

Gorazd Kocijančič
Med Vzhodom in Zahodom
Štirje prispevki k ekstatiki

kud
Logos

Knjižna zbirka
Collectanea



Tiskana izdaja knjige je izšla leta 2004
ISBN 978-961-6519-00-x



Gorazd Kocijančič

MED VZHODOM IN ZAHODOM

Štirje prispevki k ekstatiki

Ljubljana
2020

Elektronska knjižna zbirka



e-50

Urednik *Gorazd Kocijančič*

Gorazd Kocijančič
Med Vzhodom in Zahodom
Štirje prispevki k ekstatiki

Oblikovanje elektronske izdaje *Lucijan Bratuš*

Izdajatelj



Za KUD Logos *Mateja Komel Snoj*
Ljubljana 2020

Elektronska izdaja e-50

Elektronski vir (epub, pdf)

Način dostopa (url):

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

Kataložni zapis o publikaciji (CIP) pripravili
v Narodni in univerzitetni knjižnici v Ljubljani
COBISS.SI-ID=27575043
ISBN 978-961-7096-46-0 (epub)
ISBN 978-961-7096-47-7 (pdf)

Kazalo

- 7 Predgovor
- 10 Vzhodnozahodna poglavja
- 40 Cerkev – Prostor duhovne ozdravitve
- 55 Dialog o vzponu drugega
- 95 Prihodnost vzhodnozahodne misli
Manifest

Predgovor

Štiri besedila, zbrana v pričujoči knjižici, se sučejo okrog času neprimernih, zaprašenih »cerkvenih« zadev: okrog vprašanja *odnosa med duhovnim Vzhodom in Zahodom*, ki se v Evropi konkretizira v zgodbi razcepa vzhodnega in zahodnega krščanstva, vprašanja *vzpona k Bogu*, vprašanja o bistvu *cerkvenosti* in *prihodnosti* celovitega, *vzhodno-zahodnega krščanskega mišljenja*. Kot »krščanska« – *christiana sunt, non leguntur* – so na videz za druge bralce pač nezanimiva.

Vendar je to res le videz (ne da bi s tem želel odganjati »krščanske« bralce ali snubiti »nekrščanske« ... Erotične zgodbe v svetu duha so na srečo malce bolj nepredvidljive). Pravzaprav me zgodovinske in institucionalne, eklezialno-politične razsežnosti omenjenih vprašanj ne zanimajo preveč. V teh štirih besedilih sem želel izstopajoč in tipajoč v neznanem (samo krščanstvo je zame simbolni svet, v katerega sem stopil relativno pozno, in se vselej osuplo zavedam njegove tujosti, čeprav mi je po drugi strani – Bogu hvala – postalo bližje od mene samega) zaznati *temeljne odnose duhovnosti in mišljenja, tradicije in izkušnje*. Odnose, ki veljajo *zdaj in za vsakogar*. Odnose, ki so okvir izkušanja *resnice*.

Vsako mišljenje je zakoreninjeno v določeni celostni izkušnji bivanja, ki mu daje pečat pred vsako refleksijo. Sleherno življenje – tudi *ekscēs*, »iz-stop« najbolj drznega ekperimentatorja – se artikulira v izročilu, sicer umolkne v nerazumljivem samogovoru. Ko se misel tega zave, postane zgodovinska. In ko se zave, da je duhovno izročilo bistveni del univerzalne tradicije, mora do mnogoterosti duhovnih izročil vzpostaviti odnos.

Tu pa se zadeve zapletejo, saj se duhovno izročilo kaže kot bistveno *nerazpoložljivo*. Kot območje, ki inavgurira svojo logiko pred slehernim logosom. Ki zahteva izstop in prepoveduje vstop. Vprašanja, ki se jih lotevam v teh štirih tekstih, so odpletanje tega zapleta – ali ponovno zapletanje njegovih prehitrih razrešitev v območju krščanstva. Zato ti teksti po mojem zadevajo vsako resno mišljenje v teh prostorih (ki seveda danes – tako kot nekdanj – ni prav pogost fenomen). Iskanje duhovne identitete in najdevanje identitete v skupnosti, ki se kaže v njih, torej konservativno »vztrajanje«, »en-staza«, pri tem ne pomeni apologije kakršne koli narodenosti ali institucije, »ostajanja«, psihopatološkega hrepenenja po varnosti v naročju Varuhov, ampak le pozorno sledi trenutku, ko naša slučajnost postane usoda. Dinamiki duhovne ekstaze, ki oblikuje tudi jedro »skupnosti«. Vsakdo, ki ve, kaj je miselno in duhovno iskanje, išče ta trenutek. Drugim tega nima niti smisla pojasnjevati.

Štirje različni diskurzi v štirih besedilih se dopolnjujejo. S preskušanjem različnih miselnih in literarnih form, z oblikovno ekstravaganco (dialog relativizira manifest, »apologija« daje smisel fragmentu in fragment drobi apologijo, pismo vpenja celoto v osebni okvir, ki sicer edini lahko osmišlja besedo kot nagovor) sem želel spremljati drugačen ritem in melodijo duhovne ekstazike, ki ji »znanstvena« obravnava vselej dela silo. Drža ponižnosti misli – ki jo tako lepo izrazi ena grška beseda *tapeinophrosýne* – in tvori podstat dialoga o vzponu, noče biti v nasprotju s samozavestjo manifestativnega govora, saj je ta kot »očitovanje« – *manifestatio* – sestva v njegovi tvegani transparentci ravno nezaupanje do »svojega« in prisluškovanje Tradiciji.

Pričujoča drobna besedila so torej izstopanja tako po predmetu, ki jih privlači, kot po svoji formi in lastnem

erosu. V preišljevanju ekstaze so tudi sama postala »ekscesna«. Postala so iz-stopi iz mej lastnega in tujega mišljenja in izkušnje. Lastne konfesionalnosti in vernosti. Lastne »zahodnosti« – in naveličnosti Zahoda. Lastne nevernosti in praznote. In zato tudi govorijo – meni in upam še komu – o smislu omejenosti. O nujnosti presstopanja mej, odprtosti za izkušnjo drugega (In o tem, da to presstopanje in ta odprtost bržkone nista le potreba smrtnikov ...)

Naj zvabijo v iz-stopanje še koga.

Gorazd Kocijančič

Ljubljana, december 2003

Vzhodnozahodna poglavja S pismom Giovanniju Grandiju

»Zahod in Vzhod sta danes zgolj geografski oznaki; resnica osvobaja od vsakega prostorskega pojma in poziva k resničnemu ekumenizmu. Sodobni človek se v svoji goloti in pred smrtjo nahaja, bolj kot kdaj koli, pred dilemo: ‚Pred tvoje obličje sem postavil življenje in smrt ... Izberi življenje, da boš živel ti in tvoje seme‘...« (P. Evdokimov).

Dragi Giovanni,

od mene si hotel kratek esej, pošiljam pa ti tole pismo, ki ga dopolnjujejo vzhodnozahodni – verjetno bolj vzhodni kot zahodni – fragmenti: misli, reminiscence, opazke, prepisi in pri-pisi, ki jih morda šiva v celoto le moja intenca in želja. Toda nikoli ne veš. *Habent sua fata epistulae*. Morda je v drobcih in njihovem tkanju skrita tudi globlja logika. Res *orient*-acija? Presodil boš sam. Spis je takšno obliko dobil sam od sebe, ko sem pod njega želel postaviti svoj podpis. Mislim, da danes o Vzhodu in Zahodu – ne o zgodovinskih resničnostih, ne o geografskih območjih, ampak o pristnih simbolih, ki sta se spletla z geografijo in zgodovino v morda nerazrešljivi splet – težko res mislimo drugače kot v »fragmentih«. Z njimi sem želel pokazati, da se moje misli, spomini, želje in premišljevanja, ki bodo zahtevali le malo tvojega časa, a v sebi vendarle skušajo zgotostiti dolgotrajno miselno in čustveno »delo«, razpirajo v dve smeri: tako v zadržanost, v zavest o končnosti lastne misli, kot v zavest o drugosti duhovne izkušnje, ki transcendira našo končnost in

podeljuje simbolom nereduktibilno »veljavnost«. Kot veš, je krščanska misel vedno znova prav v apoftegmah, izrekih in kratkih pripovedih nahajala primerno obliko za hrepenenje po kratki povzemajoči zgostitvi duhovne in miselne izkušnje. S tem se še zdaleč nočem primerjati z očeti, katerih modrost se je shranila v apoftegmah. Le v brezosebnih tezah, urejenih v zgradbo eseja, enega od mnogih, ki si jih bral, neprepoznavnega, ne bi bilo niti sledi tega, zaradi česar sem sprejel tvoje vabilo. Sicer je vsak splošen govor o Vzhodu in Zahodu, njunem obstoju ali neobstoju, razhajanju ali srečevanju, obsojen na kar grešno veliko abstraktnost in s tem na plitkost – toda v »urejeno« zapisanem prav posebej ne bi bilo tistega Vzhoda, obstoječega ali neobsoječega, ki ga imava rada, niti ne skrivnega Zahoda, obstoječega ali neobstoječega, ki mu oba želiva pripadati. Nastalo bi nekaj, česar ne bi mogel podpisati. Ne danes, ne zdaj. Tako je esej razpadel, zdrobil se je na kosce, na drobce misli, vmešali so se spomini ...

Ti, prijatelj, si »odkril« skoraj pozabljeno Berdjajevo besedilo, in v njem prepoznal tisto, kar lahko midva na svoj način danes komentirava, nadgradiva, prepoznavava. Kar lahko postane osnova nekega miselnega in eksistencialnega projekta, tkanje prihodnosti. Odkril si tekst misleca, ki pripada krščanskemu Vzhodu, a je ta Vzhod v alkimiji svoje misli – očarljivi, vedno znova fascinantni prav v svoji nenatančnosti, aforistični divjosti, miselni neukročeni – presnovil na svojski način, univerzaliziral, iz njega ustvaril svoj kamen modrosti. Tekst misleca, ki je slutil odrešilno *sintezo*. Nekako veš, da sam razmišljam podobno kot Berdjajev, da vidim »rešitev« v nekakšnem »krščanskem Vzhodu«, ki do »Zahoda« ne stopa v anti-tetičen odnos, temveč tvega zapleteno posredovanje Moj »razpadli« tekst govori o tem, za kakšen Vzhod – in

za kakšen Zahod – mi gre...

Berdjajevo predavanje se – zgodovinsko gledano – uvršča v francosko debato o odnosu Vzhoda in Zahoda, ki je burkala duhove v času po ruski revoluciji in prvi svetovni vojni. Privrženci Maurassa so krizo zahodnega sveta in njegove inteligence pripisovali »vzhodnim infiltracijam«, redki misleci, ki so jim nasprotovali (zlasti René Guénon v delih *Orient et Occident*, 1924 in *La crise du monde moderne* 1927) pa so vzroke dekadence Zahoda povezovali s pozabo izvornega, temeljnega Izročila, ki so ga ohranile vzhodne civilizacije. V obeh primerih, najsi so filozofi in kritiki kulture izhajali iz primata Zahoda ali Vzhoda, so le ohranjali nevzdržen dualizem. Berdjajev, vzhodno-zahodni mislec, je to nevarnost videl in presegel. V toliko Nikolajev spis ostaja res »dediščina in naloga.«

V svojih poglavjih sem sprejel – oklevajoče, z zavestjo o nekritični lahkovernosti – tudi nepolitični, neekonomski, na neki način nezgodovinski zastavek ruskega misleca. Kaj sta namreč v bistvu »Vzhod« in »Zahod«, o katerima govori Berdjajev? Dve inteligibilni resničnosti, ki ne potrebujeta empirične potrditve. Govor o njiju je simbolično izrekanje. Vzhod in Zahod sta za ruskega misleca duševna tipa ali še bolje rečeno eidetični obliki, ki ju dojemamo z duhovnim uzrtjem, ne z empirično niti ne z razumsko-ideološko abstrakcijo. Opravičilo za takšno nekritičnost je preprosto. Berdjajev je prav v moči takšnega poenostavljajočega uziranja bistroumno vnaprej videl, v čem je pravzaprav osnovni problem običajnih »pametnih« in »kritičnih« predstav o Vzhodu in Zahodu. Ta ni skrit le v tem, da sta pojma Vzhod in Zahod kot preprosti eidetični uzrtji obenem skrajno zapletena, tako da se na primer s stališča ustrezne duhovne zgodovine samo grštvo, ki ga klasicizem razume kot arhetip Zahoda,

kaže kot povsem »vzhodno« mišljenje in čutenje ali da je cel zahodni srednji vek s stališča racionaliziranega novega veka pravzaprav »Vzhod«. *Bistveno je, da problem odnosa Vzhoda in Zahoda drugače vidimo s stališča človeka, ki se zaveda resničnosti Absolutnega, resničnosti Neskončnega, resničnosti »Boga«.* O Vzhodu in Zahodu je seveda mogoče razmišljati *etsi Deus non daretur*, vendar to Berdjajeva niti malo ne zanima. Ruski mislec meri ustreznost reprezentacij s stališča vnaprejšnjega verujočega uvidevanja in uvidevajoče vere v resničnost Absoluta. In danes po zaslugi hermenevtike bolj kot nekdanj vemo, da se takšne – ali drugačne – »vnaprejšnosti« v nobenem razmišljanju ne moremo znebiti ... Berdjajevo preferiranje Vzhoda Zahodu ni konfesionalno – religiozno, ni ideološko, ni kulturološko, ampak temelji na *hermenevtično* smiselnem mističnem uvidu. Če z njim ne delimo niti slutnje tega mističnega uvida, niti osnovnega horizonta, mu ne moremo slediti in njegove teze za nas izgubijo pomen.

In vendar sam ne morem v celoti deliti perspektive ruskega misleca. Moja poglavja lahko bereš tudi kot nekakšno kritiko njegovega teksta, ljubečo in spoštljivo. Po eni strani mislim, da Berdjajev temeljno sintezo Zahoda in Vzhoda – vsaj v tem predavanju – preveč konkretno vidi že uresničeno v ruski duhovnosti, in tako svojo meditacijo verjetno nezavedno spreminja v argument *pro domo sua*, se pravi v apologijo svoje pripadnosti določeni kulturi in cerkvenosti, medtem ko sam nomadsko in brezdonsko mislim, da je danes prepričljivejši zagovor tiste sinteze, ki ni stvar našega »doma«, ampak je drugje, v nekem stalnem Drugje, ki je sicer mistično prisoten in resničen, ki je celo kriterij resničnosti, a je vendarle stalno u-topičen. (Ta utopičnost mora zaznamovati tudi našo krščanskost: med morebitnimi sintezami Vzhoda in Zahoda ima sicer krščanska morda to prednost, da je

današnja »zahodna« tehnično-znanstvena paradigma in »demokracija« s svojo imanentno filozofijo svobode in novoveško antropologijo sekularizacija krščanstva, da je kot nezvesta hči vendarle vezana na samo krščanstvo z vezmi, ki so drugačne kot pri drugih religijah. Vendar to nikakor ne pomeni, da je že samo krščanstvo naklonjeno razpadu »vzhodne« religiozno-politične sinteze. Zgodovinske oblike krščanstva še vedno nosijo v sebi odpor do novoveškega osvobojenega subjekta in težijo k dominaciji nad drugačnimi. Prihodnja sinteza zato ne more biti preprosto povratek na nobeno od obstoječih oblik krščanstva, tudi na tisto ne, ki je dejansko najbolj uresničila kreativno zlitje vzhodnega in zahodnega načela, grško-bizantinsko-slovansko krščanstvo ...)

Predvsem se mi zdi problematično, da Berdjajev izreka teze o Vzhodu in Zahodu z nekakšne *pozicije védenja*, ki se zdi splošno obvezujoča, in da po drugi strani zabrisuje mejo med *ugotavljanjem* stanja in svojim drznim *vizionarstvom*. Ali lahko danes o Vzhodu in Zahodu govoriva z enako gotovostjo? Lahko dejansko iskreno izrekava *védenje* o tem, kaj je Vzhod in kaj Zahod? Po mojem ne. Ne gre le za to, da bi z lažno ali iskreno skromnostjo postavil pod vprašaj svoje orientalistične kompetence (že jezikovno mi je poleg »slovanskega« Vzhoda dostopen le grški in do neke mere semitski »Vzhod«) ali da bi na splošno opozarjal na neopisljivo kompleksnost fenomenov, ki se skrivajo za oznakami strani neba, ampak za nekaj temeljnejšega. V *novi zgodovinski situaciji*, v odčaranem svetu, kjer se univerzalne pretenzije razuma izgubljaajo v enakopravnem soobstoju različnih interpretacij, v času vse večje medsebojne povezanosti in vzniku novih, pluralnih identitet, v času tehnološkega pronicanja Zahoda v vse kulture in križanja samostojnih civilizacij, ki sunkovito, kot v smrtnem boju, skušajo ohranjati svojo

identiteto z nacionalističnimi revolti in svetimi spopadi, govor o »Vzhodu« in »Zahodu« na sociološki ali kulturološki ravni meji na nesmisel. Celotna civilizacija danes postaja »rizomatska« povezava kultur, ki jo je na sledi Deleuza tenkočutno nedavno opisal iranski filozof Daryush Shayegan (*La lumière vient de l'Occident*, 2001). Ko sam zapisujem misli o Vzhodu in Zahodu, vem, da je moja vpletenost v spor in zlitje, morda imaginarni spor in imaginarno zlitje, med Vzhodom in Zahodom tako huda, da na neki način onemogoča Berdjajevo gotovost. Od kod govorim sam? S kakšnega stališča? Kako vznikaja moj Vzhod? Lahko pišem o njem ločeno od konkretnosti izkušnje in osebne zgodbe? In za koga tedaj pišem? In o kom tedaj molčim?

Poskušal sem misliti ustrezno vsem tem vprašanjem, ki segajo pred ali za Berdjajevo pisanje, morda pred in za tvojo prošnjo. Razpadli tekst, nezlepljeni »esej«, je rezultat tega »poskušanja«. Takšno fragmentirano spraševanje in odgovarjanje seveda predstavlja Berdjajevo besedilo in njegovo stvar iz nekega objektivnega rekanja na neko drugo raven. Gotovo gre pri tem za distanco, vendar *Berdjajevov tekst po mojem le s takšnim bližajočim se distanciranjem lahko danes dobi novo veljavnost in novi urgenco. Lahko postane očiten v svoji temeljni razsežnosti: ne kot ugotavljanje dejanskega stanja, ampak kot imperativ, kot vizija, kot v odprtost – za Absolutno segajoči projekt sinteze kultur.*

Krščanstvo je danes gotovo dolžno na novo misliti takšno sintezo, saj jo narekuje svetovnozgodovinski trenutek.

Na eni strani pred nami vznikaja parodija »vzhodnega« odgovora na vprašanje smisla obstoja in zgodovine. Ta odgovor je totalna vdanost Absolutnemu. Vdanost, ki zahteva širjenje sporočila. Spreobračanje »nevernih.« Če-

tudi za ceno svojega življenja ali njihovih življenj. Zaradi te predanosti se celo bojevita islamistična duhovnost na neki način zdi vredna občudovanja. V popolni devociji Edinemu je skrita njena resnica.

Vendar pa je ta transcendenca, v kateri bojevita, totalizirajoča duhovnost vidi odgovor na vprašanje o smislu, transcendenca brez človeka. Ubijajoča, morilska transcendenca. Resnica, sprevržena v Zlo.

Po drugi strani je vedno bolj očitna parodija »zahodne« duhovnosti, uresničenje humanizma brez Transcendence, ki ga forsira ameriški model življenja – in ga Evropa sprejema vedno bolj odprtih rok. »Bog« seveda živi na marginah zahodne psihe; devetdeset odstotkov Američanov se ima npr. za verne in morda jih mnogo res verjame, da Bog v novem sporu med Zahodom in Vzhodom »ni nevtralen«. Vendar je drugost Absolutnega, in resničnost posmrtnega življenja vedno bolj razkrojena v življenjskem slogu potrošniške, permisivne, postvarjene, poplitvene Amerike, kakršno lahko razbiramo iz njenih medijskih samoreprezentacij. »Vera« je le okvir raznih človeških eksperimentov: vseeno, ali gre za predanost delu ali za čisti hedonizem. Človek je tu – kot pri starem Protagoru – mera vsega. In globoko v njem je skrit strah pred smrtjo. Odpor do Drugega. Duhovnost raznih krščanskih cerkva je vse prevečkrat le instrumentalizirani dodatek temu antropocentrizmu.

Vsekakor je II. september mise en scène izpraznjenih simbolov »Vzhoda« in »Zahoda«. Vsaka od dveh zoperstavljenih strani ima svojo resnico. In obe sta globoko lažni, neresnični prav v svoji izoliranosti. Prihodnost človeštva je odvisna od tega, ali bomo znali preseči to nasprotje med morilsko Transcendenco in samozadovoljnim človeštvom brez odprtosti za neskončno, nedoumljivo, nepredstavljivo Skrivnost.

Edina pot, ki nas lahko kam pripelje, je sinteza, ki tolerantno priznava človeka in njegove možnosti, njegovo radikalno svobodo in pravico do samoopredelitve, a se obenem ne boji smrti in dejansko živi v predanosti Neskončnemu, veri v Nedoumljivo, v premagano smrt. Duhovna sinteza med »Vzhodom« in »Zahodom«.

Takšna »vzhodnozahodna« duhovnost po mojem prepričanju ni privilegij ene kulture, civilizacije ali religije. Tudi je ni treba šele iznajti, čeprav zahteva vedno nove ustvarjalne napore. Srečamo jo tako v taoizmu kot budizmu, tako v islamskem sufizmu in šiitski mistiki kot v judovski hasidski pobožnosti. Srečamo jo v velikih literaturah vseh kultur. Živa je tako v najvišjih dosežkih poganske antike kot v sadovih duhovnosti krščanskega Vzhoda in Zahoda, tako pri bizantinskih hezihastih kot v renski mistiki. Prepoznamo jo v najdrznejših sodobnih, »vzhodnih« in »zahodnih« iskanjih. Srečamo je povsod, kjer so posejana semena Logosa. Takšna vzhodnozahodna sinteza je osrediščena v priznavanju in iskanju radikalne Drugosti Absolutnega, a ravno zaradi nje pušča človeku, da biva in živi v polnosti svoje človeškosti in svoje svobode.

Krščanska »vzhodnozahodna« sinteza – kot kristjan lahko govorim le o njej – mora res biti, tako kot je mislil Berdjajev, sinteza v znamenju Vzhoda – »Bog« je in mora biti kriterij človeka, če naj človek ohrani svojo človeškost, vendar *simbolnega, negeografskega, mističnega Vzhoda*. Vzhoda, ločenega od vsakega naroda in možnega v vsakem narodu. Ločenega od vsake cerkve, a obenem možnega v vsaki cerkvenosti, v vsaki skupnosti. V znamenju tega, kar je – nadzgodovinsko, kot medigra besedil in življenjskih slogov – uresničilo izvorno in v tem smislu »orientalno« krščanstvo Nove zaveze, kot so ga živeli cerkveni očetje, mistiki in svetniki.

Prijatelj, zdi se mi, da v meni vidiš na pol vzhodnjaka. Morda imaš prav. S sredozemskega Trsta, ki vsaj včasih ohranja čut za vzhodnost, je ogled na slovansko ljudstvo v »notranjosti« morda bolj pravičen od našega samorazumevanja – samorazumevanja majhnega naroda, ki samega sebe prepričuje, da je povsem »zahoden«, in si na vse kriplje prizadeva stopiti v ekonomske in politične strukture »Evrope«. Upam, Giovanni, da ti bodo zato blizu ta *marginalna* – na margini Berdjajevega teksta in zavedajoča se svoje in Berdjajeve ddaljenosti od Središča – »vzhodnozahodna poglavja.« Misli, ki na obrobju Berdjajeve vizije snujejo videnje možne sinteze Vzhoda in Zahoda. »Po-glavja«, izrekanja tistega, kar se mi pač zdi poglavitno. Pošiljam ti jih, in te pozdravljam, z najboljšimi željami,

Gorazd

Vzhod? Zahod?

Ko sem se v prvem razredu, v sivi kockasti šoli, znašel pred prijazno učiteljico, ki je v gubah svojega obraza skrivala anjele in nam kazala, kje sta jug in sever, vzhod in zahod, mi ni šlo v glavo, čeprav je bilo tako enostavno. Moral sem strani neba povezati z rokama: zahod je na moji levi, ko stojim pred zemljevidom, vzhod na desni. Smeri neba in smeri želja so se malo pokrile, a še bolj razhajale. Madžarska, Češka in druga še bolj od šole siva socialistična kraljestva, ki so se razprostirala na »desni«, niso bila Vzhod Tisoč in ene noči in piramid. Politika in zgodba nista imeli nič skupnega. Nisem poznal prave besede, ampak začutil sem, da gre za nekaj zamenljivega in poljubnega.

Že prej sem na svoji koži začutil balkansko nedoločljivost (Kaj je Balkan? Vzhod ali Zahod? Je Slovenija na Balkanu ali ne?): kot »vzhodnozahodnega« otrocka so me v vrtcu Beograda, glavnega mesta Jugoslavije, drugi otroci »z zgodovinskim spominom« topli kot »Habsburžana«, ki je užival, ko so njihove prednike Turki nabijali na kole (nihče – tudi jaz ne – ni vedel, kdo so Habsburžani, jaz pa sem si želel bele čevlje kot vsi ostali), ko sem začel hoditi v slovensko osnovno šolo, so me zmerjali za Bosanca. Vzhod in Zahod, drugačna za drugačne, relativni, okameneli konvenciji. In jaz – mi – na sredi, v praznini, po nekakšni geografski milosti ali prekletstvu – niti na vzhodu ni na zahodu.

Pred zeleno tablo mi je postajalo jasno, da nisem le sam brez orientacije. Geografska danost je imela smisel. Duhovno mesto slehernega človeka je pred zahodom in vzhodom simbolični Nikjer.

In vendar, kot da obstaja Vzhod ... obstaja Zahod ...
Smeri neba in želja ...

Predsodek današnjega Zahoda, najsi razmišlja prozahodno ali provzhodno, je po mojem heglovski, četudi še ni slišal za Hegla.

Ta mojster globalizacijskega mišljenja je v svojih predavanjih o »filozofiji zgodovine« namreč takole parafraziral izrek »ex oriente lux« – izrek, ki želi naravno resnico uporabiti kot simbol duhovno kulturne, na katero Hegel ni mogel pristati –: »Sonce, svetloba vzhaja na jutrovem. Svetloba pa je preprost odnos do sebe: v sami sebi splošna svetloba hkrati biva kot subjekt, v soncu. Pogosto se prikazuje prizor, na katerem slepec, ki nenadoma dobi vid, zagleda nastajajočo svetlobo in razplamtevajóče se sonce. Neskončno pozabljanje samega sebe v tej čisti jasnosti je prvo, dopolnjeno občudovanje. Toda če je sonce vzšlo, postane to občudovanje manjše; vidijo se predmeti naokrog in od njih se stopi v lastno notranjost – in s tem se napreduje k odnosu obojega (tj. notranjega in zunanjega). Tedaj človek preide iz nedejavnega zrenja k dejavnosti in si na večer sezida stavbo, ki jo je zgradil iz svojega notranjega sonca; in če jo na večer le motri, jo vendarle ceni više kot sonce, ki ga je najprej zrl. Zdaj namreč stoji v razmerju s svojim duhom in zatorej v svobodnem odnosu. Če se držimo te podobe, je v tem skrit že tok svetovne zgodovine, velika dnina Duha. Svetovna zgodovina gre z Vzhoda na Zahod, kajti Evropa je nasploh konec svetovne zgodovine, Azija začetek.«¹

Tudi to mnenje – na videz zgolj očitno prozahodno – ni Heglova osebna domislica. V njem se kristalizirajo stoletja duhovne zgodovine Evrope. To je tisto, kar na neki način mislimo, čeprav se trudimo misliti drugače. Ali je pri tem odločilna politično-gospodarska ali ideološko-religiozna utemeljitev tega mišljenja, je pravzaprav

drugotno. Prav vseeno je, ali gre za samozavest osvajalcev, trgovcev ali »izvoljenega ljudstva«, »Novega Izraela« (ki zadnje čase oznanja zlasti religijo demokracije in človekovih pravic). Kljub vsem naporom postmoderne misli, ki je skušala osvoboditi Zahod njegovega evrocentrizma, njegove navezanosti na zahodne miselne modele in strukture, je še vedno in vedno bolj glasen banalen govor o »spopadu civilizacij«, v medijih se razglašajo trditve najprominentnejših mislecev Zahoda, da se zahodna civilizacija nima česa učiti od vzhodnih mislecev (R. Rorty). V osnovi našega prepričanja o »smeri toka« svetovne zgodovine niso načeli nikakršni postmoderni virusi.

Ne maram stiliziranja zgodovine mišljenja v takšno ali drugačno zgodbo, zlasti v katastrofično epohalno »zgodovino zahodne metafizike«; ne gre preprosto za to, da se za takšnimi historiozofskimi konstrukcijami precej jasno vidijo aktualna *agenda*, ampak za preprosto zavest, kako mnogotero se je misel razcvetala v času in prostoru, koliko je »majhnih« mislecev, ki kvarijo vtis o času, ki ga dobimo, če se zanašamo na kanon, ki smo ga prej sami ustvarili. Zato tudi nikakor ne mislim, da je Hegel epoho-določujoči in edini zaključek zgodbe, ki se je začela s »Platonom«. In vendar *v njegovi filozofiji prihaja na dan značilnost evropske samozavesti, ki dejansko presega njegov neposredni vpliv in ga dela za simbol*. Kljub temu, da so se že v njegovem času norčevali iz njegovega »sistema«, verjetno težko najdemo miselno stavbo, ki bi siloviteje izražala spoznavne pretenzije »zahodnega« človeka. Človek kot spoznavalec v galeriji likov individualne in kolektivne zavesti prihaja do spoznanja, da je celotna resničnost utemeljena v subjektu in da spoznavajoči prav v umskem dojetju dojema sebe kot Absolutnega. Heglova filozofija je gotovo misel bolečine pojma, miselnega in spoznavskega napora, vendar je ta

napor pravzaprav igra: temelji na bitnostni izenačenosti absolutnega Objekta in Subjekta spoznanja. To igro lahko beremo v ključu sodobne postmetafizične misli, lahko jo preinterpretiramo psihoanalitično, čeprav pri tem nedvomno pozabljamo Heglovo izvorno – religiozno in metafizično – intenco: ravno ta možnost nam kaže, da se v tej misli izreka neka drža, ki presega duhovni kontekst.

★★★

»Heglovskemu« pogledu na Vzhod ostaja skrito, da je napredek »dejavnosti« morda nekaj bistvenega izgubil. Da morda sinteza ostaja le delno uresničenje prvotnega. Da je Zahod v svojem obratu lahko zaostajanje za Vzhodom. Pozaba Vzhoda. *Vendar pa je takšno preziranje Vzhoda le očitna, prepoznatna značilnost Heglove misli. Daljnosežnejša je splošna vez med simbolom in geografijo, ki sloni v najosnovnejših temeljih heglovske ontologije: v njegovi misli sama ta vez ni problematizirana, in tako lahko simbol postane instrumentaliziran v miselnem, dialektično zgodovinskem umevanju – izmerjanju »strani neba«.*

★★★

Govor o Vzhodu in Zahodu je praviloma – prav »heglovsko« – govor o nečem geografskem, kar je postalo precej prazen simbol. Simbolika je splošno znana in se ponavlja vedno znova z različnimi odtenki in poudarki: Vzhod ponazarja dušo, Zahod telo, Vzhod notranjost, Zahod zunanost, Vzhod duhovno obliko, Zahod snovnost, Vzhod ponazarja kontemplativno zazrtost, Zahod delovanje, Vzhod nadčutno modrost, strast Neskončnega, zahod imanenco in strast konkretnega, Zahod dinamiko, Vzhod statiko. Moje vprašanje se glasi: *v kakšnem smislu je geografsko območje Vzhoda – Azije in Bližnjega Vzhoda (če to geografsko in politično sporno mejno območje*

vključimo v Vzhod) *sploh povezano z lastnostmi simbolnega Vzhoda? V kakšni ontologiji temeljijo te vezi simbolnega in geografskega? V kakšnem uzrtju biti odnos teh območij do Evrope, če Evropo razumemo kot »Zahod«?*

★★★

Prezir Vzhoda seveda vedno kliče po reakciji. Filozofi so se navduševali nad vzhodno modrostjo, potem ko sta postopoma pred Evropo stopila kitajski in indijski duhovni svet. Dovolj se je spomniti navduševanja Leibniza in Christiana Wolfa nad konfucianizmom, A. Schopenhauerja nad indijsko modrostjo, R. Wagnerja in A. Franceja nad budizmom. Vendar tudi navduševanja nad Vzhodom, ki so dejansko večkrat sovpadala tudi z nasprotovanjem heglovske filozofije – naj spomnim na Schopenhauerja in njegovega prijatelja Paula Deussena – in jih je na svojski način kanonizirala antiintelektualistična instantna duhovnost hipijevskega odkritja Indije in newagevskega sinkretizma, praviloma slonijo na spoznavalski gotovosti, ki iz njih dela permutacije Heglove ontološke samozavesti. »Vemo, da modrosti na Zahodu ni«; nova proorientalna gnoza na Guénonovih sledih praviloma le utrjuje vez med simbolom in geografijo.

★★★

Nabrežje Nila, skoraj potopljeno v odseve sonca, ki raztapljajo ločnice med vodo, peskom in nebom. Toliko da je še prostor za skupino turistov, ki se vkrcujejo na čolne in se pazijo pred nevarnimi kapljicami prareke. Skupina dečkov, rjavih kot zemlja, vsiljivo ponuja suvenirje. In potem rjavi deček zagleda belega. Ponuja mu predmet, ki je nezanimiv, kot so nezanimivi vsi suvenirji tega sveta. Vedno bolj je vsiljiv. Mali turist odvrne, kot se je naučil v ameriških filmih, ki so jih pravkar – z desetletno zamudo – začeli predvajati v njegovi

domovini: Fuck off. Mali prodajalec za trenutek otrpne. S pogledom, v katerem se mešata nerazumljenost in razumevanje, zavist in prezir, sovraštvo in naklonjenost, vse združeno v trenutku, se zazre v oči belega dečka in sikne: Your eyes – beautiful, your heart – bad.

Nikoli, Giovanni, nikoli do tedaj in ne vem, če kdaj po tem, nisem pomislil, da so oči dečka lahko lepe. Da to lahko kdo opazi, tudi če ni res. In nikoli se nisem zavedel, da imam res slabo srce. Da, oči dečka, ki mi je to rekel, te so bile lepe.

★★★

Permutacija heglovske spoznavalske gotovosti je – paradokсно – tudi kritika »orientalizma«, se pravi kritika zahodnih diskurzov o Vzhodu kot sredstev, ki proizvajajo Vzhod v ideološko pogojenem liku zahodne imaginacije. Brez te kritike si danes ne moremo zamisliti pisanja o Vzhodu in Zahodu. Po temeljni študiji Edwarda W. Saida »Orientalizem« in vseh »postkolonialnih« delih, ki jih je to pionirsko delo spodbudilo, je danes splošni aksiom, da se v zahodnem govoru o »Vzhodu« zrcali interes politične in gospodarske kolonialne dominacije: sam »Vzhod« se vzpostavlja v ideološkem diskurzu o njem. Za »orientalistični« diskurz je zato Vzhod vselej »heglovsko« razumljen kot kultura v zatonu, zahodna kultura pa je superiorna. Kritika orientalizma nasprotno razgalja, da takšno razumevanje lahko lociramo zgodovinsko, da je poganjek samozavestnega evropskega novega veka, konkretnje poznega 17. stoletja, in da je vrh dosegel v poznem 19. in zgodnjem 20. stoletju, v obdobju kolonialno imperialistične prevlade Francije, Anglije in pozneje Združenih držav Amerike. Moč Zahoda, ki jo v zadnjih desetletjih utelešajo ZDA, se nadaljuje v globalni politični in ekonomski sferi ter se izraža na najrazličnejših simbolnih in diskurzivnih ravneh. Tudi miselni, metafizični,

duhovni svet, označen kot »Vzhod«, je vselej razumljen na osnovi metafizičnih dihotomij zahodne, »naše« misli.

Na videz gre tako pri kritiki orientalizma za postmoderno misel (dejansko se njeni predstavniki opirajo na postmetafizične miselne zasnutke, npr. na dekonstrukcijsko misel Jacquesa Derridaja z njegovo analizo ali na Michela Foucaulta z analizo diskurzivnega vzpostavljanja predmetov spoznanja z njihovim vstavljanjem v hierarhije moči) in s tem za preseganje heglovske povezave geografije in simbola, vendar je to po mojem le videz. Revolt ostaja v zadnji instanci povsem stvar »heglovske« modernosti, njenega prepričanja, da intelekt – četudi v svoji avtokritičnosti – dejansko izčrpava in izmerja zemljo resničnosti. Bit brez simbola je še vedno miselno – čeprav ideološko-kritično – prilaščena bit. Še enkrat se potrjuje staro Spinozovo pravilo: *omnis negatio determinatio*. Jezna misel oporo za svoj revolt najde v demaskiranju simbola – to pa se naslanja na metafizični uvid v svetnost sveta in njegovo nesimbolnost. Intelekt v svoji suvereni absolutnosti postavlja edino polje resničnosti in določa, kaj se v njem sme zgoditi, kaj v njem sme biti.

Le takšna heglovska drža kritiki orientalizma omogoča gotovost, da »Vzhod« in »Zahod« nista niti simbola.



Ko mi je umrl dedek, so starši govorili, da je šel v Indijo Koromandijo, deželo, kjer tečeta mleko in med (šele čez leta so mi povedali, da ga ni več, da me ne bi prizadeli, ker naj bi smrt ne bila za otroke. Imaš še žive stare starše, Giovanni? So se ti lagali glede smrti? Kakšna je simbolika povezav smrti in Zahoda, rojstva in Vzhoda? Se je lahko osvobodimo? Je pregloboka?)

Smrt je na Vzhodu. Kraj sveta, ki se ga bojijo tudi odrasli.

Čakal sem ga tako dolgo, da sem nanj pozabil. To so verjetno od mene pričakovali.

★★★

Odnos do sveta, ki se izraža tako v »heglovskem« podcenjevanju Zahoda kot v navduševanju za Vzhod ali v kritiki simboličnega govora o »Vzhodu« in »Zahodu« nasploh, izhaja iz nesposobnosti apofatičnega umevanja resničnosti (to je Berdjajev vedno slutil; njegov apofatični eros je v predavanju »Orient in Okcident« spet skrit v navedku B. Tjutčeva, da je vsaka »izrečena misel laž« – navedku, ki se vedno znova vrača v njegovih delih ...).

Apofatizem je grško ime za miselno »tehniko« odrekanja in držo duhovne odprtosti v misterij. Beseda – izvira iz grškega glagola *apo-fásko*, *apo-phemi* ki pomeni „od-rečem, zanikam“: apofatizem pomeni tak odnos do Absolutnega, v katerem izkušamo in izrekamo, da je to tako neskončno drugačno od vseh naših besed, predstav in pojmov, da njegovo drugačnost bolje kot še tako vzvišena trditev izrazi zanikanje: ne zanikanje kot nasprotje trditve, temveč tudi zanikanje zanikanja in zanikanje zanikanja in tako naprej. Radikalno mišljen apofatizem, ki se je filozofsko izrazil v grški platonski misli, postavlja pod vprašaj temeljne aksiome zahodne logike.

Od samega svojega začetka je tudi krščanska misel opozarjala, da je »Bog«, kakor je sama v razoru antične civilizacije in zlasti judovstva poimenovala svoje uzrtje Absolutnega, neskončno vzvišen tudi nad najvišje in najgloblje človeške misli in kategorije; navezala je na izročilo platonske teologije ter je vse od sv. Justina, Mučenika in Filozofa, govorila o Bogu „onkraj bitnosti“, Bogu, ki v sebi neizmerno presega vse, kar izkušamo kot bivajoče. Eden največjih teologov krščanske antike, ki je

svojo istovetnost skril – ali morda simbolno razkril – z imenom svetega Dionizija Areopagita, je takole izrazil Božjo skrivnost, Skrivnost, po kateri so skrivnostne vse resnične skrivnosti, skrivnost drugačnosti Drugega:

Bog „ni niti duša niti um. Nima ne predstave, ne mnenja, ne besede, ne mišljenja. Tudi ni ne beseda ne mišljenje. Ni izrečen, ni mišljen. Ni ne število ne red, ni velikost niti majhnost, ni enakost niti neenakost. Ni podobnost niti nepodobnost. Ne stoji in se ne giblje. Ni pri miru. Nima moči in tudi ni ne moč ne svetloba. Ne živi in ni življenje, ni ne bitnost, ne večnost, ne čas. Tudi za misel je nedotakljiv. Ni ne znanje ne resnica, ni kraljestvo ne modrost. Ni ne Eno ne enost, ni božanstvo ne dobrota. Ni niti Duh – kakor Ga mi pojmuje – ni sinovstvo ne očetovstvo. Tudi ni nič drugega od stvari, ki so znane nam ali kakšnemu drugemu bivajočemu. Ni ne nekaj bivajočega ne nekaj nebivajočega. Bivajoče stvari Ga ne poznajo takšnega, kot On sam je. Tudi sam ne pozna bivajočih stvari, kolikor so bivajoče. O njem ni ne besede, ne imena, ne spoznanja. On ni ne tema ne luč, ne blodnja ne resnica. Njemu ne moremo sploh ničesar pridetati ne odvzeti, saj ne zanikamo in ne trdimo ničesar o Njem, ko to zatrjujemo in zanikujemo.

On je nad vsakim pridevanjem, saj je vsepopolni in enoviti Vzrok vsega. On je nad vsakim odvzemanjem, saj presega sleherno odvzemanje kot Presežnost, ki je osvobodjena vsega nasploh.

On je Presežnost onkraj vsega.“

Kljub navidezni podobnosti apofatične miselne paradigme v toku stoletij obstajajo med različnimi načini razlike. Pogosto so določene s specifično obliko odzivanja na držo, ki jih je (anahronistično rečeno) »heglowska« spoznavalska gotovost dobivala skozi čas; v krščanskem

svetu sta dve takšni veliki krizi bili arijanstvo in (neo) sholastika. Istočasno je apofatizem vedno tudi skušal preprečevati samozadovoljno »gotovost«, ki se lahko skriva v skepticizmu in radikalnem relativizmu, če iz *gibanja* postane *drža* in iz miselnega *iskanja* in raziskovanja *posest*.

Danes morda lahko apofatizem razumemo prav kot ustrezen odnos do misterija *smrti*. Do temačnosti smrti. Smrt kot misliva možnost radikalno drugega, kot prizorišče drugosti, ki je potrgala vse »analoške« vezi s tukajšnjim, je morda najotipljivejša *ikona apofatično uzrtega*, skrivnosti molka, v kateri nas morda nagovarja Absolutno, tišine, s katero in v kateri se nam skriva in hkrati odkriva smisel stvari, dogajanja, življenja in zgodovine.

Emanuel Lévinas je takšno držo do smrti lepo ubesedil v stavkih, ki razbijajo okvir njegove – in sleherne – fenomenologije:

»Neznanost smrti, ki se ne daje takoj kot nič, ki pa je soodnosna z izkustvom nemožnosti nič, ne pomeni, da je smrt območje, iz katerega se še nihče ni vrnil in ki zato ostaja dejansko neznan; neznanost smrti pomeni, da se sam odnos s smrtjo ne more zgoditi v *svetlobi*; da je subjekt v odnosu s tem, kar ne prihaja od njega. Lahko bi rekli, da je v odnosu s skrivnostjo.« (Čas in drugi)

Smrt je najočitnejša eksistencialna vez vsakogar od nas z apofatičnim Misterijem. Radikalno izmikanje smrti pa pomeni tudi radikalno izmikanje »vedenosti« življenja. Nikakor pa ne pomeni – spet starodavna skušnjava skepticizma – okamenelega prepričanja, da do nevedljivega ne moremo imeti *odnosa*. Prav v primeru smrti se kaže, da je tak odnos *nujen*. Vedno imam določen odnos do smrti *v temoti* in v odnosu do tega oblikujem in »orientiram« svoje življenje. Na stvari gledam drugače, če izhajam iz svoje radikalne smrtnosti in se razumem kot bitje na poti v izničenje ali če razumem svoje življenje kot začetek

ali epizodo v odisejadi duha, ki se vrača v svoj nadčutni Izvor. V *Oriens*.

★★★

Apofatično umevanje sveta strani neba brez povezave simbola in geografije vključuje v določeno gibanje v mistično nedoumljiv Izvor, v mistagogijo. Da bi razumel pomen »Vzhoda« in »Zahoda« za to apofatično misel, moram razumeti *apofatično pojmovanje simbola*.

★★★

Izrael, pobočje Karmela. Bolj zahodnega gosta, ki naju je s punco vzel v avto, si ne bi mogel misliti. Starinski Zahod. Judovska Evropa s formo, s pridihom po Dunaju, Zweigovem izginitnem svetu. (Kaj je Palestina, Giovanni? Zahod ali Vzhod? Kaj je to »trdovratno ljudstvo«, ki noče biti le temelj Zahoda – čeprav je tudi to, ljudstvo, ki kljub peklu, ki ga je preživelo, še vedno arabskemu Vzhodu kaže njegovo drugotnost, ki bi se vedno znova rada stilizirala v Samozadostno?) Začela sva govoriti o Eliji in Baalovih duhovnikih. Morje je bičal veter. Premočen. Veter odsotnosti. Uglajeni gospod je poznal kopico vzhodnih jezikov. Oči so se mu iskrile ob vprašanih biblične kritike. Povedal mi je, da je živel in se šolal v Nemčiji. Želel sem biti vljuden. Wir können auch deutsch sprechen. Sijaj iz oči je izginil. Obraz trši od skal Karmela.

★★★

Simbol vznika iz apofaze. V pristnih duhovnih besedilih je ta način povsem drugačen kot v »heglovski« sintezi simbola in geografije. Simbol tu iz apofatičnega misterija vznika na dva načina, bolje rečeno na način, ki ima dve razsežnosti. Po eni strani je izraz moje izkušnje, po drugi strani je stvar danosti. V skrajnem primeru absolutne danosti, ki ji – v judovsko-krščanskem obzorju – pra-

vimo razodetje. To ne pomeni trditve, da je določeno razodetje že merodajni kriterij pravilnosti rabe simbola. Takšna trditev je seveda lahko trditev samo »vere«, se pravi zaupanja, radikalnega sebeizročanja resničnosti nečesa, kar prihaja ne-vem-od-kje. Gre za nekaj drugega. Če odmislimo nadvse intrigantno vprašanje, kako skupnost ustvarja takšne simbole, kako jih razporeja, kako je možno, da prihaja do ujemanja v skupnostih, ki so druga od druge ločene – vprašanje, ki nas verjetno vodi do nujnosti postuliranja nekakšnih simbolnih arhetipov, četudi to postuliranje osvobodimo jungovskega psihoanalitičnega substrata, ki je nanj praviloma vezan – vidimo, da za poznejše rodove v določeni skupnosti realnost simbola ustvarja »dani« *tekst*. Svojo izkušnjo, omejeno, prekratko, da bi bila radikalno simbolotvorna, prepoznavam v že določenem simbolnem svetu.

Na arhetipsko valenco simbolnega para »Vzhod« in »Zahod« kažejo različna izročila. Srečamo jo v starodavnih kulturah, v sufistični mistiki, v kitajski modrosti in njeni dialektiki jinga in janga. Vzhod je večinoma smer, od koder prihaja luč, simbol duhovne svetlobe in življenja.

Vendar je pot od naše posamezne izkušnje do aktualizacije arhetipa posredovana. Sam stopam vanj prek »vzhodnega« besedila, ki je poleg grškega izročila bistveno konstituiralo »zahodno« zavest: prek Pisma, v katerem je navidez preprosto znajdenje v prostoru že prežeto s simbolično vrednostjo.

Vzhod je v hebrejski Bibliji kraj, od koder vzhaja sonce. V vzhodnih književnostih nasploh je vzhod večkrat še

sintagmatsko povezan z besedo sonce (npr. Iz 41,25). Na vzhodu je tisti, ki stoji „pred“ vzhodom sonca, ki je bilo „vzhodno“. V tem smislu je Vzhod primarna stran neba. Vse druge so „relativne“: na levi strani se je za Semita nahajal sever; desno pa jug; zahod je bil tam, kjer sonce zahaja, kjer se spušča in kjer je morje.

Zato je bil za Izraelce Vzhod *območje Raja* in s tem začetek človeškega sveta (I Mz 2,8; II,2). Je simbol modrosti (I Kr 4,30; 5,10) in čarovniške veščine (Iz 2,6). Ezekiel je videl „Božje veličastvo“ zapuščati tempelj z vzhodne strani (Ezk II), in skozi vzhodna vrata se bo to veličastvo v tempelj tudi vrnilo (43,1–4).

„Vzhod“ se kot primarna stran neba lahko metaforično nanaša tudi na mitično, absolutno preteklost, zlasti v poeziji. Mesto Tir ima vzhodne, tj. „starodavne“ temelje (Iz 23,7). Sam Bog je kralj od „nekdanj“, od „vzhoda“ (Ps 55:19–20; prim. 5 Mz 33,27), in uresničuje svojo bogovsko zmago nad pošastmi v prvobitnem „vzhodnem“ času stvarjenja (Ps 74,12; Iz 51,9).

Vzhod je primarna smer neba. *Vendar ta primarnost čudno vznikla – to so vedeli in izrekli poznejši judovski mistiki – iz stika Izraela z Božjim Ničem, z en-sofom, z alephom, ki je pred berešitom, pred izrekanjem, „v začetku“. S Smrtjo vsega.*

★★★

Elija. Ne vem, ali je ta sivobradi, zagoreli stavec še živ (zdi se mi, da je, vendar to čutim tudi za mrtve ljudi.) Njegovo pismo še vedno nosim v žepu, na srcu, v mali grški Novi zavezi, ki mi že malo razpada. Ko sem za svoje zahajanje iskal Vzhod in za svoje stiske Parakleta, ki se le pojavlja na človeških obličjih, je prikorakal po grmičastem atoškem pobočju, presveti zemlji bizantinske duhovnosti. »V svetu« je bil ameriški Grk, bogat inženir, ki se je nekoč potikal po naftnih ploščadih in ponoči prebiral spise o sirskih puščavnikih. Ko mu je umrla žena,

se je poslovil od otrok in Zahoda ter šel po nasvet k velikemu očetu Sofroniju Saharovu, enemu najglobljih duhovnih očetov sodobnega časa, po nasvet, ali naj se v svojih letih odpravi na Atos. Sofronij mu je svetoval, naj ne gre. Elija je vseeno šel. Kot bi bil nasvet odveč, pa ni bil.

Na njegovem obrazu sem videl previdnost – pogled usmerjen v absolutno Prihodnost –, združeno z dobroto, svobodo, združeno s strahom. Zdelo se mi je, da čvrsto in svobodno hodi nad breznom lastnega ničča in Božje neskončnosti. »Ne delajte za hrano, ki propada, temveč za tisto, ki ostaja za večno življenje« je skrbno napisal na steno svoje kolibe.

★★★

Noben apofatični mislec ne podaja globlje razlage predpostavk krščanskega razumevanja simbolov od *Maksima Spoznavalca*, bizantinskega teologa, enega najodličnejših duhovnih učiteljev krščanstva, čigar spisi nikoli niso teoretično razglabljanje ali ponavljanje že rečenega, čeprav se v njih zrcalijo stoletja krščanskega premišljevanja duhovnega življenja, temveč so zapiski s poti, beležke molilca, pričevanja motrilca Božjih skrivnosti, spomini zaljubljenca. Njegova misel ima za razmislek o »Vzhodu« in »Zahodu« prav poseben pomen, saj ima Maksimovo delo – z besedami Hansa Ursa von Balthasarja – „v vseh svojih razsežnostih za svojo notranjo obliko *sintezo*, ne le med tem, k čemur je zavestno stremel in kar je dosegel, ampak tudi onkraj tega, zaradi njegovega svetovnozgodovinskega *kairós*-a med Bizancem, Afriko in Rimom, med patristiko in bizantinsko-karolinškim srednjim vekom, in navsezadnje – v kristološkem boju, ki ga je on odločil – med vzhodno in zahodno teologijo in duhovnostjo *nasploh*.“

V prologu svoje »Mistagogije« Maksim z nepresegljivo strogostjo izraza poda *vsebinsko in ustroj krščanske »teologije« radikalne neizrekljivosti in neprimerljivosti*

Absolutnega, ki odpravlja tudi predpostavko sleherne »heglovske« povezave simbola in geografije, hkrati pa omogoča vzniknjenje svojskega simbolizma, v katerem tudi strani neba dobijo novo, očiščeno relevantno, in za ponižno misel ostajajo simbol.

„Bog“, absolutni Označenec, se po Maksimu v svoji drugačnosti lahko podarja le v takšnem „označevanju“, ki se samo ukinja v znamenje Neznanega. Vsa pomenjenja preseže korenitost apofaze, v kateri sledi velikemu Areopagitu, svojemu in našemu učitelju:

„Moje besede in misli naj vodi Bog, edini Um/Pomen umevajočih in umevanih resničnosti, Beseda/Smisel govorečih in govorjenih resničnosti in Življenje živečih in oživljenih resničnosti, ki je in ki postaja vsem vse zaradi samih bivajočih in postajajočih stvari, sam zase pa nikakor in na noben način ni nič in ne postaja nič od tega, kar sodi k čemu od bivajočih in postajajočih stvari, saj po naravi ne sodi v ničemer skupaj s katero od bivajočih stvari. Zato dopušča, da se raje o Njem izreka nebit zaradi Njegove nadbiti, saj ga to označi bliže (kot bit). Če naj resnično spoznamo razliko med Bogom in stvarmi, moramo doumeti, da je postavljanje Nad-bivajočega odstranitev bivajočih stvari, postavljanje bivajočih stvari pa odstranitev Nadbivajočega; videti moramo, da zares na Njem motrimo obe poimenovanji in da vendar ne drži nobeno: govorim seveda o poimenovanjih biti in nebiti. Obe zares držita, saj „biti“ postavlja Boga za vzrok bivajočih stvari; drugo poimenovanje („nebiti“) pa v celoti odstrani presežni Vzrok biti od bivajočih stvari. In spet nobeno zares ne drži, saj nobeno ne podaja, kaj je Iskani po sami svoji bitnosti in naravi. Za Tistega, ki ni združen sploh z nobeno bivajočo in govorjeno stvarjo kot njen Vzrok po naravi, niti z bivajočo niti z nebivajočo, je namreč primerno, da Mu ni blizu nobena bivajoča in

govorjena, nobena nebivajoča in neizgovorjena stvar.“

Resničnost, ki jo izražajo metafore logosa, za takšno zavest Drug(ačn)ost, ni „neustrezno“ označena le zaradi problematičnih jezikovnih idealov gnostične mentalitete in njenega dvomljivega povezovanja geografije in simbola, niti zaradi „znanstvene“ filozofije, ki ukinja sleherno pristno simboliko, ampak je neustreznost in hkratna možnost označevanja vpisana v osrčje verujočega razumevanja jezikovnega simbola. Izničuje jo nedoumljiva neoznačljivost »Absolutnega« samega.

★★★

»Vzhod« in »Zahod« sta pristna simbola. Toda kaj je pristni simbol v odnosu do nedoumljivosti Nedoumljivega? Grška beseda *sýmbolon*, izvedena iz glagola *symbállo*, pomeni „mečem (dajem, postavljam) skupaj, združujem“. Vemo – simbol je kot znamenje povezave v antiki prvotno predstavljal lesen, kamnit ali črepinast predmet, ki so ga ob dogovoru, pogodbi ali slovesni zavezi prijateljstva prelomili. Če so se prijatelji ali njihovi otroci po dolgih letih srečali, so sestavili prelomljeni predmet in se tako „identificirali“. Ta prvotni pomen besede, ki zaznamuje dogovorno znamenje, povezano z dejanjem in hotenjem medsebojnega občestva, z golo vezjo med nečim odsotnim in prisotnim, ali nasploh „poenotenjem dvojega“, je v zgodovini zahodnega duha doživel mnogo metamorfoz. Sodobna poststrukturalistična in analitična misel (kot odraz in spekulativna zgostitev sodobne „mentalitete“ zahodnega človeka) razume simbol večinoma kot v temelju povsem arbitrarno vez, čeprav jo lahko označuje duševna ali socialna, antropološka nujnost. Simbol je mesto, kjer „svet“ sicer nastaja kot skupni, intersubjektivni svet, vendar pa ostaja (v najboljšem primeru) povsem negotova njegova povezava z *zunajjezikovno*

resničnostjo. V razoru kartezijanskega razumevanja simbolizma se *cogito* in njegove (naposled povsem iracionalne) transformacije razumejo kot poslednji simbol biti, ki na metafizični ravni utemeljuje naslednje ikonoklastične reduktivizme, tudi freudovsko-lacanovskega, ki ostaja zavezan metodiki novega veka. Simbol kot morebitno „zrcaljenje“ Drugega v človeški nezavedni in ozaveščeni notranjosti je sicer priznan v svoji funkcionalnosti, a zgolj vprašljiv v svoji referencialnosti, v svoji ontološki od-nosnosti.

Ali torej vse naše simbolne besede, podobe in geste v zadnji instanci menijo le same sebe? Ali je skrivnost mistagoškega pojmovanja simbola – tudi »Vzhoda« in »Zahoda« – njegova brezpredmetnost, samoreferenca, neskončna semioza sterilnega solipsizma, ki ne ve za šok drugosti, realnega, dejanske razsežnosti duhovnega prostora?

★★★

K pravilnemu razumevanju »Vzhoda« in »Zahoda« lahko vodi le razumevanje simbola, ki se zaveda ontološke aposteriornosti simbolov, njihove drugo-bitnosti, vendar pa so zanj obenem simboli nedvomno tudi dejanska *znamenja* resničnosti, ki niso nikdar predstavljiva sama v sebi. Simbol zanj torej ni zgolj konvencija, in vendar tudi ni nekaj nekonvencionalnega, ni onto-loško razkritje. Simbol ni Jezik, ki je bitnostno vpisan v kozmični red, a vendar je epifanija nadsvetnega Smisla v svetu, je „resnična simbolika“, v kateri – po Goethejevih besedah – „posebno predstavlja splošno, ne kot sanje ali senca, temveč kot živo-trenutno razodetje neraziskljivega.“.

★★★

Tako razumljen simbolizem odpravlja običajne she-

me deskriptivnega in/ali metaforičnega označevanja. Razmejitev znaka in označenega, ločenost, ki omogoča metanje-skupaj, „zedinjenje dvojega“, se v označevanju Neoznačljivega spremeni v serijo označencev, ki odkrijejo *Označeno v temelju označujočega*, v brezdanjem, predontološkem aprioriju subjekta označevanja.

Prostor, v katerem lahko »Vzhod« in »Zahod« vznikneta kot simbol, je *meta-poetična* apofatična „odsotnost“ Začetka in Konca, umanjkana razvidnost, ki ne izključuje *samoposredovanja Drugega* kot Smisla v resničnosti subjekta molitve in motrenja. Odsotnost Začetka in Konca, nerazvidnost Niča, odsotnost čiste Biti se po milosti spremeni v bližino uresničene eshatologije, v *liturgijo*.

Pomen »krščanskega Vzhoda« je prav ljubosumno ohranjevanje tega prostora.

★★★

Za krščansko izkušnjo je globina osebka prosojnost Duha samega, razodevajočega se Boga: Sveti, ločeni, transcendentni „Bog“, absolutno počelo vsega bivajočega, ni le *Deus absconditus*, temni bog, Nič, temveč istočasno *Deus revelatus*, Bog sijaja, razodeti Bog, Bog, ki deluje v odrešenjski zgodovini ... Pri tem se poslednja enotnost, ki podarjajoč „utemeljuje“ istovetnost subjekta, izmika, prav tako kot „nasebnost“ pojavov: dostopna nam je le nespoznatna odnosnost v njenem odnosu do nas in pojavnost kot naša pojavnost.

Dvojnost »Vzhoda« in »Zahoda« je v temelju dvojnost izkušane dvojnega obličja nedoumljivega Absoluta.

★★★

Za kristjane ima zapisovanje in branje razprtosti sveta, v nepomešanem zlitju pojavnega in Absolutnega,

mnogoterega in apofatičnega Enega, svojo edino mero-dajno eksegezo v Kristusovem dogodku, ki se dopolnjuje v pričakovanem eshatološkem Dogodku. Struktura simbola se v tem obzorju neopazno spremeni. Simbol ni le po-menjeno, temveč celota naravnega, zgodovinskega in jezikovnega v svoji „navdihnjeni“ pomenljivosti postane neizrekljivi in nerazložljivi sim-bol presežnega. Radikalna drugačnost, ne-, nad- in predjezikovna, ni okamenela v svoji drugosti od Besed/smisla, temveč je moč nad logosom – in smiselnost (lógos) sama.

★★★

Obzorje krščanskega razumevanja »Vzhoda« in »Zahoda« ni niti ugotovljeni smisel vsega bivajočega niti odsotnost smisla, temveč možnost razprtja apofatične Teme v luč, „ki osvetljuje vsakega človeka, ki pride na svet“ (Jn 1,9). Vzhod je tam, kjer vzhaja takšna duhovna svetloba. Zahod je njena odsotnost, vendar odsotnost, ki je možnost. Prostor radikalne svobode.

★★★

»Vzhod« in »Zahod« – dva vidika izkušnja Absolutnega – lahko razumemo le na osnovi svojske *metaontologije simboličnega odsevanja nadbitnostnega Absoluta*.

Vzhajajoči in Zahajajoči, Kristus, kot pravi Bog in pravi Človek omogoča svetlobne in temačne „korespondence“ med Bogom, Cerkvijo in svetom.

Takšnemu razumevanju se razkriva kristična orientálnost biti same: bivajoče je simbol, vedno bolj prosojen in vedno bolj zatemnjen v darovanjskem in slavečem gibanju k svojemu večnemu, apofatičnemu Izvoru, »Vzhodu«.

Absolutna nespoznatnost onstran biti in ničā, ki se nam kaže kot možna vsebina smrti, se zrcali v simboliki,

ki povsem izgublja razsežnosti zemlje. Apofatika poraja simbol brez geografije.

★★★

Maksim ve še nekaj esoteričnega, kar je za pravo krščansko razumevanje simbolizma strani neba – najpomembnejše.

Kristus je absolutna resnica simbola, ker je – tudi kot »Vzhod« – simbol samega sebe:

„Kristus, ki je res istoveten z nami po videzu (po neizmerni ljubezni do ljudi je namreč sprejel to bit, ne da bi se pri tem spremenil), je *postal podoba in simbol samega sebe. Sam sebe je razodel kot simbol. Za roko je povedel celotno stvarstvo prek sebe, ki je bil razodet, zavoljo samega sebe, ki je (ostal) povsem skrit, kot da se ne bi razodel. In kot pokazatelj neskončnosti, ki se ne razodeva, ki je skrita onstran vsega in ne more biti doumljena niti izrečena prav na nikakršen način bivajočih stvari, je zaradi ljubezni do ljudi ljudem podaril dela poboženja, tako da se je razodel po mesu.*“ (*Ambigua* II65 D)

To je arhetip in izvor krščanske vzhodno-zahodne sinteze.

★★★

Kolikor verujemo v to samorazodetje Simbola, nas zanima predvsem en dogodek: logos, ki v dogajanju omogoči vez bivajočega s simbolom. Tekst – dogodek. Dogodek – simbol. *Točka, kjer absolutni „Vzhod“ stopi v veljavo in omogoči „Zahod“.* *Kjer skritost Boga, ki omogoča ljudem radikalno svobodo „od vsega“, zasije kot navzočnost, ki kliče k „nesvobodni“ svobodi.*

Nočem razlagati. Hočem le pozvati k motrenju, beročemu premišljevanju. Branju brez razlage. K razbiranju

smisla, ki se končuje v vedočem nevedenju.

V Novi zavezi v drugem poglavju Mateja magi z Vzhoda (2,1) vidijo zvezdo "na vzhodu" ali „v vzhajanju“ (2, 29).

S čudovitimi besedami Lukovega evangelija (1, 78) je sam Kristus *anatolē ex hýpsou*. Izraz, ki pomeni vzhajanje, dan, svit, sijaj, so kot »vzhod z višin« razumeli stari prevodi (starocerkvenoslovansko *Vostok sviše* in latinsko *oriens ex alto*).

Ženske pridejo do groba vstalega „ob sončnem vzhodu“ (Mr 16, 2).

Očetje so zaradi svoje duhovne izkušnje razumeli, za kaj gre pri tem vzniku svetlobe, o katerem govori Luka. Bizantinski komentator Evtimij Zigaben pravi, da gre za »vzhod inteligibilne luči iz višine Božanstva« – tak Vzhod je Kristus, jutranjica, »zgodnja zvezda« (Raz 23, 16), vzhajajoče »sonce pravičnosti« (Malahija 4, 2, ki ga s Kristusom povezuje Teofilakt Ohridski).

Tudi to je razlaga, ki ne razloži ničesar. Prava razlaga, ki razpira skrivnost. Na ta način so namreč bizantinski komentatorji povzeli starodavno slutnjo Izročila, ki ga je zelo zgodaj lapidarno izrazil eden prvih krščanskih filozofov:

»Anatolé, »Vzhod« je Njegovo Ime« (Justin: *Dialog z Judom Trifonom* CXXI 2).

Cerkev – prostor duhovne ozdravitve

„V religiozno-cerkveni izkušnji, v srečanju s Kristusom, človek ni sam, ni prepuščen svoji ozkosti, ampak je združen z vsemi, ki so kadar koli imeli to izkušnjo, zedinjen je z vsem krščanskim svetom, z apostoli, s svetniki, z brati v Kristusu, s pokojnimi in živimi... Cerkev ni ena od resničnosti, ki bi bivala vzporedno z drugimi, ni kar koli v zgodovinski in svetovni celoti, ni ločena, predmetna resničnost. Cerkev je vse, ona je polnost biti, polnost življenja sveta in človeštva – toda sveta in človeštva v stanju pokristenja, pomilostenja. Cerkev ima kozmično naravo in pozaba te kozmične narave je znamenje padca cerkvenega spoznanja... V Cerkvi raste trava in cvetejo cvetlice. Cerkev je pokristeni kozmos. V kozmos je vstopil Kristus, bil je križan in je vstal. In vse v kozmosu se je spremenilo: postal je nov.“

(Nikolaj Berdjajev, Duh in svoboda)

Spisi o Cerkvi so ponavadi lažje prepoznavni kot *bad guys* in *good guys* v drugorazrednih kriminalkah: eni jo napadajo, bolj ali manj zadržano, s stisnjenimi zobmi ali glasno, pretanjeno ali grobo, z agitacijami ali »znanstvenimi« sociološkimi analizami, s pamfleti ali filozofskimi argumenti, drugi jo spet vneto branijo, bolj ali manj prikrito, spretno ali nerodno, bebasto ali sofisticirano.

Prve in druge zgodbe so po eni strani razumljive: Cerkev sama zahteva opredelitev za ali proti, vnemo ali hlad, in – vsaj načelno – želi tako kot Jezus Janezovega razodetja izpljuniti vsako mlačnost, tako da si je v tem smislu sama kriva za ta predvidljivi dualizem. Po drugi strani so vse nekako odvečne: tisto, kar brani, kdor brani Cerkev, je nujno odsotno v razumevanju tistega, ki Cerkev napada – in večinoma velja tudi obratno. K naravi

Cerkve namreč sodi paradoksalna zahteva, da je določena *človeška* skupnost, se pravi *relativna* skupnost bitij iz krvi in mesa, krhko-dobrih in krhko-grešnih, pokvarjenih in plemenitih, pametnih in neumnih, s svojo partikularno organizacijo, s svojim posebnim sistemom komandiranja, s svojimi šegami in navadami, vendarle v temelju nekaj *absolutnega in univerzalnega*.

Verovanje, ki ga religije ponavadi razumejo kot odnos do skrivnostnega Svetega, nečloveškega in nadčloveškega misterija, se tako prečudno obrne na ljudi same.

To se seveda nekomu »zunanjemu« – tako so od starih časov klicali tiste, ki niso bili člani Cerkve – sliši povsem absurdno, saj ve, da so človeške skupnosti, čeprav imajo drugačne šege in prepričanja, strukture in verovanja, prav kot človeške – *neabsolutne*. Tudi v Cerkvi – kljub njeni želji ohraniti in poudariti svojo istovetnost v času – vidi le navidezni pečat istovetnosti na globinsko spreminjajočem se živem tkivu zgodovine. V njegovem prepričanju ga lahko le okrepi dejstvo, da je poleg Cerkve bilo in je več takih občestev, ki so podobno kot „Cerkve“ vztrajale in vztrajajo pri svojem absolutnem pomenu – namreč religij, ki se razumejo kot polnost razodete resnice. Same cerkve so poleg tega razdeljene in vsaka zase trdi, da je edina prava Cerkve... Je sploh kaj bolj očitno relativnega kot spopad absolutov na prizorišču zgodovine?

Vendar pa je – kritiki Cerkve to radi pozabljajo – vera v Cerkve kot absolutnost nečesa relativnega pravzaprav neodpravljljiva. Dogaja se namreč na povsem drugačni ravni, kot jo zadeva naivna ideološka in sociološka kritika. Modrost te kritike je preveč preprosta in zato ni modrost: $A = A$, Absolutno je absolutno, relativno je relativno. Bog – če slučajno je – je Bog in človek – kar koli že je – je človek. Posredovanje, paradokсна sinteza ni mogoča.

Takšna kritika si sama zakriva oči: takšna sinteza je

mogoča. S tem še nič rečenega o tem, da je *dejanska*. Možna je. Noben miselni razlog ne govori proti njej, če enkrat zapustimo slepo zaupanje v to, da preprosti zakoni formalne logike diktirajo dogajanje v vseh mogočih fizičnih in metafizičnih svetovih. Razumevanje absolutnosti Absolutnega nam nujno kaže možnost njegove „svobode“, se pravi možnost povnanjenja, žrtvovanja identitete, prevzemanja drugosti.

Vprašanje o Cerкви je torej preprosto v tem, ali je določena družbena, očitno relativna zgodovinska tvorba dejansko *postala* nekaj absolutnega? Se je v aktu povnanjenja Absoluta zgodila kot »absolutno« obcestvo? Je neka zgolj človeška skupnost, ki se imenuje Cerkev, »milostno« udeležena v Absolutnem bolj kot druge skupnosti?

Zgodbe, ki Cerkev branijo, izhajajo iz prepričanja, da je njena posebna udeleženosť v Bogu dejanska, da je v določeni skupnosti združitev konkretnih »naukov« in življenjskih praks »ontološka« udeleženosť v Absolutnem; tiste, ki jo kritizirajo, izvirajo iz gotovosti, da je ta udeleženosť fikcija – če sploh priznavajo kakršno koli Absolutno.

Sam, kot rečeno, ne bi želel zaplesti svojih besed v mrežo kritik in apologij, izbruhov sovraštva ali neokusnih legitimizacij neduhovnih birokratskih aparatov. Moj zapis bo zato verjetno en bralec razumel kot apologijo, drug pa kot na pol heretično kritiko, čeprav ne bi rad bil niti eno niti drugo, ampak preprosto izpoved neke vere, pričevanje. Želim predstaviti svojo izkušnjo Cerkve kot dejanskosti absolutnosti nečesa relativnega in miselno zamejiti mesto te absolutnosti. Mislim, da je tako za pristno apo-logijo kot korenito kritiko Cerkve potreben ta – vselej oseben – povratek na osnovno izkušnjo, ki jo imam kot verujoči o dejanskosti navzočega Absolutnega v relativnem. Le tako lahko preprečim manipulacije s svojo vero. Da bi v tem, kar je v Cerкви, kakršna se mi

kaže kot del družbene resničnosti, prepoznal tudi Cerkev, v kakršno verujem, se moram vprašati, kaj je v moji izkušnji Cerkve prvinskega. Zakaj sploh verujem v Cerkev? Kakšno je izkustvo, ki me napotuje k temu, da čutim povezanost s Cerkvijo? In kje se začena izkustvo, zaradi katerega čutim tujost Cerkve v tem, ko ji pripadam? Kje je mesto izvirne kritike Cerkve?

Na ta vprašanja bom skušal – ne brez namena – spregovoriti po ovinku, z razlago tujih besed.

★★★

Jeseni leta 1953 je grški pesnik Nikos Karouzos napisal čudovito pesem „Odrešen si svoje bolezni“:

*Moja duša se posti od strasti
in sledi ji vse moje telo.
Le neizogibne želje –
in moja lobanja je ves dan prostor spreobrnjenja,
kjer se molitev oblikuje v cerkveno kupolo.*

Gospod, sodil sem med tvoje sovražnike.

*Zdaj pa si ti tisti, ki hladiš
moje čelo kot najslajši veter.*

*Vame si vsadil veselo bolečino
in okrog mene*

zdaj vse živi in sije.

*Dvigaš skalo – in kača
beži ter izginja.*

*Od zarje do sončnega zahoda
se spominjam, kako si nekoč zaradi mene
nosil meso in kosti.*

*Noč me pokriva, nežno kot si ji ukazal,
in sen, o katerem sem nekoč govoril, da je njegov
plašč stkan iz tisočerih temin,
mali odrešenik, kot sem govoril –*

*me ponižno izročča v tvoje roke.
Z veseljem živim svojo prvo odrešitev.*

V tej pesmi je izraženo skoraj vse, kar mi pomeni povezanost s Cerkvijo. Cerkev je zame preprosto osebni prostor, v katerem je mogoča izkušnja, ki jo upesnjuje Karouzos. Prostor, ki to izkušnjo omogoča.

Govoriti o Cerkvi brez te izkušnje je po mojem pravzaprav nesmisel.

Res verujem v to Cerkev in samo v to Cerkev.

Izkušnja, o kateri govorim, je predvsem izkušnja duhovne ozdravitve. Cerkev je zame prostor ozdravitve.

Ne gre za psihološko potešitev, za analgetik, za ozdravitev od bolečine in strahu.

Po eni strani je ozdravitev „v Cerkvi“ temeljna, ne zajema le duše, ampak sega globlje, v predmiselno globočino, iz katere vznikata sorastje telesa in duše, po drugi strani pa lahko še naprej soobstaja z duševno in telesno bolečino. V nas je tudi po ozdravitvi še vedno vsajena „bolečina“, kot pravi Karouzos, v nas je „postavljen“ *pénthos*. Ta bolečina je lahko še močnejša kot nekoč, ko nismo imeli izkušnje Cerkve. Vendar je paradokсно postala „srečna“.

Duševne bolečine in strahovi so drugotni, izhajajo iz temeljne bolezni, ne-moči, kot lahko etimologizirajoče prevedemo grško *asthéneia*. Ta bolezen nam prinaša nesrečo in je vsa nesreča. Cerkvena izkušnja je popolna, tako telesna kot duševna, ker se dotika našega globljega jedra onstran telesnosti in duševnosti.

Če ne bi vstopil v Cerkev, bi lahko bil po svetnih merilih pametnejši, bil bi uspešnejši in učinkovitejši, imel bi pestrejšo spolno življenje, verjetno bi imel večjo družbeno moč in ugled – vendar bi umrl bolan, bitnostno slaboten in v temelju nesrečen. Ne bi mi sijala luč Boga in njegove – ter moje – skrivnostne večnosti. V celoti

življenja in umiranja bi me vodile zgolj strasti. S tem izrazom – grško se strast imenuje *páthos* – pri Karouzosu ni mišljeno predvsem nenadzorovano erotično poželenje, čeprav se v njem tudi prepogosto razkriva nesvobodnost strastem zaslužnjenega človeka, ampak preprosto popolna izpolnjenost s samim seboj. Te strasti so lahko tudi intelektualne: lahko si strastno prizadevam za moč, vpliv, za slavo, za »duhovni« užitok. Seveda je življenje čudovito že kot življenje – vendar bi brez izkušnje, ki mi jo je omogočila Cerkev, sredi veselja in stiske, ne da bi sploh opazil, bil povsem utopljen v svet strasti, saj zunaj človeškega sveta ne bi bilo nobene resnične sile, ki bi mi dejansko utemeljevala življenje. Brez te izkušnje utemeljenosti v Drugem in ozdravljenosti ne bi vedel, kaj je ponižnost – in ne bi vedel, kako malokrat sem ponižen.

Strasti ne morem premagati sam; baron Münchhausen se je sam dvignil iz reke s konjem vred le zato, ker je bil lažnivi kljukec. Za to, da se osvobodim strasti, mora v moje življenje vdreti odrešujoča *énérgεια*, osvobajajoče in zdravilno delovanje, ki prihaja od Onstran. Ta ozdravljajoča Sila, ki prodira v mojo največjo globino, ne morejo biti vrednote, ki jih postavljam sam, ne morejo biti cilji, ki si jih zadajam sam, ne morejo biti moja dela, v katerih se udejanjam. Ravno ko iščem utemeljitev svojega življenja v takšnih vrednotah, takšnih ciljih in delih, postanem popolnoma ujet v svet strasti – in te svoje bolezni se sploh ne zavedam, saj zaobjema celotno moje bitje, dokler vanj ne vdre nič drugega. Šele ko se za trenutek zgodi osvoboditev – ko „se duša posti od strasti in ji sledi celotno telo“, ko zaslutim, kaj pomeni „brezstrastje“, *apátheia*, se zavem, da nisem, kar bi moral biti.

V cerkveni izkušnji je nujno vključena izkušnja „osebnosti“ te Sile. Ne gre za brezosebno energijo, ampak za izkušnjo svobodno naklonjene Bližine, ki jo z vse preveč

človeško analogijo imenujemo »milost«. Preprosto rečeno, gre za izkušnjo tega, da je To, kar nas odrešuje, nekaj brezmejno globljega, resničnejšega, silnejšega od nas, ki smo »osebe«, da zatorej ni nekaj »pod-osebnega«, ampak da je kot vir osebnosti osebe nekaj »nadosebnega«. Da lahko stopamo z Absolutnim *vsaj* v tako kvaliteten in zapleten odnos kot s soljudmi, čeprav Ga nikakor ne moremo vkleniti v to revno analogijo... Zavest o tej razsežnosti ozdravitve je v Karouzovi pesmi izražena s prehodom v apostrofo, v nagovor Boga, „Gospoda“, *Kýrios*a – kar je po eni strani starodavno grška šifra mitične sedemdeseterice prevajalcev Stare zaveze, ki so tako prevedli skrivnostni tetragram JHVH (»Bom, ki bom«), neizrekljivo Božje ime, po drugi strani pa poimenovanje Jezusa kot Boga in Odrešenika.

Izkušnja drugosti najprej pomeni zavest, da sem bil v odnosu do tega Absolutnega, ki »bo, kar bo,« in v zgodovini počasi razkriva svoje obličje, sovražnik. Da življenje, ki sem ga hotel in ga vedno znova hočem živeti povsem iz sebe, v zvestobi sebi, po svojih kriterijih, ni dobro. Da je avtonomija dobra le tedaj, če je istovetna s teonomijo, z izročnostjo v radikalno Božjo pri-hodnost. In da lahko sovražnik Absolutnega – strašna sintagma! – v vsakem trenutku znova postanem. To, da sem vstopil v Cerkev, pomeni, da imam izkušnjo ozdravljenosti – ne pomeni pa tega, da sem dokončno ozdravljen. Kdor me je dvignil nad reko, me je dvignil le toliko, da sem vselej moker, da ne vem, ali sem še v reki ali zunaj nje. Vendar vem, kaj je dvignjenost. Moja „lobanja“, najtrša konkretnost mojega bivanja v svetu, je za trenutek, za »trenutni« brezčas, ki ga je krščanska mistika s privzetjem Platonovega izraza imenovala „nenadoma“, *exaίphnes*, postala prostor, kjer se „stalno“ dogaja pre-mislitev, *metánoia*. Padec sem začutil kot padec. Greh kot greh. In zato „odrešenje“ kot

resnično – in stalno – možnost svoje ozdravitve. Cerkev je prostor odpuščanja, ne človeškega, ampak Božjega: očiščevanja od velikih nraavnih prestopkov, ki jih tako ali drugače kaznuje tudi človeško pravo, zlasti pa od madežev, ki so po človeški logiki zanemarljivi ali sploh niso madeži (npr. napuha, egocentrizma, neopaznega sovraštva do bližnjega, zavistne tekmovalnosti, izdaje zaupanja, trdosrčnega zapiranja pred materialno in duševno stisko bližnjih, uživanja v notranjih ali zunanjih pornografskih podobah ipd.), po Božji logiki pa nas kot svinec vedno znova priklepajo na zemljo in onemogočajo, da bi tudi v nas zasijala večna Podoba, po kateri je prenovljen kozmos.

S tem nam Cerkev omogoča prostost od zla, od »kače«, ki je tradicionalna podoba za osebne sile duhovnega zla; že zdaj nam omogoča nov odnos do smrti, do izgube zavesti, samoposedovnja, identitete (*»sen... me ponižno izroča v tvoje roke«*).

Cerkev – v širokem smislu, ki veže starozavezni *kahal* in novozavezno *eklesio* – je ohranjevalka prostora, kjer se v tej novi prostosti in novem odnosu dogaja stalen nagovor Absolutnega kot Boga, kjer se Absolutno v liturgičnem in doksološkem (*»služečem«* in *»slavilnem«*) nagovoru razkriva kot Bog. Kolikor je takšna nagovorljivost resnica Absolutnega, je Cerkev zame prostor resnice sveta.

★★★

No, pisal naj bi o Cerkvi, govorim pa o izkušnji. Nalašč. Cerkev ni zunaj. Ni nekaj »predmetnega«, kot pravi Berdjajev.

Vse v Karouzovi pesmi poznam. To je moje. In vendar ni moje. Zapisano je več kot deset let pred mojim rojstvom. Preden sem bil. In vendar to čutim danes. Ko avtorja pesmi ni več.

V tem je vidna temeljna razsežnost Cerkve, v katero verujem. Kljub popolni za-sebnosti izkušnje, ki jo utemeljuje, je ta izkušnja transindividualna, presega mene, njega in čas. Ponavlja se.

To ponavljanje izkušnje, istovetnost odnosa do Absolutnega v različnih časih, tvori mistično, se pravi skrivnostno, nevidno, nadzgodovinsko občestvo. Človek je *zôon politikón*, je zapisal Aristotel. Je bitje, ki živi v polisu, ki je talentirano za polis. Vendar to ni izkušnja, ki bi napotila v Cerkev. Misterij Cerkve nima nobene zveze s kolektivizmom, čeprav seveda cerkve pogosto podležejo logiki kolektivizma. Sveti Bazilij Veliki je Aristotelovo definicijo človeka popravil: človek je *zôon koinonikón*, je bitje občestva, sposobno deleženja v skupnem in skupnega deleženja v Istem. Z drugimi besedami: človek je bitje, sposobno prepoznavati sebe v duhovni izkušnji drugega, ozdravljenega po Kristusu, človek je *zôon ekklesiastikón*, bitje, dovzetno za Cerkev.

Prvinska izkušnja, zaradi katere sem povezan s Cerkvijo, je zborna. Ni le moja, čeprav je povsem moja in osebna. Ni le moja: posredovana je z zgodovinskim pričevanjem, po katerem sem izvedel za Božjo in Jezusovo zgodbo, povezana je s cerkveno prakso, v kateri si to zgodbo mistagoško in ritualno prisvajam ter v tem prisvajanju izkušam duhovno ozdravitev.

Ko berem Sveto pismo, spise cerkvenih očetov in poznejših duhovnih pisateljev, ki so od mene oddaljeni časna stoletja ali tisočletja, in duhovna svetlobna leta, ko se udeležujem liturgije, izkušam modrost, ki prihaja od drugod, ki je stvar izkušnje drugih, ki so dosegli dosti višje duhovno spoznanje od mene, a vendar se – presrečen – prav zaradi temeljne izkušnje duhovne ozdravljenosti skupaj z njimi nahajam v občestvu izkušnje.



Kakšen je odnos tako razumljene izkušnje Cerkve do drugih religij?

Vse v Karouzovi pesmi – razen verza „*Od zarje do sončnega zahoda/se spominjam, kako si nekoč zaradi mene nosil meso in kosti*“ – bi lahko napisal človek, ki ima izkušnjo takšne duhovne ozdravitve v kateri koli monoteistični ali henoteistični veri. Te izkušnje so dejanske. Po njih različni narodi in skupnosti, ki izpovedujejo svoje »vere«, stopajo v izkušnjo ozdravitve. Po mojem so zelo prepričljive misli H. R. Schletteja, ki jih je že leta 1964 razvil v drobni knjižici »Religije kot tema teologije. Razmišljanja o teologiji religij« (Die Religionen als Thema der Theologie; Überlegungen zur einer Theologie der Religionen), v kateri dokazuje, da s stališča pristne krščanske misli odrešenjska zgodovina »izvoljene« judovske in krščanske skupnosti ni »redna« pot odrešenja, ob kateri naj bi stali posebni, »izredni« milostni Božji posegi, ki bi reševali pobožne in pravične, ki niso člani izvoljenega ljudstva, a živijo po svoji vesti, *ampak je treba to običajno teološko shemo obrniti na glavo, če hočemo razumeti Božjo logiko odrešenja*. »Redna« pot zveličanja so običajne religijske duhovne prakse različnih izročil, ki so odrešilne pač po meri svoje duhovne čistosti. Vendar je religija kot celota človeškega izkušanja svetega hotena od Boga: *človekovo približevanje svetemu ima povesod odrešenjski pomen*. Zgodovina starozaveznega in novozaveznega ljudstva ni »redna pot odrešenja«, kot je trdila tradicionalna teologija, ampak »izreden« akt Božje milosti. Njegov namen ni vsrkanje totalnosti religiozne izkušnje, temveč pričevanje Božje dobrote, ki lahko postane kriterij in spodbuda drugim.

Tudi sam ne verjamem v krščanski ekskluzivizem. Verujem v radikalno ekumensko Cerkev, ki priznava vse, kar priznavajo druge duhovne skupnosti – judovska,

muslimanska, hindujska, budistična –, vendar z esoteričnim dodatkom, ki se izmika horizontu drugih, ne da bi ga v čemer koli zanikal.

V Kristusovem dogodku vidim esoterični univerzalizem, ki vnaprej ne izključuje nobene resnične duhovne prakse, ampak omogoča dejansko odprtost za Duha, ki veje, koder hoče. Verujem pa v esoterično bistvenost spomina na *njega, ki je nekoč zaradi mene nosil meso in kosti*. Absolutno samo je – ne da bi v čemer koli zapustilo svojo radikalno drugačnost in presežnost – „izrazilo“ sebe v Jezusu iz Nazareta in s tem postavilo večer Kriterij. Absolutno Drugačni je pokazal, kaj bi bil, če bi bil človek, kaj bi govoril, če bi govoril kot človek. Še radikalneje rečeno: pokazal je, kaj je kot človek, kaj govori in dela, kako živi kot človek. To je vera Cerkve. Ta vera v *njega, ki je nekoč zaradi mene nosil meso in kosti*, me je nagovorila. Enkrat. Večkrat. Ne nagovarja me vedno. Vendar vedno ostaja skriti temelj tega, kar upam. Religiozna izkušnja, vsaj moja, je stvar privilegiranih trenutkov. Ta vera me je dvignila iz reke ujetosti vase. Lahko drugače vidim, mislim in čustvujem. Doživljam brezčasno novost kozmosa. Zaradi nje – kot grešen človek, ujet v strasti – vem, kaj so strasti in kaj je brezstrastje.

Ker je Absolutno za pristno krščansko mišljenje kljub skrivnosti učlovečenja še vedno radikalno drugačno in skrito, ta esoterični dodatek »vere v učlovečenega Boga« ločuje vero Cerkve od ostalih „skupnosti“, ne da bi jo zapiral za njihovo izkušnjo.

Tudi za moj odnos do različnih krščanskih cerkva je odločilno prepričanje, da lahko isto izkušnjo odrešenosti po Kristusu prepoznam v povsem drugačnih svetovih, ki so se zgodovinsko razumeli in se včasih še vedno razumejo kot tekmeči in sovražniki v posedovanju »edine prave vere«. Izkušnjo, o kateri govori Karouzos, lahko

prepoznavam v različnih cerkvenih skupnostih, protestantskih, pravoslavnih in katoliških. S Karlom Barthom zato verujem, da se »edinost Cerkve ne dela, ampak odkriva«. Verujem, da so stare »monofizitske« in »nestorijanske« Cerkve prave Cerkve, ki živijo v polnosti Božje milosti. Verujem, da so evangelijske Cerkve – kolikor živijo prvinsko izkustvo ozdravljenosti po Bogu – prava Kristusova cerkev. Verujem, da je pravoslavna Cerkev – kolikor ohranja izkušnjo odrešenosti, razvito v neizrekljivo bogastvo izročila – prava Kristusova Cerkev. Verujem, da je tudi katoliška Cerkev, ki ji pripadam in katere bogoslužij se udeležujem, prava Kristusova Cerkev, kolikor pač živi izkustvo duhovne rešitve, prekaljeno v stoletjih krščanskega Zahoda. Pravzaprav sploh ne gre za abstraktno prepričanje: to istovetno izkušnjo lahko *vidim v ljudeh*, ki živijo različne oblike cerkvenosti. Srečal sem jih desetine, morda stotine.

Cerkev je zame robustni pravoslavec, oče Grigorije, bivši policaj, ki se je znal pretepati z beduini in judovskimi razbojniki v puščavi, med Jeriho in Jeruzalemom, kamor sem se vsilil za dva tedna, kot da bi se na hitro dalo kaj izvedeti o puščavi, s kovčkom, kot marsovec, tujec-gost, *xénos*.

Cerkev je mlad fant grško-švicarskega rodu, ki je prav tja pritaval iz Anglije, kjer je opustil študij filozofije, prespal sam v puščavi, mi pod zvezdnim nebom pripovedoval o svoji novi lepi puncu iz Francije, ki jo pozna teden dni, in o evangeliju, ter o tem, da stvari razume precej drugače kot oče Grigorije.

Cerkev je blag fračiškan, oče Polikarp, ki nas je znal učiti potrpežljivo.

Cerkev je ex-pankica Simona, ki se ji je priskutil Kristus katolicizma, a je po duhovni odisejadi našla Kristusa drugje, v majhni hišni cerkvi binkoštnega Ognja, a vendar prav Kristusa, enega in edinega.

Cerkev je oče Anton, steber slovenske Cerkve; gledam ga že toliko juter, kako izginja v Bogu, trepetajoč pred Gospodovimi angeli, pravi Kristusov duhovnik.

Cerkev je pastor Mark; srečal sem ga v Grčiji, služboval je v švicarskih Alpah in potem pustil pastorsko službo in postal šofer avtobusa; morda zaradi Kristusa.

Cerkev je jezuit v Dubrovniku, ki je davno, komaj še pomnim, pokleknil in molil sam, v prazni Cerkvi, ko sem igral kitaro na ulici.

Skozi vse te ljudi, in omenim jih lahko le peščico od vseh, ki so mi obogatili življenje, skozi vse te dogodke slišim isto melodijo, vidim isto zgodbo, o kateri berem v evangeliju. Svoje bivanje si želim vplesti vanjo, kot komaj slišen ton.

Zato ne verjamem v eno konfesijo, ki bi bila „edina prava Cerkev.“

V tem smislu je moje krščanstvo nadkonfesionalno – čeprav ni nadkonfesionalno tako, da bi tajilo resničnost izkušnje v posameznih „konfesijah“ in bi postuliralo nekakšno nad-cerkev. Zlorabe, ki smo jim stalno priča, se po mojem začnejo, ko se prvotna izkušnja, ki jo najdemo v različnih institucionalnih ali polinstitucionalnih kontekstih, jemlje kot vaba za sprejetje vseh manifestacij določene cerkvenosti, tako povezanih kot nepovezanih z izkušnjo samo. Popolna izročnost cerkveni inštituciji – bodisi v smislu ignacijansko-papističnega *sicut corpus*, pravoslavnega zelotstva, kjer se kot alternativa izpostavlja *orthodoxia i thanatos* (pravovernost ali smrt), ali protestantske pop-kulture sladke dominacije preHITEVAJOČE milosti, mi niso zanimive prav zato, ker se mi zdi, da v njihovem ozadju vidim zlorabo prvinske krščanske duhovne izkušnje.

Vprašanje krščanskega ekumenizma je v svoji globini vprašanje, kakšen dejanski odnos ima izvorna izkušnja

odrešenosti, ki jo vidim v konkretnih kristjanih, do morebitnega ekskluzivizma njihovih cerkvenih skupnosti, ki jim dejansko samo izkušnjo odrešenosti omogočajo. Prepričan sem, da svetost in zbornost izvorne izkušnje ozdravitve po Kristusu in življenja v njegovem Duhu posvečuje različne oblike, ki jih dobi krščansko verovanje in življenje.



Vendar pa se cerkve med seboj razlikujejo. Ne nključno. To razlikovanje ima globok pomen. Ne zdi se mi škandalozno, ampak koristno. Po mojem prepričanju ne kaže na to, da bi bila ena skupnost v posesti absolutne resnice, ki bi bila ločena od absolutnosti izkušnje ozdravelosti po Kristusu v Duhu, iz katere živi vsaka krščanska skupnost. Nobena cerkev se ne more izdajati za absolutno krščansko Ustanovo. Zaradi mnogoterosti Cerkve postaja očitno, da je v posameznih krščanskih konfesijah „Cerkve“ presegla izvorni prostor izkušnje ozdravljenosti po veri v Jezusa. Da je izoblikovala različne nebistvene sloge življenja, navade, kodekse vedenja, rituale, dogme. Zaradi tega razlikovanja veroizpovedi je vsakomur očitno, da cerkveno pričevanje v zgodovini dobiva različne oblike. Da postaja kultura. Pri tem ne gre nujno za odpad, ampak pogosto za razvoj, eksplikacijo – a vendar ne gre za emanacijo, za žarčenje, ki bi avtomatično ohranjalo pristnost in čistost izvora. Predmetnost kulture je nekaj drugega od zbornosti duhovnega občestva. Vanjo se vpletajo najrazličnejši socialni in ideološki mehanizmi in jo kalijo. Krščanska kultura je lahko čudovita, plodna, zavezujoča, lahko pa postaja banalna, zatiralska, včasih zločinska. Naštevaje napak, grehov, napačnih cerkvenih in cerkveno-političnih potez danes skoraj nima smisla; namesto nas ga opravljajo dežurni mrhovinarji, ki jih

v nobenem krščanskem stoletju ni manjkalo (in ki opravljajo, kot vsi mrhovinarji, čisto koristno funkcijo).

Vendar takšno naštevaje ni mesto izvorne kritike Cerkve, žive Cerkve. Bistvena je ta kritika lahko le v vedno znova obnovljeni zavesti o tem, kar nas res priteguje v živo Cerkev, v vedno znova obnovljenem spraševanju: kaj je tisto bistveno, zaradi česar se čutimo povezani z živo Cerkvijo, kljub temu, da se zavedamo dvojnosti izvorne izkušnje Cerkve in njenih zgodovinskih manifestacij. Kaj je določen fenomen, povezan s Cerkvijo, če ga premerim ob izvorni izkušnji odrešenosti po Kristusu? Je z njim nujno povezan? Je nebistven? Ali pa mu morda celo nasprotuje in širi sporočilo neodrešenosti? Ima kakšno povezavo z »Njim, ki je nekoč zaradi mene nosil meso in kosti« – ali pa Njegovo življenje in besede trga iz prvotnega konteksta in jih dela povsem eksistencialno nevznemirljive?

Vsa takšna vprašanja ne kalijo našega notranjega miru in gotovosti »v Duhu«, ampak nam, nasprotno, vedno znova omogočajo, da

»z veseljem živimo svojo prvo odrešitev.«

Dialog o vzponu drugega

Osebe dialoga:

Štefan, *profesor teologije*

Jan, *filozof*

Grigorij, *grški pesnik*

Štefan je zaklel, grdo, neprimerno svojemu duhovništvu. Sonce je blede žarelo nad Triglavom, kamor sta se zarna odpravila z Janom. Mislila sta, da jima bo v zenitu osvetljevalo svet z drugačne višine, divje – vendar sta bila obsojena na to, da sta le pogledovala navzgor skozi meglice, razočarana, naveličana, ko sta se počasi, z mnogimi postanki plazila k planinski koči ob vznožju gore. Jan si je pred uro zvil nogo. „Morda je to nekakšna epifanija nje-gove nesposobnosti, dvigniti se k čemur koli višjemu,“ je pomislil Štefan, vendar le za trenutek. Sovražil je takšne misli v sebi, vedel je, da so lažne, da je v tem svetu Bož-ji *signum* vse ali nič, da se stolpi in stolpiči – v Siloi in drugje – rušijo na slehernika. Brez ozira na vse, kaj šele na svetovni nazor. In vendar so se javljale ob vsaki nesre-či, ki jo je izkusil v sebi ali doživel pri drugih. Zlasti pri prijateljih. In Jan je bil njegov prijatelj, pravi prijatelj od mladih nog: skupen smeh, skupno vznemirjenje let, ko nista razmišljala o ničemer, sta bila močnejša od vsega, kar ju je ločevalo zdaj, izginjajoči znamenji: Kristusovega svečenika in skeptičnega, iščočega filozofa. Jedkost, s kate-ro sta polemizirala vedno, ko sta se srečala, ni pokvarila njunega odnosa. Zнала sta se pogovarjati sproščeno. A ne tokrat. Morala sta se namreč podvreči „konverzaciji“ v angleščini, saj jima je delal družbo Janov prijatelj, čuden Grk, dosti mlajši od njiju, bojda prevajalec cerkvenih oče-tov v novo grščino in pesnik, bizantinsko mrk, kot kakšna

ikona iz časa Paleologov, in zelo redkobeseden. („Gotovo ne zna nobenega tujega jezika,“ si je mislil Štefan, „in se moramo zato pogovarjati tako, kot da bi imeli generalko za kakšen zapisani dialog, kjer bi bilo piscu škoda prostora za bolj banalne digresije.“)

Do kočje je bilo še kakšno uro hoda. Trojica je obsedela ob poti, molče. Janu se je zazdelo, da Štefan poizkuša „moliti“, in s tisto nevarno hudobijo, ki ne ve sama zase, ga je vprašal: „Se kar sam vzpenjaš?“

Štefanu je prišlo vprašanje prav. Morda bo ciničnemu prijatelju lahko pojasnil, kako njegova dekonstrukcijska pronicljivost ne pomeni konca molitve. In še manj razrušenja teološke znanosti. Do védenja je bilo namreč Štefanu vsaj toliko kot do molitve. Zavedal se je vseh bojev, ki so jih izbojevali misleci od Tomaža Akvinskega do Teilharda de Chardina, da so „božanski znanosti“ odkazali njeno mesto v univerzumu znanosti in s tem obenem „rešili razum“, kakor je bil prepričan. Odvratno se mu je zdelo razsutje pojmov in jasnih opredelitev, izginotje substance stvari in duhovne zgodovine, katere poznavalec je bil. Sanjski svet, kjer je izginjalo védenje – in z védenjem neizpodbitnost resnice Njega, ki je postal meso. Odvrnil je Janu: „In zakaj se ne poskusiš vzpeti tudi ti, gospod skeptik? Morda ti bo šlo v notranjosti bolje kot tule na kamenju?“

Jan mu je odgovoril v svoji postmodernistični maniri, ki jo je Štefan težko prenašal:

Zato, ker „sem“ tu, pri-sebi, morda niti ne več za dolgo: sta ta „sem“ in ta „sebi“ sploh resnična? Iskra, utrinek, izginjajoči drobci v breznu časov, prostorov. Neznani sebi. Brez pravega védenja o čemerkoli. Pravo védenje bi bilo tisto, pri katerem bi bil o nečem prepričan, da morda ni drugače. Tega ne *mislim* o ničemer. Morda je smisel vsega

prav to, da je lahko povsem drugače. Neveden torej, s kopicco privzgojenih in pridobljenih „védenj“, navad, strasti, interesov, prevar. Vendar pa – vse to je Tu.

Štefan: Tudi sam bi lahko govoril podobno. In vendar me vleče Drugam. Ne bom ti navajal Avgušтина in Pascala, saj veš, kako si to razlagam z njuno pomočjo. Slutim, da je mesto resnice Drugje. Morda ni zunaj, morda je globlje od moje notranjosti, vendar je vseeno Drugje. Z molitvijo – in védenjem – želim priti Tja, v to Neznanost. V Tisto, zaradi česar bi bilo vse lahko tudi povsem drugače.

Jan: Misliš, da jaz nimam želje? Vendar pa je moja želja čista. Nisem Tam – to mi pomeni, da želja še ni resnično gibanje Tja. Želja nima jasne smeri, utripa v skrivnostni dialektiki z mojo „svobodo“, s tem, da sem tudi sam lahko drugačen, da grem lahko drugam. Da lahko nisem. Zato se ne prepoznavam v ničemer. Ne verjamem si, sumljiv sem si. Nočem biti prevaran. Naj bo to prijetno ali ne, je pač tako. Zato se ne skušam vzpenjati na ta tvoj način, če že hočeš vedeti.

Štefan: Ali ni to nevedenje nevredno filozofa?

Jan: Vredno ali nevredno, resnično je. Stvar filozofije je iskrenost. Nevedenje je njena bolečina. Vznožje gore spoznanja je prekletstvo, tako kot je nesrečna usoda tole moje šepanje. Vendar pa je za razliko od te smole tudi njena digniteta prav nevedenje. Dvom. Radikalizem spraševanja.

Štefan: Toda tvoj sokratski radikalizem pozablja, da je imel tako Sokrat kot vsak normalen človek občutek za nekakšno duhovno geografijo. Lahko se delaš še tako skeptičnega, vendar vseeno veš, kaj je zgoraj in kaj spodaj, kaj je nizko in kaj visoko.

Jan: Motiš se, Štefan. Pri pogledu od spodaj ne vem, ali je res zgolj pogled od spodaj. Bivanje je nekaj drugega od te čudovite doline. Kaj je namreč res znotraj in zunaj, zgoraj in kaj spodaj? So še kje kakšne smeri neba in metafizičnega prostorja v času, ki se je otresel metafizike kot morske pene? Mi lahko danes, ko se ne le kozmološko, temveč tudi ontološko rušijo občutki za nebo in zemljo, za notranjost in zunanost, tak vzpon sploh kaj pomeni? Kam naj se ozre pogled na vznožju, ki ne ve, kaj je vznožje?

Štefan: Morda nazaj, za začetek. Tako dober zgodovinar misli, kot si ti, bi to lahko slutil. 'Vzpon' ni od včeraj, ampak ima svojo zgodovino. Nevedenje je radikalno, če se zmore sokratsko preobraziti v posluh za Drugo. Res se zgodovinskemu pogledu vzpon izkazuje kot „nenujna“ metafora in kot nenujna je zakoreninjena v kontingenci duhovne zgodovine. Gibanje od spodaj navzgor kot tako gotovo nima nobene miselne prednosti pred drugimi prostorskimi metaforami, ki lahko ponazarjajo „stopnjevitost“: sestopanje v Globino, zbiranje, ponotranjenje, izstopanje-ekstaza itd. Vem, da sta v egipčanskih besedilih „spodaj“ in „zgoraj“ le različna vidika onostranstva; prav metafora *sestopanja* ima npr. ključno mesto v judovski *merkaba*-mistiki, kjer mistik sestopa k Vozu, v gnostičnih koptskih besedilih obstaja ena beseda za „gor“ in „dol“ itd. Vendar pa je prav zato – vsaj po mojem prepričanju – tudi prednost metafore vzpona povezana z zgodovinskim *izročilom*, s tradicionalno metaforiko religiozne izkušnje. Kajne, Grigorij, kako pomemben je pojem izročila?

Grk je odsotno prikimal.

Jan: Hočeš spet blesteti s svojim poznavanjem zgodovine verstev? To je sicer povsem zanimivo, vendar se ne dotika vprašanja, ki me edino zanima, vprašanja o resnici.

In religiozne izkušnje nimam.

Štefan: Jan, pri ugotovitvi, da ta vzpon, za katerega si morda prizadevam, ni od včeraj, pri pogledu v zgodovino ne gre za filološko brkljanje, temveč za živo zavest o zgodovinskosti resnice in njenih konceptualizacij. Nevednemu pogledu se ob zgodovini metafore vzpona izkazuje možnost usmerjanja, artikuliranja želje. Tudi če jo zanikujem, zanikujem zgodovinsko.

Jan: No, in kaj je ta zgodovinski uvid, ki bi me lahko osvobodil moje skepse?

Štefan: Morda že priznanje, da je sam pojem vzpona nekakšen arhetip človeškega doživljanja. Kakor ti sam veš bolje od mene, vzpon označuje neko gibanje v strukturni umeščenosti sredozemskih religij v „četverje“ nebo-zemlja-bogovi-smrtniki, ki ga je pozni Heidegger tematiziral kot najsplošnejšo topologijo človeškega. S tem je povzel le staro resnico. Najrazličnejša verska izročila so v antiki spoznanje božanskega dejansko razumela v analogiji z vzponom na vzpetino, kjer se je večinoma nahajalo svetišče: naši predniki so se z vzponom približevali nebu, območju bogov. Vzpetina – ali vrh, lestev, drevo – je bila zanje povezava neba in zemlje ter s tem „realni simbol“ kozmičnega spleta: številna antična mitična izročila so v različnih „svetih“ gorah prepoznala „središče sveta“.

Jan: Toda kakšno povezavo ima to s tvojo religijo, z judovsko-krščanskim izročilom?

Štefan: Pri Hebrejcih je svetišče podobno „dvignjeno“ kot pri drugih ljudstvih. Tudi glede pojmovanja gora kot svetih krajev pri njih najdemo močne vzporednice z drugimi religijskimi izročili. Znamenito besedilo, ki je imelo v zgodovini duhovnosti velikanski vpliv, je opis Jakobovih sanj: lestev, ki je oprta na zemljo, a se njen

vrh dotika neba, lestev, po kateri se vzpenjajo in sestopajo angeli in na vrhu katere je Jahve, je postala arhetip „duhovne lestve“. Drugo poročilo o vzponu je bilo morda še vplivnejše: Jahve se razodene Mojzesu na Sinaju oziroma gori Horeb. Mojzesov vzpon na Sinaj je nadvse pomembna paradigma za razumevanje teme vzpona v kasnejši judovski in krščanski misli.

Štefan se je ustavil in začel brskati po nahrbtniku.

„Menda mi ne boš začel spet brati iz Biblije?“, je bil nejevoljen Jan. „Usmili se vsaj Grigorija, če nam je že propadel izlet.“

Štefan: Poslušaj vendar, medtem ko počivamo: „Gospod je rekel Mojzesu: ‚Glej, pridem k tebi v gostem oblaku, da bo ljudstvo slišalo, ko bom govoril s teboj, in bo tudi tebi vedno zaupalo.‘ In Mojzes je besede ljudstva povedal Gospodu. Gospod je rekel Mojzesu: ‚Pojdi k ljudstvu in posvečuj jih danes in jutri; naj operejo svoja oblačila! Naj bodo pripravljene za tretji dan, kajti tretji dan bo Gospod stopil pred očmi vsega ljudstva na Sinajsko goro. Napravi za ljudstvo mejo naokrog in reci: Varujte se stopiti na goro ali se dotakniti njenega vznožja; kdor koli se dotakne gore, naj bo usmrčen! Naj se ga ne dotakne roka, temveč naj bo posut s kamenjem ali s strelkami, najsi bo žival ali človek, naj ne ostane živ! Ko zadoni oinov rog, naj gredo na goro.‘ Mojzes je stopil z gore k ljudstvu in ga je posvetil; oprali so svoja oblačila. Potem je rekel ljudstvu: ‚Bodite pripravljene na tretji dan; ne bližajte se ženi!‘

Ko je tretji dan nastalo jutro, je začelo grmeti in se bliskati, težak oblak je pokrival goro in rog je močno zadonel. Vztrepetalo je vse ljudstvo, ki je bilo v šotorišču. Tedaj je Mojzes popeljal ljudstvo iz šotorišča Bogu naproti in postavili so se ob vznožju gore.

Vsa Sinajska gora se je kadila, ker je Gospod v ognju stopil nanjo; njen dim se je vzdigoval kakor dim topilne peči. Vsa gora se je silno tresla. In glas roga je donel vedno močnejše. Mojzes je govoril in Bog mu je odgovarjal z gromom. Gospod je stopil na Sinajsko goro, na vrh gore, in poklical Mojzesa na vrh gore. In Mojzes je stopil gor. Gospod je rekel Mojzesu: ‚Stopi dol, posvári ljudstvo, naj ne pritiska proti Gospodu, da bi ga videlo, sicer bi jih veliko padlo. Tudi duhovniki, ki pristopajo h Gospodu, naj se posvetijo, da se Gospod ne znese ...‘

Ne bom ti več bral, ker se tako mrščiš. Vendar vedi: kasneje se Bog na gori razodetja razkrije Eliju. Božje „bivališče“ se prav tako nahaja na vzpetini, na sionskem griču. Tempelj je postavljen na griču Morija, kjer naj bi Abraham bil pripravljen darovati Izaka.

Jan: Kaj mi hočeš pravzaprav s tem povedati? Da tvoja religioznost, ki se ima za dedinjo starozavezne, ustreza večnemu arhetipu človeškega doživljenja?

Štefan: Recimo. Arhetipična narava judovskega pojmovanja vzpona je še izrazitejša, ko se simbolno in resnično nerazločljivo združita v ascenziji, vzponu v nebo: tako so bili poveljani Elija, Henoh, Mojzes, Izaija, Levi, Baruh. Zlasti so tak vzpon kot razodetje nebeških skrivnosti, torej tudi kot spoznavni proces, razumeli v judovski apokaliptiki. Eden od osnovnih tipov apokaliptike je povezan s potovanjem vidca v nebo, kjer so mu razkrite nebeške in kozmološke skrivnosti.

Jan: Prav, Štefan. No, dvignimo se in pojdimo naprej. Veš, kar rad te imam in tudi zdaj si mi v veliko pomoč, vendar si mi s svojo judovsko pristranskostjo malce težek. Ali ni – če pustimo ob strani prepadna brezna modrosti daljnega Vzhoda – vsaj tako pomemben drug duhovni tok, ki je v zadnji instanci privedel do te moje skepse, ki

te očitno tako moti? Sam namreč dobro vem, da drugi tok zgodovine metafore vzpona opredeljuje grštvo. Tudi Grki so si tako kot druga ljudstva bogove zamišljali v prostorju nad ljudmi; že homerski junaki ob darovanju dvigajo pogled proti nebu. Vendar se je v samem grštvu nebo kmalu izpraznilo. Začel se je proces odčaranja sveta, ki ni bil le zanikanje, temveč simbolizacija. „Vzpon duše“ se je v sami zgodovini grštva razkril kot sila negacije, metaforizacije in simbolizacije kulturne religioznosti in njenih metamorfoz: vzpon k templju, k mestu navzočnosti bogov, ne zadostuje več, ampak postaja le prisposoda.

Štefan: Seveda, vendar je ta negacija imela pozitivno jedro. Vzpon k bogovom je ob postopnem ponotranjanju religije lahko označeval tudi mistično pot „duše“ v „nebo“; na tej poti je duša prejela duhovno videnje in spoznanje, posvečenje, moč ozdravljanja in včasih pobožanstvenje.

Jan: Drži, vendar to pobožanstvenje še zdaleč ne ustreza tvojim teološkim predstavam. Šlo je za šamanistično prakso, stvar tehnike, oddaljeno od sleherne „milosti“. O tem duhovnem vzponu imamo številna pričevanja v antičnih šamanističnih kulturah. Iz svojega raziskovanja zgodnje grške misli se spominjam, da je v zgodnji grški književnosti izpričano več sorodnih „šamanskih“ popotovanj. Tako na primer, če se ne motim, Ferekid pripoveduje o Ajtalidu, ki mu je Hermes podaril moč, da je njegova duša lahko potovala nad zemljo in v Had; Herodot poroča o Aristeju, ki je bil tudi deležen podobnih potovanj in se je celo lahko pojavljal na dveh krajih obenem, Plinij pripoveduje o Hermotimu, čigar duša je zapustila telo in se odpravila iskat spoznanje, o popotovanju duše govorijo Empedoklovi fragmenti, in v ubesedenjih misterijskih religij arhaičnega grštva, zlasti

orfizma, ima potovanje duše središčen pomen.

Štefan: No, in kaj hočeš *ti* s tem povedati?

Jan: Da tvoj vzpon morda poznam tudi jaz, filozof, nihilistični zanikovalec vsega končnega, le da izhajam iz drugega izročila.

Štefan: Kakšnega izročila?

Jan: Tistega, ki je poudarilo radikalnost misli in ne verovane svete zgodovine, ki je predpostavka tvojega vzpona. Pomisli na primer na Parmenida, enega od najpomembnejših arhegov filozofije. Njegova uporaba metafore je bila odločilna za grštvo. V prologu njegove pesnitve lahko prepoznamo enega od primerov izomorfizma arhaičnih sredozemskih religij s šamanizmom – vendar pa je njegov vzpon pot do *Absolutnega*. Parmenidova pesnitev je pripoved o popotovanju duše do Resnice, do Tistega, kar JE: ob Parmenidovem temeljnem izkustvu radikalnega, mističnega ničenja sveta v uzrtju absolutne resničnosti, ki edino JE, je tako ali tako jasno, da vsakršna „resničnost“, tudi „verjeta“ resničnost mita, v horizontu mističnega diskurza postane prosojnost metafore. In vendar sploh ni nujno, da bi bila ta prosojnost zato zavestno ale-gorična, „drugo-govoreča“. Podobno kot kasneje pri Platonu tudi pri Parmenidu mitične prvine razodevajo mislečev čut za manjkavost lastne besede in njeno neustreznost Izkušnemu. Potovanje mistika, zanikovalca vsega videza, vodi iz Noči v Dan: kot mitični Faetont potuje po nebu v sončni kočiji, ki jo vodijo hčere Sonca.

Štefan: Kaj pa meniš ti, Grigorij? Gotovo poznaš zgodnje grštvo vsaj tako dobro kot Jan?

Grigorij: Ne vem, zdi se mi, da ga poznam drugače. Mogoče sem mu preblizu ali predaleč.

Štefan: Ali pa je samo grštvo neznanka. Parmenid je

tako nejasen. Jan, sam veš, koliko različnih razlag njegove pesnitve obstaja. Toda omenil si Platona. Ali ni prav ta atenski mislec primer poti iz nihilizma resnic in vrednot, ki obvladuje tvoje mišljenje? Ali ni njegovo dvigovanje k „svetu idej“ v bistvu prav ovrženje slehernega skepticizma in v tem smislu „disponiranje za krščanstvo“, kakor je govoril Pascal?

Jan: Po mojem mnenju imaš neustrezne predstave o Platonovi misli; takšne iz kompendijev, ki si jih verjetno bral na teološki fakulteti. Platon je bil dosti večji „nihilist“, kot si predstavljaš. In ta njegov mistični nihilizem morda nikjer ni izražen tako drastično kot prav v besedilu, ki je bilo ključno za izoblikovanje kasnejše zahodne metaforike vzpona – v mitu o votlini v sedmi knjigi Države, v katerem je s podobami orisal usodo filozofa, ki se edini lahko vzpne do „božanskih motrenj“, da bi pripeljal nerazsodne prebivalce polisa k pravični družbeni ureditvi.

Štefan: Toda ali nam te svoje prispodobe ne razloži sam Platon: ali ni zanj vzpon prispodoba povzpeta duše v kraj, dostopen le umu? Ali ni v skladu z njegovo previdno formulirano gnoseologijo »v tem, kar je moč spoznati, tisto poslednje Ideja Dobrega, ki je v območju vidnega porodila svetlobo in sonce, v inteligibilnem svetu pa je Gospodarica Ona sama, saj podarja resnico in (s) misel«, če se prav spominjam teh besed, ki niso nič manj Platonove, čeprav so bile zapisane le v učbenikih?

Jan: Prav se spominjaš. Vendar pa Dobro ne sodi v red bitnosti, temveč je radikalno nespoznatno. Kljub temu, da stvarem, ki jih spoznavamo, ne naklanja le tega, da so spoznane, ampak tudi bit in bitnost, *tñ eînai kad' he ousía*, Dobro ni bitnost, temveč sega onkraj bitnosti, *epékeina tes ousías*, po vzvišenosti in mogočnosti.

Štefan: Le v kakšnem smislu bi bilo to lahko podpora

za tvoj skepticizem? Ali v razoru Heideggrovega detektivskega raziskovanja izvornega greha zahodne metafizike, ki se je ustavilo pri Platonovi „metafiziki prisotnosti“ in jo zasledovalo do subjektivistične metafizike novega veka z njenim nihilističnim iztokom? Grigorij, blagor vam v Heladi, da ste vsaj malo oddaljeni od tega razpada zahodnega uma.

Grigorij se je nasmehnil; videti je bilo, da ga je to blagovanje vznemirilo.

Jan: Štefan, ne mislim tega. Pusti Heideggra. Njegove včasih tako prodorne misli so kot togi obrazci postale le bergle za nemisleče, ki šepajo po turističnih poteh metafizične dežele. Že njegovi učenci so glede Platona videli, da je mojster prehitro pozabil na bistvene razsežnosti in poudarke Atenčevega mišljenja. Hotel sem reči le to, da je Platon v svoji znameniti prisposodbi in njeni razlagi mimogrede izrazil nekaj spoznanj, ki so bistvene za razumevanje kasnejše *Wirkungsgeschichte* metafore vzpona in ki zarisujejo nalogo radikalne filozofije. Prvi poudarek je etičen: vzpon duše zahteva mučno, naporno napredovanje v tem, da se trgamo iz sveta senc in videza ter postopnega navajanja na pravo Resničnost.

Štefan: No, in kje je tukaj prostor za tvojo skepso?

Jan: To vprašanje vedno zastavljajo različni kvazi-platonični borci proti nihilizmu. Vendar pa je ta Resničnost, o kateri govori Platon, povsem paradokсна. Filozofska pot je za Platona osvobajanje od prvenstva videza, „nihilistična“ subverzija bivanja, ki je ni mogoče zdržati. Duša z bolečino odkriva svojo pristno, umno naravo: duša v vzponu postaja to, kar v resnici je, z zanikanjem sveta videza in navideznega razumevanja. V drugih dialogih Platon uči, da se mora človek, ki bi dejansko rad prišel

do spoznanja Resničnosti, „očistiti“. Pri tem vzponu je vidno, kako je za grško filozofsko izročilo spoznavni akt zastavek celotnega življenja, kako ima „duhovno“ razsežnost – vendar je ta duhovnost obenem duhovnost negacije, odstranjevanja. Alegorija je ponazoritev duhovne poti. Platonova teorija duhovnega vzpona pri tem nikakor ni akt samorealizacije, ampak je odvisna od nepredvidljive, nenadne pojavitve „lepote“, s katero se začne pot do končnega spoznanja, ki je nenadno „kot ogenj“.

Štefan: Ali ni vrh vzpona nekaj duhovnega, motrenje čistega intelekta?

Jan: Nikakor. Drugi Platonov poudarek je radikalni „apofatizem“, uvid v neizrekljivost in nespoznatnost, drugačnost absolutnega Principa, h kateremu se vzpenja filozof, in s tem povezano destabiliziranje resničnosti: Uzrtja nespoznatnega Dobrega, do katerega pripelje vzpon, ne moremo imenovati védenje: duša se lahko z Njim le zedini na povsem nepojmljiv način. Zaradi tega uvida lahko v platonizmu vidimo nekakšno *philosophia perennis*, ki se izmika vsem kritikam metafizike.

Štefan: V tistih dialogih, ki sem jih bral, tega nauka nisem srečal.

Jan: Nič čudnega. Šolski Platon je le ozadje za sodobno samorazumevanje filozofije, ki je nihilistično prav zaradi svojega dogmatizma. Opravičuje te to, da v pisnih in dialogih (zlasti dialogu »Parmenid«) srečamo le posamezne izrecne izpostavitve mističnega jedra Platonove misli, medtem ko je v njegovem ‚nezapisanem nauku‘ bila osnovna téma prav celovita, ‚sistematična‘ mistična filozofija radikalne Presežnosti („Enega“ nad bitjo), ki jo sodobni raziskovalci Platona rekonstruirajo

iz del Aristotela in kasnejših platonikov: prav ta ‚skrivna‘ Platonova filozofija omogoča koherentno razumevanje njegovih napisanih del, ki imajo propedevtični namen in mistagoški značaj.

Štefan: Toda ali ni prav ta platonizem omogočil nastanek klasične evropske metafizike, metafizike biti, ki je v Tomaževi inačici omogočila merodajno filozofsko konceptualiziranje Boga razodetja in razumevanje našega vzpona k Njemu?

Jan: Ne vem, kako je s tvojim Bogom. Filozofsko vzeto imaš po eni strani seveda prav. Znotraj platonizma je obstajala smer, ki je težila k poistovetenju absolutnega in biti. Izpričana je v Porfirijevem komentarju Platonovega »Parmenida«. Vendar je meni bližja druga, za kasnejše platonsko izročilo precej pomembnejša pot radikalnega apofatizma, ki je bila – naj se vrnem na najino izhodišče, na katerega me spominjajo te skale, po katerih se opotekamo – asketika vzpona.

Štefan: Kako to misliš?

Jan: (Novo)platonska duhovnost je Platonovo metaforo še spekulativno poglobila; šamansko duhovno popotovanje v nebo, ki se je nadaljevalo v gnosticizmu, judovski ter judovskokrščanski apokaliptiki, je osvobodila postvarjenih predstav in ga prepoznala kot notranjo izkušnjo. Pri Plotinu je vzpon razumljen kot osvobajanje od „vezi telesa“, uničenju želja, naslad in bolečin, ki izvirajo iz povezave duše in uma s telesom. Duša se je povezala s telesom zaradi svojega protološkega odpada od Absolutnega. Ko to spozna, se je dolžna s pomočjo asketskega življenja in miselne dialektike iz odtujenosti dvigniti do svojega prvobitnega statusa.

Štefan: Ravno to sem mislil. Ta beg, to zanikovanje – to je tisto, kar ustreza tvojemu postmodernemu eskapizmu, tvoji nezmožnosti, spoprijeti se s čudovito upornostjo sveta in predmetnosti.

Jan: Motiš se. Vsaj glede Plotina. Kljub temu, da je čutni svet po Plotinovem mnenju vreden zaničevanja, pri njem ne zasledimo dualističnega odpora do sveta. Plotin občuduje kozmos, „najpopolnejše lépo, ki obstaja v območju čutnega,“ vendar pa se je iz njega treba dvigniti. Tvoja znanstvena pamet je preveč sužnja načela istovetnosti, da bi razumela paradoks, iz katerega je živel veliki Aleksandrinec, in duhovnost, ki jo je utemeljil. Očiščenje sestoji predvsem iz prizadevanja za npravne kreposti – in to je zanj seveda tudi spoprijemanje z zgodovino in „upornostjo“ sveta. Vendar pa Plotin poudarja, da npravno prizadevanje dušo lahko tudi ovira v njenem vzponu. Kajti npravnost se ukvarja z delovanjem duše v območju čutne resničnosti in lahko zato dušo še bolj čvrsto priklene na to območje. Prizadevanje za krepost je po Plotinu koristna dejavnost le, kolikor se s krepostjo *očiščujemo*. Toda umsko očiščenje je pomembnejše od npravnega; uresničuje se – po pričakovanju – s pomočjo dialektike in uvajanja uma. Kulminacija napora je ravno izstop iz noetičnega in združenje z brezimnim, nemislivim, nadbitnim in nadbitnostnim Enim. Takšno pojmovanje vzpona je doseglo svoj vrh v poznem platonizmu, kjer ga je Proklos formaliziral in je tako dobilo jasne metafizične obrise.

Tedaj pa se je nenadoma oglasil Grigorij, in to v mnogo boljši angleščini, kot je pričakoval Štefan: „Gospod Štefan, zakaj Janu končno ne spregovorite o Kristusu?“

Štefana je vprašanje zmedlo.

„Saj se še nisva dobro razgovorila, Grigorij. Jan, tvoj

grški prijatelj me izziva. Očitno te še ne pozna. Jaz poskušam okrog, da ne bi dreznil v tvoj protikrščanski živec, on pa kar naravnost.“

Jan: Takšni so pač Grki. V bistvu imam raje to njegovo strategijo, čeprav ne maram nobene, zlasti ne evangelizatorske.

Štefan: Prav. Torej, moja zbranost, Jan, v kateri si prepoznal molitev, je poskus krščanskega vzpona, in se bistveno razlikuje od tega grško-orientalskega iskanja nirvane, ki te zadnje čase očitno navdušuje. Nova zaveza sama te stopnjovitosti praviloma ne pojasnjuje z metaforo vzpona; preveč je osredinjena na Božji prihod za vse. Jezus sam je mistična Jakobova „lestev“, ki vzpostavlja popolno komunikacijo med Nebom in zemljo, kakor beremo prav na začetku Janezovega evangelija. Besede pisma Rimljanom – „Ne govori v svojem srcu: ‚Kdo se bo povzpел v nebesa?‘ To pomeni pripeljati dol Kristusa. Ali: ‚Kdo se bo spustil v brezno?‘ To pomeni pripeljati Kristusa nazaj od mrtvih“ – verjetno pomenijo prav to, da se od nas ne pričakuje nemogoč vzpon v nebo, temveč vera v besedo. Moja molitev, Jan, ob katero si se obregnil, moje prizadevanje za vzpon, je poskus vzpostavitve odnosa s Njim, s Kristusom. Zadovoljen, grški prijatelj?

Grigorij: Ne povsem. Ali ne najdemo že v Pavlovem drugem pismu Korinčanom skrivnostno poročilo o mistični ugrabitvi v nebo, ki je imelo ključni pomen za metaforiko krščanske mistike? Poleg vzpona Drugega se mi za pristno krščanstvo zdi bistven vzpon drugih.

Štefan: Drži, kar praviš, toda šele ponovozavezno krščansko izročilo je različno intenzivnost spoznanja skrivnosti kraljestva, ozaveščenje notranjega lika odrešenosti

v najširši obliki logosa, razumelo kot stopnjevitost „vzpona“ – in pri tem se je – glede tega ni med poznavalci nobenega dvoma, v veliki meri naslonilo prav na grško izročilo in platonistično metaforiko vzpona, o kateri je govoril Jan, ter tako po mojem mnenju skalilo izvorno novozavežno oznanilo. Ne potrebujemo vzpona drugih, zadostuje nam vzpon Drugega. S spoštljivim odnosom do njega lahko izgradimo celoto teologije.

Grigorij: V genealoškem smislu Vaše izvajanje drži. Vendar dam tu prav Janu: edino važno v pogovoru o duhovnih rečeh je vprašanje resnice. Toda zakaj krščanska sinteza, ki jo najprej najdemo pri Klemenu Aleksandrijskem in se pri Origenu in Gregorju iz Nise razkrije kot subtilno prežemanje platonistične asketike in biblične duhovnosti, po Vašem mnenju ni resnična?

Štefan: Gotovo je v njej moment resnice. Vendar pa je danes nevarna. Teologija ne more pozabiti stoletij svojega znanstvenega statusa in spet potoniti v patristično nerazlikovanje razuma in vere. Najimenoitnejši sodobni teologi – in če hočete, dosti večji poznavalci zgodovine duhovnosti, kot smo mi, se z relevanco te patristične „sinteze“ pogosto ne strinjajo. Alois Maria Haas, odlični poznavalec mistike, je ob prikazu novoplatonistične sheme vzpona nedavno zapisal, da moramo vedeti, kako modeli ekstatičnega izstopa in vzpona k Bogu v krščanstvu sicer odgovarjajo potrebi človeka, da bi se odtegnil fizično pritiskajočim okoliščinam njihove zemeljske eksistence, da pa so mu pravzaprav omogočili razviti esoteriko, ki mu sicer ne pristaja.

Grigorij: Ali Haasovi pomisleki držijo? Ali ni – če verjamemo evangelijski razlagi prilike o sejalcu – določen esoterizem tisto, kar krščanstvu ravno pristoji?

Štefan: Seveda mu ne pristoji. Ali ti navedki iz Nove zaveze niso zadosti?

Grigorij: Proti njim lahko postavim druge. Pomislita samo na priliko o sejalcu. No, ko imate pri roki sveto pismo, nama jo preberite.

Štefan: „Tedaj so pristopili učenci in mu rekli: Zakaj jim govoriš v prilikah? Odgovoril je in jim dejal: Vam je dano spoznati skrivnosti nebeškega kraljestva, njim pa to ni dano. Kdor namreč ima, se mu bo dalo in bo imel obilo; kdor pa nima, se mu bo vzelo tudi to, kar ima. Zato jim govorim v prilikah, ker gledajo, pa ne vidijo, poslušajo, pa ne slišijo in ne razumejo. K vsakemu, ki posluša besedo kraljestva in je ne razume, pride hudič in mu ugrabi, kar je vsejano v njegovo srce. Ta človek je tisti, ki je vsejan ob poti. Na kamnita tla je vsejan tisti, ki posluša besedo in jo takoj z veseljem sprejme, nima pa v sebi korenine, ampak je nestanovit. Ko nastane zaradi besede stiska ali preganjanje, se takoj pohujša. Med trnje vsejan je tisti, ki posluša besedo, toda posvetna skrb in zapeljivost bogastva zadušita besedo in postane nerodovitna. V dobro zemljo vsejan pa je tisti, ki posluša besedo in jo tudi doume. Ta zares obrodi in daje sad: eden stoter-nega, drugi šestdeseternega in spet drugi trideseternega.“

Grigorij: Hvala, gospod Štefan. To mi zadostuje. Vidite, na to sem mislil. Ta danost „spoznanja skrivnosti kraljestva“ gotovo ni stvar usode, poljubnosti, Božje muhavosti. Spoznanje „besede kraljestva“ je podobno kot v Platonovi paraboli – pogojeno z eksistencialnim naporom, z etično prakso, s stanovitnim življenjem po Božji besedi. Sama raznoterost sadov, o kateri govori Jezusova – oz. občestvena, če sledimo sodobni biblicistiki – razlaga prilike, očitno ne kaže le na različno posledico doumetja besede, temveč tudi na različno „stopnjo“ doumevanja. Človek, posejan v dobro zemljo, nisem jaz, vendar ta „človek“ stopa v moj duhovni svet. Je bistvena kategorija

mojega spoznavanja Boga.

Štefan: Toda ali lahko svojo teorijo o potrebnosti vzpona drugih razbereš že na osnovi ene same evan-geljske prilike?

Grigorij: Ne gre le za eno priliko. Podoben nauk je prišel do izraza tudi v pavlinskem nauku o nujnosti du-hovne rasti, ki jo označujeta grški glagol *auxánein* in nje-gove izpeljanke. „Nedorasli“, *népioi*, so sposobni zaužiti le mleko in ne trde hrane, medtem ko so „popolni“, *téleioi*, in „duhovni“ deležni gnoze, resničnega spoznanja. In prvi so z drugimi povezani, kot veje tega starega drevesa.

Štefan: Kaj hočeš pravzaprav povedati s tem naspro-tovanjem mojim izvajanjem? Ali nisi prav ti rekel, da moram Janu govoriti o Kristusu – zdaj pa mi sam skušaš dokazati, da je sámo središče oznanila o Kristusu pove-zano z vzponom ljudi, ki so nam „drugi“?

Grigorij: Nikakor, to je nesporazum. Le poslušal sem vaju, ko sta se hotela spreobračati, kako sta se lotila raz-mišljanja o molitvi, o tem „vzponu uma k Bogu“, kakor so govorili naši cerkveni očetje. Vi ste hoteli Jana prepričati v smiselno neke metafore in izkušnje, ki je v njenem ozadju, s pomočjo teološkega diskurza, ki se počuti gospodar nad ce-lotnim območjem duhovne zgodovine, Jan pa Vas v relevan-co filozofskega radikalizma, ki je vsaj v nekem oziru oživel v dekonstrukcijski in skeptični strasti postmoderne – spet s podobnimi sredstvi, s tem da Vas je opozoril na to, da je sama metafora vzpona pravzaprav merodajno izoblikovana v apofatični grški tradiciji. Moje stališče je precej drugačno od vajinega. Ne bom rekel, da mu je nasprotno, saj mi je blizu resničnostno jedro obeh, vendar mi je povsem tuje vajino suvereno razpolaganje z vzponom drugega.

Jan: Kako to misliš?

Grigorij: Ali ni kriza tako sodobne filozofije kot teologije vidna ravno v želji „demokratsko“ absorbirati celoto duhovne zgodovine? Ali res lahko tako suvereno razpolagamo s filozofsko ekstatiko in biblično metaforiko? Zame se odgovor na ta vprašanja skriva v patrističnem prevzemu metaforike vzpona. Očetje so ob priznavanju središčnega pomena vzpona Drugega vselej vedeli, da smo kristjani napoteni tudi na vzpone drugih, prav na „očete“ – v tem védenju so očetje sami za nas drugi, katerih vzpon nam je potreben.

Jan: Toda ali niso raziskovalci dokazali, da so cerkveni pisci povsem prevzeli kategorije in miselne vsebine platonikov?

Grigorij: Na prvi pogled res. Očetje so postavljali vzpon kristjanov v odvisnost od uspeha v boju s strastmi (tj. neurejenimi duševimi vzgibi, npr. zavistjo, nečistostjo, jezo) in pridobivanjem kreposti; ta notranji razvoj je *conditio sine qua non* motrilskega, teoretičnega približevanja Bogu, najsi Ga spoznavamo po njegovih logosih v naravi, kar so imenovali *physiké*, ali Ga motrimo samega po sebi (le to je za očete *enoptiké* ali *theología*) in v tem razvoju se nahajamo na zelo različnih stopnjah. To se vedeli že filozofi. Zdi se mi le, da se nam prav zato izmika smisel antične filozofije. Očetje so v njej prepoznali sled ponižnega uvida v resnično logiko približevanja Absolutnemu. Niso nepremišljeno prevzeli platonistične metaforike vzpona: pri tem ni šlo preprosto za sintezo dveh različnih diskurzov, ampak za eksistencialni problem poganov, ki jih Bog kliče k odrešenju. In koliko nas je, ki nismo pogani? S svojim privzetjem platonističnega izrazja so očetje v okviru svoje teologije zgodovine izrazili *novo* razumevanje bistva, dometa in zavezujočnosti grštva, in

ga s pomenotvornim preoblikovanjem dvignili do takšne ravni, da je lahko postal „univerzalna oblika krščanske resnice“, kakor je neke zapisal veliki pravoslavni mislec Vladimir Loski.

Štefan: Toda kakšno zvezo ima ta asketika z znanostjo? Zakaj bi patristično pojmovanje vzpona lahko postavilo pod vprašaj najino „suvereno“ obravnavanje duhovnih tradicij?

Grigorij: Zato, ker sta pri svojem govoru o vzponih, pri svojem motrenju vzpona, oba pozabila, da je vsako motrenje vprašanje asketske prakse, ki po nauku cerkvenih očetov strogo pogojuje „teorijo“, motrenje logosov stvari. Tudi motrenje logosa vzpona. Platonski etični radikalizem se je tako še povečal: „Vsi, ki jih nadlegujejo strasti, a poskušajo pronicniti v smisle telesnih in netelesnih reči, so podobni bolnikom, ki razpravljajo o zdravju. Šele tedaj, ko dušo strasti le težka vznemirijo, je primerno, da okusi to sladko satje ... Gnostikov greh je lažno spoznanje samih predmetov njegovega motrenja. To lažno spoznanje nastane po kakršni koli strasti ali pa zato, ker si zanj ni prizadeval zavoljo Dobrega,“ je zapisal Evagrij Pontski, eden od mislecev, ki jih najbolj občudujem. Sveti Gregor iz Nazianza v znamenitem govoru zoper evnomijance svari, da govorjenje o Božjih rečeh „ni stvar vseh, ampak preizkušenih, tistih, ki so prešli skozi motrenje in si pred tem že očistili dušo in telo – ali si ju vsaj očiščujejo, če naj bom malo zmernejši. Da se nečisti dotika čistega, pa je bržkone nevarno – kakor če se bolno oko dotakne sončnega žarka...“

Štefan: Še vedno ne razumem, kako bi ta opredelitev odnosov med duhovno teorijo in prakso lahko ogrožala Janovo in moje „razpolaganje“ z zgodovino mišljenja in

duhovnosti. Bodi jasnejši, pesnik, saj po tvojih besedah vidiva, da si kljub svoji mladosti pravi teolog.

Grigorij: Ni res, nisem teolog. Prav zato bi si težko privoščil hujšo napako od tega, da bi Vam odgovoril na vprašanje, saj bi to pomenilo, da sam mislim, da poznam „vzpon“ na goro bogospoznanja. „Kdor Boga ni videl, ne more o Njem govoriti,“ je jedko zapisal Evagrij. Pod teologijo na sledi očetov razumem spoznanje Boga, resnično intimno védenje o Njem – o videnju Njega. Za samo-voljno, „mladostno“, pisanje o vzponu s strani tistih, ki Boga niso videli, velja apoftegma: „*Če vidiš mladega človeka, ki se povzpenja v nebo s svojo voljo, ga zgrabi za nogo in ga potegni dol, kajti to mu je v korist.*“ Vzpon zato poznam le toliko, kot mi vsi skupaj poznamo tole goro; šepam ob vznožju.

Štefan: Blefiraš. Pri vsej tej svoji patristični učenosti hliniš lažno ponižnost.

Grigorij: Ne gre za lažno ponižnost, ampak za iskrenost. Jan bi me morda razumel, če ne bi tako strastno hotel razumeti tudi tistega v duhovni zgodovini, kar se povsem izmika našemu razumevanju. Jaz mistično-filozofski in teološki vzpon „poznam“ predvsem kot vzpon drugega, in prepričan sem, da me to zavezuje k drugačnemu govoru, kot sta ga izpričala vidva.

Jan: Oprosti, nočem biti neprijazen, vendar zakaj se potem sploh mešaš v najin razgovor? Ali ni logično stališče takšnega skepticizma, ki na neki način presega celo mojo skepso – da obmolkneš in migaš le s prstom, kakor nekdanj heraklitovec Kratil?

Grigorij: Mislim, da ne. Možno in potrebno je govoriti o vzponu – toda prav kot o vzponu *drugega*. Reflektirati svoje življenje in mišljenje v njegovi opredeljenosti

z vzponom drugega, ne le Drugega: vzponom, ki – še? – ni tvoj. Morda je prav odsotnost te refleksije ključni fenomen tega, kar se danes občuti kot kriza „filozofije“ in „teologije.“ Na vzpon se pač praviloma poda nekdo, ki – še? – ni filozof niti teolog. To ne pomeni, da nima večjega ali manjšega „znanstvenega“ védenja in strokovne kompetence, zgodovinske erudicije in intelektualne pronicljivosti, zmožnosti duhovito izraziti „resnice“ o človeku, svetu in Bogu ter jih posredovati drugim. In vendar to – še? – nikakor ni filozofija niti teologija. Težava teh „védenj“ v sodobnem zahodnem pomenu besede se zdi ravno to, da si ne priznajo svoje še ne-filozofskosti in še-ne-teološkosti, da jih je sram opredeliti svojo duhovno raven, da jim je nerodno priznati, da kljub svoji kompetenci v gramatičnih pravilih jezika filozofije in religije ne zaznajo polnosti smisla čudne poezije, pisane z „abecedo“ helenskih asketov ali egipčanskih kmetov, da ne priznajo, da se nahajajo na začetku „vzpona“ dejanskega občestva z Absolutnim. Zlasti to velja za teologijo. Se spomnita pripovedi o tem, kako je oče Arsenij vprašal nekega egipčanskega starca o svojih mislih, in mu je nekdo drug, ki je to slišal, zabrusil: „Oče Arsenij, kako lahko kljub temu, da imaš tako veliko grško in rimsko izobrazbo, tega kmeta sprašuješ o svojih mislih?“ Veliki puščavski oče mu je odgovoril: „Resda imam v sebi rimsko in grško izobrazbo, toda nisem se naučil še niti abecede tega kmeta.“ Tako ta kot prenekatera druga apoftegma je lahko teološko „pomanjkljiva“ – lahko se ji oporeka s „celovitim“ teološkim logosom, s humaniteto, kritično teologijo itn. – vendar vse te strategije neskončno zaostajajo za samim spoznanjem Boga, ki ga razodevajo. Ne vonjata jedkosti Arsenijevega vprašanja, časa njegovega mojstrenja, svete okornosti ustnic? Ne čutita vonja peska? Vaju ne žge njegova vročina?

Štefan: Toda ali ni dostojanstvo znanosti – in filozofija

ter teologija *sta* znanosti – ravno v tem, da je univerzalno zavezujoča?

Grigorij: Po mojem prepričanju je težava „filozofije“ in „teologije“, kakor ju razumeta vidva, prav v tem, da ne reflektirata svoje stopnje v vzponu, da ne razumeta, kako *sta* tudi v svoji domnevni univerzalni „znanstvenosti“ vselej določeni s svojo duhovno stopnjo: čeprav je misel vselej možna le kot refleksija z določene točke vzpona, se filozofija in teo-logija pretežno razumevata kot miselno izrekanje, ki je kompetentno za govor o celoti, ki ima nekakšno dvignjeno opazovališče.

Jan: Toda ali ne postavljaš s takšnim kritičnim izvajanjem samega sebe na stališče, ki je dvignjeno celo nad filozofijo, teologijo in duhovno zgodovino obenem?

Grigorij: Prav imaš, radikalizem se prehitro zapleta v kritiko, ne da bi vzpostavil distanco do sebe. Vendar me tu ni strah domišljavosti, saj vem, v imenu koga govorim: poskušam le zavarovati digniteto govora duhovnih mož, ki vedo o vzponu neprimerno več kot naša „teologija“. Zato predlagam, da razgovor usmerimo preprosto na refleksijo o začetni stopnji teološkega vzpona, ali še točneje o kritični točki, ko ne-vzpon prehaja v resnični vzpon – seveda če se strinjata, da ima to, kar govorim, sploh kakšen smisel.

Jan: No, smisel ima danes le malo besed, zato kar nadaljaj. Razloži nama, zakaj kljub temu, da tvoja misel ni „teološka“, lahko govoriš o Bogu?

Grigorij: Sam ne vem. Če na svojo misel naobrnem zahteve Gregorja Teologa – poleg Janeza evangelista in Simeona Novega Teologa edinega misleca, ki mu je naša Cerkev priznala ime bogoslovca, lahko le skrušeno ugotovim, da sem daleč od teologije. In vendar si res, kot

toliko drugih, kljub temu, da sploh nisem teolog, drznem „besedovati“ o Bogu: prevajam besede velikih teologov, jih nekako „razumem“, premišljuje, celo razlagam. Jim zaupam in jim vsaj v določeni meri puščam, da oblikujejo moje življenje. Privlačijo me in vznemirjajo. Vendar se zavedam, da to (še?) ni *theologia ascendens* – in se čudim temu svojemu „razumevanju.“

Štefan: Tudi sam sem se spomnil stihov neke ameriške pesnice, Mune Lee, ki so blizu temu občutju. Zapisala jih je po branju španskih mistikov, svete Tereze, Luisa de Leona in Ramona Lulla:

*Yet even I, cold and blind, have been
Led by an echo toward the Holy Wood,
Hearing the Voice that thrilled its sentient air,
And, as an alien at its edge I stood,
Afar within its depths I too have seen
The star that glitters on the lilies there.*

Vendar pa mi gre takšna zadržanost na živce. Nekje sem prebral, da Bog nima vnukov in pravnukov, ampak da hoče imeti otroke. Ti hočeš iz nas narediti Božje vnuke.

Grigorij: Sam nisem bral španskih mistikov, vendar mi je ta drža pesnice, ki jo navajaš, blizu. Zdi se mi tudi povsem združljiva s tvojo modro zavzetostjo za ohranitev neposrednega odnosa do Boga. Slutim, da je odgovor na Janovo vprašanje v tem, da ima vsakdo od nas sfero svojega lastnega doživljanja, ki pa se v neki prepadni globini prelomi in postane zmožnost doživljanja drugega, ne da bi prenehala biti neposrednost. Točka, kjer smo skupaj. Ne univerzalnost, ki bi omogočala kakršno koli znanost. Le občestvo, skrivna vez tistih, ki nas povezuje skupna želja in način življenja.

Jan: Ali ni prav ta točka tisto, kar nam omogoča razu-

meti vzpone drugih in s tem – če že hočeš – „suvereni“ govor o miselni in duhovni zgodovini?

Grigorij: Morda, na določen način. Mogoče lahko prav to doženemo v razgovoru. Vendar pa sem prepričan, da nam ta skupnost omogoča le povsem drugačen govor o duhovni zgodovini od tega, ki sta ga začela vidva: govor, ki neprestano somisli apriorni pogoj spoznavanja še-ne-teologije, ki ve, da nekako „razume“ vzpon, ne da bi se dejansko vzpenjal, in zato postaja posluh za govor „očetov“: govor, ki izvira iz refleksije spoznavnega vzpenjanja – še? – ne teologa, ki je spoznavanje nespoznavajočega, prolegómenon krščanske *začetniške* gnoseologije.

Štefan: Čudno govoriš. Ali se ne bi zadrževali bolj blizu teologije v našem pomenu besede?

Grigorij: Prav. Pri razmišljanju se lahko oprem le na vzhodne pisce, saj slabo poznam velikansko izročilo Zahoda glede Božjega vzpona. Takšna omejitev je morda smiselna tudi zato, ker se je na krščanskem Vzhodu v prvih stoletjih krščanske dobe izoblikovalo razumevanje vzpona k Bogu, ki je postalo merodajno za vso Cerkev. Tudi eden od vaših zgodovinarjev naše Cerkve je ugotavljal, če se prav spominjam, da najgloblja življenjska moč vzhodne Cerkve je in ostaja mistika v dvojnem pomenu: kot spust Božanskega v človeško in kot *vzpon* človeka k motrenju Boga ter zedinjenju z Njim.

Štefan: Res je.

Jan: Kar nadaljaj, Grigorij. Iz svojega preučevanja zahodne metafizike tudi sam vem, da so se najpomembnejši zahodni teologi, ki so na Zahodu razvili teologijo vzpona, Marij Viktorin, Ambrozij, Avguštin in Kasijan, v osnovi naslonili na vzhodne teološke modele in jih šele postopoma preoblikovali v eno najznačilnejših miselnih in

duhovnih paradigem Zahoda. Celo Avguštinovo mojstrovinno *De trinitate* – O Trojici – je treba razumeti kot opis vzpona duše k Bogu. Poznejši teologi so se tudi opirali na to shemo: Bernard razvija stopnje vzpona, za sv. Bonaventura v njegovem *Itinerarium mentis in Deum* je molitev vodnik vzpona, „mati in vodnik vsakega dviga“.

Štefan: Drži, čeprav v nekaterih zahodnih teologijah – npr. v duhovni teologiji Mojstra Eckharta ali Mechthilde Magdemburške lahko vidimo odločen poskus subverzije tradicionalne metaforike vzpona. Toda od kdaj se gospod skeptik tako zanima za zgodovino teologije?

Jan: Brez teološkega erosa, Štefan. Zame je ta téma filozofsko zanimiva predvsem zato, ker se je vzpon ohranil tudi v filozofski, sekularizirani obliki, in sicer vse do Schellinga in Hegla. Za oba védenje o Bogu tako kot o vsem nadčutnem nasploh vsebuje „povzdignjenje“; zgodnji Schelling je to dvignjenje pojmoval kot „uničenje vse subjektivnosti“, iz katerega izhaja intelektualni zor, istoveten s spoznanjem Boga; v poznih spisih je „vzpon“ oz. „dvignjenje“ postalo apofatično motrenje „Nepojmljivega“, „resnično Neskončnega“, „Absolutnega“, ki je še „nad Bogom“ v smislu nemške mistike in spekulacije Jakoba Böhmeja.

Grigorij: Če sta torej za to, da nadaljujemo pogovor, bi se najprej rad vrnil na vajina izvajanja o Stari zavezi in grštvu. Moja teza, da je treba v sámo teorijo „vzpona“, filozofskega in teološkega, vpisati razliko med vzponom in vzponom drugega, je očitna – kot preslišana zahteva – že v sami zgodovini, na katero sta se sklicevala.

Jan: Kako to misliš?

Grigorij: V Stari zavezi je vzpon na goro Božjega razodetja dvojen oziroma trojen odnos: med Bogom in

Mojzesom, med Mojzesom in ljudstvom ter Bogom in ljudstvom. Mojzesov vzpon je pravi vzpon. Vendar je Mojzes pač Mojzes. Paradigma slehernika lahko postane samo za mistično predrznost, ki presega običajno mero. Ljudstvo si v bibličnem poročilu ne drzne na goro. In prav je tako, če smem to reči. Ljudstvo se očiščuje. Pripravlja na srečanje. Čaka na vzpon drugega. Tudi spoznanje ljudstva je *theognosía*. Vendar drugačna. „Teologija“, sloneča na vzponu drugega. Ostajajoča na vznožju. Boječa. Negotovo spoznanje, ki je pripravljeno na velik zastavek, vendar se v odsotnosti opoteka in lahko pade.

Jan: To velja za Biblijo. Ali ni z grštvo drugače? Ali ni filozofski nagovor, po-klic k vzponu, nekaj, kar velja za slehernika? Ali ni prav v tem dostojanstvo grštva, ki se do konca udejanji v razsvetljenskem *sapere aude*?

Grigorij: To grštvo, ki ga tako dobro poznaš, je še vedno hotena pozaba nekaterih nevralgličnih točk, ki onemogočajo njegovo prisvajanje. Glede Parmenidove pesnitve si pozabil, da Eleat svoj ubesedeni vzpon podarja bralcu, ki naj bi ga razumel. Bralec „razume“, ne da bi razumel. Prek drugega je pritegnjen v vzpon, ki ga še ni.

Jan: Kaj pa Platon?

Grigorij: Tudi on v svojem mitu, kjer s prisodobno opisuje postopno spreobračanje, *periagogé* duše, ki je bistvo „vzgoje“, *paideía*, razločno pokaže, da so ljudje v votlini napoteni na besede „vzpenjajočih se“, na tujo izkušnjo. Odnos vzpenjajočega se do drugega in prebivalca votline do vzpona drugega je posebej kritična točka platonične metafore in platonske politične filozofije nasploh. Kdor vidi celostno, filozof, kdor je *synoptikós*, skuša druge dvigniti h gibanju: drugi ga ne sprejemajo – ali pa ga, čeprav s tem še niso odvrnjeni od sveta senc. In to velja tudi za

kasnejše platonizme. Duhovno geografijo zarisuje drugi, izbranec, ki izkusi nadčasen in nadbitnosten „trenutek“. Porfirij poroča, da je v času njunega skupnega bivanja v Rimu samemu Plotinu to uspelo le štirikrat. Njemu samemu le enkrat. Zaljubljenca v Eno ostaja le asketski napor, dejavno osvobajanje od čutnosti in razsvetljevanje misli: resničen vzpon je dar in v svoji neposrednosti posredovan z besedo mistagoga.

Štefan: Naj te jaz zdaj spomnim na Kristusa? Kaj je s krščanstvom v tej tvoji teoriji? Kje je ta tvoj vzpon drugega navzoč v univerzalnosti evangeljskega izročila? Ali ni Janez evangelist, „Teolog“, kakor si sam dejal, zapisal: „Kar je bilo od začetka, kar smo slišali, kar smo na svoje oči videli, kar smo opazovali in so otipale naše roke, to vam oznanjamo: Besedo življenja. In življenje se je razodelo in videli smo ga – Besedo življenja, ki smo jo otipali ...“, pri čemer je subjekt te množine pač celotna Cerkev, občestvo verujočih? Moje krščanstvo je vera v sestop in vzpon Drugega, Kristusa, o katerem je Avguštin zapisal *Ipsum et scalas intelligimus, quia ipse dixit Ego sum via.* – „Njega umevamo tudi kot lestev (k Bogu), saj je sam rekel: Jaz sem pot.“ Kristusov sestop je namreč omogočil vzpon vsem.

Grigorij: Res, vendar samo omogočil.

Jan: Nakladata. Ta metafora pač le razkriva zgodovinskost slehernega govora o Bogu. Res, mnogo podob, zgodb, metafor, „parabol“ lahko daje smer moji želji. Platonistični jezik ji omogoča izraz – v pogovoru z vama, drugje bi se mu izogibal. Nenujnost govora o vzponu v krščanstvu pa mi kaže njegovo zgodovinskost. Teološki akt je zgodovinsko ozaveščenje „verujočega“, novega položaja pred Bogom, njegovo pológosenje. To ozaveščenje, pológosenje, participira v vsej mnogoznačnosti

in zgodovinskosti logosa. Je ta logos mitološko-narativen, apokaliptičen, liturgičen ali pa ima nujno formo znanosti? Če jo ima, v kakšni obliki neki? V antični, srednjeveški ali novoveški? V kakšnem konceptu logosa, ki bi zaobjemal vse te različne like védenja? Ne zavedata se, koliko je odvisno od tega. Mene kot filozofa zanima predvsem to, v kakšnem odnosu je mnogopomenski logos do likov vzpona, ki so se izoblikovali v zgodovini duhovnosti. Očitno odgovor na vprašanje o smislu *krščanskega* pojmovanja vzpona ni preprost, ampak se *in nuce* izraža eno najglobljih problemov sodobne teologije: problem odnosa tega, čemur vidva pravita „oznanilo“, do mitološke in filozofske dediščine, do svoje poganske, grške in semitske provenience in s tem *do lastne drugosti*.

Grigorij: Prav imaš. In tu je po mojem mnenju ključni problem tisti, od katerega se zdaj spet oddaljujemo: problem razumevanja vzpona drugega, problem posredovanosti vzpona z dovtetnostjo za vzpon očetov, prehoda vzpona drugega v lastni vzpon. Naj najprej odgovorim Štefanu. Kristjan sem tudi sam zato, ker verujem, da se je v Kristusu utelesil sam Bog, Absolutni, in zatorej mi podobe sveta ne zarisuje četverje, ki bi me zavezovalo h gibanju navzgor, v dobesednem ali prenesenem pomenu, temveč sam Kristus, Navzoči, skrit v Bogu. V vsej svoji nevednosti sem *zaradi Njega in po Njem*, prek posredovanja zgodovine, zaslišal besedo, da sem skupaj z vsemi ljudmi ljubljen od Boga, zahtevnega „Očeta“ onstran vseh brezen, Absolutnega, ki ima z vsemi, z zvezdami, temi gorami, pticami in nami, načrt, neizrekljiv, vendar berljiv v srcu slehernika. Zaslišal sem blagre in novo zapoved. In tej besedi, ki sem jo zaslišal v svoji nepredvidljivi kontingenci, verujem – ne da bi zaradi tega kaj več vedel. Onstran dvoma in gotovosti, onstran

spraševanja in odgovarjanja. Nobene notranje nujnosti ni, da bi bila lahko ta beseda resnična. Vendar lahko je. In verujem, da je, ne da bi to vedel. Daleč od tega, da bi lahko kot apostol rekel, da „vem, komu sem veroval.“ In vendar verujem: besedi, ki govori o odrešenju vseh, o tem, da se je Absolutno, dvignjeno nekje nad „nebesa“, v Kristusu zavezalo sleherniku. To verujem, ne da bi bil frustriran v svojem začetniškem spraševanju, radikalni želji ne biti prevaran, ki je v meni tako močna kot v Janu. Kot verujoči vem le v dejanskem duhovnem dotiku, ki se izmika neveri. In prepričan sem, da pri tem ne gre za kakšno mojo mistično ali celo pesniško ekstravaganco, temveč za izkušnjo, ki je na določeni stopnji duhovne poti skupna vsem kristjanom.

Štefan: No, kar nadaljuj. Kje je tu pot do vzpona drugega, do vzpona očetov? Ali gre pri tem zgolj za integracijo platonske metaforike vzpona ali za njeno bistveno preoblikovanje?

Grigorij: Morda je tu odgovor le konkretnost patrističnega teksta. Očetje v svojih besedilih v istosti krščanske vere izpričujejo povsem drugo raven spoznanja, kot jo poznam sam – in to drugost lahko prepoznam kot drugost. Očetje vedo, komu so verovali. Ne vprašajte me zakaj, ker ne vem. Vzemimo na primer Origena. Pri njem je potovanje navzgor, vzpon, centralna metafora, kakor ugotavljajo poznavalci njegovega dela. Po nauku tega velikega teologa pravi Jezusovi učenci prav platonistično „stopajo od stvari sveta navzgor“ in pridejo do „Božje nevidljivosti“. Od tam se povzpnejo k „večni Božji moči in sploh k njegovemu Božanstvu.“ Njegove besede so sledi izkušnje. Sámó molitev Origen razume kot dvigovanje v umu pod vodstvom Božjega Duha do nadnebeškega kraja, kjer duh tedaj, ko stoji nekako zunaj sveta, naslavlja

na Boga molitve. To ni postulat, temveč potopis. V »Homilijah o Številih« Origen že izoblikuje pojmovanje zedinjenja z Bogom kot neskončnega vzpenjanja proti Bogu – teološka misel, ki jo do konca razvije Gregor iz Nise s svojim naukom o epektazi. Lahko jo zapiše samo nekdo, ki živo izkusi Božjo neskončnost. Obenem pa za Origena včasih beseda sestopa na raven tistega, ki je nesposoben pogledati na sijaj in blišč Božanstva in postaja nekako meso ... dokler ni ta, katerega je sprejel, postopoma dvignjen po Besedi in lahko celo pogleda na njegovo tako rekoč absolutno obliko. Njegovo razumevanje vzpona duše k Bogu torej sloni na veri, da je vzpon mogoč le zaradi tega, kar je Bog uresničil v Kristusu in česar postajamo deležni s krstom. Origenova *theologia ascendens* se tako dovrši v uvidu, da se „tisti, ki se vzpenja, vzpenja s Tistim, ki je od tam sestopil do nas.“ ... Kakor so v templju obstajale stopnice, po katerih se je vstopalo v Presveto, tako so vse naše stopnice pristopa Edinorojeni Božji Sin.“

Štefan: Kaj pa Gregor, tvoj soimenjak, ki je Teolog? Kakšno je njegovo gledanje na vzpon drugega?

Grigorij: Pri njem najdemo prvine zapletenega nauka o odnosih med lastnim vzponom in vzponom drugega. Predvsem morata vedeti, da je bil tudi sveti Gregor mistik in da so napotki, ki jih je dajal, rojeni iz izkušnje motrečega. Pri njem in pri drugih dveh velikih Kapadočanih opazimo dovršitev temeljnega preobrata v razumevanju vzpona, ki ga je inavguriral Origen. Kapadočanska teologija v celoti je ustvarjalno preoblikovala novoplatonsko témo človekovega vzpona k Bogu. Razliko med njihovim in platonskim vzponom so raziskovalci prepoznali v „kristocentričnem značaju“ krščanskega vzpona in v njegovem drugačnem vrednotenju telesnosti: „anabaza se izvršuje v Kristusu, ki je vodnik po poti in tisti, ki na-

klanja konec“. Zlasti Gregor iz Nise je povsem zavestno subvertiral platonsko metaforiko in to izpričal v besedilih, ki izpričujejo živo izkušnjo Kristusove skrivnosti. V Enkomiumu svetega Štefana tako piše: On, ki je Gospod vesoljstva, je *sestopil* v votlino življenja zaradi nas. In v Antiretiku proti Apolinariju pravi nekako takole: Trdimo, da se je, čeprav je bil Bog po naravi in zato nesnoven, neviden in brez telesa, na koncu polnosti časov, v svoji utelešenjski ljubezni do človeškega rodu, v času, ko je zlo doseglo najvišjo točko, zavoljo uničenja zla, pomešal s človeško naravo, *kot sonce, ki prihaja prebivat v mračno jamo*, in s svojo navzočnostjo razblinja temo z lučjo. S Kristusovim prihodom je sama *epékeina ousías* navzoča v Kristusu, ki po drugi strani, kot preroški *mešuga*, „norec“, vstopa v „votlino“. Sestop v votlino je Božja teofanija, ki zahteva od miselne, teološke tematizacije radikalno inverzijo v primerjavi s strukturo nebeške ascenzije v judovski apokaliptiki in platonski asketiki. Gospod je blagovolil postati navzoč: njegova prezenca, navzočnost središča Nebes v nizkosti zemeljskega, se obhaja v ontološki posvetitvi prvinskega, v krstu, evharistiji in zbiranju občestva. Gregor je na ta način uspel brati Platonov mit o votlini z očmi vere; v inkarnaciji je videl subverzijo, preobrat tradicionalnega platonskega poudarka potrebe zbežati iz jame sveta, saj Bog sam prihaja k nam.“ Obenem pa je bogospoznanje v tekstih Kapadočanov izpričano kot sled dejanskega dviganja uma k Bogu, kot „božanska anabaza“, *theîa anábasis*, kot pravi Gregor iz Nazianza, dviganje, ki prek čutnega prehaja v nadčutno, v temelj vidnega sveta, ki je v metaforiki očetov vselej „zgoraj“.

Jan: Toda kaj je tu bistvena razlika od grškega mistično–asketskega etosa?

Grigorij: Odkritje naravne božanskosti duše, ki je pri

Grkih določala „etos“ vzpona, postane skladnost s Kristusovo besedo in etično parenezo; to prvenstvo etičnega je pot v poboženje, a ostaja dar, ne večno ontološko dejstvo. Mistično razbiranje obrisa v temi nadbitnostnega postane motrenje nemotrljivega v Jezusovem življenju in nauku in zlasti usmiljeni smrti „za mnoge“.

Štefan: Ali nismo s tem na začetku? Nasproti mistiki „nekaterih“ je krščanstvu lastno univerzalno oznanilo odrešenja?

Grigorij: Saj sem priznal, da se v marsičem strinjam z Vami, čeprav Grki to težko priznamo. Kristusov prihod je prihod za vse. Vendar pa ne pomeni absolutnega odrešenjskega egalitarizma. Označuje le nov položaj začetnikov. Ta položaj ni „privilegij“, saj ima svojo kristično mero v vzponu na goro govora na gori. Vedenje o sestopu Drugega ne ukinja vzpona, saj se Drugi ne more poznati kot Drugi brez vzpona.

Jan: Bodi jasnejši.

Grigorij: Prav. Naj vaju opozorim še na enega vzhodnega misleca, ki je v ozadju vseh naših razpravljanj, čeprav ga še nismo omenili, na Dionizija Areopagita. Kasnejša krščanska teologija se je v svoji rabi metaforike vzpona še bolj kot na Kapadočane navezala nanj: ta besednjak dolgujemo Dioniziju; on sam ga je prevzel od Platona in Mojzesa. Dionizijev kratki spis *O mistični teologiji*, ki ga znam skoraj na pamet, tudi sloni na prispodobi Mojzesa, ki vstopa v oblak nevedenja. Areopagit na začetku spisa poziva svojega učenca Timoteja, naj z zbrano zavzetostjo za mistična zrenja zapusti zaznave in umske dejavnosti, vse čutno zaznavne in le umu dostopne stvari, vse bivajoče in nebivajoče in si po svojih močeh prizadeva za nedoumljivo zedinjenje z Njim, ki je nad sleherno bitnostjo in spoznanjem. Tako bo, kakor

obljublja Areopagit, s čistim izstopom, *ékstasis*, iz sebe in iz vseh stvari, „po odvzemu vsega in osvobojen vsega, priveden k nadbitnostnemu žarku Božjega mraka.“ Za razmišljanje o vzponu kot vzponu drugega je to po mojem ključno besedilo.

Štefan: Zakaj?

Grigorij: Če namreč v platonski metaforiki vzpona prepoznamo pristo izkušnjo Absolutnega, ki se kljub svoji zgodovinskosti in ravno v njej s svojo odprtostjo za apofatično zanikanje izmika zgodovinskemu, vendar le kot aluzija, ki se ironično samoukinja in kaže na esoterični prostor platonskega občestva, se na začetku *Mistične teologije* kaže Dionizijevo zaupanje v možnost priobčitve apofatične resničnosti nekemu, ki za sabo še nima vzpona, a je udeležen v cerkveni izkušnji. Nekomu, ki posluša nagovor očeta in se zanaša na vzpon drugega.

Jan: Toda ali ne gre tu spet za povsem filozofsko mistiko, v katero se razblini domnevna krščanskost vzpona?

Grigorij: Ne. Dionizij z začetno molitvijo, naslovljeno na Sveto Trojico, kaže, da ne priobčuje več čiste Platonove apofaze. V Božjem mraku je – onstran vseh človeških kategorij, zasijala „Trojičnost“. Učitelj, ki se je že vzpel, z molitvijo kaže drugemu smer. Vendar pa je važnejše nekaj drugega. Če Timotej po Dionizijevem mnenju ne bi mogel razumeti, na kaj meri „nedoumljivo zedinjenje z Njim, ki je nad sleherno bitnostjo“, kaj označuje „čisti izstop iz sebe in vseh stvari“, mu Dionizij ne bi mogel govoriti. Timotej še ni zedinjen, a besede more nekako razumeti, če naj se poda na pot zedinjenja. Timotej razume, kaj pomeni „nad bitjo in mišljenjem“, ne da bil zedinjen z Njim, ki to je. A vendar zaupa. V besedah – kdo ve zakaj – razbira resnico, ki ni stvar

drugega, ampak Drugega. Možnost poziva, spodbude, mistagoškega napotka kaže na možnost razumevanja vzpona drugega in kaže na nujnost hermenevtike tega razumevanja. Govor o Trojici predpostavlja Kristusovo »sinkatabazo«, usmiljeni sestop, govor o nadbitnostnem žarku Božjega proklovsko metaontologijo vseedinosti, če uporabim malo tvojega žargona, Jan. Vendar gre v osnovi za preprosto resnico, ki je nadvse pomembna za zdravo duhovnost – in teologija lahko postane le misel, ki vznikla iz dejanske duhovnosti. Tu se lahko spozna domet besed velikega učitelja naše pravoslavne Cerkve, Gregorja Palamasa: „Nekateri so v Skrivnost vpeljeni z izkušnjo samo ... drugi pa s strahospoštovanjem, vero in ljubeznijo do tistih, ki to izkušnjo imajo.“

Jan: To razumeš kot nekakšno vodilo za razločevanje „napredujočega“ razmisleka o vzponu od začetniške refleksije, ki se zaveda prvenstva vzpona drugega?

Grigorij: Dobro besedo si izbral. Svoje misli res razumem kot *začetniško* refleksijo. Upam, da me ne bosta obsodila za napuh, če bom podobno miselno razpoloženje zaželel tudi vama. Začetniško vprašanje, iskrenost do sebe, se v svoji duhovni transformaciji, v svoji zedinjenosti z vero, razkrije kot začetniška participacija v apofazi. Kot začetniku mi omogoča apofazo na moj – začetniški – način. „Sedaj, ko pa se vzpenjamo od spodaj k Njemu, ki je nad vsemi stvarmi, govor pojema po meri vzpona. Po dokončanem vzponu bo govor onemel in se ves zedinil z Neizrekljivim,“ pravi Dionizij. In ta vzpon je vzpon, h kateremu te poziva beseda drugega. Začetnik se začinja vzpenjati, vendar je njegov položaj paradoksen. Ne ve nič – in če naj bo njegovo mišljenje iskreno, mora vztrajati v sokratski iskrenosti do samega sebe. In vendar nekako „razume“ napredujočega in popolnega. Začetnik

pozna radikalno skepso – poslušaj dobro, Jan, tvoja drža se mi zdi več kot smiselna –, ki pa jo napredujoči in zlasti popolni ne ukinjata, temveč njeno radikalno resnico preobražujoč ohranjata.

Štefan: V apofatizmu?

Grigorij: Da, kolikor je apofatizem večno začetniška teologija, resnica začetništva, ki jo popolni ne pozabljajo prav zato, ker so popolni. Lestev vzpona ni lestev linearnega vzpenjanja, temveč participacije vsega na določeni ravni. Že kot začetnik si v spoznavnem vzponu ne želim miselno odkriti predmetnih logosov stvari, saj se zavedam, da „je drugo spoznanje stvari in drugo spoznanje Resnice“. V svoji najgloblji, celoviti „osebnosti“ hrepnim po osebnem so-očenu iz obličja v obličje z Resnico, tj. z živim Bogom v Kristusu, v deleženju onstran vsakega „stvarnega“ razcepa subjekta in objekta, v intimnem občestvu ljubezni onstran besed in kategorij mišljenja. Vzpon lahko razumem, ker je forma paradoksa, ki ga živim že kot začetnik. V tem se skriva hermenevtični ključ za vprašanje o pogoju razumevanja vzpona drugega. V svojem nevedenju kot začetnik zato lahko „razumem“ vzpon drugega:

„Poj vrtove, moje srce, ki jih ne poznaš;
kot v steklo ulite vrtove, jasno, nedosegljivo.
Vodo in vrtnice Ispahana in Širaza
blaženo poj in jih hvali, nikomur primerljive.
Pokaži, srce, da jih ti nikdār ne pogrešaš.
Da menijo tebe njihove smokve zoreče.
Da z njihovim zrakom, ki plava skoz cvetoče veje
kot do obraza stopnjevan, se blaženo mešaš.

Ogni se zablodi, da obstajajo pomanjkanja
za sklep, ki se je dogodil: biti!

V gosto tkanino si stopil, resa svilena.

S kakršnim od likov si zedinjen v notranjosti
(naj je celo trenutek iz življenja bolečine),
čuti, da je mišljena cela, slavna preproga.“

kakor je v sonetu Orfeju pel Rilke.

Jan: Lepi verzi. Se ti zdi, da je Dionizij zato s takšno vnetostjo sprejel Proklov nauk o deleženju?

Grigorij: Gotovo. Slutnja apofatizma v začetniški slutnji neposedljivosti in nerazpoložljivosti Absolutnega omogoča začetniško razumevanje vrha vzpona, epektaze v absolutni mrak. Zahodna teologija je sicer po nekaterih svojih najodličnejših predstavnikih, npr. Hansu Ursu von Balthasarju in Eberhardtu Jünglu, razvila nekakšno averzijo do apofatizma. Pravoslavni mislimo drugače. In osebno sem prepričan, da je danes na osnovi radikalne refleksije zgodovinskosti teologije, na katero si opozarjal prav ti, Jan, mogoče misliti trajno relevantno apofatizma kot ekumenskega in teološkega projekta, obenem pa izdelati hermenevtiko duhovnega „vzpona“, ki bo lahko integrirala ali odpravila nejasnosti, zaradi katerih je prišlo do teh predsodkov.

Štefan: V čem pa se to tvoje razumevanje vzpona drugega razlikuje od najinega govora? Ali nisi s tem prišel na tisto gledišče, ki si ga nama oporekal?

Grigorij: Mislim, da ne – in po Janovem spremenjenem obrazu vidim, da razume, zakaj ne. To „razumevanje“, ki se zaveda distance, pomeni le to, da lahko vzpon razumem na svoj, začetniški način.

Štefan: Glejta, prišli smo do koč. To bo konec našega ponesrečenega vzpona. Naj te še enkrat vprašam, Grigorij, ali ni ta tvoja teorija „vzpona drugega“ pravzaprav

nekakšen defetizem? Ali ne teži vsako preišljevanje k dejanskemu vzponu?

Grigorij: Ne, tudi sam se zavedam, da je konec vzpona drugega vzpon nas samih – in prav resničen, osebni vzpon je tisto, k čemur vsi težimo. Vendar pa sem prepričan, da imamo šele tedaj, ko se razumemo kot začetniki in začnemo živeti svojo začetniškost v zaupanju do besede Drugega in drugih, možnost, da parabola vzpona postane vzpon sam. Veliki učitelj ponižnosti, „oblačila Božanstva“, Izak Sirski, je zapisal: „Trije redovi so, v katerih človek napreduje: red začetnikov, srednji red in red popolnih. In četudi se misel tistega, ki je v prvem redu, nagiba k dobremu, je njegov razum v strasteh. In drugi je vmes med strastnostjo in brezstrastjem ... Če tak človek goji svojo naravno vnemo v tem, o čemer sem govoril (namreč v božanskih mislih), in ne opusti raziskovanja in iskanja in oddaljenega hrepenenja po tem, četudi tega ni videl, ampak hrani svoje misli po nagibu branja božanskih spisov, in jih kroti, da se ne nagnejo v napačno smer, in ne sprejme kakšnega demoničnega semena v podobi resnice, ampak s hrepenenjem varuje svojo dušo in sprašuje Boga z naporno molitvijo in stanovitnostjo, mu bo On uslišal prošnjo in mu odprla vrata, zlasti zaradi njegove ponižnosti. *Skrivnosti se namreč razodevajo ponižnim.*“ Konec vzpona drugega je seveda tvoj vzpon – vendar se mi je zdelo, da je način, kako sta vidva začela razmišljati o vzponu, način razmišljanja, ki onemogoča pravi vzpon. Začetek in konec resničnega vzpona je ponižnost. Tista prava, o kateri je govoril Mojster Eckhart: »Kdor hoče kaj prejeti od zgoraj, mora biti nujno spodaj v pravi ponižnosti. V resnici védite: Kdor ni povsem spodaj, ne bo dobil ničesar, najsi bo še tako majhen.« Le takšna ponižnost porodi pravo molitev. In

le ona pomeni zapustitev vznožja, začetek vzpona proti brezstrastju. Rojstvo razločevanja, duhovne budnosti, resnične notranje žalosti nad grehi, ki je obenem veselje, *charmolype*, če uporabim znameniti izraz našega Janeza Lestvičnika. Do tedaj pa začetnikom, kakršen sem sam, ostaja tolažba. Mislím, da nam je to postalo jasno vsem, morda celo Janu. Ponižani Bog, Bog ponižnosti, se nam razkriva kot vez, ki stvariteljsko vzpostavlja skrivnostno vseedinost in se v odrešenjskem sestopu razkriva v Kristusu in je obenem čudežni hermenevtični *a priori* razumevanja vzpona drugega – za tiste, ki vedo, da so začetniki.

„Mogoče. Ne vem. Slutim. S slutnjo drugega? Ali Drugega?“ je odgovoril Jan. Štefan pa je molčal in mu pomagal v kočó.

(*) Za štefanovsko usmerjenega bralca dodajam še bibliografijo izbranih del, ki poglobljajo različne vidike tém, ki se jih dotika pričujoči dialog – in ki so seveda spodbudile ali preprosto podarile marsikakšno misel v njem. *Splošno* o duhovnem vzponu prim. K. Goldammer: *Wege aufwärts und Wege abwärts*, v: *Eine heilige Kirche* 22/1, Heft: *Östliche und westliche Mystik* (1940), str. 25–57; Isti: *Die Formenwelt des Religiösen*. *Grundriss der systematischen Religionswissenschaft*, Stuttgart 1960, str. 63, 81sl., 203, 277, 474; W. Grundmann: *Aufwärts-abwärts*, v: *RAC* I, 954–957. A. Portmann/R. Ritsema: *Aufstieg und Abstieg* (Eranos 50), Frankfurt a. M. 1981; Samivel: *Hommes, cimes et dieux*. *Les grands mythologies de l'altitude et la legende dorée de montagnes à travers le monde*, Paris 1984; posebej o *bibličnem* pojmovanju R. L. Cohn: *The Shape of Sacred Space: Four Biblical Studies*, Chico, Calif. 1981, zlasti pogl. *Mountains in the Biblical Cosmos*; The Sinai Symbol; o transformaciji pojmovanja vzpona v judovstvu A. F. Segal: *Heavenly ascent in hellenistic Judaism, early Christianity and their enviroment*, v: *ANRW* 2,23,3 (1980), I. Grünwald: *Apocalyptic and Merkavah Mysticism*, Leiden 1980; o zgodnjem grštvu in Parmenidu poleg B. Feyerabend, *Zur Wegmetaphorik beim Goldblättchen aus Hipponion und dem Prooimion des Parmenides*, *Rheinisches Museum* 127 (1984), str. 1–22; H. Diels: *Parmenides Lehrgedicht, griechisch und deutsch*, Berlin 1897, str. 14sl.; K. Meuli: *Scythica*, v: *Hermes* 1935, str. 121–76; R. Böhme: *Die Verkannte Muse*.

Dichtersprache und geistige Tradition des Parmenides, Bern 1986, za celostno interpretacijo pesnitve pa prim. moj komentar Parmenid: Fragmenti, Maribor 1996; o Platonu *The Republic of Plato*, izd. J. Adam, Cambridge 1902, vol. 2, 88 in appendix; J. Wipperfurth (izd.), *Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons. Beiträge zum Verständnis der Platonischen Prinzipienphilosophie*, Darmstadt 1972 (Wege der Forschung CLXXXVI); T. A. Szlezák, *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Interpretationen zu den frühen und den mittleren Dialogen*, Berlin/ New York 1985; isti: *Platon lesen*, Stuttgart 1993, G. Reale: *Per una nuova interpretazione di Platone*, Milano 1991, 10. izd., Gaiser; o krščanskem izročilu prim. geslo *Échelle spirituelle*, v: *Dictionnaire de spiritualité*, Paris 4. zv. 1960, col. 62–86, A. Louth: *The Origins of the Christian Mystical Tradition. From Plato to Denys*, Oxford 1981; 1987, 4. ponatis (slov. prevod G. in N. Kocijančič, Ljubljana 1993); B. McGinn: *The Presence of God. A History of Western Christian Mysticism. Vol. 1: Foundations of Mysticism*, New York 1991 A. Stolz: *Theologie der Mystik*, str. 26–46; 64, 7–78, 92–93; 144–46; M. Viller– K. Rahner: *Ascese und Mystik in der Väterzeit*, Freiburg 1939, str. 63–71, 75sl.; J. Hochstaffl: *Negative Theologie. Ein Versuch zur Vermittlung des patristischen Begriffs*, München 1976, D. Turner: *The Darkness of God. Negativity in Christian Mysticism*. Cambridge 1995; za odlično teološko tematizacijo problema prim. K. Rahner: *Ueber das Problem des Stufenweges zur christlichen Vollendung*, v: *Schriften zur Theologie III (Zur Theologie des geistlichen Lebens)*, Einsiedeln/Zürich/Köln 1967, str. 11–34; P. Evdokimov: *Les âges de la vie spirituelle*; Paris 1964 (ponatis 1995); A. Jevtić: *Prolegomena za isihastičku gnoseologiju*, Beograd 1990; o transformaciji teme v filozofski teologiji prim. W. Weischedel: *Der Gott der Philosophen I.*, München 1972.

Prihodnost vzhodnozahodne misli Manifest

Dovolj! Sekira angela resnice je nastavljena na naše korenine.

Približala se je stiska smrti, ki ni prispodoba.

Še ena cenena grožnja s »poslednjimi rečmi«?

Ne, stiska smrti je res blizu.

Mera angela resnice je »moje« življenje – in zato življenje vsakega od nas. Pravo slovo od »našega« tisočletja je tako lahko le sprememba lastnega mišljenja slehernika, njegovo spreobrnjenje, njegova pre-mislitev. *Moja metánoia*.

Približalo se je Kraljestvo, prva naloga vseh mislečih je v tem, da si kot posamezniki premislimo in v premislitvi odkrijemo skrivnost mišljenja.

Vendar pa naša premislitev želi izraz, želi se uresničiti in dokazati v dejanskosti novega mišljenja, ki razpira skupno prihodnost.

Dovolj nam je misli, ki to ni, izrojenega polmišljenja, ki nam daje zatočišče pred našo neresnico.

Ni več časa za sprenevedanje, čeprav imamo morda na razpolago še tisočletja.

Čas je za pristnost skrivnostnega, nadčutnega, od nikoder vzniklega motrenja stvari in njihovih odsevov v nas, pristnost naše in tuje notranjosti in sledov različnih svetov, ki se v njej javljajo.

Čas je za predsmrtno pristnost – kajti misel smo v globini mi sami. Gotovo, ne moremo se zvesti na misel. Mišljenje je utemeljeno v predmiselnih globinah: vselej je »zgodba našega srca«, kot je na sledi cerkvenih očetov zapisal Johann G. Fichte. Drugo ime srca je radikalna svoboda. Misel je svobodna, je zgodba svobode, ker je

zakoreninjena v srcu. Srce je prosto biti, osvobojeno je razumskosti razuma. Zato misel porajajo nadumni „dogodki“ v območju predmislnega. Misel raste iz neumljivega in neizrekljivega dogajanja onkraj dvojnosti svobode in nujnosti, kakor ju mi lahko dojemamo. To je prostor »svobode« v strogem, radikalnem smislu besede, prostor srca. To je tudi mesto radikalno svobodnega odgovora na predbitno nagovorjenost, prostor osebe in Božje, prehitvajoče milosti, Drugega pred menoj, ki obenem ni moj drugi, saj »je« Absolutni.

In vendar: skrivnostno zrcalo predmislne osebnosti merodajno in odločilno živi v *zavesti*. V tem je največje *dostojanstvo* misli.

Nisem le to, kar mislim, vendar sem tudi to, kar mislim. Za vsako misel in besedo bomo polagali račun, je učil Jezus. Prav zato je v vprašanju o pristnosti mišljenja sozastavljeno vprašanje o naši najgloblji osebni resnici. In zato je mišljenje, pristno, preprosto mišljenje, nekaj prvobitnega, česar ne moremo zvesti na nobeno »logijo« in »sofijo«: misel je na delu tako v »filozofiji« kot »teologiji«, tako v zamišljanju umetnosti kot v »znanstvenem« pronicanju v posamezna območja stvari. »Svetilka telesa je oko. Če je torej tvoje oko – pristno umevanje, mišljenje – preprosto, bo svetlo vse tvoje telo. Če pa je tvoje oko pokvarjeno, bo temačno vse tvoje telo. Če je namreč luč, ki je v tebi, tema, kako velika je tema!« (Mt 6, 22).

»Tretje tisočletje« je in mora biti v vsakem od nas čas za *pristno* misel. S tem ne mislim na kakršno koli obliko obstoječe teološke ali filozofske misli, ki že živi ali životari na evropskih in naših fakultetah. Ne bi rad podcenjeval dela, ki se opravlja na vseh teh ustanovah in ki ga lahko posameznik le deloma pozna. Vendar me vedno znova prepričuje, da ne zdrži bližine smrti. *Moje* smrti. *Moje* odgovornosti. *Poslednje* resnobe. Prav vseeno je, ali je

dekadencja obstoječega mišljenja konkretno povezana s tem, da se je akademska misel izrodila v sredstvo ljudi, ki si prizadevajo za družbeni status (»študentje«), in tistih, ki mislijo, da ga imajo (»profesorji«), ali pa gre za globlje metafizične strasti, za preoblikovanja pravolje vsiljevanja svojega mišljenja, pravolje, ki se skriva pod masko posredovanja znanja in vzgoje. Pomembno je le dejstvo, da so obstoječe, priznane, uveljavljene, institucionalizirane oblike mišljenja pretežno duhovno klavrne, miselno revne, da nas – merjene z merilom Kristusovega evangelija in radikalne izkušnje mišljenja, izpričane v zgodovini – ne zadovoljujejo, da v nas ne zbujajo spoštovanja, ki ga mora zbujati misel zgolj s svojo vsebino, da nam gredo zato na živce, da ne vemo, kaj bi z njimi, da se nam kažejo prazne, neustvarjalne, suženjsko vklenjene v obrazce, sterilne. Seveda ima vsako pravilo izjeme. Vendar so to res le izjeme. Šola svoje mrličke, ki oživijo, običajno izžene, kot je izgnala Vladimira Solovjova, avtorja povesti o Antikristu*. Univerza ni več kraj mišljenja, ampak močvirje predsodkov, vedno težje prepoznatne zaslepljenosti, nihilistične bahavosti, duhovno neodpušljive prevzetnosti. V tretjem tisočletju bo univerza verjetno kraj smrti mišljenja, mesto solovjovovskih antikristov, ki bodo trojni doktorji teologije in filozofije.

V svoji potrebi po *pristnem* mišljenju se zato ne moremo nasloniti na obstoječe skelete duha, na prazne, iluzorne filozofeme in dogmatike, ampak moramo tvegati korak nazaj, v brezčasno živo zgodovino mišljenja in duhovnosti, in obenem korak naprej, v radikalno svobodo mišljenja, v negotovost prihodnega, v čas Duha resnice, »ki izhaja iz Očeta« (Jn 15, 26).

* Manifest se na to Solovjovovo povest v prvotnem kontekstu navezuje in jo predpostavlja.

Čas je za prevrat, za novo miselno revolucijo, za anarhično razsutje obstoječih misli, načinov govora in pisanja, odmirajočih naslag neduhovne misli. Demokratična forma nam kristjanom s svojo odprtostjo lahko v tej zaroti pomaga.

Zavest o Bogu v nas, zavest, da smo ustvarjeni po podobi Neskončnega, nas zavezuje k drznosti in nas uči, da mišljenjska ponižnost ni v nasprotju z brezkompromisnim, »nesramnim« odrekanjem avtoritete vsem, ki se pretvarjajo, da so v zadevah mišljenja kaj več kot naši bratje. Kristusov evangelij naj nam daje moč za brezobzirno kritiko obstoječega.

K njej smo poklicani vsi, tisti, ki morda vemo o »filozofiji« in »teologiji« malo več, in tisti, ki vemo o njej malo manj. Krščanska miselna revolucija že dve tisočletji kliče k nalogi bistvenega mišljenja tudi vse »neizobražene«, »nepismene« (kakor jih imenujejo *Apostolska dela*), vse skrite mislece, ki »niso modri po človeških merilih«, ampak po merilih Božje norosti, ki je »modrejša od ljudi«. Naš Bog si je namreč »izbral tisto, kar je v očeh sveta noro, da bi osramotil modre, izbral si je tisto, kar je v očeh sveta slabotno, da bi osramotil tisto, kar je močno; izbral si je tisto, kar je na svetu neplemenito po rodu in zaničevano, tisto, kar ni bivajoče, da bi onesposobil bivajoče« (prim. 1 Kor 1, 25–28).

Čas je za anarhičen prodor do pristne misli, ki bo ustrezala Božjemu samorazkritju.

Obenem pa misel, h kateri smo poklicani, ni brez zgodovine, saj se Božje samorazkritje dogaja v zgodovini po ljudeh in po Bogočloveku. Božje samorazkritje ni brez preteklosti, zato ne smemo spregledati svojega konkretnega zgodovinskega *kairósa*, čeprav ga lahko stalno problematiziramo in postavljamo pod vprašaj.

Naš anarhičen prodor do pristne misli mora kot kon-

kretno zgodovinski biti tudi *slovenski*.

Toda kako lahko zaslutimo in prihodnostno uzremo slovenskost slovenske misli? Vemo, da nikoli, če bo naše jezikovno in narodnostno bivanje trajalo še tisočletja, ne bomo mogli ujeti koraka z udejanjenji mišljenja velikih narodov, npr. z ritmom filozofske in teološke produkcije anglosaksonskega, germanskega ali romanskega sveta. Nikoli ne bomo občestveno dosegli, kaj šele presegli velikih narodov v oblikah mišljenja, ki izražajo njihovo specifično izkušnjo resničnosti.

Smo zato obsojeni ne večno *mimesis*, na stalno naslanjanje na boljše vzornike in vzorce, na občudovanje strokovnosti in erudicije, natančnosti in produktivnosti tujih miselnih svetov?

Takšna drža je zabloda. Prihodnost našega mišljenja je v suverenem izoblikovanju *samostojnega* miselnega sveta, ki mora najprej radikalno izstopiti iz kriterijev zahodne »filozofskosti« mišljenja, v katere je vprogramirana nemoč drugačnih misli, ki živijo in se izražajo v jezikih majhnih narodov, z majhno književno produkcijo, z neznatno možnostjo miselne kompetitivnosti in vzajemne kritike strokovnjakov.

Čas je za drzno kritiko *univerzalne* pretenzije zahodnih miselnih modelov.

Vzhodnozahodno – tudi slovensko – mišljenje ima v tej kritiki posebno vlogo, saj zaradi svoje mejne duhovnozgodovinske in kulturne vloge lahko to kritiko vedno razume kot samokritiko in obenem vrednoti pozitivno kot razpiranje Vzhoda za Zahod in Zahoda za Vzhod.

Vendar pa je za odigranje takšne vloge potreben povratak k pristnosti našega mišljenja ali morda celo paradokсна iznajdba te pristnosti.

Naše mišljenje je namreč lahko pristno le tedaj, če ustreza najnotranjši poklicanosti slovenskega naroda,

ki se v zgodovini ni uresničila v celoti, ampak je vanjo položena le kot duhovno seme, kot »ideja« v smislu platonizma cerkvenih očetov. V duhovnem razmišljanju o »narodu« nam morajo biti vodilo prav Solovjovove besede iz njegovega spisa o »ruski ideji«: *»Ideja naroda ni to, kar narod sam o sebi misli v času, ampak to, kar Bog o njem misli v večnosti.«* Naša konkretna duhovnozgodovinska dediščina mora postati naša naloga, prisvojiti si moramo, kar so nam zapustili očetje – vendar nam pri tem ideja »miselnosti« našega naroda ne sme biti razvidna zgolj iz preteklosti. Biti mora stvar svobode, slutnje, tveganega, negotovega iskanja sledi »Božje ideje« o nas, ki lahko soobstaja tudi s povsem različno empirično dejanskostjo.

Čas je za misel, ki se vrača k takšnemu miselnemu in duhovnemu razumevanju »idealnega« slovanstva in slovenstva.

Kaj je torej slovanstvo in slovenskost mišljenja, ki kot dediščina določa nalogo našega mišljenja? Lahko to slovanskost in slovenskost premislimo na novo, ne da bi zabredli v romantično regresijo in naiven nacionalizem, ne da bi zanikali smisel sodobnega pluralizma miselnih tokov?

K temu premisleku nas lahko morda vodi starodavna definicija filozofije, ki nam jo je zapustil apostol Slovanov, sv. Ciril, Konstantin Filozof:

»Filozofija je ... spoznanje božanskih in človeških stvari, kolikor se pač človek lahko približa Bogu, saj ga z dejavnostjo uči biti po podobi in podobnosti svojega Stvarnika.«

Ta opredelitev je na prvi pogled le ena od številnih srednjeveških prilagoditev antične definicije filozofije in nima v sebi ničesar specifično vzhodnozahodnega, ničesar slovanskega niti slovenskega. Vendar pa je prav to izročilo omogočilo svojsko interpretacijo lastne izročeniosti in tako pokazalo točko poistovetenja, v kateri so poganski

Slovani prepoznali svojo krščansko prihodnost in tako uresničili »Božjo idejo« o sebi.

Naše mišljenje je lahko pristno slovansko le, če v globini sledi Cirilovi opredelitvi in njenim neizrečenim predpostavkam, ki artikulirajo slovansko kolektivno usojenost: če zna na osnovi specifične zgodovinske izkušnje z naporom, neprestano, dejansko, živo, osebno odkrivati celoto bivajočega in Njega, ki bivajoče presega, če v svoji drznosti in ponižnosti zna odkriti svojo oddaljenost in možno bližino Resničnosti, če se zna v asketsko-liturgičnem etosu preoblikovati in vrniti v svojo resnico.

Le tako bomo v radikalni obnovi slovansko-slovenskega mišljenja spet preživeli svojo zgodovino.

Zapustili bomo malike in spet odkrili Absolutno.

Pozabili bomo končnost in izkusili fascinacijo Neskončnega.

Čas je, spet je čas za opoj Brezmejnega. Za predanost. Za vrtočlavico.

Vzljubili bomo Absolutno z drznostjo slovanskih popotnikov, ki so se pognali v brezdanje Brezno. V zapustitev poganske identitete. To ni zahteva religije, ampak miselnosti misli. Le v božanskem erosu se bo naša misel sploh rodila kot misel. Ko bomo odkrili misel o Absolutnem, misel na Absolutno, bomo istočasno odkrili Njegovo resničnost. Pri tem ne bomo za vodnika jemali filozofije razuma in končnosti. Spet se bomo opijali z vinom Neskončnega.

Slovanstvo, o katerem govorim, je Zahod, ki je dovteten za resnico večnega Vzhoda. Skepsa današnjega Zahoda je povezana s *hybrisom* njegovega razumarstva. Kdor je namreč »žejen Boga, a jemlje razum za vodnika, ga ta vodi v zmedenost, kjer ga pusti, da se vznemirja. Njegova vest se suši, in govori si, zmeden: Ali obstaja?« (Al-Haladž).

Razum mora umreti, da se rodi um. Hkrati s prese-

ženjem razuma bomo odkrili gotovost umevanja, grškega *nousa*, latinskega *intellectusa*, *Vernunfta* nemškega idealizma, Vzhoda sredi Zahoda: gotovost misli, ki je dvignjena nad razumsko, razdvajajoče, diskurzivno analiziranje končnega sveta in njegovih zakonov. Gotovost misli, ki je obenem dvignjena nad kritiko tega diskurza. Zahodnoevropski svet je to svojo najdragocenejšo dediščino – dediščino grštva, patristike, srednjeveške filozofije in mistike – v veliki meri pozabil; že v poznem devetnajstem stoletju, v času pozitivizma, je tradicijo klasičnega idealizma, ki je poizkusil ustvariti filozofsko sintezo vseh omenjenih izročil, moralo reševati *slovansko* mišljenje, ruska religijska filozofija.

Spet je čas za to odkritje, v drugem času, v novih sintezah, v novi drznosti.

Čas je za mišljenje Absolutnega, ki zmore v opoju Neskončnega razumevajoče preseči resnice vsake postmoderne miselne skepse. To je anarhistična praeksplozija, ki je v našem narodu tako zadržana, da vnaprej slišimo njeno silovitost: v nas bo raztrgala sleherno misel, uklejneno v končnost. Če nam v srcu zasije nedvomna resnica Absolutnega, če se dokopljemo do tega uvida, se bo s tem presnovilo celotno območje mislivega in izgovorljivega. Spoznali bomo, da je v vsako bitje vpisana sled Absolutnega kot središče, kot utripajoče srce, kot živi lik Absolutnega, ki je nedoumljivo, a je Počelo, Izvor in Smoter vsakega pristnega mišljenja. Na novo bomo sposobni za umsko rekonstrukcijo znanosti. Krščansko-slovansko, krščansko-vzhodnozahodno: drugače bomo izkušali naravo, začeli jo bomo misliti drugače. Kot teofanijo, kot bogojavitev, kot živo razodevanje Boga v mnogoterosti čutnega.

Čas je za to izkušnjo. Približala se je smrt. Blizu je Kraljestvo.

Naš odnos do stvari – pred umen, predrazumevajoč

– je odnos do Absolutnega in obratno: izvoren, prvobiten, v celotni eksistenci in v vsakem deju trajajoči odnos do Neskočnega vsebuje, zahteva in priklicuje nov odnos do stvari. Slovanska recepcija nemškega idealizma je tu pokazala smer. Heglov pojem Absolutnega je bistven za uvid v to misel – tudi Naš Bog je Celota, za katero drugo ni meja –, vendar pa slovansko mišljenje presega panenteizem v smeri apofatične, nespoznatno in neizrekljivo tujost slovansko gosto-ljubno spoštuječe distance. Za Boga ni drugosti, vendar je Bog za nas Drugi in Drugačni. Bogati. Razsipni. »Je« Absolutno, ki je kot tisto, kar je več od mene, več od jaza nasploh, drugačno od vsake nam znane sebstvenosti, a je vendar *osebno* nagovorljivo kot izvor sebstva. Je *Stvarnik*.

Čas je za apofatično-teistično mišljenje, za mišljenje skritega »Boga«.

Pristna slovanska misel bo lahko le mišljenje Absolutnega, ki bo svoje osnovno zadržanje razvila v *spoznavajočo, mislečo vero* v skritega Boga Stvarnika: »*po veri spoznavamo*, da so bili svetovi urejeni z Božjo besedo, tako da je to, kar se vidi, nastalo iz tega, kar se ne kaže.« (Heb II, 1)

Pristna vzhodnozahodna filozofija bo lahko le »krščanska«, kar ne bo več označevalo pripadnosti kakršni koli konfesiji, ampak bo ime *ravni* mišljenja, ki si ne bo zatiskalo oči pred zgodovinsko, pojavno dejanskostjo izpričane Besede in pričujočega občestva. Lahko bo le mišljenje *razodetega* Boga.

Je takšna zahteva, takšno vedeževanje sublimirani totalitarizem, ki ne bo priznaval drugih in drugačnih miselnih poti? Ne, vzhodnozahodna misel prihodnosti bo lahko tudi »agnostična«, lahko bo izvirala iz bivanjske pozicije, ki ni »da« vere in življenja, izrečen Kristus, saj vere ne moremo zvesti na mišljenje niti je ne

moremo priklicati z mišljenjem, vendar bo *morala* vsaj na fenomenološki ravni misliti misterij »možnega« Boga v njegovi radikalni drugosti in sebedoparjanju, ki ga na ravni pripovedi posreduje Kristusova zgodba, skrivnost celotnega Njegovega življenja in nauka, v vsej zgodovinski zapletenosti, globini in mnogoterosti različnih krščanskih »teologij« in »kristologij«. Kristjani, ki verujemo v »dejanskega« Boga, pa bomo s stalno *metanojo* in prilagajanjem *svojega* uma Kristusovemu, v deju vere kot zaupnega predajanja onstran vsake svetne gotovosti, »podirali razmisleke in vsakršno visokost, ki se dviga proti spoznanju Boga, in vsako misel podvrgli poslušnosti Kristusu.« Če naša misel tega ne bo zmogla, bo odmrta, ne, takšna misel je že odmrta, ker si laže.

Pristna vzhodnozahodna bo samo tista misel, ki bo živela v globinskem sozvočju s slovanskostjo nerazcepjenega krščanstva. To ne pomeni, da se bo odpovedala svojemu »rimokatoliškemu« izročilu, ki v dobrem in slabem opredeljuje našo sedanost, nujno pa ga bo relativizirala in ga razumela – s hvaležnostjo in kritičnostjo – zgolj kot moment svoje zgodovinskosti. Miselno bomo dojeli svojo vpetost med Zahod in Vzhod, med katolicizem in pravoslavje, med protestantizem in liberalizem, med ateizem in brezbriznost, kolikor to niso le geografske ali kulturne kategorije, ampak momenti meta-zgodovine ali celo etape Božje zgodovine z ljudmi, načini življenja, ki razpirajo možnosti mišljenja. Enako pomembni kot katolicizem, čeprav odsotni, skrito prisotni nam bodo zgodovinski momenti vzhodnega, bizantinsko-slovanškega »počela« našega krščanstva in protestantskega individualističnega upora vsemu razen Bogu. Ob svoji evropskosti bomo spet odkrili tudi prvino *balkanskosti* vzhodnozahodne misli, njen divji, neukrotljivi, nepredvidljivi zagon, ki vedno *mora* ostati na *margini* »Evrope«.

Pristna vzhodnozahodna misel se bo prav kot pristno slovanska spet vključila v patristično (zahodno in vzhodno, bizantinsko) posredovano antiko in s tem v *arché*, vladajoče počelo, temelj in izvir zahodnega mišljenja. Na novo bo odkrila antiko. Presegla bo zlagani ideološki lik antike, ki je postala nekakšna projekcija želenega sveta brez Boga in brez trdega etosa, »sproščene« izkušnja življenja in spoprijemanja z ničem, ki čaka slehernika. Takšna antika živi le v fantaziji novoveškega in postmodernega protikršćanstva, zato je umrla in ne zanima nikogar več. Resnična antika je sama prepoznala resnico svojega življenja in mišljenja v Kristusu. Ta antika nas lahko znova navduši.

Čas je za novo, slovansko, vzhodnozahodno *renesanso*, ki ne bo le miselni pre-porod, ampak pre-mislitev duhovnih vrhov grštva in rimstva.

Odkrili bomo antično mišljenje kot mišljenje Absolutnega, ki se ne more adekvatno izraziti v sedanjih prevladujočih oblikah zahodnega miselnega diskurza: od Parmenida do Prokla, od Heraklita do Damaskija, od Platona in Aristotela do Jambliha. Pri tem nam bo na neki način lahko v pomoč srhljiva zgodovinska izkušnja ateizacije in sveta »brez Boga«, ki ga je ta ateizacija pokazala. Nikoli je ne bomo pozabili. Naša prihodnja misel se bo suvereno smejala materialističnim malikovalcem, vendar bo pazila, da ne bo sama postala malikovalska. Ne bo pozabila pol stoletja ustoličenega debilizma mišljenja, ki je zaenkrat najoprijemljivejši zgodovinski rezultat vzhodnozahodnosti mišljenja. Ne bo pozabila, da je ta debilizem slonel prav na trdnosti in domnevni gotovosti, na dogmatični sklenjenosti in poznavanju odgovorov na vsa vprašanja. Na osnovi izkušnje radikalne drugosti Boga in krističnega lika njegove razodetosti bomo lahko na poseben način ostali »odprti« – se pravi tako razume-

vajoči kot radikalno sumničavi in kritični – za agnostično in ateistično dramo zahodne in vzhodne misli, dramo, ki traja in se verjetno nikoli ne bo končala.

Pristna vzhodnozahodna misel bo *etična*: zavedala se bo, da je mišljenje Absolutnega možno le na osnovi določenega etosa in da k njemu zavezuje. Zaradi te utemeljitve etike neposredno v Absolutnem naša pristna misel ne bo moralistična, ampak bo razumela smisel etike iz smisla človekovega odnosa do Absolutnega. Ne bo več v naivnem univerzalizmu predpostavljala razvidnih etičnih norm ali izkušenj (»vesti«, »svetega«, »vrednot«), ampak se bo drzno soočala z brezni zanikanja slehernega etosa. Vodila jo bo Pavlova misel: »Nikar se ne prilagajajte temu svetu, ampak se tako preobražajte z obnovo svojega uma, da boste lahko razpoznavali, kaj je Božja volja, kaj je dobro, njemu vsečno in popolno«. (Rim 12, 1–2) Za življenjsko utemeljitev te etike bo spet odločilen osebni upor izključujoči prevladi zahodnega načina življenja, ki v svojem nekontemplativnem aktivizmu zahteva prav radikalno prilagajanje uma svetu.

Naša pristna misel bo *neznanstvena*. Ne zato, ker bi se bala kriterijev znanstvenosti, kakršne je vzpostavila grška antika in merodajno preoblikovala metodološka revolucija novega veka, temveč zato, ker bo kot samosvoja krščanska misel problematizirala znanstvenost zahodne znanosti in bo znala vzpostaviti drugačne, zgodovinsko in miselno drugače posredovane kriterije znanstvenosti. Izražala se bo v drugačnem diskurzu. V njegovem oblikovanju bo imela bistveno vlogo vzhodnozahodna *umetnost*. Ne le besedna. Kot misel slovanskega življenja, svobodna in neukrotljiva, si bo drznila brezobzirno izrabljati zahodne oblike mišljenja, ne da bi se trudila v njih odlikovati. Čeprav bo slabotna, brez moči in vpliva, bo eksperimentirala v Duhu, v drugačnem miselnem svetu,

v katerem ne bo tujih gospodarjev, razen Boga samega.

Predvsem pa bo vzhodnozahodna misel, če bo želela uresničiti vse te zahteve, bistveno *janezovska*. Kaj to pomeni? Peter, Pavel, Janez so bili trije Kristusovi apostoli, različni, čudni, a vsi očarljivi, fantastični. Trije svetniki. In več kot to. Postali so simboli. Najprej simboli različnih razumevanj krščanstva, ki so usklajena z njihovimi značaji, treh samosvojih razumevanj, ki so končno okamenela v treh »veroizpovedih«, katolicizmu, protestantizmu in pravoslavlju, prepričanih v svoj prav, večkrat čudnih, in po svoje spet očarljivih. Vendar to ni poslednja raven njihove simboličnosti. V še globljem smislu so Peter, Pavel in Janez postali simboli treh vzorcev mišljenja, »razumevanja človeških in božanskih stvari«, če se naslonimo na navedeno starodavno definicijo filozofije. Tako so apostole razumeli že nekateri cerkveni očetje, in nanje se je navezovalo kasnejše izročilo vse do najgloblje filozofske spekulacije prejšnjega stoletja, na primer pozne filozofije Friedricha W. Schellinga in Vladimirja Solovjova.

Kakšen pomen ima lahko simboličnost apostolske trojice za razmišljanje o prihodnosti vzhodnozahodnega mišljenja?

Lahko nam pomaga simbolno razumeti premik, ki ga bo naše mišljenje moralo storiti, če bo hotelo res izpolniti vse navedene zahteve in tako ustrezati najgloblji poklicanosti našega naroda.

Premik, ki ga bomo morali storiti, je premik od petrinske in pavlinske strukture mišljenja k janezovski paradigmi. To ne pomeni, da bomo zavrgli duhovne ali teološke razsežnosti petrinske karizme ali da ne bomo skušali živeti iz celostnega bogastva pavlinske teologije.

Naš razmislek se nanaša le na abstraktno raven miselnih paradigem, na njihovo metaforično vrednost.

Danes v slovenskem mišljenju povsem prevladujeta

»petrinski« in »pavlinski« vzorec misli, »janezovski« pa je povsem odsoten. Petrinska ideja se je sekularizirano razvila v institucionalno vezano mišljenje, v privrženost neosebni splošnosti, v misel, zavezano takšnim in drugačnim kanonom; na področju mišljenja je porodila univerzitetno filozofijo, filozofijo vezano na razne »ustanove«, filozofijo raznih filozofskih »šol«, raznih »znanstvenih« teologij. Danes ni »petrinska« le večina naše katoliške teologije, temveč tudi celota mišljenjskih modelov, ki sprejemajo teologijo v svojo »univerzo«. Ta »petrinska« misel ima – celo v sekularizirani obliki – svoje zasluge, svojo resnico, svoje dostojanstvo. Vendar pa ne zdrži navzočnosti angela smrti. Zato bo propadla; da, takšna misel je v globini že propadla, čeprav se bo še stoletja mamutsko opotekala po Zahodu.

Pavlinski moment, moment protestantizma, se je sekulariziran razvil v misel upora, nasprotovanja, radikalne kritike obstoječega. Na področju mišljenja se je pavlinska duhovna subverzivnost v popolnem posvetenju sprevrgla v različne oblike kritike metafizike, eksistencializma, nedogmatičnega marksizma, kritične teorije družbe, psihoanalitične teorije. Tudi vse te miselne oblike imajo svojo resnico in svoje dostojanstvo. Vendar ostajajo enostranske in so v omejenosti svoje pozicije lažne. Seveda bodo še dolgo tudi pri nas živele nebistvene oblike kritičnega mišljenja, ki se bodo sklicevale na nove intelektualne prvake prihodnjih stoletij, vendar bodo to le slovenski prevodi tujega, nebistvena govornica nebistvenega naroda, ki ne more suvereno stopiti v zgodovino misli. Te misli bodo zaklinjale smrt in jo oznanjale, vendar ne bodo vedele za besedo življenja, na kateri je svoj upor gradil apostol Pavel.

Janezovska misel – v svoji poslednji simbolični abstraktnosti – pa sedanjosti ostaja prikrita, čeprav lahko

le takšna misel izreka našo specifično izkušnjo bivajočega in Tega, kar bivajoče presega. To je misel prihodnosti, ki zdaj živi le v podtalju. Učenec, ki ga je Gospod ljubil, je merodajni simbol prihodnosti našega mišljenja. Simbol misli, ki bo poslednji smisel svojega slovanstva in slovenstva prepoznala v tem, da bo misel Logosa Božjega, »Slova«, kakor sta to Božje ime na začetku Janezovega evangelija prevedla sv. Ciril in Metod.

Čas je za pristno vzhodnozahodno misel – in ta misel bo janezovska. Mirna. Duhovna. Odprta simbolu. Odmaknjena in neodvisna od sleherne institucije in avtoritete, ne da bi se izživljala v zanikovanju. Hieratično ločena od logike družbe, ker bo vedela, da je Resnica drugje, v Logosu samem. Kritična, saj bo živela od izvorne *krisis*, dvojnosti Dobrega in Zla, Luči in Teme. Eshatološka. Skrajno resna in obenem prijazna, saj bo vedela, da je Bog Ljubezen. S smislom za ironijo in humor, za relativizacijo sebe. Misel, ki se bo znala smejati celemu svetu in sami sebi, ne da bi pozabila svojo poslednjo resnobo. Misel, ki ji bo dovolj opotekanja od téme do téme, ki bo sita absurdne želje absolvirati zgodovino, resnico časa, celotne zgodovine biti, misli in duhovnosti. Misel, ki bo vedela, da mora bližina Vsega nastopiti na drug, kontemplativen, miren način – in da se le v tej umirjenosti lahko prerodi etos.

Čas je za joanejsko, janezovsko mišljenje. Edina prihodnost vzhodnozahodnega mišljenja je zaobrat iz prevladujoče »petrinske« in »pavlinske« določenosti in odkritje »joanejskega« razumevanja resničnosti, motrenja bivajočega v luči janezovskega Logosa, Luči same, Smisla samega.

Prav kot janezovska pa bo morala naša misel v zadnjem pogumu omiliti vse svoje določujoče poteze: teističnost, krščanskost, navezavo na grško-rimsko antiko,

etičnost, slovanskost, narodnost itd. – in postati *radikalno ekumenska*. Vse omenjene poteze so v svoji zgodovinskosti in resničnosti vendarle navsezadnje le realni simboli, le zgodovinski odsevi neskončne, pri-hajajoče Resničnosti, o kateri je vse zgolj jecljanje, »Očeta«, ki je »večji« celo od Sina (prim. Jn 14, 28). Ko bo Sinu vse podvrženo, se bo po apostolovih besedah »tudi Sin sam podvržel Njemu, ki Mu je vse podvržel, da bo Bog vse v vsem.« (I Kor 15, 28). Vzhodnozahodna filozofija bo mistična filozofija večnega »tretjega dne«, vstajenjske epifanije *te vsebine Resničnosti* – ali pa je ne bo.

Vendar takšno mišljenje ne bo izdaja ali zapustitev Sina. Nasprotno. Na koncu, tiho, s strahom, naj povem zadnji razlog svojega poziva k joanejski podobi vzhodnozahodnega mišljenja v tretjem tisočletju.

Skrit je na koncu Solovjovovega teksta o Antikristu.

Le če bo janezovsko, bo vzhodnozahodno mišljenje res sposobno izpričati Sina – in prepoznati Nasprotnika.

Bibliografska notica

Besedila, združena v pričujočo knjigo, so nebistveno pre-delane različice naslednjih besedil:

- Capitoli orientaloccidentali, v: N. Berdiaev, G. Grandi, G. Kocijančič: *L'orient e l'occidente*, Rubbettino: Soveria Mannelli, Cosenza, 2004 [v tisku]
- Cerkev – prostor duhovne ozdravitve, v: *Ekklesía*, izd. G. Kocijančič, Ljubljana 2001, str. 115–130.
- O vzponu drugega, *Nova revija*, Letn. 18, št. 207/208 (jul. – avg. 1999, str. 186–205.
- Prihodnost slovenske misli: manifest, v: *Tretji dan*, 29, št. 1 (januar 2000), str. 34–41.

Gorazd Kocijančič (rojen 1964) je filozof, publicist, prevajalec in pesnik.

V knjigi »Posredovanja« (1996, srbski prevod P. Rak, 1998) je podal videnje sodobne krščanske filozofije, ki se osredinja v ideji radikalno apofatične misli.

Iz stare grščine je prevedel in komentiral fragmente predsokratskega misleca-pesnika Parmenida (Parmenid: Fragmenti 1995) in poslovenil temeljno delo novoplatonizma, Proklove Prvine bogoslovja (1999). Pred izidom je njegov prevod celotnega Platonovega opusa z obsežno interpretacijo (»Uvod v Platonu«); izbor iz Platonovih spisov je že objavil v Klasikih Kondorja (Platon. Izbrani dialogi in odlomki; 2002). Sodeloval je pri nastanku Standardnega slovenskega prevoda Svetega pisma (prevod in komentar evangelijev ter več devterokanoničnih spisov, redakcija celotne Nove zaveze, 1996) in prevedel ter komentiral številna patristična dela (Grški očetje o molitvi, 1993; Modrost puščave, 1994; Spisi apostolskih očetov, 1996; Gregor iz Nise: Življenje svete Makrine, Dialog o duši in vstajenju, 1996; Logos v obrambo resnice. Izbrani spisi zgodnjih apologetov, 1998; Maksim Spoznavalec, Izbrani spisi 2000). Kot urednik in prevajalec je sodeloval pri izdaji Pridig in traktatov Mojstra Eckharta, 1996, kot urednik pri izdaji pregleda zgodovine srednjeveške filozofije (V. Tatakis, H. Corbin, G. Vajda, 2001). Ukvarja se tudi z mislijo devetnajstega stoletja (prevod spisa V. Solovjova: Duhovne osnove življenja, 2000, s spremnim esejem »Subjekt in nauk«) in sodobno filozofijo (med drugim je prevedel knjigo E. Lévinasa Čas in drugi, 1998, s spremnim esejem »Drugi čas? Drugačen drugi? Fenomenologija kot hermenevitični problem«).

V knjigi »Tistim zunaj. Esoterični zapisi 1990–2003« (2004) je zbral svoje kratke publicistične zapise, kolumne in recenzije, v katerih – z odzivi na konkretne dogodke, knjige in umetniške stvaritve – predstavlja svojo »krščansko-anarhistično« filozofijo kulture.

Njegova pesniška zbirka »Tvoja imena« (2000) je izšla dvojezično, z angleškim prevodom N. Kocijančič-Pokorn. Ukvarja se tudi s prevajanjem poezije; iz hebrejščine je prevedel najpomembnejšega hebrejskega pesnika srednjega veka (Juda Halevi, 1997), iz nemščine je v sodelovanju z Vidom Snojem prevajal Angela Silezija in Paula Celana; izbral in poslovenil je tudi antologijo bizantinske poezije (Atos – Na meji zemlje in neba, 2000).

V letu 1997 je urejal revijo Tretji dan in z njo sodeloval do leta 2000, tudi kot urednik njene knjižne zbirke; pozneje je kot soustanovitelj in glavni urednik začel izdajati mednarodno večjezično elektronsko revijo za kulturo in duhovnost »Logos« (www.kud-logos.si) in knjižno zbirko kud Logos.

V pričujoči knjigi Kocijančič v štirih raznovrstnih besedilih podaja svoje razumevanje odnosa med različnimi duhovnimi izročili in orisuje »ekstatiko«, večino izstopanja iz sebe – ter s tem metaontologijo, gnoseologijo, etiko in ekleziologijo nadkonfesionalnega, »vzhodnozahodnega« krščanstva.