središčna točka svetovne zgodovine. Smoter ali cilj te zgodovine je pojav duhovnega človeštva. Stari svet je težil k duhovnemu človeku, novi svet teži k duhovnemu človeštvu, se pravi k temu, da bi se Kristus *upodobil v vseh*. Ta cilj se doseže na dva načina: z osebnim npravnim izpopolnjevanjem in z izboljševanjem družbenih odnosov. Ko bi bilo človeštvo le skupek enakih in samostojnih posameznikov, bi bila ta druga pot nepotrebna; kolikor bi se izpopolnjevali posamezniki, bi se izpopolnjevala tudi družba, ki iz njih sestoji. Vendar pa med posameznikom in družbo pravzaprav obstaja *vzajemna* odvisnost. Človeški rod dejansko obstaja samo v posameznikih, a tudi posamezniki obstajajo samo v rodu. Družba nastaja iz oseb, a tudi osebe živijo samo v tej združenosti in propadajo v osamljenosti. Človeštvo se oblikuje iz ljudi, ne pa (samo) z ljudmi. Osnovni družbeni odnosi niso odvisni od osebne samovolje; nasprotno, osebno življenje je s temi odnosi pogojeno. Zato prav tako ni mogoče izboljševati človeštva samo s posamičnim, osebnim delovanjem, se pravi z neposrednim delovanjem na posamezne osebe, kot ni mogoče ozdraviti bolnega organizma tako, da delujemo na vsako njegovo celico ali živec posebej: bolnik bi že večkrat umrl, preden bi takšno zdravljenje napredovalo. Prav tako bi človeštvo lahko mnogokrat propadlo, preden bi vsak človek dosegel npravno popolnost. Edini *mož resnice/pravice* <*pravdi*>, ki je samo po sebi, zgolj z lastno osebo, dosegel popolnost in ki ni potreboval družbene resnice/pravice, je bil Tisti, ki je bil Bog, preden je postal človek. V Njem je bila vsa resnica, vendar do te resnice ne moremo priti samo z lastno osebo, temveč samo skupaj z *vsemi ljudmi*.⁶⁴ Brez te občestvenosti ali solidarnosti se samo naše ljudsko načelo ne bi moglo

64 z vsemi ljudmi db. z vsem svetom (op. prev.).

niti obdržati niti ne bi moglo ohraniti svoje samostojnosti v naravi, še manj pa bi bilo možno bogočloveštvo. Individualnega, posamičnega človeka bi v njegovi ločenosti naravno življenje pogoltnilo – samo združeni človek se lahko bojuje z naravo in se svobodno obrača k Božanstvu. Da bi se prerodilo vse človeštvo, bi krščanstvo moralo pronicniti ne samo v njegove osebne, temveč tudi v družbene elemente. Bogočloveška povezanost torej ne sme biti vzpostavljena samo individualno, temveč tudi skupnostno. Kakor ima božanska prvina svoj skupnostni izraz v Cerkvi, tako ima tudi čisto človeški element podoben izraz v državi in se zaradi tega tudi bogočloveška povezanost izkazuje zborna v svobodni skupnosti Cerkve in države, pri čemer se ta slednja že javlja kot *krščanska država*.

Na splošno država predstavlja *podporni steber* (status) človeštva proti zunanjim, stihijskih silam, ki delujejo nanj in v njem. Za takšen steber je potrebno zedinjanje človeških moči, zedinjanje pa predpostavlja podrejanje. Zato država, ki na splošno izraža človeško samostojnost, istočasno zahteva strogo podrejanje posameznih moči. Tako je vedno bilo in vselej bo; vse razlike so samo v lastnosti in načinu tega podrejanja.

Dokrščanska zgodovina nam je pokazala dva tipa države: vzhodno, zasnovano na *suženjstvu*, in zahodno (grško-rimsko), ki je razen s suženjstvom pogojena s stalnim *bojem* samih gospodarjev. Na Vzhodu je država označevala samo gospostvo (tako je tudi pri nas; v ruščini: gospodar <gospodar>, vladar <gosudar>, država <gosudarstvo>). To gospostvo je bilo bodisi patriarhalno ali pa je v slonelo na osvajanju. V obeh primerih sta bila oblast gospodarja in podrejanje podložnikov brezmejna in brezpogojna; niti otroci z očetom, niti vojni ujetniki z zmagovalcem se ne morejo prepirati glede pravic – zanje je obvezno brezpogojno podrejanje. Dedno⁶⁵ načelo in dejstva osvajanja so končno veljali seveda tudi na Zahodu, vendar se jim je tu pridružil še stalni notranji boj političnih

65 Dedno ali: Plemensko (op. prev.).

moči kot osnovni oblikujoči dejavnik. Na Vzhodu je bil zaradi duševnega ustroja in svetovnega nazora tamkajšnjih ljudstev politični boj lahko samo slučajna pojava. Vzhodni človek, ki je kvietist in fatalist po naravi in prepričanju, se zanima v glavnem za večno in nespremenljivo stran bivajočega in ni sposoben braniti svojih pravic niti se ne zna uporno bojevati za svoje parcialne interese. Kdor je bil močan, je imel tudi prav; nasprotovati močnemu je delo brezumnega človeka. Vladarji Vzhoda so lahko tekmovali in se bojevali med seboj, vendar pa je bil ta boj vedno kratek in ni spremenil splošnega stanja stvari. Prvo znamenje premoči na eni strani je razrešilo spor in podložniki so se brž podredili močnejši strani, ker so v njej videli orožje usode in višje volje. Zato pogosta sprememba despotij, združena z nespremenljivostjo samega despotizma.

»Drzni Jafetov rod,« ki je bil v sporu z bogovi, pa je svoj politični sestav utemeljil na boju. Zato je bil na Zahodu tip države povsem drugačen kot na Vzhodu. Pri zoperstavljanju bolj ali manj enakih političnih moči, od katerih nobena ni mogla pridobiti brezpogojne premoči, država ni več mogla biti gospostvo, temveč se je morala pojaviti kot stanje ravnotežja mnogih sil. To ravnotežje se je izražalo v *zakonu*. Vsaka od strani, ki so se med seboj bojevale, je poudarjala svojo pravico, vendar pa te pravice – sicer neopredeljene in po sebi neomejene, zaradi česar so se med seboj izključevale, lahko postanejo dvomljive in vzpostavljajo ravnotežje samo pod pogojem meje, skupne za vse. Ta skupna meja vseh pravic, pred katero so vsi enaki, je zakon. Zahodna država kot ravnovesje nasprotujočih si pravic je prvenstveno država zakona. Znano je, da je bil začetek oblikovanja grških državnih ureditev zaznamovan z zakonodajami Likurga, Solona in drugih, zakonodajami, ki so vzniknile neposredno iz potrebe postaviti mejo vnetemu boju med strankami s tem, da se njihovo ravnovesje utrdi z obrazcem zakona.

Vendar pa je svoj polni izraz dokrščanska zahodna država našla v Rimu. Rimska državnost se je izgradila v mnogih

vekih nenehnega boja za pravice, ki je divjal med patriciji in plebejci, ter se je vedno odela v obliko natančne in stroge zakonodaje. Vendar pa je ta zakonita pravna oblika dosegla svoj polni razvoj v tistem trenutku, ko so bojujoče se stranke dosegle končno ravnotežje s popolno izenačitvijo v pravicah. Ta trenutek je zaznamovan z ustvarjanjem *imperija*. če je država ravnotežje živih, realnih moči, se to ravnotežje ne more izraziti samo z abstraktnim, mrtvim obrazcem zakona. Zakon mora biti utelešen. *Utelešenje zakona je oblast*. Oblast kot živa, dejanska moč, ki vse izenačuje, se mora osredotočiti v enem živem liku. Oblast ali imperij (*imperium*) je imel realni, praktični smisel samo v imperatorju.

Tako je zahodna država na koncu svojega razvoja prišla do tistega, česar se je Vzhod držal od začetka. Vendar pa je bila ogromna razlika med zahodnim imperijem in vzhodnimi despotijami – razlika, usodna za Zahod – prav v tem, da je bil rimski imperij konec in zaključek celotnega zgodovinskega razvoja starodavnega klasičnega sveta – tisti končni cilj, h kateremu je nezavedno težil in stremel drzni Jafetov rod v svojem tisočletnem boju, v svojih tavanjih in podvigih. Za vzhodne narode je bila njihova despotska država nujno zlo, eden od mučnih, a neizbežnih pogojev zemeljskega bivanja – nič več. Za zahodno človeštvo, z njegovo čisto človeško religijo, pa je bila država kot utelešenje človeškega razuma in človeške pravice/resnice *use*; vanjo je vnašalo vso svojo dušo, v njej je videlo tudi najvišjo normo in najvišji cilj svojega življenja. In vendar je bil cilj dosežen v popolnosti: ustvarjena je bila popolna, vseobsegajoča, nepremagljiva država, država *par excellence* – svetovni rimski imperij. In čim je bila ustvarjena, se je takoj razkrila popolna praznost te formalne veličine, obupno uboštvo tega učlovečenega razuma. Vsililo se je vprašanje: čemu vse to in kaj naprej? Nikogar ni bilo, ki bi lahko odgovoril; oraklji so že davno obmolknili. In tako strašna žalost je prevzela vladarje sveta, da je bil celo požig samega Rima zanje samo trenutno razvedrilo.

Ko se je utelešenje človeškega razuma, imperij, pokazal povsem neobstoječe, je prišel čas za utelešenje božanskega Razuma. Ker je krščanstvo prišlo na svet, da bi ga rešilo, je rešilo tudi najvišjo pojavitev sveta – državo, ker ji je razkrilo resničen cilj in smisel njenega obstoja. Razlika med krščansko in pogansko državo je v tem, da je ta druga poskušala imeti cilj v sami sebi in se zato izkazala kot brezciljna in nesmiselna. Krščanska država pa priznava nad seboj ta višji cilj, ki ga daje religija in ga predstavlja Cerkev, in v prostovoljnem služenju temu cilju, se pravi Božjemu kraljestvu, krščanska država dobiva svoj najvišji smisel in namen. Krščanska država v sebi združuje črte vzhodne in zahodne države. V skladu z vzhodnjaškim gledanjem krščanstvo pomika državno življenje na drugo mesto, na prvo pa postavlja duhovno ali religiozno življenje. Vendar pa po drugi strani – skupaj z Zahodom – priznava, da ima država pozitivno nalogo in dejavni progresivni značaj: državo ne le poziva, naj se bojuje z zlemi silami sveta v znamenju Cerkve, ampak prav tako od nje zahteva, naj v politično in mednarodno življenje uvede npravna načela, naj svetovno družbo postopoma dvigne do višine cerkvenega ideala, tako da jo bo spremenila po podobi in podobnosti Kristusove Cerkve.

V krščanski državi se nahaja vse tisto, kar je obstajalo že v poganski državi, tako zahodni kot vzhodni, toda vse to dobi drug pomen, prenavlja se v duhu resnice. V krščanski državi obstaja gospodovanje, vendar ne v imenu lastne sile, temveč v imenu splošnega dobra in v skladu z navodili cerkvene avtoritete. V krščanski državi obstaja tudi podrejanje, vendar ne iz suženjskega strahu, temveč po vesti in prostovoljno, zaradi tiste splošne naloge, ki ji enako služijo tako tisti, ki ukazuje, kot njegovi podaniki. Tudi v krščanski državi obstajajo pravice, vendar ne pravice, ki bi izvirale iz neomejenega človekovega egoizma, temveč iz moralne veličine človeka kot bogopodobnega bitja. Tudi v krščanski državi obstaja zakon, vendar ne v smislu preprostega ozakonjenja obstoječih dejanskih odnosov, temveč v smislu njihovega izboljševanja v skladu z idejami

najvišje pravičnosti. Tudi v krščanski državi obstaja vrhovna oblast, vendar ne kot pobožanstvenje človeške samovolje, temveč kot posebno služenje Božji volji. Predstavnik oblasti v krščanski državi ni samo nekdo, ki poseduje vse pravice kot poganski cesar, ampak je predvsem nosilec vseh dolžnosti krščanskega občestva v odnosu do Cerkve, se pravi, da je zadolžen za Božje delo na zemlji.

Državna oblast je po naravi svojega delovanja in po svojem poreklu povsem neodvisna od duhovne oblasti. Zato je njun odnos lahko samo svoboden, nraven – odnos po veri in vesti. Glavno vprašanje je v tem, ali svetna vlada *veruje* v Cerkev ali ne. Vlada krščanske države je dolžna verjeti v Cerkev. Zaradi te čisto npravne in ne pravne dolžnosti mora prostovoljno podrejati svojo dejavnost višji avtoriteti Cerkve, ne v tem smislu, da bi se ta avtoriteta mešala v svetna državna opravila, temveč v tem, da sama država podreja svojo dejavnost višjim religioznim interesom, da ne izgublja z obzorja Božjega kraljestva.

Na krščanskem Zahodu je Cerkev nekdanj težila k temu, da bi se utelesila v državnih oblikah, na krščanskem Vzhodu pa je, nasprotno, državna oblast v svojih rokah osredotočila ne samo svetno, temveč zelo pogosto tudi najvišjo cerkveno upravo. V idealu svobodne teokracije se ti težnji spajata v novem npravnem smislu. Tu se Cerkev uteleša v državi le v tej meri, kolikor se sama država *poduhovlja* po krščanskih načelih. Cerkev se spušča do svetne stvarnosti po istih stopnicah, po katerih se država vzpenja do cerkvenega ideala.

Država se idealizira in poduhovlja s služenjem višjim religioznim interesom in sicer s *svobodnim* služenjem. Višji religiozni interesi, ki izhajajo iz Cerkve in katerim mora krščanska država služiti pod vodstvom Cerkve, se zvajajo na naslednje tri (po vrsti od zunanjega k notranjemu): 1) širjenje krščanstva v svetu; 2) mirno zblíževanje narodov v samem krščanstvu; 3) urejanje družbenih odnosov v samem narodu v skladu s krščanskim idealom.

Da bi pojasnili to zadnjo nalogo, lahko uporabimo območje kazenskega prava ali odnosa države in družbe do zločinca. V krščanski državi mora ta odnos namesto poganskega načela *zastašitve* in namesto starozaveznega načela *povrnitve* določati krščansko načelo *usmiljenja* do tistega, nad katerim je zločin bil izvršen ali nad katerim bi zločin lahko bil izvršen, in tudi usmiljenja do samega prestopnika. Krščanska država pri tem, da se ograjuje od zločinca, nikakor ne opravičuje prestopka, ne sme pa pozabiti na človeško dušo zločinca, ki se je sposobna preroditi. Sama država se ne more neposredno ukvarjati s poboljševanjem in preporajanjem zločincev, tako kot sama ne more zdraviti bolnikov. Vendar pa gradi bolnice in z materialnimi sredstvi pomaga instituciji zdravnikov, ki se s tem poslom ukvarjajo poklicno. Tisti, ki zbolijo za kužnimi boleznimi, nedvomno prizadevajo veliko škodo družbi, vendar pa država razen te škode drugim ljudem vidi tudi nesrečo samih bolnikov in se zato ne zateče k temu, da bi jih oddaljila od družbe zaradi koristi družbe, da bi jo namreč zaščitila pred kužnostjo, ampak jih izroča zdravnikom zaradi koristi samih bolnikov, zaradi ozdravitve njih samih. V tem smislu, v katerem država skrbi za zdravje ljudstva in se bojuje proti bolezni, mora skrbeti tudi za nrvnost naroda in se bojevati s prestopki. Tako v prvem kot drugem primeru imajo čisto državni, policijski ukrepi, ki se jih loteva država, ob vsem svojem praktičnem pomenu samo pomožni, uslužnostni pomen. In tako kot dela fizičnega zdravljenja ne opravlja sanitarna policija, temveč medicina, tudi vprašanje nrvnega ozdravljenja ali izboljševanja prestopnikov (v normalni ureditvi) ne sodi na sodišče in v temnico, temveč pripada Cerкви in njenim služabnikom, ki jim je država dolžna zagotoviti materialne možnosti za delovanje na prestopnika. To nrvno-vzgojno delovanje Cerкve na prestopnika se začinja tam, kjer se končuje kompetenca države, ki mora imeti v tej zadevi zaupanje v Cerkev, tako kot ima zaupanje v institucijo zdravnika v medicinskem delu. Sicer te primerjave prestopka

z boleznijo sploh ne uvajam zato, da bi rekel, da je prestopek samo bolezen, za katero sam bolnik ni kriv. Nasprotno, povsem nujno je priznati in v prestopku razlikovati troje: prvič, da je prestopek *nezakonito* dejanje, ki izhaja iz zle volje prestopnika – v njem je greh ali krivica; drugič, da je prestopek *škodljivo* dejanje za druge – za žrtev in za vso družbo; tretjič, da je *nesreča* za samega prestopnika kot človeka. V skladu s tem je tudi pri samem prestopniku treba priznati in odpraviti tri lastnosti: prestopnik je človek, ki je kriv, ki je škodljiv in ki je nesrečen.

Država mora spet vzpostaviti zakon, ki ga je krivec prekršil, prav tako mora družbo zaščititi od škodljivega člana. Ta oba cilja se dosežeta s kaznovanjem, ki je po pravici in nujnosti v tem, da se zločincu odvzame svoboda in državljanske pravice ter da se loči od ostale družbe. Vendar pa po zadovoljitvi prvih dveh interesov – zakonite pravice in družbene pravičnosti – ostaja še vprašanje o samem prestopniku. Poganska Šparta je svoje pohabljene otroke metala v prepad. Krščanska država s svojimi nravno pohabljenimi otroki ne more ravnati na podoben način. Za krščansko državo obstaja vprašanje o samem prestopniku, prestopniku kot nesrečnem človeku, in njegovi nadaljnji usodi. Ker pa tega vprašanja ne more rešiti s svojimi zunanjimi policijskimi sredstvi, ga mora izročiti tudi cerkvenemu vodstvu. Cerkev pa se ne sme ukvarjati z obsojanjem prestopnika in njegovim kaznovanjem, temveč z njegovim odrešenjem, ker je tudi sama osnovana na ojkonomiji odrešenja. Cerkev ne gleda v prvi vrsti na nezakonito ravnanje prestopnika in na škodo, ki jo je prizadel drugim, temveč na njegovo lastno nesrečo, na celotnost notranjih in zunanjih, psihičnih in fizičnih pogojev, ki so človeka privedli do greha. Če Cerkev ne more vselej uničiti sile teh pogojev, jo vselej lahko oslabi. Čeprav ne more vedno vrniti prestopnika v svet kot nravno ozdravljenega in prerojenega človeka, lahko in mora v njem raziskati delovanje boljšega okolja, ga izolirati od slabih vplivov in skušnjav (do zdaj so zapori in jetnišnice

po navadi pripeljali do povsem nasprotnega rezultata, saj so pogosto slučajne prestopnike spreminjali v okorele in nepopravljive zločince).

Ne da bi kakor koli spodbijali zakonitost družbenih in zasebnih interesov, ki jih ščitita kazensko sodišče in policija, je treba priznati, da je *končni* cilj krščanske države v odnosu do prestopnikov npravna ozdravitev, se pravi takšen cilj, v doseženju katerega država lahko samo služi Cerkvi. Podobno služenje se zahteva od države tudi pri drugih nalogah njene dejavnosti. Država služi Cerkvi, ko v mednarodne odnose namesto nacionalnega rivalstva in sovražnosti vnaša načelo krščanske solidarnosti; služi Cerkvi, ko širi krščansko kulturo med barbarskimi in divjimi narodi, tako da ponižuje nadute, razorožuje roparje, pomaga tlačnim. Od Cerkve država dobi višji cilj in pozitiven smisel svoje dejavnosti. V predkrščanskem svetu je bila država, se pravi ravnovesje družbenih moči, cilj sama po sebi. Stari svet je težil k absolutni državi in jo je našel v rimskem imperiju. Vendar pa se človeštvo ni moglo zaustaviti pri tem, čeprav bi bilo najdeno ravnovesje brez-pogojno stabilno (kar navsezadnje ni moglo biti). V vsakem primeru se je zastavljalo vprašanje: Kaj morajo delati te uravnovešene, usmerjene družbene moči, čemu, kakšnemu cilju mora služiti država? Dokler družbenim močem ni bila dana pozitivna naloga, dokler se ni pokazal višji cilj države, do tedaj sta državna in družbena dejavnost, ne glede na njuno *praktično* vseobvladovanje osebe, za misleči um predstavljali brezciljno in nesmiselno domišljavost. In natanko tako so na politično aktivnost tudi gledali poslednji predstavniki starega sveta – aleksandrijski filozofi.

Šele krščanska religija je dala smisel in pomen državi prav s tem, da se je dvignila nad državo. Kolikor je sonce više nad zemljo, toliko močnejše jo osvetljuje in greje.

Ko krščanstvo osmišljuje državo, obenem gradi družbo. Ko je bila država vse, ni bila družba nič. Čim pa je bil cilj življenja postavljen nad državo, so se žive sile družbe osvobodile,

prenehale so biti sužnji države. Niso se več zadovoljevale z zunanjim ravnovesjem, ampak so stremele k višjemu idealu svobode, notranje npravne vzajemnosti, za katero je sama država, s svojimi zunanjimi oblikami in okviri, služila samo kot prehodna posredujoča stopnica.

V starem svetu družba pravzaprav niti ni obstajala. Po eni strani so osnovni družbeni razred – kmečki ali poljedelski – predstavljali sužnji, po drugi strani pa je svobodne meščane, ker v življenju niso imeli nobenega brezpogojnega cilja in ker tudi niso vedeli za kaj več od države, država uklepala in požirala. Tam, kjer je ekonomsko pridelovanje predstavljalo ponižanje, kjer so zemljo obdelovali sužnji, religijo pa usmerjali državni uradniki, je družbeno življenje, ločeno od svojih najbistvenejših interesov, materialnih in duhovnih, v popolnosti omejeval formalni državni interes, zakonodajalsko uravnovešanje posameznih moči. S tem visoki razvoj filozofije antičnega sveta ni v nikakršnem protislovju, ker ta filozofija do življenja ni imela organskega, temveč kritični odnos, in je predstavljala prehod od poganstva do krščanstva. V svojih pozitivnih idealih klasični filozofi niso šli dlje od formalne državne pravice (Platonova država). V antičnem svetu nista obstajala niti narod niti cerkev, temveč samo mesto, ki se je ujemalo z državo (*polis, civitas* – mesto in država). Celo tam, kjer je bilo mesto v rokah maloštevilnih plemiških družin, te niso tvorile aristokracije v našem pomenu besede, niso bile poseben razred, ki bi bil neodvisen in bi živel zunaj mesta, ampak so bili njihovi člani samo prvi med meščani.

Krščanstvo prav s tem, da dviga religijo nad državo in gradi Cerkev, tudi družbo osvobaja od državne vseoblasti in ustvarja svobodno samostojno družbo. Po eni strani ustvarja narod v ožjem smislu te besede, se pravi nižji in obenem osnovni razred družbe. Brez formalnega ukinjanja suženjstva, samo s priznavanjem sužnjev kot religiozno polnopravnih članov Cerkve, jih krščanstvo uvaja v družbo in tej daje njeno pravo osnovo. Potem ko so postali kristjani, nekdanji sužnji vstopajo

v sestav družbe – in tako nastaja kmetstvo (krestjanstvo). Po drugi strani tudi svobodni meščani (svobodni v odnosu do svojih sužnjev, vendar tudi sami sužnji države) prav s tem, da postajajo sužnji države, nehajo biti *izključno* člani države, osvobajajo se njene vseoblasti in tako, da razvijajo v sebi osebno načelo, ki ga država duši, oblikujejo višji družbeni razred. Tako družba, ki jo je v starem svetu od spodaj oviralo suženjstvo, od zgoraj pa absolutizem države, od krščanstva dobiva svobodo in gibanje.

Resnična človeška družba se združuje samo iz svobodnih oseb. V starem svetu ni bilo prave družbe, ker ni bilo niti prave osebe. Res, stari Zahod je tako v svoji filozofiji kot v svoji politiki težil k ideji čoveka, vendar je v vsem tem lahko prišel le do *oblake* človeškosti. Polnost človeškega bitja zahteva brezpogojno svobodo, vendar pa brezpogojna svoboda ne more pripadati človeku zunaj Boga – brezpogojna svoboda pripada samo Bogočloveku. S pojavo bogočloveštva v krščanstvu človeštvo dobiva svoje oporišče nad svetom, v resnično brezpogojnem območju, in se s tem osvobaja od sveta. Pojavljata se svobodni človek in možnost svobodne bogočloveške družbe.⁶⁶

To možnost, ki je dana v krščanstvu, mora uresničiti človeštvo samo. Oseba, notranje osvobojena po Kristusovi milosti, je dolžna to svobodo posvetiti nalogi utemeljevanja krščanske družbe.

Človeška družba ni preprosta skupnost posameznikov; je samostojna celota, ki ima svoje lastno življenje in svojo organizacijo in po tej strani je naloga krščanstva v tem, da v to življenje in to že obstoječo organizacijo družbenih sil vnese krščansko načelo npravne solidarnosti ali resničnega bratstva.

Izgradnja človeške družbe v njenih bistvenih potezah je skrajno preprosta in povsem razumljiva. Opredeljujejo jo trije poglobitni pogoji, ki jim ustreza tudi trojna sestava družbe.

66 družbe ali: občestva (op. prev.).

človeška družba mora predvsem trdno stati na zemlji, varovati mora svoj materialni obstoj, živeti *naravno* življenje. Ker pa dano naravno življenje človeštva ni popolno in svojega cilja ne vsebuje v sebi, mora družba, na drugem mestu, imeti sredstva za spremembo svojega življenja; mora se gibati in razvijati svoje moči. Pogoje takšne gibljivosti in spremenljivosti (razvoja in napredka) ustvarja tako imenovana ‚civilizacija‘, ki tvori *tehnično*⁶⁷ življenje družbe. Vendar pa spremembe in gibanje civiliziranega življenja ne smejo biti brez cilja in smisla. Da bi bil družbeni napredek dejansko napredek, mora družbo voditi k opredeljenemu, in pri tem brezpogojno dostojnemu, idealno–popolnemu cilju. Družba ne sme samo živeti in se razvijati, mora se tudi izpopolnjevati. In tako mora družba poleg naravnega življenja na deželi in tehničnega razvoja mestne civilizacije živeti tudi tretje, duhovno življenje: s pomočjo svojih najboljših sil mora graditi te višje dobrine, zaradi katerih se sploh izplača živeti in graditi.

V skladu s tem trojnim življenjem samo družbo, kakor jo mi vidimo, sestavljajo trije sestavni deli ali razredi: ljudstvo v ožjem pomenu besede – predvsem razred kmetov ali poljedelcev; nato *meščanski* razred in končno razred *najboljših* ljudi, družbenih delavcev in voditeljev, ki kažejo pot. Z drugimi besedami, družbo sestavljajo: *vas, mesto in elita* (družina).

Te tri poglavitne oblikujoče prvine je v starem svetu vklepal absolutizem države; krščanstvo jih je osvobodilo in naloga krščanske politike je v tem, da se te prvine privedejo v pravilen pozitiven odnos do Cerkve, do države in tudi druga do druge.

Ta pravilen odnos je neposredno odvisen od razreda najboljših ljudi, upravljalkega razreda, ki vodi družbo in ima iniciativo v vsaki dejavnosti. Kajti ljudstvo je samo po sebi vedno imelo pravilen odnos tako do Cerkve kot do države in do drugih razredov; ljudstvo je vedno izpolnjevalo svojo

67 tehnično db. umetno (iskusstvenuju) (op. prev.).

nalogo (naznačenje), obdelovalo je zemljo v splošno korist in pri tem v polnosti ohranjalo solidarnost z višjimi religioznimi in meščanskimi interesi. Mestni razred je po sami svoji nalogi posredujoči, drugostopenjski razred; v opravljanju svoje dejavnosti se je vselej ravnal po zgledu višjega razreda in ni njegova krivda, če ni dobival dobrega zgleda. Na splošno rečeno: najboljši ljudje v krščanski družbi do zdaj še zdaleč niso ustrezali svoji nalogi. Splošni značaj njihove dejavnosti se je v evropski zgodovini pogosto izražal po eni strani v tlačenju ljudstva, po drugi strani pa v hudodelskem rivalstvu z državno in cerkveno oblastjo. Namesto da bi bili voditelji ljudstva, svobodni služabniki države in Cerkve, so najsposobnejši ljudje prevečkrat hoteli biti gospodarji v vsem in nad vsemi.

Takšna smer dejavnosti pa je v neposrednem protislovju z nalogo »najboljših ljudi« v krščanski družbi, z njihovo poklicanostjo v skupni krščanski stvari. Ta skupna krščanska stvar je izgradnja svobodne teokracije, v kateri morajo »najboljši ljudje« odigrati največjo, najčastitljivejšo in obenem najodgovornejšo vlogo. S tem, da se svobodno podvržejo cerkveni avtoriteti in od nje sprejemajo neomajna načela resnice/pravičice in dobrega, so »najboljši ljudje« krščanske družbe dolžni v skladu s temi načeli in pod zaščito ter pokroviteljstvom države usmerjati in voditi vse družbene sloje k njihovemu najvišjemu cilju. Ta cilj pa ni poljuben in slučajen: niso ga postavili ljudje. Ta cilj nespremenljivo opredeljuje Cerkev, njemu služi tudi država s svojo organizacijo prisile, njega v globini svoje duše želi tudi krščansko ljudstvo. Ta cilj je uresničiti v dejanskosti to, v kar verujemo, preobraziti to našo človeško in svetno resničnost po podobi in podobnosti Kristusove resnice: ta cilj je utelešenje Bogočloveštva.

Zaključek

Kristusov lik kot preizkus vesti

Končna naloga osebne in družbene npravnosti je v tem, da bi se Kristus – v katerem vsa polnost Božanstva prebiva telesno – upodobil v vseh in vsem. Od vsakega med nami pa je odvisno, ali sodeluje v doseganju tega cilja, tako da izražamo Kristusa v svoji osebni in družbeni dejavnosti.

Vsi se strinjajo s tem, da okviru pravnega zakona na noben način ne določajo dejavnosti človeka, ki teži k popolnosti. Možno je, da človek nikdar ne ubije, ne ukrade in ne prekrši nobenega kazenskega zakona, a je vseeno brezupno daleč od Božjega kraljestva. Pravni zakon tudi nima za neposredni cilj popolnega človeka in človeštva – naloga zakona je samo v tem, da čim trdneje brani njegov zunanji obstoj, dokler je ta potreben za višje cilje, da čim trdneje drži mesenega človeka vsaj na prvih, nižjih stopnjah družbenega življenja, s katerih se pravi cilj sicer še ne vidi, a brez katerih ne more biti dosežen. Toda prav tako za pozitivno vodenje k popolnosti niso zadostni niti okviru npravnega zakona niti same evangeljske zapovedi, ki bi jih sprejemali kot posebne zunanje predpise – po črki in ne po duhu. Celo najvišja in v sebi vse zaobsegajoča zapoved ljubezni bi lahko bila dojeta in sprejeta v napačnem smislu – in ne samo da bi lahko bila, temveč je bila in je. Nekateri ljudje trdijo, da je evangeljska ljubezen predvsem ljubezen do Boga, in mislijo, da imajo v imenu te ljubezni pravico in celo dolžnost, da mučijo svoje brate, ki ne izpovedujejo vere v Boga tako kot oni. Drugi trdijo, da evangeljska ljubezen zahteva enakomerno brezstrastno naklonjenost do vsega in vsakogar ter zato tako rekoč ne dopuščajo nikakršne prisilne zaščite mirnih in nedolžnih ljudi pred morilci, nasilneži in roparji. Eni v imenu ljubezni do Boga Božje ime onečaščajo s svojim fanatizmom, drugi pa bi v imenu ljubezni do bližnjega želeli mnoge bližnje neovirano poslati v smrt.

Ne drznem si reči, da ti ljudje to zavestno delajo proti svoji

vesti – da pa niso preizkusili svoje vesti tako, kot je potrebno, je očitno. In najboljši ter edini preizkus vesti je tako blizu.

Preden se odločamo za kakršno koli dejanje, ki je pomembno za naše osebno ali družbeno življenje, moramo v svojo dušo priklicati nravni Kristusov lik, se nanj osredotočiti in se vprašati: Bi On lahko izvršil to dejanje, oziroma – z drugimi besedami – ali On to ravnanje odobrava ali ne, ali me za njegovo izpolnitev blagoslavlja ali ne?

Ta preizkus predlagam vsem. Ne bo nas prevaril. V vsakem dvomljivem primeru, samo če je ostala možnost, da se zberete in razmislite, se spomnite na Kristusa, predstavite si ga živega, takšnega, kakršen On tudi je, in nanj prenesite vse breme svojih dvomov. On je že prej pristal na to, da bo radovoljno sprejel to breme z vsemi drugimi bremenami vred, ne zato, da bi nam naposled odvezal roke za vsako ostudnost, temveč zato, da bi se vi, potem ko ste se obrnili nanj in se nanj naslonili, lahko zdržali zla in tako v tej dvomni zadevi postali posredniki Njegove nedvomne resnice/pravice.

Če bi vsi ljudje dobre volje, tako zasebniki kot družbeni delavci in voditelji krščanskih ljudstev, začeli zdaj uporabljati ta nepogrešljivi način v vseh dvomnih primerih, bi bil to že začetek drugega prihoda in priprava za strašno Kristusovo sodbo. *Kajti čas je blizu.*

Gorazd Kocijančič
SUBJEKT IN NAUK

»Solovjov je resnično teolog (ali religiozni filozof) modernosti, ki jo preobraža v postmodernost«.

Olivier Clément

Ko sem pred kakšnim desetletjem prebral delo Vladimirja Solovjova, ki ga zdaj v slovenskem prevodu predstavljam skupaj s pronicljivim uvodom enega najpomembnejših pravoslavnih teologov našega časa, Oliviera Clémenta, sem se spraševal, zakaj neki mi je ta spis tako všeč, zakaj se mi zdi tako pomemben, svež in izviren.

Duhovne osnove življenja so namreč v osnovi preprosta predstavitev *tradicionalnega* krščanskega nauka in etosa. Vsebinsko prinašajo malo izvirnega. »Nauk«, doktrina, je v njih praktično istoveten s številnimi prikazi krščanskega nauka, ki so nastajali od antike do danes. Pred bralcem se artikulirajo »verske resnice«, ki jih srečamo v vsakem katekizmu – bivanje Boga, Sveta Trojica, Božje učlovečenje, skrivnost Cerkve in zakramentov – in forme življenja, ki jih obravnava vsak asketični priročnik – molitev, post, miloščina. Drugače kot v nekaterih drugih spisih Solovjova, tega »človeka stihije zraka, ne zemlje«,¹ imamo občutek trdnosti: ne moremo zaslediti nobenega gnostičnega odklona, nobene sofiološke drznosti, nobene kabalistične dvopomenskosti, čeprav Solovjov zavešno ostaja na ravni evangeljske splošnosti, ki provokativno onemogoča kakršno koli moralistično kazuistiko.

1 N. Berdjajev: *Ruska ideja. Osnovni problemi ruske misli XIX i pocetkom XX veka*, Beograd 1987, str. 161.

Ob počasnem prevajanju besedila² mi je vedno bolj postajalo jasno, da radikalna izvirnost *Duhovnih osnov* ni skrita v kakšnem posebnem, novem nauku tega spisa, ampak v *novem odnosu*, ki ga v njem do nauka vzpostavlja mislec in zapisovalec. Sama Solovjovova predstavitev krščanskega nauka predpostavlja preživetje in preseženje novoveškega subjekta; predpostavlja mislečega in zapisujočega človeka, ki je osvobojen vseh vezi tradicije in kakršne koli avtoritete. Duhovne osnove življenja so zato radikalno novo, drzno in pomembno delo. Dejansko podajajo tradicionalni prikaz krščanskega nauka in življenja, vere ter zakramentalne in molitvene prakse, vendar pa ta krščanski »nauk«, dogmatski in duhovni, pri Solovjovu ni več sprejet kot zunanje dejstvo, ki bi izviralo iz miselno povsem kontingentnega razodetja in se oblikovalo v okviru institucije kot organa Resnice, ampak v celoti vznikata iz »novega mišljenja«, preobraženega logosa, iz radikalne samorefleksije subjekta, ki ostaja povsem osvobojen vezanosti na kar koli predmetnega. Ta subjekt se sicer ne vzpostavlja »epohalno«, v okviru kakršne koli zgodovine zunajčloveških struktur (zgodovine duha, »Biti« ipd.), ampak je nasledek kontinuiranega iskanja, saj ga v različnih obrisih prepoznamo že v velikih zasnutkih krščanske filozofije v antiki in srednjem veku, npr. v Origenovem delu *O počelih*, Veliki katehezi sv. Gregorja iz Nise, Eruigenovem *Peryphyseonu* ali Eckhartovem *Opus tripartitum*. In vendar je v *Duhovnih osnovah življenja* poudarek spremenjen. Pri Solovjovu subjekt, ki misli in zapisuje krščanski nauk, postane dokončno in neizbrisno »moderen«: prost je prisile objekta, oprt sam nase. »Nauk« postaja spoznana, prisvojena resnica same misli in življenja. Radikalno svobodne misli in korenito svobodnega življenja.

V *Duhovnih osnovah življenja* sicer najdemo precej mest, ki na videz izpričujejo nekaj nasprotnega, namreč mišljenje,

- 2 Odlomek »Ne vpelji nas v skušnjava uma in volje« je bil objavljen v reviji Tretji dan 21 (1991), št. 1., str. 33–34, »Duhovne osnove življenja« pa Tretji dan 26, (1997), št. 5/6, str. 69–79.

ki se še ni osvobodilo vezanosti na ustanovo in predmetnost »razodetja« in cerkvenega »učiteljstva«:

»... dejanskost Kristusa in njegovega življenja, ki je neodvisna od naše omejenosti, nam je dana v Cerkvi. Tisti, ki mislijo, da osebno in neposredno posedujejo polno in dokončno razodetje Kristusa, po vsej verjetnosti *niso pripravljeni* za takšno razodetje in imajo za Kristusa fantazme lastne domišljije. Polnosti Kristusa ne smemo iskati v svoji osebni sferi, temveč v Njemu lastni, vesoljni sferi, ki je Cerkev.«

»Ko človek ostaja in potrjuje sebe v svoji omejenosti in ločenosti, v njem ni Boga; da pa bi izstopil iz te omejenosti, se mora obrniti k temu, kar je večje in višje, kot je on sam. To, kar je od njega samega večje in višje, človek najde v Cerkvi – v njeni božanski osnovi in obliki. Vse, kar človek jemlje ali daje kot *svoje*, se pravi kot nekaj, kar prihaja od njega samega, je nujno pogojno in omejeno prav zaradi tega, ker prihaja od pogojnega in omejenega bitja; in nasprotno, vse, kar daje vesoljna Cerkev, ima s samim tem brezpogojno obliko (obliko brezpogojnosti) prav zaradi tega, ker to ni osebno, temveč cerkveno, zato Kristusovo in potemtakem Božje.«

Podobne trditve vedno znova slišimo v cerkvenih dokumentih, ki bi jim težko pripisali izkušanje ali preseganje moderne izkušnje subjekta; najdemo jih v sociološko-teoloških analizah, ki z obžalovanjem ugotavljajo, kako je krščanstvo danes postalo *izbirno*, kako »kristjani« sprejemamo le določene verske resnice, na primer obstoj Boga ali nesmrtnost duše, hkrati pa zlahka zavržemo druge, npr. vstajenje, Božjo trinitarnost, Jezusovo božansko naravo, ontološko resničnost zakramentov ipd., če se nam ne zdijo prepričljive, in s tem krščanstvo prikrajamo svoji meri ter spregledujemo celovitost razodete Božje resnice. Toda Solovjovova analiza v nasprotju s takšno nostalgijo ne kaže želje po povratku h katekizemskemu »sprejemanju celovitega nauka«, ki je značilen za čas pred rojstvom povsem samostojno mislečega subjekta. Ta

subjekt je za Solovjova očitno dejstvo, ki ga ne moremo več odmisлити niti odpraviti. Lahko le pozdravimo to, da takšen subjekt sprejema, kar pač sprejema, in poskušamo pokazati, da je celota nauka, se pravi tudi tisto, kar takšna osvobodjena misel zavrača, smiselno prav zanjo, v njeni koreniti osvobodenosti. Cerkvénostno razsebstvenje subjekta zato za ruskega misleca ne izhaja več iz danosti predmetnega nauka, temveč je posledica korenitejšé refleksije same subjektivnosti, posledica subjektové samoosvoboditve, osvoboditve od samega sebe in njegove poti v predsamstveno »bivajočo resnico«:

»Zato, da bi imel resnično vero, mora človek svoje misli in mnenja usklajevati z verskim naukom Cerkve, ki ima Kristusov um; vesoljni obrazec razodetja je prav kot vesoljni brezpogojna oblika naše vere in jamči za verodostojnost tega, v kar mi v njem verujemo, ker se tako v poreklu tega obrazca kot v našem sprejemanju tega obrazca uresničuje nujno potrebni npravni pogoj za resnično védenje – samoodrekanje ločenega mesenega uma in njegovo pridruževanje Kristusovemu umu, se pravi bivajoči resnici.«

Je ta »bivajoča resnica« zgoj ena od ináč ujetosti misli v ontologijo? Se Kristusova »alétheia« v Solovjovovi misli izenačuje z »bivajočim« zahodne metafizike? Je nov odnos med »subjektom« in »naukom« ujet v zgodovino zahodne metafizike? Na prvi pogled se zdi tako, vendar nam Solovjovove analize Bivajočéga in njegovega odnosa do novoveške misli kažejo v povsem drugo smer: njegove *Duhovne osnove življenja* lahko beremo kot uresničenje radikalne krščanske integracije in subverzije zahodne novoveške metafizike, podobno kot je bil na primer v antiki »dogmatski« Origenov spis *O počelih* v osnovi globoka prisvojitév in hkratna subverzija antične platonistične ontologije.

Da bi razumeli globino in domet subverzivnosti našéga »ruskega Origena«³, moramo narediti ovinek prek višav ab-

3 Prim. A. Nikolskii: *Ruskii Origen XIX veka* V. Solovjov, v: *Vera i razum*, 1902, zv. II, I str. 406-425.

straktne ontologije. Odnos med subjektom in naukom je namreč pri Solovjovu v osnovi povezan z razumevanjem odnosa med mislijo in celoto resničnosti.

Ovinek lahko začnemo z ugotovitvijo, da je Solovjov v celoti svojega mišljenja bistveno *novoveški* filozof, tudi in predvsem v razumevanju odnosa med mislijo in resničnostjo. V njegovih besedilih lahko vidimo, kako živo je občutil problematiko zahodne misli od Descartesa do Schellinga, Hegla, Schopenhauerja in Nietzscheja. Vendar je recepcija novoveške misli pri Solovjovu povezana z njeno kritiko, s premestitvijo njenih osnovnih intuicij. V kakšnem smislu?

Usoda zahodne novoveške misli je tesno povezana s pojmovanjem Kartezijevega »*neomajnega temelja*« (*fundamentum inconcussum*) – *cogito, ergo sum* – mislim, torej sem: v aktu mišljenja je dana (ali v aktu volje zadana)⁴ razvidnost obstoja mislečega, četudi vse predmetnosti, na katere se misel usmerja, razumemo le kot modifikacije zavesti. Merilo gotovosti je gotovost mojega miselnega samozavedanja. »Tudi če se motim, sem«; »mislim, torej sem«. Ta danost je v »racionalistični« filozofiji novega veka postala trdno oporišče, z evidenco katerega je mogoče meriti ali celo iz njega deducirati razvidnost ostalih »resnic«.

Solovjov je svoje poglede na veljavnost te utemeljujoče filozofske intuicije predstavil v XLIII. poglavju (*Razlika bivajočega <suščago> od biti <bitija> – Bivajoče kot Absolutno – Absolutno in njegovo drugo*) svojega pomembnega spisa *Kritika abstraktnih načel* (Kritika otvlečennih načal).⁵

4 Prim. pogl. Thinking as willing in Descartes later thought, v: M. A. Gillespie: Nihilism before Nietzsche, Chicago/London 1995, str. 38sl.

5 V naslednjem odseku z manjšimi spremembami povzemam misli iz svojega eseja Mislim, torej je Vseedino, objavljenega v TD (26 (1997), št. 5/6, str. 80–85) in dopolnjenega v zborniku del mednarodnega simpozija ob izidu srbskega prevoda izbranih Solovjovovih del (Cetinje 2000, prevod Pavle Rak).

XLIII. poglavje tega dela se začinja s splošno določitvijo bistva filozofije: »Dani predmet vsake filozofije je dejanski svet: tako zunanji kot notranji. Toda svet ne more biti predmet filozofije v svojskem pomenu besede v svojih posebnih oblikah, pojavih in empiričnih zakonih (v tem smislu je predmet zgolj pozitivne znanosti), temveč v svoji splošnosti. če so posebni pojavi in zakoni različne oblike (obrazi) biti – in to nedvomno so –, se kot njihova splošnost izkazuje sama bit, ker ima vse bivajoče prav to vzajemno občost, da je: torej bit. Zato lahko predpostavimo, da ima filozofija za svoj osnovni predmet ‚bit‘, da mora predvsem odgovoriti na vprašanje: Kaj je pristna bit za razliko od domnevne ali navidezne?«⁶

V takšni ontološki splošnosti vprašanja, ki za razliko od leibnizovsko-heideggrovskega, povsem negrškega, s krščanstvom posredovanega vprašanja: »Zakaj je raje nekaj kot nič?« izpostavlja dejanski *movens* grške filozofije od Parmenida prek Aristotela do poznega novoplatonizma in srednjeveške filozofije, se vprašanje po subjektovi gotovosti, ki naj utemelji trdno védenje, zastavi v premaknjenem obzorju.

Prezenca, prisotnost, in s tem dejanskost biti (nastojasče bitije), kar je drugo ime za njeno »pristnost«, se v zgodovini novoveške filozofije, v raznolikosti njenih sistemov in tokov (»različnija filozofskija sistemi i napravlenija«, s Solovjovim izrazom),⁷ »opredeljuje kot narava, kot naravno bitje (veščestvo), nato pa se s konsekventno analizo reducira na občutja, in na ta način se pristna bit opredeljuje kot občutje (oščuščenie); po drugi strani pa racionalistični idealizem v svojem konsekventnem razvitju pride do opredelitve pristne biti kot pojma ali čiste misli.«⁸

Racionalistični idealizem je za Solovjova utemeljen v Descartesovem pojmovanju kogita. Vendar pa nasprotje, ki vzpo-

6 Solovjova navajam po izdaji *Sobranie socinenii Vladimira Sergejevica Solovjeva*, ponat. Bruxelles 1966, 2. zv., str. 302.

7 Ibidem.

8 Str. 303.

stavlja dialektiko novega veka, s svojo doslednostjo po njegovem mnenju odpravlja lastno izhodiščno pozicijo: »Za dosleden racionalizem čista misel ni umski dej subjekta, ker se sam subjekt tu ne priznava kot obstoječ izven misli ali pojma.«⁹ Na ta način se »misel ne izkazuje kot kakršen koli določen način biti subjekta, temveč kot bit nasploh, kot istovetnost subjektivnega in objektivnega.«¹⁰

V tem radikalnem razvitju novoveške logike, ki je enostranska in uničuje svoje nasprotje ter končno vodi do tega, da postaneta »misel nasploh in občutje nasploh, se pravi misel in občutje, v katerih se nič ne misli in ne čuti, besede brez vsebine,« je utemeljena izguba pomenljivosti biti same: »Bit sama je (postala) gola beseda (pustoe slovo)«.

Solovjovov izhod iz te izgube smisla biti je najprej aristotelško korenito razlikovanje biti v pravem, absolutnem pomenu besede in njenem relativnem, pogojnem smislu. Kot primer za to razlikovanje – in to je za naše premišljanje veljavnosti kogita ključnega pomena – Solovjov navaja dvojnost izjav »jaz sem« in »ta misel je,« »to občutje je«: »Ko govorim ‚jaz sem‘, v predikat ‚sem‘ vstopajo tudi moja občutja in misli, ker sem, med drugim, tudi čuteč in misleč; na ta način misel in občutje stopata v vsebino biti, sta neka določena načina biti ali dela predikata določenega subjekta, o katerem na splošno izrekam, da je.«¹¹ Ruski mislec tako takoj preseže novoveško pojmovanje gotovosti in resnice, resnice kot gotovosti, ki leži v temelju kar-tezijanskega filozofiranja: »Ko pravim: ‚jaz sem‘, pod ‚sem‘, za razliko (otličije) od ‚jaz‘, razumem prav vse dejanske in možne načine svoje biti, mišljenja, občutja, hotenja itn.« Resnice – kot vsebine¹² resnice – ne moremo spoznati na osnovi »racionali-

9 Ibidem.

10 Ibidem.

11 Str. 304.

12 Obširneje o zgodovini in pomenu pojma vseedinosti v širšem okviru celotne ruske religijske filozofije prim. D. Kalezic: *Ruska filozofija svejedinstva. Istorija i teorija*, Beograd 1983, zlasti str. 15sl. že knez E. Trubeckoj (Mirosozercanie V. Solovjova I, Moskva 1913, str. 106-107)

stične« egološke aksiomatike in njene splošnosti: »Volja, misel, bit – bivajo le v toliko, kolikor biva (est) hoteči, misleči, bivajoči; nejasno spoznanje ali nepopolna aplikacija te navidez tako preproste in očitvidne resnice predstavlja poglavitni greh vse abstraktne filozofije.« Le v »konkretnosti« mišljenja, ki se navezuje na krščansko ontologijo očetov in srednjega veka¹³ in na filozofijo poznega Schellinga ter F. von Baadra lahko podoživimo najpomembnejšo intuicijo solovjovovske filozofije, »idejo konkretno obstoječega, Bivajočega, ki predhodi racionalnemu spoznanju.«¹⁴ V novoveški razcepljenosti racionalizma, empirizma in mistike se odraža sam razpad vseedinosti na posamezna načela: v religijskem jeziku »odpad sveta od Boga«, če se v kartezijsko-racionalističnem samoutemeljevanju filozofije uresničuje le ena prvina, potem v »svobodno teozofijo«, se pravi v integralno krščansko filozofijo, spet sintetično vstopajo vsa tri počela: »Filozofsko spoznanje je spoznanje s celotnim duhom, v katerem se razum združuje z voljo in občutjem in v katerem ne obstaja racionalistična razdvojenost.«¹⁵

Solovjovova distinkcija med bivajočim in bitjo se po svojem središčnem mestu v sistemu izkazuje kot njegova ontološko »najzanimivejša in najizvirnejša ideja« (Berdjajev): *bit stricto sensu ne biva* – niti v smislu mehkega relativiziranja nenične, a nebivajoče biti. Heideggrovstvo, ki bi hotelo »bit« tematizirati v območju (meta)ontologije končnosti, se npr. v luči te distinkcije izkazuje kot neupravičeno hipostaziranje abstraktnega določila, našega zadržanja do bivajočega. Solov-

v pojmu vseedinosti, kakor ga razvije Kritika abstraktnih nacer, vidi »rojstno mesto in osnovo« celotne Solovjovove filozofije.

13 Balthasar poudarja vpliv grške patristike na Solovjovovo misel; mogoče bi bilo pokazati tudi Solovjovovo vsebinsko bližino poznobizantinski ontologiji sv. Grigorija Palamasa, ki jo vodi podobna intuicija Boga kot »konkretno-absolutno« Bivajočega, ki ni uposebljenje nikakršne »splošne biti« – ceprav Solovjov Palamasa ni dobro poznal.

14 Berdjajev, nav. d., str. 155.

15 N. Berdjajev: Ruska ideja. Osnovni problemi ruske misli XIX i pocetkom XX veka, Beograd 1987, str. 153.

jovova (meta)ontologija vseedinosti, ki lahko, če se je lotimo z okostenelim heidggrovskim *mind-setom*, daje površen vtis, da je »bit tu pozabljena«, je v resnici drastičen ikonoklazem, ki z vso ostrino zastavlja vprašanje o referentu govora o »biti«, ne da bi žrtvovala radikalno presežnost Bivajočega.

Ali takšno »bit pozabljaajoče« sklepanje vodi filozofijo v čisti nominalizem, v nemoč govora, v ukinitvev mišljenja, v dokončno razdvojitvev »subjekta« in »nauka«? Ali ne onemogoča pristne filozofije? Solovjov misli drugače: »Resnično védenje v svoji splošnosti, tj. filozofija, za svoj pravi predmet nima biti nasploh, temveč to, čemur bit nasploh pripada (prinadležit), tj. brezpogojno–Bivajoče ali Bivajoče kot brezpogojno načelo vsakega bitja.«¹⁶ In kaj je to skrivnostno Bivajoče? Ruski mislec odgovarja apofatično, z zanikanji: »če je vsaka bit nujno zgolj predikat, se Bivajoče ne more opredeljevati kot bit, saj bivajoče ne more biti predikat ničesar drugega. Bivajoče je subjekt ali notranje počelo vsakega bitja (bitija) in je zato v tem smislu od njega različno; če bi zatorej predpostavili, da je ono samo bit(je), bi afirmirali neko bit(je) nad vsakim bitjem, kar je nesmiselno (nelepo). Zato se Počelo vsakega bitja ne more pojmiti kot bitje; vendar pa se ne more označevati niti kot nebit(je); pod nebit(jem) se navadno razume preprosta odsotnost, oropanost biti, se pravi nič; brezpogojno Bivajočemu pa nasprotno vsako bitje *pripada*, in mu potemtakem nikakor ne moremo pripisati nebiti v tem zanikajočem pomenu ali ga opredeliti kot nič.« Za Nikolajem Kuzanskim Solovjov lahko ponovi, da je Bivajoče »moč/možnost biti« (sila bitija),¹⁷ vendar dodaja, da je »sámo v sebi svobodno od biti« in zato pravzaprav »*poseduje* (imjet) možnost biti ali ji vlada«; Bivajoče je »Tisto, kar ima v sebi pozitivno moč/možnost vsakega bitja,«¹⁸ saj »proizvaja vsako bitje.«¹⁹

16 V. Solovjov, nav. d., str. 305.

17 Nav. d., str. 306.

18 Ibidem.

19 Ibidem.

Gotovost kogita se v konkretni refleksiji, odprti za zavezujočnost vse-edinega Bivajočega, preobrazi v resnico kot »isti-no«: »Na vprašanje, kaj je resnica (istina), odgovarjamo: Resnica je bivajoče ali to, kar je. Toda da so, pravimo o mnogih bitjih, mnoga bitja pa sama po sebi ne morejo biti resnica ... Bivajoče kot resnica ni mnogo, temveč edino (edinoe). Edino kot resnica ne more imeti mnovega zunaj sebe, ne more biti zgolj negativna enotnost, temveč mora biti pozitivna enotnost, tj. množstvo ne sme biti zunaj sebe, temveč v sebi, tako da je edinost mnovega.«²⁰ Absolutno Počelo zato lahko imenujemo »nadbivajoče« (sveršučii) ali »nadmogoče« (sverhmoguščii),²¹ ki se razkriva v pred-kogitativni globini nas samih, v zadnji resnici »subjekta«: »Brezpogojno-bivajoče se nam lahko in se nam mora podarjati ne le v svojih mnogotero izraženih pojavitvah, ki sestavljajo naš predmetni svet, temveč v nas samih, kot naša lastna osnova, ki jo prejemamo neposredno.«²² Konkretnost samorefleksije nam paradokсно prav takrat, ko se »odpovemo vsem določenim oblikam biti, vsem občutkom in mislim,« omogoča najti »v globini našega duha brezpogojno-bivajoče kot tako, se pravi, ne takšno, ki se pojavlja v biti, temveč kot svobodno in prosto vsakega bitja.«²³

Solovjovovo spekulativno poglobitev nauka o vseedinem Absolutu – tematizira Ga kot »Nič in vse«, ki je kot »pozitivni Nič« nasprotje heglovske identitete biti in nič, »negativnega nič (otricatelnoe ničto)«²⁴ – moramo tu pustiti ob strani. Poskušajmo izslediti le tok konkretne misli, ki je tudi v kartezijanskemu kognitu uzrla možnost ukinjanja (Aufhebung) in integracije v mistično-krščanski temelj duše. Brisanje meja

20 Ibidem, str. 282; prim. tudi P. Florenski: Stolp i utverženie istini II, Moskva 1990, str. 610-613.

21 Filozofskija nacala celnago znanija, nav. iz., zv. I, str. 307.

22 Kritika otvlecennih nacal, nav. d., str. 307.

23 Ibidem, str. 307-308.

24 Ibidem, str. 309, op. 99.

med jazom in bogastvom biti, združeno z uvidom v radikalni razcep med »bitjo« in mislijo, ne pomeni niti nepremagljivega dualizma niti slabe ekstatike, temveč nas odpira za skrivnost miselne komunije, zbornosti. Priznavanje resničnosti tako notranjega kot zunanjega sveta se ob tem kaže kot stvar neizsiljive odprtosti za misterij drugega: možnosti gotovosti in sporazumevanja, ki je utemeljena v svobodnem priznavanju Vseedinega.

Na tej podlagi lahko na nov način beremo temeljno trditev Duhovnih osnov življenja, ki postavlja diagnozo našega dejanskega življenja, kolikor ni preobraženo in postavljeno na »duhovne temelje«:

»Namesto tega, da bi se *dovzetno* obrnili k Bivajočemu (suščemu), da bi mu dali mesto v sebi in ga vnovič proizvajali, ker bi se uresničevali kot novo živo obličje Njegove polnosti, se osredotočamo vase in s tem, da izostrujemo vse svoje duševne sile, jih s to ostrino nekako obračamo proti Bivajočemu ter proizvajamo le razrušenje in razpad. Naša volja stremi h *gospodovanju* namesto k *zedinjenju*, naš um se namesto *razumevanja* vseedinega Bivajočega posveča poljubnim *sodbam* o neskončno mnogo predmetih; končno naša čuteča duša namesto *oživljanja* snovi z duhovnimi močmi stremi le k nesmiselnemu *naslajanju s snovjo*.«

Solovjov lahko na osnovi tega novega odnosa med kognitom in Bivajočim, med subjektom in naukom, v *Duhovnih osnovah življenja* odkrito pove, kaj je s krščanskega stališča »rešnica« in kaj je »Bivajoče«.

Celo »Božje bivanje« je povezano z našo globinsko dovzetnostjo za vseidino Bivajoče:

»Bog obstaja večno, sam po sebi, mi pa si moramo želeti, da bi začel bivati tudi v nas, kajti dokler živimo po svoji in svetni volji, Boga za nas takorekoč ni.«

V *Duhovnih osnovah* se naš mislec ne spušča v abstraktno ontologijo, ampak govori iz krščanske partikularnosti, iz misli, ki jo oblikujejo želja, volja in čustva, iz »verujoče« misli,

iz vere v Kristusa, iz izkušnje Cerkve, iz živetega duhovnega življenja. Le takšna misel lahko do konca uvidi, da:

»ni možno, da bi vseobsežni smisel sveta bival le v naši misli. Ta edinost, s katero se ohranja in povezuje vesolje, ne more biti le stvar abstraktne ideje. Živa, osebna Božja moč je, in vsezedinjujoča bitnost te moči se nam razkriva v bogočloveški Kristusovi osebi, v kateri vsa polnost Božanstva prebiva telesno. Zunaj Kristusa Bog za nas nima žive dejanskosti. H Kristusu teži tudi vsa naša osebna vera (religija) in na Njem je osnovana tudi splošna vesoljna religija.«

Le takšna verujoča misel lahko ve, da:

»ima vsak človek zaradi Kristusovega učlovečenja možnost, da se zedini z Bogom, toda da bi ta *možnost*, da postane Božji sin, postala tudi *dejanskost*, se mora prej nujno odreči obstoječi protibožanski (grešni) dejanskosti človeka, katere korenina je v egoizmu ali samosti, se pravi prav v težnji, da postavi in utrdi sebe zunaj Boga in proti Bogu; iz tega izhaja, da se mora človek, ki se dejansko hoče ponovno zediniti z Božanstvom, predvsem odreči svojemu samopotrjevanju, zatem pa mora priznati, da je v Bogu izvor dobrega, resnice in življenja, pri čemer v nobenem primeru ne sme govoriti in delovati zaradi sebe in v svojem imenu, da s svojim samoljubnim posredovanjem ne bi zakril božanske milosti.«

Takšna, kristično preobražena misel se ne kaže le kot »teologija« v smislu pojmovne prisvojitve nečesa zgolj danega, ampak je kot miselno razkrivanje resnice za Solovjova nova filozofija, in sicer *najpopolnejša* filozofija:

»Ne bi bilo težko pokazati, in v določeni meri je to že bilo pokazano, tako z bogoslovskega kot filozofskega gledišča, da dogme, ki so jih dognali na sedmih vesoljnih zborih (tj. do razcepa Vzhoda in Zahoda), dogme, kot so enobistvenost Besede, Svetega Duha in Boga Očeta (1. in 2. vesoljni zbor), edinost bogočloveške osebe v Kristusu (3. in 4. zbor), dve naravi v eni Njegovi osebi (5. zbor), dve volji in dve delovanji v Kristusu (6. zbor) in končno svetost telesnega človeškega lika, ki ga je prejel Kristus (7. zbor) – da vse te dogme tudi

s stališča razuma (se pravi logično) predstavljajo edino pravilno razodetje in opredelitev krščanske resnice, medtem ko so heretična mnenja o teh temah (predmetah), proti katerim so bili sklicani zbori in ki so bila na njih obsojena, rušila same temelje krščanstva. Na ta način samospoznanje Cerkve, ki je dejansko izraženo na zborih, dopušča svoje polno logično opravičenje, in vesoljna resnica, potrjena na zborih, *ni bila samo resnica krščanske vere, temveč tudi resnica krščanskega razuma.*«

»... Vseobvladujoči Bog, Kristus Odrešenik in njegov bogočloveški podvig, životvorni Božji Duh in Njegovo delovanje v eni vesoljni Cerkvi prek krsta in drugih zakramentov, končno vstajenje mrtvih in življenje prihodnjega veka – vse te dogme lahko zaradi njihovega zelo globokega smisla in popolne razumnosti razvijemo v *najpopolnejši filozofski sistem*, vendar pa kljub temu to niso abstraktno-teoretične spekulacije, temveč življenjske in praktične resnice, dostopne vsakomur, resnice, ki vsem kažejo edino pot odrešenja in neposreden vstop v Božje kraljestvo.«

Modernost Solovjovovega prikaza krščanskega nauka se razkrije prav v tej njegovi filozofskosti. Danosti krščanskega razodetja vstopajo v misel kot razsvetlitve, »slučajne« le toliko, kolikor je slučajno vsako razkritje predmetnega, »nujne« zgolj toliko, kolikor je nujno spoznanje kakršnega koli zakona. Razodetje je razkritje resnice mišljenja in resničnosti. *Duhovne osnove mišljenja* izražajo prepričanje, ki paradokсно združuje novoveški lik sokratsko-platonskega *lógon didónai*, radikalnega spraševanja, z zahtevo Prvega Petrovega pisma 3,15 (»Gospoda Kristusa posvetite v svojih srcih. Vselej bodite vsakomur pripravljeni odgovoriti, če vas vpraša za razlog (lógos) upanja, ki je v vas«). To ni beseda za vsakogar – in vendar ni zgolj teološki govor.

Najpomembnejša in najtežja naloga »postmoderne« krščanske misli je upor proti poskusom razumevanja postmoderne kot regresije v čas pred odkritim in doživetim modernim subjektom. Solovjovov lik krščanske filozofije, ki izhaja iz

osvobojenega subjekta in iz njegovega predbitnostnega osrčja razvija globinsko prisvojeni »nauk«, je zato zavezujoč za prihodnost krščanske misli. Vsi, ki si prizadevajo in si bodo prizadevali za takšen postmoderni lik krščanske misli, lahko ponovijo besede velikega simbolističnega misleca in pesnika Vjačeslava Ivanova:

Soloveievim tainstvenno mi kreščeni.
*Solovjov nas je mistično krstil.*²⁵

25 Pismo Aleksandru Bloku, poletje 1912, nav. po A. Pyman: A history of Russian Symbolism, Cambridge 1994 (ponat. 1996), str. 227.

Bibliografska opomba

Vsi Solovjovovi spisi so dosegljivi v izdaji *Sobranie sočinenii*, ponat., Bruxelles 1966–70, 12 zv. (dostopna je tako na ljubljanski Teološki fakulteti kot v NUK); tudi pričujoči prevod je opravljen po njej.

Priročnejša je izdaja *Sočinenia*, Moskva 1988, 2 zv. (izbor iz izdaje zbranih del 1966–70, z uvodom A.V. Guliga.); po njeni drugi izdaji (Moskva 1990) je narejen dober srbski prevod v treh zvezkih: Vladimir Solovjov: *Izabrana djela*, prev. P. Bunjak, D. Čupić, Cetinje/Podgorica 1994–95, ki dopolnjuje izbor V. Medenice: V. Solovjov: *Svetlost sa istoka. Izbor iz dela*, Beograd 1995. Solovjovovi francoski spisi so zbrani v izdaji *La Sophia et les autres écrits Français*, izd. F. Rouleau, Lausanne 1978.

Med prevodi naj omenim nemško izdajo *Deutsche Gesamtausgabe der Werke von Wladimir Solowjew*, izd. W. Szykarski, W. Lettenbauer in L. Müller, München 1977–79, 8 zv.; in angleške ter francoske prevode najpomembnejših Solovjovovih del: *Lectures on Godmanhood*, prev. P. Zouboff, London 1948; *Russia and the Universal Church*, prev. H. Rees, London 1948; *The Justification of the Good: An Essay in Moral Philosophy*, prev. N. Duddington, London 1918; *Trois Entretiens*, prev. T. Tavernier, Paris 1916; *La Justification du Bien*, Paris 1939; *Crise de la Philosophie occidentale*, prev. Herman, Paris 1947; *La grande controverse et la politique crétienne*, Paris 1953.

Spis o duhovnih osnovah življenja je tudi preveden v mnogo jezikov: v francoščini je izšel dvakrat (*Fondements spirituels de la vie*, prev. Tzernikow, Paris-Bruxelles 1932, 2. izd. Tournai 1948), v angleščini je objavljen pod naslovom *God, Man and the Church: The Spiritual Foundations of Life*, prev. D. Attwater, Greenwood 1974; v srbsčini kot *Duhovne osnove života*, prev. M. Marković B. Marković, Beograd 1997, 2. izd.

Nekaj najpomembnejših monografij o Solovjovu in najpomembnejših temah njegove filozofije:

- Allen, Paul Marshall: *Vladimir Soloviev, Russian mystic*, Blauvelt, N.Y., 1978;
- Asmus, V.E.: *Vladimir Solovev*, Moskva 1994; Averin, B.V.: *Kniga o Vladimire Solovev*, Moskva 1991;
- Besançon, Alain: *La falsification du Bien: Soloviev et Orwell*, Paris 1985;
- Dahm, H.: *Vladimir Solovev und Max Scheler; ein Beitrag zur Geschichte der Phänomenologie im Versuch einer vergleichenden Interpretation*, München 1971;
- Gäntzel, H.H.: *Wladimir Solowjows Rechtsphilosophie auf der Grundlage der Sittlichkeit*, Frankfurt am Main 1968 (Juristische Abhandlungen; Bd. 8);
- George, M.: *Mystische und religiöse Erfahrung im Denken Vladimir Solovevs*, Göttingen 1988 (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie; Bd. 54);
- Gleixner, H.: *Die ethische und religiöse Sozialismuskritik des Vladimir Solov'ev: Texte und Interpretation*, St. Ottilien 1986;
- Gleixner, H.: *Vladimir Solovevs Konzeption vom Verhältnis zwischen Politik und Sittlichkeit*, Frankfurt am Main/Bern/Las Vegas, 1978 (Regensburger Studien zur Theologie Bd. 11);
- Grivec, E.: *Vladimir Solovev i Episkop Strossmaier*, Paris 1925;
- Herbigny, M.: *Vladimir Soloviev, un Newman Russe (1853-1900)*, 3. izd. Paris 1911 (hrvaški prevod J. Adamoviča je izšel v Zagrebu leta 1919 pod naslovom *Vladimir Solovjev*);
- Klum-Böhmer, E.: *Natur, Kunst und Liebe in der Philosophie Vladimir Solovevs; eine religionsphilosophische Untersuchung*, München 1965 (Slavistische Beiträge, Bd. 14);
- Knigge, A.: *Die Lyrik Vladimir Solovévs und ihre Nachwirkung bei A. Belyj und A. Blok*. Amsterdam, Hakkert 1973 (Bibliotheca Slavonica; Bd. 12.);

- Kokhanovskii, V. P.: *Dialektika Vladimira Soloveva: racionalnoe soderžanie i aktualnii smisl*, Rostov-na-Donu 1995; Kostalevsky, M.: *Dostoevsky and Soloviev: the art of integral vision*, New Haven 1997;
- Lazarev, V. V.: *Etičeskaia misl v Germanii i Rossii: Kant-Gegel-Vl. Solovev*, Moskva 1996;
- Losev, A.: *Vladimir Solov'ev i ego vremena*, Moskva 1990; Mochulski, K.: *Vladimir Solov'ev: žizn' i učenie*, Paris 1951;
- Rippl, D.: *žiznetvorčestvo oder die Vor-Schrift des Textes: eine Untersuchung zur Geschlechter-Ethik und Geschlechts-Ästhetik in der Russischen Moderne*, München 1999 (Slavistische Beiträge; Bd. 387);
- Schiel, C. H.: *Die Staats- und Rechtsphilosophie des Wladimir Sergejewitsch Solowjew*, Bonn 1958 (Schriften zur Rechtslehre und Politik; Bd. II);
- Solov'ev, S. M.: *žizn' i tvorčeskaia evoliucija Vladimira Solov'eva*, Brussels 1977; Stepun, Fedor Avgustovich: *Mystische Weltanschau; fünf Gestalten des russischen Symbolismus*, München 1964;
- Sternkopf, Joachim: *Sergej und Vladimir Solov'ev: eine Analyse ihrer geschichtstheoretischen und geschichtsphilosophischen Anschauungen*, München 1973 (Slavistische Beiträge; Bd. 71);
- Strémoukhoff, D.: *Vladimir Soloviev et son ouvre messianique*, Paris 1935 (angl. prevod *Vladimir Soloviev and His Messianic work*, Belmont 1979);
- Sutton, J.: *The religious philosophy of Vladimir Solovyov: towards a reassessment* 1988;
- Šestov, L.: *Umozrenie i otkrovenie; religioznaia filosofija Vladimira Soloveva i drugie stati*, Paris 1964;
- Trubetskoi, E.N.: *Mirosozertsanie Vl. S. Solov'eva (The Worldview of V.S. Solov'ev)*, Moscow 1913, 2. zv. (dostopno v Lavrinovi zbirki v knjižnici SAZU); nova izdaja Moskva 1995;
- Truhlar, K. V.: *Teilhard und Solowjew. Dichtung und religiöse Erfahrung*, Freiburg 1966;

- Walicki, A.: *Legal Philosophies of Russian Liberalism*, Oxford 1987; Wenzler, L.: *Die Freiheit und das Böse nach Vladimir Solovev*, Freiburg [Breisgau]/ München 1978 (Symposion: philosophische Schriftenreihe ; 59);
- Zakharov, A.A.: *Istoriko-filosofskaia kontseptsia V.S. Soloveva*, Moskva 1998;
- Zenkovsky, V.V.: *Istoriia russkoi filosofii*, Paris 1948–50, 2. izd. 1989; delo obstaja tudi v franc. in angl. prevodu G.L. Kline: *A History of Russian Philosophy*, London 1953.