



Sveučilište u Zagrebu

KATOLIČKI BOGOSLOVNI FAKULTET

Luka Pranjić

***PRAXIS, THEORIA I THEOSIS* KAO
TEMELJNE ODREDNICE MISTIČNOG
PUTA KRŠĆANSKOG SAVRŠENSTVA
NA ISTOKU I NJIHOV TEOLOŠKI
KONTEKST**

DOKTORSKI RAD

Zagreb, 2023



Sveučilište u Zagrebu

KATOLIČKI BOGOSLOVNI FAKULTET

Luka Pranjić

***PRAXIS, THEORIA I THEOSIS* KAO
TEMELJNE ODREDNICE MISTIČNOG
PUTA KRŠĆANSKOG SAVRŠENSTVA
NA ISTOKU I NJIHOV TEOLOŠKI
KONTEKST**

DOKTORSKI RAD

Mentor:

Prof. dr. sc. Juro Zečević-Božić

Zagreb, 2023



Sveučilište u Zagrebu

CATHOLIC FACULTY OF THEOLOGY

Luka Pranjić

***Praxis, Theoria and Theosis as
Fundamental Determinants of a Mystic
Path to Christian Perfection on the East
and its Theological Context***

DOCTORAL DISSERTATION

Supervisor:

Prof. dr. sc. Juro Zečević-Božić

Zagreb, 2023.



Katolički bogoslovni fakultet – Sveučilište u Zagrebu
Catholic Faculty of Theology – University of Zagreb



IZJAVA O AUTORSTVU DOKTORSKOGA RADA

Izjavljujem da je moj doktorski rad „*Praxis, theoria i theosis* kao temeljne odrednice mističnog puta kršćanskog savršenstva na istoku i njihov teološki kontekst“ izvorni rezultat mojeg rada te da su svi korišteni izvori, kako objavljeni tako i neobjavljeni, primjereno citirani ili parafrazirani te navedeni u popisu literature na kraju rada. Također izjavljujem da sam proveo postupak provjere korištenjem programa za otkrivanje plagijata PlagScan.

U Zagrebu, 15. travnja 2023.

(vlastoručni potpis studenta/studentice)

Podaci o mentoru

Juro Zečević-Božić rođen je u Gornjem Zoviku u BiH, 21. kolovoza 1958. Osnovnu školu završio je u Drenovcima, u Slavoniji, kamo se obitelj preselila 1965. U sjemenište otaca karmelićana u Remetama ulazi 1972. te pohađa interdijecezansku klasičnu gimnaziju na Šalati. Teologiju studira u Zagrebu i Beču, gdje 1989. doktorira na području ekumenske teologije. Godine 1984. polaže svečane zavjete, a 1985. biva zaređen za svećenika.

Zadnjih godina studija i nakon njegova završetka obnaša brojne različite i odgovorne službe unutar Hrvatske karmelske provincije sv. oca Josipa i šire. Za predavača na Katoličkom bogoslovnom fakultetu u Zagrebu pozvan je 1992. U znanstveno-nastavno zvanje višeg asistenta izabran je 1993., docenta 1997., izvanrednog profesora 2007. i redovitog profesora 2018. godine. Predaje ili je predavao brojne predmete i seminare s područja ekumenske i duhovne teologije na slijedećim ustanovama: Teologiji i Teološko-katehetskom Institutu u Splitu, Katoličkome bogoslovnom fakultetu Sveučilišta u Zagrebu (KBF), Katehetskom Institutu KBF-a Sveučilišta u Zagrebu, Institutu za kršćansku duhovnost KBF-a Sveučilišta u Zagrebu, Institutu za teološku kulturu laika KBF-a Sveučilišta u Zagrebu, Poslijediplomskome studiju KBF-a Sveučilišta u Zagrebu, Filozofsko-Teološkom Institutu Družbe Isusove u Zagrebu, Teološkom fakultetu Matija Vlačić Ilirik u Zagrebu, Sustavnom studiju duhovnosti u Zagrebu, studiju Teologije posvećenog života u Zagrebu, Pravoslavnom bogoslovskom fakultetu Univerziteta u Beogradu, KBF-u u Đakovu Sveučilišta J. J. Strossmayer u Osijeku, KBF-u Westfalskog Sveučilišta u Münsteru itd.

Prof. dr. sc. Jure Zečević vršio je ili vrši također i sljedeće službe: član znanstvenonastavnog Vijeća KBF-a Sveučilišta u Zagrebu, član povjerenstva za poslijediplomski znanstveni studij KBF-a Sveučilišta u Zagrebu, predsjednik povjerenstva za međufakultetski ekumenski simpozij KBF-a, član Povjerenstva za nagrađivanje studenata KBF-a Sveučilišta u Zagrebu, član Povjerenstva za razredbene ispite KBF-a Sveučilišta u Zagrebu, član Komisije KBF-a Sveučilišta u Zagrebu za priznavanje istovrijednosti stranih diploma, pročelnik Katedre ekumenske teologije KBF-a Sveučilišta u Zagrebu, voditelj specijalizacije u ekumenskoj teologiji na poslijediplomskom studiju KBF-a Sveučilišta u Zagrebu, predstojnik Instituta za ekumensku teologiju i dijalog Juraj Križanić KBF-a, član Instituta za ekumensku teologiju i dijalog KBF-a u Zagrebu, redoviti član Odjela za kršćanski Istok Instituta za ekumensku teologiju i dijalog KBF-a u Zagrebu, pročelnik Odjela za

ekumensku teologiju Instituta za ekumensku teologiju i dijalog KBF-a u Zagrebu, tajnik Vijeća za ekumenizam i dijalog HBK-a, predsjedatelj Ekumenskog koordinacijskog odbora Crkava u Hrvatskoj, član Hrvatskog biblijskog društva, član Europskog društva za katoličku teologiju, član Predsjedništva Hrvatske sekcije Europskog društva za katoličku teologiju, član Societas Oecumenica, tajnik međunarodnoga znanstvenog Simpozija profesora teologije, član Vijeća Konferencije profesora dogmatske, fundamentalne, otačke i ekumenske teologije, tajnik Konferencije profesora dogmatske, fundamentalne, otačke i ekumenske teologije, izvršni urednik časopisa Poslušni Duhu, član međunarodnog uredničkog savjeta revije Edinost in dialog Instituta za ekumensku teologiju i međureligijski dijalog pri Teološkom fakultetu Univerziteta u Ljubljani, suradnik je u više stranih i domaćih časopisa, poglavito s temama iz područja duhovnog bogoslovlja i ekumenske teologije: Christliche Innerlichkeit, Teresianum, Bogoslovska smotra, Crkva u svijetu, Riječki teološki časopis, Vrelo života, Posvećeni život, Živo vrelo, Vjesnik Đakovačke i Srijemske biskupije, Marulić, Danica, Spectrum, Ostvarenja, Karmelski vjesnik, Duh zajedništva Život remetski, Advocata Croatiae, Otac Gerard, Ost-West. Europäische Perspektiven, Poslušni Duhu, itd.

U sklopu znanstveno-nastavne djelatnosti prof. dr. sc. Juro Zečević-Božić vodio je više od stotine diplomskih i više magistarskih i doktorskih radova. Sudjelovao je svojim predavanjima i prinosima na mnogo domaćih i međunarodnih znanstvenih simpozija. Gostovao je s ekumenskim temama na raznim javnim tribinama i okruglim stolovima (npr. u Zagrebu, Innsbrucku, Osijeku, Đakovu, Vukovaru, itd.) te ih i sam organizirao i vodio. Uvršten je u popis znanstvenika i istraživača Ministarstva znanosti i tehnologije Republike Hrvatske pod matičnim brojem 201003. Koordinirao je Susrete visokih predstavnika vjerskih zajednica u RH. Godine 2007. dodijeljeno mu je Priznanje Udruge za vjerske slobode za naročiti doprinos promicanju pravednosti, mira, jedinstva i vjerske slobode u našem društvu.

Sažetak

Praxis, theoria i *theosis* temeljne su odrednice mističnog puta kršćanskog savršenstva na Istoku i teološki uvjetovane stvarnosti. One predstavljaju inkarnaciju teologije kršćanskog Istoka koja je po sebi *negativna (apofatička)*, iako ne apsolutno. *Praxis, theoria* i *theosis* su, bez daljnjega, danas konceptualno najbliži i najsvojstveniji fanarskom i slavenskom pravoslavlju, ali ipak i zajednička baština svih kršćana čiji, ne samo korijeni, već i izdanci, sežu u vremena bogate raznolikosti, ali i nepodijeljenosti kršćanskog svijeta. *Praxis (podvig)* označava kršćansku borbu protiv loših strasti i nastojanje oko stjecanja vrlina. Cilj *praxisa* je *apatheia (bestrasnost)*, koja nipošto ne znači neosjetljivost i ravnodušje. *Apatheia* omogućuje *teoriju (sozercanije)*, mistično motrenje Boga u njegovom *nestvorenom Svjetlu*, najčešće i najredovitije tijekom *molitvenog tihovanja (hesychia)*. Upravo iz tog razloga *hezihazam* predstavlja „mjesto“ na kojem se *theoria* i *praxis*, ali i *theosis*, susreću, tvoreći jednu cjelinu. Vrhunac *teorije* jest *theosis* (oboženje) čovjeka, modus mističnog sjedinjenja svojstven istočnom kršćanstvu. *Praxis, theoria* i *theosis* kao stvarnosti određene su partikularnim (svaka zasebno) i skupnim teološkim kontekstom. Partikularni teološki kontekst *praxisa* jest duhovna kozmologija, hamartiologija i demonologija; *teorije*, *hezihazam* i teologija srca a *theosisa*, palamizam – energizam i soteriologija. Skupni teološki kontekst *praxisa, teorije* i *theosisa* jest istočnokršćanska teologija u najširem smislu riječi.

Pored vidno i čisto kršćanskih determinanti, *praxis* i *theoria* kao pojmovi imaju korijene u stoicizmu, novoplatonizmu i Aristotelovoj misli, no unutar istočnokršćanske mistike, kroz povijest, dobivaju potpuno kršćanski i pravovjieran sadržaj. Posao posvemašnje „kristijanizacije“ *praxisa* i *teorije*, kojega su grčki oci započeli, do kraja je doveo Grgur Palamas. Upravo su zato, *praxis* implicitno a *theoria* i *theosis* eksplicitno, u bitnome određeni, osim posebnošću teologije istočnih otaca, i *energizmom - palamizmom*. Istočnokršćanska mistika po mnogočemu se razlikuje od ostalih mističkih izričaja, bilo drugih religija, bilo samoga kršćanstva. Sve navedeno, uz činjenicu institucionalizacije istočnokršćanske mistike, posve otklanja mogućnost da se o njoj govori kao o „naravnoj religijskoj“, odnosno „univerzalnoj nadreligijskoj“ mistici.

Ključne riječi: *Praxis (podvig), theoria (sozercanije), theosis (oboženje), mistična teologija, palamizam – energizam, strasti, apatheia, oci, Istok.*

Abstract

Praxis and *Theoria* represent the incarnation of the Eastern Christian theology that is negative in itself (*apophatic*), but not in an absolute sense. *Praxis* (*practice, accomplishment, action*) designates the Christian struggle against harmful/evil passions and an endeavor to acquire the necessary virtues.

The goal of *praxis* is *apatheia* (*impassibility, dispassion*), which does not necessarily mean insensitive (insensibility) and indifference. *Apatheia* enables *Theoria* (*sozercanije, reflection, contemplation*), which is a mystical contemplation of God in his uncreated Light during the prayerful silence (*hesychia, stillness*). *Theoria* reaches its climax in *Theosis* (*deification*) of a person that involves the mystical union, so characteristic of eastern Christianity.

It needs to be said that besides visible and clear Christian origin, the term *praxis* stems also from the Stoic philosophy, as the term *Theoria* stems from the Neo-Platonism philosophy. However, as in the Eastern Christian mysticism, throughout history, they have acquired a fully Christian and orthodox meaning. The process of Christianization of the *Praxis* and *Theoria*, started by the Greek church fathers, was completed by St. Gregory Palamas. It is for this very fact that the *Praxis* and *Theoria* are essentially determined, a side for a distinctive theology of the Eastern church fathers, by an *energism* and *Palamism*.

Praxis, *Theoria* and *Theosis* as realities are determined by the specific (each one separately) and collective theological context. The specific theological context of *Praxis* is *spiritual cosmology, hamartiology* and *demonology*; of *Theoria*: *hesychasm* and *theology of the heart*; and of *Theosis*: *Palamism - energism* and *soteriology*. The collective *theological context* of *Praxis*, *Theoria* and *Theosis* is an Eastern Christian theology in the broadest sense of the word.

It is important to notice that the Eastern Christian mysticism is in many ways different from other mystical expressions, whether from other religions or Christianity itself. All the above mentioned, including the institutionalization of Eastern Christian mysticism, completely eliminates the possibility that we are dealing with „natural religious” or „universal hyper-religious” mysticism.

Praxis, *Theoria* and *Theosis* determine the path of Christian perfection in the East. This path is „mystical” only from a western perspective, while for Christians of the East itself, it is regular, „canonical” and the only path of sanctification to man.

The Christian perfection in the East is completely differently conceived to the one in the West. Christian, that is, spiritual perfection in the East has never been burdened with moralism or pietistic manifestations, as was the case in the West. In the East, becoming a good and virtuous Christian, by the grace of God, it does not yet mean holiness, neither salvation.

Theosis is not a *divinization* (*apotheosis*), but a *deification*. Man does not get *divinized*, but instead he is *deified*. God is the initiator and executor of this process, which is why *Theosis* is phenomenologically deeply determined by *divine passive*. *Theosis* finally determines the Eastern Christian view on salvation, which is different from the one in the West. In this sense, for the Christian East, *Praxis* represents a basis, *Theoria* a prerequisite (condition) and *Theosis* a mere content of Christian perfection, holiness, that is, salvation itself.

The last chapter of this Thesis, which although at first glance could be seen as an unnecessary addition, was in fact its most important part, because only through comparison of the Eastern Christian mysticism with other mystical paths, was it made possible, within the Hesychast experience of *Theosis*, to notice the strong and eloquent presence of ontological differentiation and dialectic, the respect for the conceded (donated) otherness, and the highlights of the existential duality in the relationship man - God, even in this kind of the most intimate „mystical union” in *Theosis*, to which *Praxis* and *Theoria* bring. All these things, within mystical paths, which are compared to hesychasm, are or too discreetly and too implicitly present, or dangerously, completely imperceptible.

Key Words: *praxis* (*accomplishment, practice, action*), *theoria* (*contemplation, sozercanije*), *theosis* (*deification*), *mystical theology*, *Palamism*, *energism*, *passions*, *apatheia*, *Fathers*, *East*.

SADRŽAJ

UVOD.....	1
1. RAZVOJ I POSEBNOST TEOLOŠKE MISLI NA KRŠĆANSKOM ISTOKU	7
1.1. Filozofsko – teološki mentalitet Istoka	7
1.2. Osnovne postavke trinitarne teologije kršćanskog Istoka.....	11
1.3. Istočnokršćanska jednadžba: teologija = mistika = duhovnost	21
2. POIMANJE CRKVE NA ISTOKU.....	25
2.1. Sustavna ekleziološka promišljanja unutar pravoslavlja.....	25
2.2. Eklezijalna hipostaza	28
2.3. Neki načini viđenja Crkve u pravoslavlju (fenomenološki pristup).....	29
2.4. Crkva kao „mistično“ tijelo Kristovo i povlašteno mjesto mističnog iskustva.....	31
2.5. Uloga Duha Svetoga u izgradnji Crkve.....	37
3. NAJRANIJI KORIJENI <i>PRAXISA</i> , <i>THEORIJE</i> I <i>THEOSISA</i>	43
3.1. Svetopisamski korijeni.....	43
3.2. Filozofska podloga otačkog govora o <i>praxisu</i> i <i>theoriji</i>	46
3.3. Začeci govora o <i>praxisu</i> , <i>theoriji</i> i <i>theosisu</i> kod apostolskih otaca i daljnja razrada tih pojmova u kontekstu mistične teologije grčkih crkvenih otaca	47
4. <i>PRAXIS</i>	60
4.1. Istočnokršćanska antropologija i hamartiologija	60
4.2. Pozitivni i negativni <i>praxis</i>	66
4.3. Monaštvo i <i>praxis</i>	68
4.4. „Ljestvica“ – remek-djelo kršćanskog <i>praxisa</i>	72
4.5. Osam zlih pomisli (strasti).....	77
4.5.1. Ugađanje želucu.....	84
4.5.2. <i>Porneia</i>	89
4.5.3. <i>Srebroljublje</i>	94
4.5.4. <i>Gnjev (srditost)</i>	97
4.5.5. <i>Tuga</i>	101
4.5.6. <i>Akidia (acedija)</i>	103
4.5.7. <i>Slavoljublje i gordost</i>	109
5. <i>THEORIA</i>	117
5.1. „Isusova molitva“ i <i>hezihazam</i> kao njen prirodni ambijent.....	117
5.5.1. Što je <i>Isusova Molitva</i> ?	117
5.5.2. <i>Teologija srca</i>	120
5.5.3. „ <i>Hesychia</i> “ (tihovanje) i „ <i>nepsis</i> “ (trezvoumlje)	122

5.5.4.	<i>Molitvena tehnika</i>	125
5.5.5.	<i>Opasnost samoobmane (prelest)</i>	132
5.5.6.	<i>Apatheia</i>	135
5.2.	<i>Theoria</i> – najuzvišeniji stupanj molitve	138
5.3.	„Sozercanije“ božanskoga u Ikoni	148
6.	THEOSIS	155
6.1.	<i>Palamizam – energizam</i> kao teološka pretpostavka <i>teorije i theosisa</i>	155
6.2.	<i>Theosis</i> u govoru suvremenih pravoslavnih teologa	162
6.2.1.	<i>Ioannis Zizioulas</i>	162
6.2.2.	<i>Ioannis Romanidis</i>	164
6.2.3.	<i>Panagiotis Nellas</i>	167
6.2.4.	<i>Justin Popović</i>	172
6.2.5.	<i>Nikos Matsoukas</i>	173
7.	USPOREDBA HEZIHAZMA S NEKIM DRUGIM MISTIČNIM GIBANJIMA	178
7.1.	Psihologija mistike	178
7.2.	Mistika Crkve na Zapadu	180
7.3.	Zen budizam	189
7.4.	Sufizam	198
	ZAKLJUČAK	214
	BIBLIOGRAFIJA	218
	KAZALO OSOBA	225
	KRATICE	232
	POKRATE	232
	Životopis autora doktorskoga rada	233

UVOD

a) Pojašnjenje teme, uvod u sadržaj i kratak opis strukture rada

Pojmovi *praxis*, *theoria* i *theosis* izrazito su složeni i nisu posve jednoznačni. Kršćanima Zapada, bilo bi možda najjednostavnije približiti *praxis* i *theoriju* na način da ih se shvati kao ono što se na Zapadu naziva *akcijom* i *kontemplacijom*, odnosno, aktivnim i molitvenim životom. No ipak, stvarnosti kao što su *praxis* i *theoria* ne iscrpljuju do kraja svoje značenje samo na ovim, njihovim netom spomenutim, približnim ekvivalentima, koje, kako ćemo vidjeti, neki istočnokršćanski teolozi nazivaju „pukim dualističkim apstrakcijama”. Naime, istočnokršćanski *praxis* i *theoria*, iako se bez dvojbe sadržajno u mnogočemu poklapaju s akcijom i kontemplacijom, aktivnim i molitvenim životom, te ascetikom i mistikom kršćanskoga Zapada, puno su više od toga.

Praxis omogućuje *theoriju*. Samo kršćanin koji je kroz mukotrpnu *praxis* (*podvig*) pobijedio svoje strasti, to jest postao bestrasan, može „Boga gledati”. No valja napomenuti da ni sama *theoria* nije krajnji cilj kršćanskih napora mistika na Istoku, već je to tek *theosis*, oboženje čovjeka. Za istočnokršćanske oce *theosis* ne samo da je krajnji cilj kršćanskog života već, u prvome redu, krajnji cilj Kristova utjelovljenja, kako to uostalom reče Irenej Lionski u svome traktatu *Adversus Haereses*: „Verbum Dei, Jesum Christum Dominum nostrum: qui propter immensam suam dilectionem factus est quod sumus nos, uti nos perficeret esse quod es ipse¹“², a još eksplicitnije i Atanazije u *De Incarnatione*: „Αυτός γὰρ ἐνηθρώπησε, ἵνα ἡμεῖς θεοποιηθῶμεν³ (*autos gar enethropese hina hemeis theopoiethomen*)“⁴.

Što je dakle najkraće rečeno *praxis*? To je skup življenih evanđeoskih normi, naputaka, savjeta i zapovijedi, katarzički i kenotički put kršćanina (*via purgativa*), savršeno ispunjavanje zapovijedi ljubavi, borba protiv grijeha i strasti u cilju ostvarenja kreposnog života. Što je *theoria*? Ona je put prosvjetljenja (*via illuminativa*), molitveno motrenje ili

¹ “Riječ Božja, Isus Krist naš Gospodin: koji radi velike ljubavi svoje postade ono što smo mi, da nas dovede do onoga što je On”

² IRENEJ LIONSKI, *Adversus Haereses*, V, Praefatio (PG 7.), 1120.

³ “On se dakle očovječi kako bi mi bili oboženi.”

⁴ ATHANASIUS, *On The Incarnation* (The Greek Text), Archibald ROBERTSON (ur.), London, 1893, 82.

sagledavanje (starosl. *sozercanije*) Boga u njegovoj „preposljednjoj istini“, budući da nam, sukladno apofatičkoj teologiji, sama Božja bit uvijek ostaje nedostupnom, te pronicanje djela stvaranja, odnosno, pronicanje stvorenja u njihovoj posljednjoj istini, koju nazivamo *theotelos logos* ili „bogo – ovisno“, „bogo – voljno“ počelo .

Predmet ovog znanstvenog istraživanja nije samo dokučiti značenje i sadržaj pojmova *praxis*, *theoria* i *theosis* unutar istočnog kršćanstva, već napose, istražiti njihov teološki kontekst. Izraz „teološki kontekst“ u naslovu ovoga rada odnosi se na sve ono što je povijesno – teološki u bitnome odredilo stvarnosti koje nazivamo *praxis*, *theoria* i *theosis*, kao i uvjetovalo razvoj, odnosno, shvaćanje tih pojmova u kontekstu istočnog kršćanstva. U prvome redu to su trinitarne i dogmatske postavke apofatičke (negativne) teologije istočnih otaca, zatim istočnokršćanska ekleziologija, antropologija, hamartiologija, i napokon, *palamizam – energizam*. Nadalje, „teološki kontekst“ odnosi se na sve ono što *praxis*, ali osobito *theoriju* kao preambulu *theosisa*, unutar istočnokršćanskoga *hezihazma*, čini jedinstvenima i u velikoj mjeri različitima od nekih drugih pojavnosti koje su njima naoko slične, bilo u kršćanstvu uopće, odnosno u kršćanskoj mistici, bilo u pojedinim mističnim gibanjima drugih religija. Tu se prvenstveno misli na osobitosti načina i prirode čovjekova sjedinjenja s Bogom (*via unitiva*), odnosno, sudjelovanja ljudske naravi u Božanskom životu.

Da se dostatno upozna teološki kontekst *praxisa*, *theorie* i *theosisa* valjat će istaknuti najznakovitije osobitosti istočnokršćanske otačke i apofatičke teologije, kao i sve ono što samo poimanje teologije na Istoku razlikuje od poimanja teologije na Zapadu. Velik naglasak valja staviti i na tvrdnju Vladimira Loskoga, koju zastupa u svome radu „Mistična teologija Istočne Crkve“ (2001:35-37), kako je teologija na Istoku mistična a mistika teologična. Samim time ne samo da je teologija, kako je maločas napomenuto, već je i mistika na Istoku, impostacijski drukčija od one na Zapadu.

Bez ovog osnovnog pregleda istočnokršćanske teološke misli ne može biti govora o *praxisu*, *theoriji* i *theosisu*. U ovome radu će u osnovnim crtama biti predstavljena istočnokršćanska ekleziologija, posebice ona „euharistijska“, koristeći najviše misli Zizioulasa (2006), Afanasjeva (2007) i Schmemanna (2001), i to s jasnim ciljem – kako bismo shvatili da je na kršćanskom Istoku *Crkva*, nositeljica Duha, „mistično tijelo Kristovo“, privilegirano, ekskluzivno „mjesto“ svakog autentičnog mističnog iskustva i samog čovjekova oboženja koje započinje *praxisom*, kao i to da je Euharistija najizvrsnije sredstvo samoga *theosisa*.

Bit će potrebno osvrnuti se u ovome radu i na začetke stvarnosti koje su se u istočnoj Crkvi s vremenom ustalile pod imenima *praxis* i *theoria*, krećući od novozavjetnih spisa, preko djela Klementa Aleksandrijskog (1985), Evagrija Pontskog (2008), Dionizija Areopagite (2011), pa sve do Maksima Ispovjednika (2002), te prikazati povijesno – teološki razvoj *praxisa* i *theorije*, ali i ispitati doseg utjecaja novoplatonizma na istočnokršćansku mističnu teologiju, što će biti od koristi u daljnjem istraživanju i donošenju važnijih zaključaka.

U samom središtu rada bit će detaljno opisana stvarnost *praxisa*, nastojeći prije svega odgovoriti na pitanje odakle u čovjeku potreba za *praxisom* i zašto je on nužan. Da bi se na to dao neki suvisli odgovor, potrebno je kratko predstaviti istočnokršćansku antropologiju i hamartiologiju koristeći se ponajviše mislima Bulgakova (2002), Justina Popovića (1987) i Romanidisa (2001). Nadalje, svrsishodno je istaknuti bitne odrednice „negativnog *praxisa*“ (borbe protiv strasti) i „pozitivnog *praxisa*“ (nastojanja u stjecanju vrlina i usavršavanju u molitvi), kao i brojne konkretne primjere *praxisa* unutar istočnokršćanskog monaštva, te najvažnije tekstove otaca, koji su sabrani u pet tomova hilendarskog „Dobrotoljublja“ i u radu Jeana Gouillarda (1988), a koji progovaraju o molitvenom podvigu. Ovo poglavlje zaključno predstavlja i neke od najkorisnijih Klimakovih (2003) misli o kršćanskom podvigu uopće.

U slijedećem poglavlju, naziva „Theoria“, bit će predstavljena sinteza otackog i hezihastičkog govora o tom najuzvišenijem obliku molitve i o njezinim stupnjevima. Do *theorije* se dolazi Božjom milošću i ustrajnim ponavljanjem Isusove molitve: „Gospode Isuse Kriste, Sine Božji, smiluj se meni grešniku“. U ovome poglavlju bit će riječi i o palamizmu – energizmu kao teološkoj pretpostavci *theorije*, o *theosisu* kao konačnom cilju „motrilačke molitve“ i naposljetku o „sozercaniju“ božanskoga u Ikoni kao zasebnom aspektu *theorije*. Bez obzira na to što će u poglavlju o *theoriji* već puno toga biti rečeno i o *theosisu* – budući da je te dvije stvari nemoguće razdvojiti – ipak će u zasebnom poglavlju samom *theosisu* biti posvećena puna pažnja, primjenom različitih aspekata na to područje. Poseban predmet zanimanja u ovome radu bit će suodnos negativne teologije, odnosno, nauka o „nestvorenim energijama“ i naravi *theosisa* u govoru otaca i pravoslavnih teologa.

Na kraju rada valjat će usporediti istočnokršćanski hezihazam s osnovnim mističnim gibanjima unutar zapadnog kršćanstva, islama i budizma. Tu će biti od velike koristi poslužiti se znanstvenim radovima iz područja komparativne mistike, napose onima Tomislava Kovača (2009), Marijana Jurčevića (1999), Jure Zečevića (2009), Nikole Bižace (2007) i

Porfirija Perića (2009). Zašto baš hezihazam uspoređujemo s mističnim gibanjima unutar ostalih religija i drugih kršćanskih denominacija? Iz jednostavnog razloga što on predstavlja *locus theologicus* „par excellence” istočnokršćanskog mističkog izričaja, koji u potankosti definira ono što istočno kršćanstvo i pravoslavlje danas podrazumijevaju pod pojmovima *praxis*, *theoria* i *theosis*. Na samome kraju rada nastojat ćemo sažeto istražiti do koje mjere možemo govoriti o prakseološkoj i suštinskoj podudarnosti hezihazma i, nekih naoko hezihazmu sličnih, mističnih gibanja unutar i izvan kršćanstva. Uvjereni smo da će nam ta komparacija biti od koristi kako bismo mogli još bolje upoznati posebnost i jedinstvenost istočnokršćanskog *praxisa i teorije*. Tek iz ovakve usporedbe može se razumjeti što doista *praxis*, *theoria* i *theosis* znače i predstavljaju za kršćanstvo Istoka.

b) *Dosadašnja istraživanja*

Iako je duhovnost kršćanskog Istoka već dugi niz godina predmet zanimanja mnogih katoličkih teologa, na hrvatskom govornom području nije se previše bavilo tom temom. Postoji nešto prijevoda knjiga sa drugih jezika, neki su se članci doticali teološke tematike *praxisa, teorije i theosisa*, kao i neke knjige, čiji su autori uglavnom ili zasebno obrađivali predmete kojima se ovaj rad bavi ili su ih samo spominjali u jednom puno širem kontekstu. Svakako, najizvrsnije, ali nažalost i jedino što je objavljeno na hrvatskom jeziku, jesu knjiga Antuna Japundžića i Richarda Pavlića u izdanju „Glasa Koncila“ *Grgur Palamas: otajstvo spasenja kao milost divinizacije* (2021), članak Nauma Ilievskog uvršten u „Bogoslovsku Smotru“ *Isusova molitva uma u srcu i harmonija asketsko – hezihastičkog duhovnog rasta* (2006) i članak Slobodana Stamatovića iz časopisa „Zajedno“, naslova *Kratak uvod u hesihiju za zapadnjake* (2016).

c) *Cilj*

Rad ima za cilj detaljno predstaviti istočnokršćanski *praxis*, *teoriju* i *theosis* kao temeljne odrednice mističnog puta kršćanskog savršenstva i teološki kontekst koji predmetne stvarnosti u bitnome određuje. Poblježe upoznavši sve ono što *praxis*, *teoriju* i *theosis*

kršćanskoga Istoka čini uistinu jedinstvenima, vidjeti ćemo da ih se s pravom smješta u područje mistike. Pa ipak, namjerava se dokazati da se istočnokršćanska mistika, koja sva počiva na tronošcu „praxis – theoria – theosis” i koja je dubinski teološki impregnirana palamizmom, po mnogočemu bitno razlikuje od ostalih mističkih izričaja, bilo drugih religija, bilo samoga kršćanstva.

d) *Hipoteze*

Istočnokršćanska mistika, utjelovljena i potpuno izrečena u *praxisu*, *teoriji* i *theosisu* ne prestaje biti teologična, štoviše, strogo teologična. Ona je u isto vrijeme teistična, a da nije posve katafatična, odnosno, da se ne pretvara u subjektivni misticizam. Istovremeno je apofatična, a da ne posrće u pan(en)teizam. U isto je vrijeme eklezijalna i dogmatski uvjetovana ne prestajući pritom biti mistikom. *Praxis*, govor o iskustvu *teorije* i teologija *theosisa*, kroz svoj povijesni razvoj, posve su, sadržajno i izričajno, (p)ostali čisti od stvarnih utjecaja novoplatonizma, antičkog i ezoterijskog gnosticizma, te stoicizma, dijeleći s njima, tek poneki, povijesno naslijeđen, „tehnički termin“.

e) *Metodologija*

Ovaj će rad imati snažnu interdisciplinarnu dimenziju, budući da zadire u područje dogmatike, filozofije, istočnog bogoslovlja, komparativne mistike i znanosti o religijama. On ima precizno određen cilj, ali i potrebu eksplikacije da se do tog cilja dođe, budući da se bavi tematikom i terminologijom koje se ipak u zapadnoj teologiji ne podrazumijevaju kao same po sebi jasnima, ili se, pak, percipiraju na pomalo iskrivljen način.

Pri izradi ovoga rada u najvećoj su mjeri kao izvori korišteni spisi istočnih crkvenih i pustinjaških otaca, djela bizantskih teologa i pisaca, djela ruskih teologa – pripadnika teološke škole „Saint Serge“, djela neohelenskih suvremenih teologa ali i mnogih katoličkih teologa, vrsnih poznavaca onih područja koja su bila od znanstvenog interesa ovoga rada. U razradi teme ponekad će istočna teologija biti komparirana sa zapadnom i bit će iznijeti i neki prigovori jedne teologije drugoj, no svakako neće biti potrebno na tome inzistirati, jer bi to

ovaj rad odvelo u posve drugačijem smjeru od zacrtanog. Glavnina literature je na srpskoj ćirilici, talijanskom, engleskom i španjolskom jeziku.

Rad nastoji, metodološki i organizirano, znanstveno ispitati narav veze između istočnokršćanske teologije s jedne i *teorije, praxisa* i *theosisa* s druge strane. Nastojat će se raščlambom prepoznati i sažimanjem istaknuti najbitnije odrednice *praxisa, teorije* i *theosisa*, uz korištenje kombiniranih istraživačkih metodi: deskripcija, indukcija i dedukcija, analiza i sinteza.

f) *Znanstveni doprinos*

Očekivani izvorni znanstveni doprinos ovog rada uočljiv je već iz činjenice da njegovo glavno i središnje tematsko područje do sada nije bilo sustavno istraživano i obrađivano. U ovome istraživanju esencijalni pojmovi kao što su *praxis, theoria* i *theosis* (oboženje) bivaju, korištenjem znanstvene metodologije, identificirani i obrazloženi kao temeljne odrednice mističnog puta kršćanskog savršenstva na Istoku, pod vidom različitoga (specifičnoga) i podudarnoga (zajedničkoga), te originalno i kompetentno sagledavani i vrednovani u komparativnim kontekstima kršćanstva, drugih religija i različitih svjetonazora. Pored ovoga, postoji i nadanje da će ovaj rad doprinijeti približavanju i boljem međusobnom razumijevanju „dviju teologija”; one Istoka i one Zapada, kao i razvoju komparativne mistike koja se dosada, barem unutar hrvatskog govornog područja, i nije previše bavila hezihazmom.

Konačno, očekuje se da će znanstveno fundirano i konceptualizirano istraživanje suodnosa *praxisa, teorije* i *theosisa* imati svoju posebnost i svrsishodnost, bilo kao doprinos bilo kao praktična pomoć, u kvalitetnijoj formacijskoj profilaciji spoznajne dimenzije kršćana i drugih zainteresiranih osoba.

... "Ne sudi odveć strogo one koji riječima naučavaju velike stvari, ako zamijetiš da se baš i ne žure toliko provesti ih u djelo; često korisnost riječi nadomješta nedostatak dijela. Jer ne posjedujemo svi jednako sva dobra: kod nekih riječ nadmašuje djelo; kod drugih, naprotiv, djelo nadmašuje riječ"...

(Ivan Klimak, *Ljestvica*, XXVI)

1. RAZVOJ I POSEBNOST TEOLOŠKE MISLI NA KRŠĆANSKOM ISTOKU

1.1. Filozofsko – teološki mentalitet Istoka

Čovjek Istoka u bitnome se razlikuje od čovjeka Zapada nizom socioloških, kulturoloških, pa čak i antropoloških značajki koje utječu na jedno drugačije viđenje teologije i filozofije. Zanimljivo je to što Istok, nakon turbulentnih vremena trinitarnih i kristoloških borbi, nije pretrpio značajnije promjene u svome teološkom govoru, dok se za Zapad to isto ne bi moglo reći. Istočna teologija uvijek se pravocrtno razvijala, a istočni oci, u svojim promišljanjima, redovito su poštivali načelo kontinuiteta i komplementarnosti misli.

Grčka antička filozofija više je utjecala na razvoj zapadne teološke misli nego li istočne, što je pomalo paradoksalno. Kršćanski je Zapad, počevši od Augustina, pa sve do Tome, Descartesa, Hegela, Kanta te suvremenih katoličkih i ne katoličkih mislilaca, bitno mijenjao i razvijao svoj filozofski govor o Bogu. Premda se i na Zapadu u posljednje vrijeme može uočiti tendencija povratka *apofatičkoj teologiji*, ipak, iz povijesnih razloga, zapadnu teologiju možemo nazvati *filozofijskom teologijom*. Istočna je teologija, u većoj mjeri, iako ne potpuno, *mistična teologija*, kojoj je filozofija bila tek pomoćno sredstvo.

Većina istočnih otaca služila se filozofijom samo kada je to bilo uistinu nužno. Netko bi mogao pomisliti da tomu baš i nije tako, primjećujući da djela mnogih otaca, a ponajviše Pseudo – Dionizija i Maksima Ispovjednika izrazito odišu novoplatonizmom. Mora nam biti jasno da je, u otačka vremena, novoplatonizam u prvom redu bio gnostička religijska sljedba, a ne samo filozofski sustav.⁵ Bilo bi krajnje nepošteno, na temelju nekih površnih znanstvenih prosudbi, reći da je istočnokršćanska otačka misao bez izvornosti, odnosno novoplatonizam tek zaogrnut teološkim ruhom kršćanstva. Jedini pravi novoplatonist iz otačkih vremena bio je Origen, a u manjoj mjeri, ili, prema nekima, u većoj mjeri, i njegov

⁵ Usp. DIONIGI, *Mistica teologia e Epistole*, I-V, Matteo ANDOLFO (ur.), Bologna, 2011, 54-63.

učenik Evagrije Pontski. No, oni su upravo zbog toga, uz Didima Slijepca, i bili osuđeni na Carigradskom Saboru 553. godine.⁶

Novoplatonisti su, da bi privukli što više kršćana, pa i Židova, po sinkretističkom modelu, ugradili u svoju doktrinu mnoga vjerovanja, ideje i koncepte iz kršćanstva, odnosno židovstva. Oci, među kojima su neki čak i bili obraćenici sa novoplatonizma na kršćanstvo⁷ a drugi opet imali novoplatoniste za učitelje filozofije, savršeno upoznati s tom konkurentskom stvarnošću, čine upravo suprotno – šire kršćanstvo koristeći jezik i pojmovlje novoplatonista. U tom nastojanju istočni oci uvijek su pazili da helenističko – filozofska misao, a napose ona novoplatonistička, ne bi ograničila ili uvjetovala njihov govor o Bogu, posudivši samo njenu terminologiju ali ne i sadržaj, kako to nastoji objasniti Loski:

„Pitanje odnosa između teologije i filozofije nije se nikada postavilo na Istoku: apofatičko stajalište davalo je crkvenim ocima tu slobodu i širinu kojom su upotrebljavali filozofske termine, a da se nisu izložili opasnosti da budu krivo shvaćeni, ili da upadnu u neku 'teologiju pojmova'. Kada se teologija preobrazila u vjersku filozofiju, kako se to dogodilo Origenu, zbilo se to uvijek zbog napuštanja apofatizma, koji je prava potka čitave tradicije Istočne crkve.“⁸

Kod zapadnih otaca to očito nije bio slučaj. Uzmimo samo primjer Augustina koji je razumom želio dokučiti i shvatiti sve o čemu je razmišljao, postavši tako paradigmom za vjeru koja se izvršava razumom. Istočna kršćanska misao uvijek je ostala vjernija apofatičkoj, negativnoj teologiji te je u svome izričaju ostavljala više mjesta za *misterij*. Razvoj zapadne teološke misli, istini za volju, često je odisao ljudskim naprezanjima da se vlastitim umom spozna Boga, krutom znanstvenošću i racionalizmom koji su svoj vrhunac dosegli u skolastici, i uopće, pretežito katafatičkoj, pozitivnoj teologiji.

Zanimljivo je da je Toma u svom teološkom sustavu pokušao spojiti i „pomiriti“ pozitivni i negativni put „bogopoznanja“ Pseudo – Dionizija Areopagite, ali je taj pokušaj ispao krajnje nespretno. Korigirajući negativnom teologijom afirmativnu teologiju, pripisujući Bogu savršenstva koja vidimo u stvorenim bićima, moramo negirati, po Tomi

⁶ Usp. Josip KNEŽEVIĆ, U Origenovu obranu: Povijesno – teološke karakteristike origenizma Evagrije Pontskog, u: *Bogoslovska Smotra*, 88 (2018.) 4, 988.

⁷ S velikom sigurnošću i sam Pseudo - Dionizije.

⁸ Vladimir LOSKI, *Mistična teologija Istočne crkve*, Zagreb, 2001, 73.

Akvinskom, način kojim shvaćamo ta ograničena savršenstva, ali ih možemo afirmirati u odnosu na Boga jednim uzvišenijim načinom.⁹ Loski, osvrćući se na to kaže: „Možemo se pitati u kojoj mjeri taj tako oštrouman filozofski nalaz odgovara Dionizijevoj misli. Ako za njega postoji protuslovlje između dvije 'teologije' koje on razlikuje, dopušta li ono sintezu dvaju putova? Ne kaže li Dionizije, više puta, da je apofatička teologija jača od katafatičke?“¹⁰

Valja reći i sljedeće. Bez obzira na iznimno velik utjecaj kojega je apofatička teologija imala i još uvijek ima na istočnokršćansku teološku misao, inzistiranje Vladimira Loskoga na apofatizmu kao njenom gotovo jedinom pokretaču nije posve opravdano, kao ni njegovo učestalo predbacivanje apsolutne katafatičke kršćanskom Zapadu. Razumljivo je da Loski kao istočnjak ne prihvaća mogućnost pozitivnog (katafatičkog) teološkog govora o *Božjoj biti* ali se isto tako čini pretjeranim njegovo ogrtanje *Trojstva* kao objavljene, ekonomijske istine o Bogu, velom apofatike. Metropolit Pergamski Yannis Zizioulas osvrće se podosta kritički na takvo viđenje stvari kod Loskoga. On kaže:

„Ovdje je potrebno biti oprezan, jer smo u posljednje vrijeme, poslije pojave Loskog, počeli pretjerano koketirati sa apofatizmom. Postoje mnoge opasnosti u takvom shvaćanju apofatizma. Naime kad je u pitanju suština Božja naravno da nema sumnje u to da je prisutan apofatizam. Jer ne može se govoriti o suštini Božjoj. Ali, s druge strane, ispovijedamo vjeru u Oca i Sina i Svetoga Duha, a to nije apofatizam. Znamo da Bog jest Otac i Sin i Sveti Duh. Dakle, kada su u pitanju Lica Božja, tada imamo *potvrdu* (katafatičku tvrdnju); i to ne samo logičku i racionalnu potvrdu zato što ispovijedamo da je tako, nego zato što ostvarujemo zajedništvo, odnosno egzistencijalno sudjelovanje. Kad je u pitanju Sveto Trojstvo tu nema mjesta apofatici; naravno, osim činjenice da sve analogije koje bismo koristili, jesu nedovoljne i nepotpune ukoliko bismo htjeli Sveto Trojstvo sagledati uz pomoć ljudskih primjera.“¹¹

Zizioulas u svojoj reinterpetaciji otaca daje prednost *hipostazi* (*hipostazama*) nad *nestvorenim energijama* (ne zanemarujući nipošto njihovu ulogu) kako bi bolje teološki

⁹ *Isto*, 54.

¹⁰ *Isto*, 55.

¹¹ Jovan ZIZJULAS, *Dogmatske teme*, Novi Sad, 2001, 161-162. (Sve izraze i navode iz knjiga tiskanih na ćirilicom pismu nastojali smo u ovome radu prilagoditi hrvatskom jezičnom standardu. Međutim, neki su bitni teološko-lingvistički izrazi ostali u izvornom obliku budući da jasnije odražavaju puni sadržaj i značenje specifičnog pojma).

ocrtao narav zajedništva (sjedinenja) čovjeka i Boga. Loski čini upravo suprotno. Stvarnost i priroda jedinstva čovjeka s Bogom, prema njegovom viđenju, najbolje su izražene kroz djelovanje božanskih energija, koje to jedinstvo (sjedinenje) i omogućuju.

Bez obzira što se u posljednje vrijeme može čuti više glasova unutar pravoslavlja, teško je ne zamijetiti nepromjenjivost teološkog izričaja u istočnih kršćana općenito, koji je kroz dobar dio svoje povijest ostao isti, ili samo stidljivo nadograđivan, usprkos uplivu u krilo Crkve na Istoku novo obraćenih naroda sa poganstva na kršćanstvo (slavena), kojima je helenistička misao a i „romejska kultura“ bila puno dalja nego prosječnom „latinu“ onoga vremena, pa je stoga bilo za očekivati da će upravo iz tog razloga takvi narodi unijeti u istočno kršćanstvo, odnosno pravoslavlje, nešto, ne samo kulturološko ili obredno (npr. *svetosavlje*), već i misleno „svoje“. No, tako se nešto, do kraja 18. stoljeća, nije dogodilo.¹²

Povijest nam može dati odgovor na pitanje odakle tolike razlike u teološkom mentalitetu Istoka i Zapada. Ali zašto ih kroz tu istu povijest nismo uspjeli nadići? Najbolje se poslužiti riječima Congara o kršćanima Istoka i Zapada: „Postali smo različiti ljudi. Imamo istog Boga, ali mi smo pred njim ljudi različiti i ne možemo se sporazumjeti o naravi našeg odnosa prema njemu.“¹³

Što to na Istoku ljude čini različitim od onih na Zapadu? Na Istoku se nalazio „Raj zemaljski“ i svakodnevno se rađa sunce, ali to je samo djelić njegova bogatstva. Sama riječ *Istok* osim što označuje stranu svijeta i jedno šire zemljopisno područje, etimološki potječe od glagola „istjecati“. A ako je nešto u povijesti čovječanstva u izobilju „istjecalo“ iz tog „Istoka“, to su onda upravo religije i religiozni sustavi. Istok je kolijevka kulture uopće, svih velikih monoteističkih religija, drevnih kultova, filozofije i teozofije, a ako ćemo uzeti u obzir i daleki Istok, onda njegovo pokroviteljstvo možemo proširiti i na hinduizam, budizam, taoizam, konfucijanizam i mnoge druge religije. Mogli bismo uistinu pretpostaviti da je čovjek Istoka prvi sa čežnjom podigao „oči prema Nebu“ i počeo na ozbiljan i promišljen način tražiti Boga. Nije onda ni čudo da je Bog odlučio potražiti čovjeka u svom Sinu Isusu Kristu upravo na Istoku. *Lux ex Oriente* doprlo je i do „područja tmina“, odnosno do Zapada.

¹² Počeci ruske religiozne filozofije čiji su najizvršniji predstavnici bili Vladimir Solovjov, Nikolaj Berdajev, Sergej Bulgakov, Pavel Florenski i Semjon Frank.

¹³ Y.M.J. CONGAR, O.P., *Chrétiens desunis*, Ed. du Cerf., 1937., str. 47. Cit. prema: Vladimir LOSKI, *Mistična teologija Istočne crkve*, 48.

Antagonizam Istoka prema Zapadu ne započinje ni 1203. Četvrtim križarskim ratom i pljačkom Carigrada, ni 1054. „Velikom raskolom“, pa ni rasprama sa Fotijem koje su mu prethodile. On seže puno dublje u povijest, orisan čak i u obredu odricanja od Sotone iz prvih kršćanskih vremena u kojem katekumen pruža desnu ruku i okreće se licem prema Zapadu te izgovara: „Odričem se“ – i pljuje. Tumačeći taj obred, Ćiril Jeruzalemski u svojim katehezama opisuje Zapad kao mjesto materijalnih tmina (zbog zalaska sunca) i duhovnih tmina gdje vlada „knez tame“.¹⁴ Sličnu predaju imaju i Židovi i muslimani. Sada nam konačno, ne samo sa povijesno – kulturološkog već i sa teološkog aspekta, može biti jasnija vjekovna odbojnost i strah Istoka prema Zapadu.

Na Istoku je rođen Krist, ondje je uskrsnuo, ustanovio Crkvu. Istok je prvi natopljen krvlju mučenika i preporođen primjerom Svetih te zato i mora zauzimati časno mjesto u kršćanskom svijetu. Iz rečenoga možda možemo bolje razumjeti onaj, pomalo prkosni, ponos istočnih kršćana, kao i njihovu samodopadnost i samodostatnost.

1.2. Osnovne postavke trinitarne teologije kršćanskog Istoka

Kršćanski Istok i Zapad samo donekle dijele zajedničku tradiciju i crkveni razvoj. Upravo uslijed te činjenice dolazi do umnoženja razlika. No one očite najmanji su problem, a upravo te često spominjemo kao najveću prepreku jedinstvu. Bizantski „cezaropapizam“ s jedne strane i papinska svjetovna vlast s druge, pitanje primata, discipline celibata u latinskoj Crkvi, korištenje *azymena*, kao i mnoge obredne razlike samo su neke od stvari iz kojih proizlaze brojne nesuglasice. U svakom slučaju, postoje i razlike koje su manje očite, ponekada neprimjetne, a iz kojih proizlaze i neke od onih očitih razlika. Tim ćemo se razlikama u ovome odlomku posvetiti. Zato sada valja nešto reći o strukturi i razvoju teološke misli Istoka.

Ako su grčki oci, za razliku od zapadnih, nešto nevoljko činili, onda je to bilo definiranje bilo kakve naravi i bilo čega, a pogotovo teoloških stvari. No, budući da Istok nije bio samo kolijevka najizvornijeg kršćanstva nego i mnogih hereza, oci su bili prisiljeni

¹⁴ Usp. CIRILLO DI GERUSALEMME, *Le catechesi*, Rim, 1993, 437.

prihvatiti tu zadaću boreći se najprije protiv Arija, zatim Manija, Montana, Nestorija, monofizita, monoteleta i mnogih drugih.

Poznat je slučaj Jeronima, iz vremena trinitarnih rasprava, koji gotovo izvan sebe i doslovno izluđen teološkim spekulacijama antiohijske škole, piše papi Damazu u Rim 376. godine da mu ovaj na jednostavan i razuman način razriješi tu problematiku nekom čvrstom definicijom jer, kako kaže, više ni sam ne zna u što treba vjerovati.¹⁵

Danas gledajući, možemo zaključiti da su sve hereze koje su se kasnije u srednjem vijeku pojavljivale u zapadnoj Crkvi (katari, patareni, bogumili, albigenzi, valdenzi...) samo replike drevnih istočnih, gnostičko – dualističkih hereza, judeo-kršćanske provenijencije.

U žestokim borbama protiv tih krivih interpretacija kršćanstva, u kojima se nerijetko prolijevala i krv, istočni kršćani su, poučeni poviješću, tijekom vremena razvili istančan osjećaj za pravovjerje i minuciozno se držali dogmatskog minimalizma u predaji otaca, znajući da ponekad ni dijeljenje stava većine ne znači odmah i pravovjerje.¹⁶

U strahu od bilo kakvih reinterpretacija, a pogotovo nekih potpuno novih teoloških iznahašća, njihova se bogoslovska misao u post-patrističkom vremenu donekle ukočila, budući da samo jedna riječ više, ili manje, može značiti upadanje u herezu, kao što je primjerice bio slučaj sa monofizitizmom koji je trebao biti samo ortodoksna reakcija na nestorijanstvo. Uzevši u obzir ovu činjenicu možemo puno lakše razumjeti, a donekle i opravdati, njihovu sumnjičavost i oprez u dijalogu sa zapadnim kršćanstvom čija je teologija uvijek bila sklona prereći i premisliti nepromjenjive istine vjere za potrebe novih vremena, a da se ne izmijeni njihov sadržaj.

Već smo spomenuli da je grčka filozofska misao izvršila veći utjecaj na Zapad nego na sam Istok, uslijed čega je Zapad, kroz sintezu grčke filozofije i egzaktnosti rimskog prava, s vremenom razvio jedan mentalni sklop potpuno stran Istoku. No, sve ovo ne znači da je istočnokršćanska teološka misao u bilo kojem smislu defektna ili da se nije dalje razvijala. Naravno, velika je razlika između istočnjačkog i zapadnjačkog poimanja teologije kao takve, što ćemo vidjeti u sljedećem odlomku.

¹⁵ Usp. EUZEBIJE JERONIM, *Izabrane poslanice*, Split, 1990, 14.

¹⁶ Maksim Ispovjednik u jednom trenutku ostao je gotovo jedini pravovjeran na čitavom Istoku; carigradski, antiohijski i aleksandrijski patrijarsi bili su pristali uz monotelitizam.

Od nekih bitnih razlika u teologiji, koje je već sada potrebno istaknuti da bismo kasnije bolje razumjeli glavninu ovoga rada, valja se pozabaviti u prvom redu trinitarnom teologijom Istoka iz koje, između ostalih stvari koje će biti od značaja za ovo istraživanje, proizlazi i čuveni problem „Filioque“.

Loski zastupa tezu da je vrlo loša tendencija onih crkvenih povjesničara koji na raskol gledaju s čisto sociološkog aspekta, tvrdeći da se radilo o nepremostivim kulturološkim razlikama te da je bilo za očekivati da će prije ili poslije neizbježno doći do njega, niječući pritom bilo kakve značajnije teološke razlike. Loski drži da je to guranje stvari pod tepih i linija manjeg otpora. Razlike u teologiji su postojale i to u najbitnijim elementima, u pitanju „Trojstva“. Ove razlike bez daljnjega nisu nespojive i nepremostive, više se radi o isticanju pojedinih točki gledišta, no, kako bilo da bilo, razlike su postojale i postoje. Glavna je razlika u samom teološkom polazištu; zapadna misao u izlaganju trojstvene dogme polazila je najčešće od jedne naravi da zatim motri tri osobe, dok su Grci slijedili protivan put – od tri osobe prema jednoj naravi.¹⁷

Tu se javljaju i prvi problemi, upravo oni koji su mučili Jeronima. Grčki oci gledali su u Bogu jednu *ousiu* (bit) i tri *hipostaze* (osobe). No budući da u svjetovnoj grčkoj filozofiji razlika između „ousije“ i „hipostaze“ gotovo i nije postojala, (*ousia* – ono što jest, *hipostaza* – ono što postoji), latinski oci su iznašli (smislili) pogodniji teološki termin; *prosopon* (osoba, lice, ličnost). Grci su se, a najviše među njima Bazilije, opravdavali da je razlika između „ousije“ i „hipostaze“ ipak jasna, poput razlike između općeg i pojedinačnog te su u latinskoj novokovanici vidjeli prikrivenu herezu „Sabelijevog modalizma“. Ovi su pak kod Grka vidjeli prikriveni „triteizam“, budući da je na Zapadu grčka riječ *hypostasis* na latinski prevedena riječju *substantia*, što se doista pojmovno nije previše razlikovalo od „biti“ (*ousije*). Napokon je došlo do kompromisa te su se termini „hipostaza“ i „prosopon“, na teološkom polju, izjednačili u značenju.¹⁸

Nadalje se pojavljuje problem trojstvenih odnosa; Grci drže da su „nerođenost“, „sinovstvo“ i „izlaženje“ jedine *hipostatske vlastitosti* kojima se razlikuju tri svete hipostaze neodjeljivo razdijeljene, ne po supstanciji, nego svaka po značajki svoje vlastite hipostaze.

¹⁷ Usp. Vladimir LOSKI, *Mistična teologija Istočne crkve*, 89.

¹⁸ Usp. *Isto*, 82-85.

Dakle, Otac, Sin i Duh Sveti su u svemu jedno, osim u „nerođenosti“, „sinovstvu“ i „izlaženju“.¹⁹

Zapad odlazi povelik korak dalje hoteći, pomalo filozofijski i pretenciozno, preciznije utvrditi odnose između pojedinih osoba Trojstva, te zaključuje da Duh Sveti izlazi „ab utroque“, od Oca i Sina. Grci su držali da se na taj način želi naglasiti jedinstvo naravi na štetu stvarne razlike osoba. Među latinskim ocima u svezi ove problematike prednjačio je Augustin uporabom „psihološkog modela“ (psiholoških analogija). On rađanje Sina shvaća kao misaoni čin Oca, a Duh Sveti, koji proizlazi od Oca i Sina, njihova je međusobna veza ljubavi u obliku osobe.²⁰

Za apofatičku teologiju grčkih otaca ta se konstatacija činila poprilično drskom jer na taj način *hipostatske vlastitosti* (nerođenost, sinovstvo i izlaženje) bivaju upijene u narav koja postaje izvor jedinstva, a odnosi, umjesto da budu značajke hipostaza, poistovjećuju se s njima. Toma ide dotle te zaključuje: „Ime osobe znači odnos.“²¹

Loski misli da su Augustinov zaključak i tvrdnja Grgura Nazijanskog o „Tri Svetosti što se ujedinjuju u jednom te istom gospodstvu i božanstvu“,²² ipak u popriličnom raskoraku²³. „Filioque“ i svođenje osobe Duha Svetoga na „ljubavnu spojnicu“, za Grke ruši monarhiju Oca o kojoj Atanazije kaže: „Ima samo jedan princip božanstva u Trojstvu i prema tome postoji monarhija na najapsolutniji način“²⁴.

Latinski su oci pak u ovoj tvrdnji vidjeli opasnost prikrivenog „subordinacionizma“, ali ni ovdje nije izostala grčka replika oko koje se pobrinuo osobno Grgur Nazijanski rekavši da se „slava Principa ne sastoji u snižavanju onih koji izlaze iz njega“.²⁵ Zanimljivo je uočiti da za istog Grgura, u ono vrijeme, jedan latinski pisac, Rufin iz Akvileje, piše: „Biti u neskladu sa Grgurovom vjerom, očit je dokaz vjerske zablude“²⁶.

¹⁹ Usp. *Isto*, 87.

²⁰ Usp. AURELIJE AUGUSTIN, *Ispovijesti*, Zagreb, 2002, 306.

²¹ *Summa teologiae*, I, q. 29, a. 4. Cit. prema: Vladimir LOSKI, *Mistična teologija Istočne crkve*, 89.

²² *In Theophania*, or. XXXVIII, 8, PG, 36, col. 320 BC. Cit. prema: Vladimir LOSKI, *Mistična teologija Istočne crkve*, 90.

²³ Usp. Vladimir LOSKI, *Mistična teologija Istočne crkve*, 90.

²⁴ *Contra Arianos*, or. IV, I, PG, 26, col. 468 B. Cit. prema: Vladimir LOSKI, *Mistična teologija Istočne crkve*, 91.

²⁵ *In sanctum baptisma*, or. XL, 43, PG, col. 419 B. Cit. prema: Vladimir LOSKI, *Mistična teologija Istočne crkve*, 77.

²⁶ Elisabeth BEHR-SIGEL, *Il luogo del cuore*, Milano, 1993, 17. (Svi prijevodi citata sa talijanskog, engleskog i španjolskog jezika su djelo autora ovoga rada, ukoliko nije drukčije navedeno.)

Unitarna koncepcija Trojstva i „esencijalizam / supstancijalizam“ (isticanje Božje biti kao počela božanstva), uz primjenu „analogije bića“ (*analogia entis*) kojom se Augustin služi kako bi odredio prirodu odnosa unutar samoga Trojstva, postupno će dovesti zapadnu teologiju do razumijevanja osobe, ne samo kao „subzistentne relacije“ kako ju definira Toma – nastojeći tako više ili manje uspješno pomiriti (nadići) augustinovski „esencijalizam“ i „personalizam“ Kapadočana – već napose kao *individue* (samostojnog, samosvjesnog i samosvojnog pojedinca - *jedinke*).

Zbog svega rečenog na Zapadu je u novije vrijeme pojam osobe promijenio značenje i nastoji ga se nekako odrediti „sviješću samoga sebe“. Shodno tome Karl Barth drži da bi umjesto govoriti o trima osobama u Bogu trebalo radije govoriti o „trima načinima bivovanja“²⁷ a Rahner, umjesto izraza „tri osobe“ predlaže kao bolji „tri različita načina subzistiranja“²⁸

Zaustavimo se kratko na tim prijedlozima kojima su se ovi zapadni teolozi donekle približili shvaćanju osobe svojstvenom istočnom bogoslovlju. Govor o *trima načinima bivovanja u Bogu* odgovara otačkoj misli Velikih Kapadočana za koje je osoba (ličnost, hipostaza) označavala način postojanja, način na koji svaka osoba Svetog Trojstva postoji.²⁹ Prema istočnim ocima osoba predstavlja očitovanje / „projavu“ odnosa i prema tome ne može biti shvaćena kao izdvojena jedinka.³⁰ Ime svake od osoba Svetog Trojstva otkriva ontološke različitosti, ontološke osobitosti, a ne samo psihološka ili relacijska iskustva.³¹

Upravo iz tog razloga istočna teologija, iako se za odnose unutar Trojstva počela zanimati prije zapadne, nikada ne može poistovjetiti osobu sa odnosom. Postoji suptilna ali bitna razlika između shvaćanja osobe kao „načina postojanja“ i osobe kao „načina odnošenja“, jedno je osoba kao „projava odnosa“, drugo je osoba „kao odnos“, nije ista ontološka različitost i odnosna (relacijska) različitost. Za Zapad božanske Osobe jesu njihovi međusobni odnosi i upravo (samo) ti odnosi ih čine osobama. Na kršćanskom Zapadu osoba u Bogu znači (označava) odnos.

Na Istoku, Bog su tri osobe u odnosu. Osoba je za Istok *drugost u zajedništvu* i *zajedništvo u drugosti* a hipostatske posebnosti (različitosti, osobitosti) nisu samo neodvojive

²⁷ Usp. Ivan ZIRDUM, Kritički osvrt na Kasperovu kristologiju, u: *Diacovensia* 7 (2004.) 2, 385.

²⁸ Usp. *Isto*

²⁹ Usp. Jovan ZIZJUALS, *Dogmatske teme*, 222.

³⁰ Usp. *Isto*, 224.

³¹ Usp. *Isto*, 223.

od biti, nego su neodvojive i od odnosa.³² Upravo iz tog razloga Istok ne može osobu ni isključivo vezati za bit, ni poistovjetiti ju sa odnosom, niti kompromisno reći da je ona „subzistentna relacija“ (individualizacija biti/naravi kroz odnos).

Zapad je o Božjoj „jednoći“ promišljao metafizički a ne teološki, a o Trojstvu, ako baš ne uvijek antropocentrički, tada, svakako analogijski. Tako Zapad, od onog stidljivog i opreznog progovaranja o pojmu osobe (ličnosti) u početku, danas izgleda opčinjen tim istim pojmom, interpretirajući ga čas na jedan čas na drugi način. Između individualizma, kolektivizma, naturalističkog pozitivizma, personalizma i egzistencijalizma, čini se da se Zapad u poimanju osobe posve pogubio i zaboravio temeljnu istinu na kojoj kršćanski Istok toliko inzistira: čovjek kao osoba „ne postoji“ – *postoje samo ljudi kao osobe*. Osoba (ličnost) je – darovana drugost.

Istočna teologija donosi interesantnu aritmetičku „igru“ kako bi se bar donekle mogao naslutiti misterij Boga kao istovremeno *monade* i *trijade*; broj 1 (monada), je broj koji ograničava (judaizam), a broj dva je broj koji dijeli i označuje složenost (helenski politeizam). Ovdje stupa na snagu savršenstvo *trijade* koja prva prekoračuje složenost *dijade* i označava da božanstvo ne boravi u ograničenosti, niti se širi u neodređenosti. Ono je jednostavno i *monada* i *trijada*. Ali i taj broj „tri“ ne treba shvatiti kao broj koji nabraja, kao količinski broj (jedan, dva, tri), nego kao broj koji izražava neizreciv red u božanstvu. Dakle $3=1$, odnosno $1+1+1=1$.³³

Trinitarna teologija kršćanskog Zapada poznaje drukčiju „teološku matematiku“. Na Zapadu je stvar postavljena obrnuto. Ovdje je $1=3$, odnosno, $1=1+1+1$. Zapad je o otajstvu Trojedinog Boga progovarao idući od jedinstva (jednoće) prema Trojstvu, dok Istok kreće od Trojstva prema jedinstvu. Zapad iz Božjeg jedinstva kao metafizičke kategorije deducira i potvrđuje „ekonomijsko Trojstvo“ (od biti prema osobama), Istok iz objavljene Božje „trojičnosti“ (hipostaznosti), ili točnije rečeno iz Očeve ontološke „nerodenosti“ inducira jedinstvo (od osoba prema biti). Zapad fenomenološki smješta osobu (ličnost), ne doslovno nad narav, ali joj svakako narav, o kojoj metafizički promišlja, pretpostavlja, smatrajući narav (bit) izvorom i temeljem jedinstva osoba. Drugim riječima, daje prednost naravi nad osobama kao zalogu „jednosti“ Božanstva. Bit (narav) na Zapadu izražava jednoga Boga. Istok, pak, osobu (osobe) smješta, ne bi bilo pravedno reći pod narav (*sub-stantno* biti), ali tada bez

³² Usp. John ZIZIOLAS, *Communion and Otherness*, London – New York, 2006, 213.

³³ Usp. Vladimir LOSKI, *Mistična teologija Istočne crkve*, 78-80.

daljnega, neodvojivo uz narav (bit). U toj biti se, bez daljnega, očituje jednoća Božja, ali ona nije njen uzrok. Kako bi ova tvrdnja bila jasnija poslužit ćemo se riječima Zizioulasa:

„Ne postoji ogoljena suština, veli sveti Bazilije Veliki, odnosno ne postoji bezhipostazna suština, to jest suština koja u sebi nema hipostaze (ličnosti/osobe). To znači da, kad govorimo o jednom Bogu, ili kada govorimo o jednoj suštini Božjoj, samim tim moramo istovremeno zamisliti sva tri Lica Božja. U ovom slučaju, 'jedan' ili 'jedno' ne prethodi mnoštvu, jer 'jedno', naprosto, ne može postojati bez hipostaze; drugim riječima, hipostazno obličje suštine Božje je trojično. Zbog toga ne postoji bezhipostazna suština. Ovdje moramo dodati i suprotnu tvrdnju. Naime ne postoji ni hipostaza bez suštine, odnosno nije ispravno pretpostaviti da hipostaze prethode suštini, kao da je moguće zamisliti hipostaze kao takve, to jest bez suštine. Znači, ne postoje suštine bez hipostazi, niti postoje hipostaze bez suštine. Ovo je treće načelo, koje sva tri Božja Lica stavlja u istu ravan. Lica se zajedno i istovremeno (ali ne u smislu vremena) pojavljuju kao hipostaze suštine. I pored svega toga ovo 'zajedno' i 'istovremeno', koje se odnosi na 'jedno' i na mnoštvo u Bogu, ima takav smisao da unutar ove istovremenosti postoji izvjesna gradacija.“³⁴

Zizioulas ovdje, jasno, misli na „gradaciju uzročnosti“. On odbacuje sva ona tumačenja koja se, na neki način, referiraju na mišljenje da je ontološki princip Boga u njegovoj apsolutnoj i nužnoj biti (suštini). Počelo, uzrok, postojanja Božanstva, nalazi se u hipostazi (osobi) Oca. „Jedan Bog“ nije „Jedan“ zbog „jedne biti“ (naravi/suštine), već zbog Oca, koji je „uzrok“ (*aitia*) „rađanju“ Sina i „izlaženju“ Duha. Bog postoji jer postoji Otac, Bog postoji zbog jedne ličnosti, Očeve, a ne zbog jedne biti.³⁵

Dotakli smo se upravo filozofskog termina „ontološke nužnosti“ koji je u tumačenju otajstva Trojedinog Boga na Zapadu uvelike zastupljen i visoko vrednovan. Zizioulas pak drži da „nitko od Zapadnih teologa koji su pokušali upotrijebiti Heideggera u teologiji nije uspio izbjeći bilo uvođenje pojma vremena u Boga (K. Barth) bilo shvaćanje pojma Objave kao suštinske ontološke kategorije bića Božjeg (K. Rahner), tako da onda 'ekonomija', način Božjeg otkrivanja čovjeku, postaje osnovica, polazna točka i ontološka struktura teologije o Svetoj Trojici.“³⁶

³⁴ Jovan ZIZJULAS, *Dogmatske teme*, 199.

³⁵ Usp. Ioannis ZIZIOULAS, *L'essere ecclesiale*, Magnano, 2007, 39.

³⁶ Jovan ZIZJULAS, *Sabrana dela. Studije o ličnosti i Crkvi*, 2012, 18. (elektronsko izdanje)

Ako je dakle *princip* postojanja u Bogu *osoba*, ličnost, hipostaza, kako to tvrdi Zizioulas, tada je i tvorevina rezultat osobne slobode a ne ontološke nužnosti Božje biti. Ova je premisa od izuzetne važnosti za kasniju usporedbu različitih mističkih putova sa hezihazmom u ovome radu. Zizioulas nastojeći još eksplicitnije pojasniti neprikladnost primjene principa „ontološke nužnosti“ na govor o Bogu, kaže sljedeće:

„Način na koji Bog upražnjava svoju ontološku slobodu, upravo ono što ga čini ontološki slobodnim, jest to što nadilazi i dokida ontološku nužnost suštine (biti), time što jest Bog kao Otac, tj. kao onaj koji 'rađa' Sina i 'ishodi' Duha. Ovaj ekstatički karakter Boga, tj. to što se njegovo biće poistovjećuje sa činjenicom zajednice, stvara nadilaženje ontološke nužnosti, koju bi povlačila za sobom njegova suština, ukoliko bi suština bila prvobitna ontološka kategorija Boga; tako ovu nužnost zamjenjuje slobodna samopotvrda božanskog postojanja. Jer ova zajednica, koja je Trojica, rezultat je slobode, kao posljedica, ne suštine Božje, nego jedne ličnosti, ličnosti Oca (eto zašto ovaj dogmatski detalj ima tako veliki značaj!), i to ne iz razloga što je božanska priroda – φύσεως– ekstatična, nego zato što Otac kao ličnost πρόσωπον —hoće slobodno ovu zajednicu.“³⁷

Čitava problematika vezana uz „Filioque“ odraz je različitih naglasaka u poimanju Trojstva na Istoku i na Zapadu, odnosno različitih razina govora o osobama Svetog Trojstva. O Trojstvu možemo govoriti *ekonomijski*, na razini ekonomije spasenja ili teološki na *unutar-trojstvenoj* razini Božje imanentnosti. Zapad je o Trojstvu najčešće progovarao ili spekulativno (metafizički), dajući prednost imanentnom vidu Božjeg postojanja, ili strogo razlikujući te dvije razine (vrste) govora o Bogu, ili, pak, posve dokidajući razlike između ta dva načina govora o Bogu. S obzirom na ovo posljednje sjetimo se samo Rahnerovog *grundaksioma*: „Ekonomijsko Trojstvo je imanentno Trojstvo i imanentno Trojstvo je ekonomijsko Trojstvo“³⁸. Istok, s druge strane, u svome teološkom govoru, ne dopušta potpuno izjednačenje ekonomijskog Trojstva i vječnog (imanentnog) Trojstva, kao što i, s druge strane, ne može dopustiti ni govor o tome da bi ekonomijsko Trojstvo bila jedna stvar a imanentno Trojstvo neka posve druga stvar. Govor kršćanskog Istoka o Trojstvu je po sadržaju dvovrstan ali po formi jedinstven.³⁹

³⁷ Isto

³⁸ Karl RAHNER, *La Trinità*, Brescia, 1988, 32.

³⁹ Usp. Jovan ZIZJULAS, *Dogmatske teme*, 160-161.

Ako je Sin na razini unutar-trojstvene imanentnosti „rođen“, tada je na razini ekonomije spasenja „utjelovljen“. Isto tako i Duh Sveti; na razini unutar-trojstvene imanentnosti izlazi (*ekporeuestai*) od Oca dok na razini ekonomije spasenja izlazi (*proerchestai*) od Oca i Sina, odnosno, od Oca po Sinu. Dakle, grčki jezik, za razliku od latinskog, poznaje dvije riječi za „izlaženje“ Duha Svetoga, koje pobliže kvalificiraju (specificiraju) narav „izlaženja“, odnosno, razinu govora o „izlaženju“. Glavna zamjerka istočne teologije zapadnoj nije uvođenje termina „Filioque“ kao eksplikacije *contra arianos*, već vezivanje tog termina uz pogrešnu riječ, *ekporeuestai*, koja u Nicejsko – Carigradskom vjerovanju stoji kao riječ „rezervirana“ isključivo za „izlaženje“ Duha na razini unutar-trojstvene imanentnosti (*to ek tou Patros ekporeuomenon*). Time se gubi teološko razlikovanje „izlaženja“ na razini ekonomije spasenja i Božje imanentnosti, te se predvječno otajstvo svodi na njegovu povijesnu objavu.⁴⁰

Jasno, kivanost pravoslavnih na „Filioque“ esencijalno je vezana uz njihovo načelo zdravoga *monarhizma* (kojega ne treba dovoditi u vezu sa *subordinacionizmom*), a kojeg u posljednje vrijeme i katolički teolozi, poput Rahnera, sve više uvažavaju.⁴¹ Naime, ono što, po istočnjacima, kako to tumači Zizioulas, „osigurava načelo jednoga Boga, jedinstva Božjeg, jest činjenica da izvor, jedini izvor, odnosno uzrok, jest Otac. Ono što po svetoatačkom učenju osigurava jednoboštvo jest upravo monarhija (*jednonačalnost*). U Bogu postoji monarhija iz koje proizlazi cjelokupni život Božji. To jedno *načelo* (princip) nije jedna suština iz koje proizlaze Lica (Osobe), nego je to jedno Lice, to jest Otac, koji rađa Sina i ishodi (*izvodi*) Svetoga Duha.“⁴² Dakle, sve ove razlike ili naglasci nastaju uslijed, Istoku i Zapadu svojstvenog, specifičnog shvaćanja naravi (biti) Božje, odnosno, na „teološkom pozicioniranju“ osoba (ličnosti) Trojstva u odnosu na bit. Zizioulas teološko viđenje Istoka pojašnjava ovako:

„Istok se protivio shvaćanju o premoći (prvenstvu) suštine u odnosu na ličnosti; protivio se tome da jedan Bog najprije jest suština, odnosno da jednoga Boga izražava jedna suština, a da tri Lica jesu odnosi unutar te jedne suštine. Istok se, dakle, ovome protivio, jer po učenju istočnog

⁴⁰ Usp. Gregorio PALAMAS, *L'uomo mistero di Luce increata*, Michelina TENACE (ur.), Milano, 2005, 206. (vidi urednički komentar teksta).

⁴¹ Karl RAHNER, *La Trinità*, 58.

⁴² Jovan ZIZJULAS, *Dogmatske teme*, 247.

bogoslovlja, odnosno bogoslovlja kapadocijskih otaca, jedan Bog je Otac; jedan Bog nije jedna bezlična suština. To je ličnost Oca...“⁴³

„...Kako možemo imati tri Lica, a da nemamo tri Boga? Ono što nam pomaže izbjeći ovu opasnost, odnosno da nemamo tri Boga, jest činjenica da dvojica od njih izvire iz trećega. O jednome Bogu može se govoriti samo sa stanovišta počela, pošto je jedan Onaj koji daje postojanje Svetoj Trojici“⁴⁴

Kako bi se dobila potpuna slika istočnokršćanskog poimanja Trojstva, odnosno, Boga, koji je u prvome redu Trojica, obratimo pažnju na jedno drugo viđenje ovog „hijerorealiteta“ unutar samog pravoslavlja, svojstvenije ruskoj teološkoj misli, koja, kako je već rečeno, za razliku od neohelenskih teologa, apofatički govor primjenjuje ne samo na Božju bit, već i na samo Trojstvo, čiji je najizvršnji predstavnik Vladimir Loski . On veli:

„Trojstvo je za Pravoslavnu crkvu nepokolebljiv temelj svake vjerske misli, svake pobožnosti, svakog duhovnog života, svakoga iskustva. Ono se traži kada čovjek traži Boga, kada traži puninu bića, smisao i cilj življenja. Prvotna objava i izvor svake objave kao i svakog bića, Presveto se Trojstvo nameće našoj vjerskoj svijesti: treba ga prihvatiti kao činjenicu koje se očiglednost i potreba može temeljiti samo na njemu samom. Prema Florenskom, ruskom suvremenom teologu, ne bi bilo drugoga izlaza za ljudsku misao nego dopustiti trojstvenu protuslovnost kako bismo našli apsolutnu stabilnost: zabacujući Trojstvo kao jedini temelj svake stvarnosti, svake misli, čovjek je predan putu bez izlaza, završava u sumnji, ludilu, razdiranju bića, duhovnoj smrti. Ili Trojstvo ili pakao, drugog izbora nema. Uistinu, to je presudno pitanje u doslovnom smislu te riječi: trojstvena dogma križ je ljudske misli. Apofatični uspon uspinjanje je na kalvariju. Zato se nijedno filozofsko umovanje nije nikada moglo uzdići do misterija Presvetog Trojstva. Stoga ni ljudski duhovi nisu mogli primiti tu potpunu objavu božanstva nego po križu Kristovu, koji je nadvladao smrt i bezdane pakla. Stoga je napokon objava Trojstva zasjala u Crkvi kao čisto vjerska danost, kao najizvršnja katoličanska istina.“⁴⁵

Bilo kako bilo, ovaj će nam kratki uvod u trinitarnu teologiju Istoka pomoći da bolje razumijemo, za Istok svojstvenu, umjerenu apofatiku, kao i energizam, odnosno, narav

⁴³ *Isto*, 246.

⁴⁴ *Isto*, 248.

⁴⁵ Vladimir LOSKI, *Mistična teologija Istočne crkve*, 99.

teorije i *theosisa*. Naime, sve ove stvarnosti počivaju na viđenju Boga, od otačkih vremena pa sve do danas, kao „trihipostatske“ istine (skrivena i nedokučiva *biti*) čiji je izvor Očeva „monarhija“.

1.3. Istočnokršćanska jednadžba: teologija = mistika = duhovnost

Iz apofatičke teologije Istoka proizlazi i mistika, koja ne samo da joj nije suprotstavljena nego je, štoviše, njena bitna odrednica. No, da bismo tu tvrdnju bolje razumjeli moramo, prije svega, očistiti pojam mistike od zapadnjačkog shvaćanja iste. Mistika na Istoku nije neko osobno subjektivno izvanredno iskustvo Boga, nego „davanje osobne vrijednosti sadržaju zajedničke vjere, a teologija je izričaj, na zajedničku korist, onoga što svatko može iskusiti. Teologija i mistika nikako nisu suprotstavljene, nego se uzajamno podupiru i dopunjuju. Nema dakle kršćanske mistike bez teologije, a ne postoji ni teologija bez mistike. Iz ovoga proizlazi da istočna tradicija nikad nije posve razlikovala mistiku od teologije, osobni doživljaj božanskih misterija od dogme što ju je naučavala Crkva“.⁴⁶

Bulgakov kaže: „Negativna teologija i mistika ne bi se po sebi puno razlikovale od agnosticizma, pa čak ni od najžešćeg ateizma, koji svoje 'Ne' izvikuje trijumfalno i s velikim zadovoljstvom, kada one ne bi bile i pozitivno ukorijenjene u svome mističnom 'Da', kada danu racionalne negacije ne bi prethodila noć puna glasova i osjećaja koji pripadaju jednom posve drugom svijetu.“⁴⁷

Istok u biti poznaje dvije vrste teologije, akademsku teologiju i mističnu teologiju. Akademaska teologija je samo šturi i nesavršeni odraz mistične i ona u sebi ne sadrži sposobnost reći bilo što bitno o Bogu.⁴⁸

Mogli bismo sve ovo sažeti u jednu tvrdnju koja proizlazi iz istočnjačke apofatike: na Istoku je teologija mistična a mistika teologična. Tako mistika na kršćanskom Istoku predstavlja i samu osnovu duhovnosti, ili, bolje reći, istovjetna je duhovnosti. Nije stoga ni čudo što je istočna tradicija naziv „teologa“ dodijelila najvećim misticima; Ivanu evanđelistu,

⁴⁶ Vladimir LOSKI, *Mistična teologija Istočne crkve*, 35.

⁴⁷ Sergej BULGAKOV, *La Luce senza tramonto*, Rim, 2002, 124.

⁴⁸ Usp. SOFRONIJE ARHIMANDRIT, *O molitvi*, Sveta Gora Atonska, 2000, 10.

Grguru Nazijanskom piscu kontemplativnih pjesama, i Šimunu „Novom Teologu“, pjesniku sjedinjenja s Bogom.⁴⁹

Čak i sama dogma i mistika nisu u međusobnom rascjepu, jer „sav razvoj dogmatskih borbi što ih je izdržavala Crkva tijekom stoljeća, ako ga promatramo s čisto duhovnog stajališta, čini se vođen trajnom brigom Crkve da svakog trenutka svoje povijesti spasi kršćanima mogućnost da postignu puninu mističnog sjedinjenja.“⁵⁰

Uzmimo nekoliko primjera. Nestorijanizam u samom Kristu postavlja pregradu između Boga i čovjeka. Dakle, nema sjedinjenja. Arijanizam tvrdi da „Logos“ nema istu bit s Ocem i da on nije pravi Bog, a budući da nam upravo „Logos“ otvara put sjedinjenja s božanstvom, naše oboženje nije moguće, i tako dalje. Dogma je dakle, kod istočnjaka, odskočna daska, odnosno baza mistike. Napomenimo i to da mistika u kontekstu istočnog bogoslovlja nikada ne poprima pejorativni smisao „misticizma“, odnosno izvanrednih osobnih mističnih iskustava, nego se radije bavi plodovima koji proizlaze iz tijesnog osobnog odnosa s Bogom.⁵¹ Razlike mistike Istoka i Zapada obradit ćemo u posljednjem poglavlju ovoga rada.

Bitno je reći i ovo; duhovnost istočne Crkve nije statična već dinamična te sadrži niz, sebi svojstvenih, konstitutivnih elemenata, odnosno šest velikih struja duhovnosti koje izvire jedna za drugom, susreću se, miješaju se i tako stvaraju prostranu rijeku crkvenog života na Istoku:

- duhovni element koji sačinjava temelj
- paleo-kršćanski ili primitivni (prvotni) kršćanski element
- helensko-intelektualistički element
- primitivni monastički element
- liturgijski element

⁴⁹ Usp. Vladimir LOSKI, *Mistična teologija Istočne crkve*, 35.

⁵⁰ *Isto*, 36.

⁵¹ Usp. *Isto*, 36.-38.

- vlastiti kontemplativni element, u tehničkom smislu toga termina, ili, još, hezihastički, odnosno filokalijski⁵²

Navedeni elementi i danas su prisutni u duhovnosti istočnih kršćana, doduše neki više neki manje, ali usprkos svemu, oni čine jednu kompaktnu osnovu te duhovnosti, koja je ipak, kako ćemo u ovome radu vidjeti, u dobroj mjeri, naviješe palamistička. S obzirom na vremensko-razvojni tijek istočne duhovnosti, preuzimamo Špidlikovu podjelu⁵³:

a) *„Praktična“, primitivna duhovnost*

To je duhovnost prvih kršćana koje ne zanimaju filozofske spekulacije nego radikalna poslušnost evanđelju, odnosno prema judaističkom shvaćanju iz kojeg je kršćanstvo i izniklo, vršenje zapovijedi, u našem slučaju, Kristove zapovijedi ljubavi.

b) *Intelektualistička duhovnost i rađanje mistike*

Praktično kršćanstvo nije moglo zadovoljiti mislioce zadojene onom Anaksagorinom mišlju da je cilj života *theoria*, spoznaja, spekulacija. Od tada na dalje formira se jedna nova sintagma: vjera i djela ne dovode direktno do savršenstva, nego uvode u kontemplaciju, koja je jedini „praxis“ koji odgovara čovjeku.

c) *Duhovno iskustvo, duhovnost srca*

Spomenuta intelektualistička duhovnost riskira postati hladnom i dostupnom samo izabranima, te se upravo zbog toga rađa nova duhovnost koja daje mjesto Duhu Svetom, osjećajima, i srcu kao povlaštenom mjestu u kojem se Bog priopćava čovjeku.

d) *Kozmička duhovnost, čašćenje slika*

⁵² *A Monk of the Eastern Church*, str.17. Cit. prema: Elisabeth BEHR-SIGEL, *Il luogo del cuore*, 20.

⁵³ Usp. Tomas ŠPIDLIK, *La spiritualità dell'Oriente cristiano*, Rim, 1985, 19-24.

Mistički intelektualizam osuđuje ikone i osjetne stvarnosti, držeći da se čovjeku mogu otvoriti duhovne oči tek kad prezre sve vidljivo i osjetno. Nasuprot takvom mišljenju zagovornici „kozmičke duhovnosti“ drže da se, kad duhovni vid biva prosvijetljen vjerom a pogled očišćen posredstvom odricanja od vidljivih stvari, *gnostikos* vraća u ono blaženo prvotno stanje u kojem sve ono što ga okružuje za njega ne predstavlja više opasnu zavodljivost, već glas Stvoritelja koji mu govori. Ovo je također i svrha istočne ikonografije: odgonetnuti smisao vidljivih oblika koji se raspadaju pred našim očima da bi prihvatili njihov božanski smisao.

e) *Cenobitska tendencija, ekleziološka duhovnost*

Nasuprot samotnjačko opredijeljenih pustinjaka (anahoreta), cenobitska duhovnost daje veliku vrijednost zajedničarskoj odnosno eklezionalnoj dimenziji kao sredstvu osobnog posvećenja. Bazilijanski cenobitizam pretpostavlja život po evanđelju, u kojem zajednica braće neće predstavljati opasnost za zajedništvo s Bogom, nego će, naprotiv, biti dragocjena pomoć da se od tog istog zajedništva ne odvojimo. S druge strane, ono što vrijedi za jedan samostan predstavlja ideal za sveopću Crkvu.

2. POIMANJE CRKVE NA ISTOKU

2.1. Sustavna ekleziološka promišljanja unutar pravoslavlja

Metropolita pergamskog Yannisa Zizioulasa jedni unutar pravoslavlja smatraju najvećim živućim teologom današnjice, dok drugi žustro osporavaju njegovu, ne toliko teologiju, koliko teološku metodologiju.⁵⁴ Bilo kako bilo, posebnost i izvanrednost ovog znanstvenika je neupitna. Upravo ćemo zbog toga u ovome odlomku pokušati predstaviti njegovu ekleziologiju kao „službenu“ ekleziologiju unutar pravoslavlja, budući da se ipak od svih suvremenih pravoslavničkih teologa najsustavnije bavio tom temom.

Zizioulas uvelike koristi teološki rječnik Zapada u svojim radovima. Glavnina njegove intelektualne formacije odvijala se na Zapadu, pa se daje primijetiti da su na njega iznimno velik utjecaj imali zapadni teolozi poput de Lubaca, Congara, Danieloua i de Chardina. Uz pionire ruske emigrantske škole „Saint Sergea“, Zizioulas je jedan od malobrojnih teologa Istoka koji je, koliko je to istočnjaku moguće, pokušao objektivno pristupiti bitnim teološkim temama, posebno onima koje su bile vjekovni predmet spora Istoka i Zapada, nastojeći tako prenijeti teologiju iz sfere mistike u sferu znanosti.

Upravo mu to neki pravoslavni najviše i zamjeraju, držeći da je time nasilno odvojio neodvojivo, iako se, kako ćemo vidjeti u ovome odlomku, Zizioulas svojski trudi dokazati da to nije učinio. Bez obzira na sve rečeno, iako je Zizioulasova teološka poruka u prvom redu upućena zapadnom čovjeku i prikladno „upakirana“ za Zapad, iščitavajući njegove radove, jasno se daju primijetiti i njegovi apologetski motivi.

U ovome odlomku trebalo bi biti govora o „ekleziologiji“ Yannisa Zizioulasa, pomoću koje bismo trebali pobliže odrediti ulogu i mjesto Crkve u duhovnom razvojnog putu istočnih kršćana i njen utjecaj na isti, no, koncizno i sistematski, napisati nešto o tome bio bi jalov posao. Teško je njegovu ekleziološku misao ekstrahirati iz teološke sveobuhvatnosti u obliku neke sinteze.

⁵⁴ *Sabbasa Agouridisa* i *Nikolaosa Loudovikosa* možemo izdvojiti kao najžešće kritičare Yannisa Zizioulasa. Ovaj potonji, njegov bivši učenik, uvaženi grčki znanstvenik i psiholog, svoju kritiku zasniva upravo na detaljnoj analizi izvornih tekstova Velikih Kapadočana i Maksima Ispovjednika, na kojima Zizioulas temelji većinu svojih teoloških zaključaka. Zizioulasu isti predbacuje potpuno krivu interpretaciju samih "izvora" njegovih teoloških postavki.

Za njega je ekleziologija, kao i za sve teologe Istoka, u uskom suodnosu sa kristologijom, ontologijom, antropologijom, pneumatologijom i u konačnici naukom o Trojstvu. Dakle, sve je bitno i sve je jednako važno, odnosno, ništa se ne može dobro sagledati izvan širokog teološkog konteksta. Stoga ćemo u ovom poglavlju fragmentarno predstaviti samo neke teološke naglaske Zizioulasove ekleziologije.

Ekleziologija Yannisa Zizioulasa u prvom je redu dorađena „euharistijska ekleziologija“ Nikolaja Afanasjeva i njegovih učenika. Valja nam stoga upoznati se поблиže sa istom. Nikolaj Afanasjev, jedan od prvih teologa „Instituta Saint Serge“, uložio je velike znanstvene napore da ekleziološka promišljanja nadiđu juridički koncept Crkve, podjednako prisutan u ono doba kod katolika i pravoslavnih. Njegova je glavna teološka postavka ta da se Crkva ostvaruje i konkretizira, na lokalnoj razini, u slavlju Euharistije. Metropolije, biskupije i župe, trebaju imati svoj korijen u eshatološkom ispunjenju kojeg primaju u *euharistijskoj zajednici*. Drugim riječima, empirijske granice Crkve određene su granicama euharistijske zajednice. Afanasjev ističe bitnu povezanost između Euharistije (sakramentalnog Tijela Kristovog) i Crkve („mističnog“ tijela Kristovog).⁵⁵

Kroz povijest se, prema Afanasjevu, nažalost, sve više zapostavljala iskonska euharistijska dimenzija Crkve, itekako naglašavana u počecima. Kao glavni razlog tomu on navodi činjenicu da se s vremenom od jedne jedine euharistijske zajednice prešlo na više zajednica u jednome mjestu (gradu). Na taj način Euharistija prestaje biti „sakrament u Crkvi“ i postaje „sakrament Crkve“. Drugi razlog je promjena glavnog slavitelja Euharistije; to više nije svećenik, već biskup, koji s vremenom i Konstantinovim zaslugama, umjesto Euharistije, postaje glavni princip jedinstva Crkve.⁵⁶ Afanasjev tu novu i štetnu ekleziologiju naziva „univerzalnom ekleziologijom“. Svoju euharistijsku ekleziologiju podcrtava kao povijesno i svetopisamski najispravniju, ističući da je isključivo Euharistija jedini princip zajedništva u Crkvi. Gdje je Euharistija ondje je i Crkva u svojoj punini. To dopušta da svaka lokalna Crkva bude neovisna (nemajući nikoga „iznad sebe“) i samodostatna (imajući „u sebi“ sve što joj je potrebno za puninu crkvenog života).⁵⁷

Učenik Afanasjeva, Alexander Schmemmann, ublažuje antihijerarhijske teze svoga učitelja, ističući da je garancija jedinstva lokalnih crkava ne samo činjenica da žive

⁵⁵ Usp. Roberto SCHABLATURA ANTUNES, *La eclesiologia eucaristica a partir del Concilio Vaticano II (1962-1965)*, Pamplona, 2009, 35.

⁵⁶ Usp. *Isto*, 36.

⁵⁷ Usp. *Isto*, 37.

međusobno zajedništvo, već prije svega to što je u svakoj od njih prisutna „ista Crkva“, to jest nedjeljivo „tijelo Kristovo“. I drugi Afanasjev učenik Meyendorff korigira ekstremizam svoga učitelja napominjući da Euharistiju slave samo kršteni, pa su stoga sakrament Krštenja i ispovijedanje iste vjere podjednako bitni principi jedinstva kao i Euharistija.⁵⁸

Iako je utjecaj Afanasjeva na Zizioulasa više nego očit, ipak, osjetne su i razlike. Zizioulas u svojoj doktorskoj disertaciji „Jedinstvo Crkve u Svetoj Euharistiji i u episkopu u prva tri veka“⁵⁹ pokušava dati novo, ispravnije tumačenje euharistijske ekleziologije, odnosno, bolje ju implementirati u pravoslavni teološki izričaj. On se i kritički osvrće na Afanasjevu tezu, „gdje je Euharistija, tamo je i Crkva“, spočitavajući mu sljedeće logičke nedosljednosti:

1.) Uzimati u obzir župu koja slavi Euharistiju kao jednu potpunu i katoličku Crkvu. Tako nešto bilo bi moguće kad bi postojala samo jedna jedina župna zajednica, koja bi, s druge strane, zadovoljila sve kriterije „katoliciteta“: jedna župa (parohija) u kojoj su svi članovi sjedinjeni sa svim služiteljima (svećenicima i biskupom kao glavom). Problem je što takva župa, koja bi objedinjavala sve na jednome mjestu, ne postoji, pa je prema tome Afanasjeva teza u svojoj doslovnosti neprimjenjiva i neodrživa. Iz tog razloga Zizioulas se pita: „Dakle, je li time oslabljen princip euharistijske ekleziologije koji kaže 'gdje je Euharistija ondje je i Crkva?' Ne nužno! Ali upravo zato taj princip treba interpretirati na novi način, u kojem će se istaknuti odnos između župe i biskupije, između Euharistije i Crkve“.⁶⁰

2.) Logičku nedosljednost Afanasjeve teze Zizioulas prepoznaje u loše postavljenom, ili bolje reći nepostojećem odnosu između lokalne crkve i sveopće (univerzalne) Crkve, jer, prema Zizioulasu, tako nešto može dovesti do shvaćanja da bi svaka crkva mogla, neovisno o ostalim partikularnim crkvama, biti „Jedna, Sveta, Saborna i Apostolska“. Uvelike uvažavajući Afanasjev doprinos ekleziološkim promišljanjima i vrednujući njegov stav da Crkva u bitnome svoje samoodređenje nalazi upravo u Euharistiji, Zizioulas neumorno u svojim djelima ističe i presudnu važnost „episkopocentrične“ strukture Crkve.⁶¹

⁵⁸ Usp. *Isto*, 38.

⁵⁹ Jovan ZIZJULAS, *Jedinstvo Crkve u Svetoj Euharistiji i u episkopu u prva tri veka*, Novi Sad, 1997.

⁶⁰ J. ZIZIOULAS, *L'être ecclésial*, Labor et fides, Genève - 1981. str.19. Cit. prema: Roberto SCHABLATURA ANTUNES, *La eclesiologia eucaristica a partir del Concilio Vaticano II (1962-1965)*, 40.

⁶¹ Roberto SCHABLATURA ANTUNES, *La eclesiologia eucaristica a partir del Concilio Vaticano II (1962-1965)*, 40.

2.2. Eklezijalna hipostaza

Za Zizioulasa, hermeneutički princip cjelokupne zbilje jest Krist, a temeljna kategorija njegove teologije uopće, *koncept ličnosti*⁶². U svom kapitalnom djelu „Od maske do ličnosti“⁶³, Zizioulas potanko razrađuje pojmove *ousia*, *hypostasis*, *prosopon*, aplicirajući upravo te otačke termine, koji su bili korišteni u trinitarnoj teologiji, na čovjeka kao biće. On tvrdi da je upravo „ličnost“, a ne „narav“ i „bitičnost“, ono što čovjeka u najvećoj mjeri određuje.

Ličnost (*prosopon*) nije ni krinka (*prosopeion*) ni pokrivalo bića (*epithema*), već je ona *hypostasis* (podstava samoga bića). Samo je u takvom shvaćanju čovjeka izvor prave slobode za čovjeka samog, koju može ostvariti jedino ljubeći. Čovjek se upravo kao „ličnost“ samopotvrđuje u ljubavnoj relaciji sa drugom ličnošću, u zajedništvu sa drugim ličnostima.

Zizioulas tvrdi da čovjek može postojati/biti na dva načina; u svojoj „biološkoj hipostazi“ ili u svojoj „eklezijalnoj hipostazi“. Biološku hipostazu dobiva začecem, odnosno, rođenjem. Ta je hipostaza podložna dvjema stvarnostima; onoj ontološke nužnosti, koja „osuđuje“ čovjeka na život kao na nužnost, bez mogućnosti slobodnog izbora, kao i onoj individualizma, koja čovjeka nuka da se izdvoji od drugih. Zbog toga čovjek postoji na „tragičan“ način i ne dopijeva k cilju za kojega je bio stvoren. Iz tog razloga čovjeku je potrebno novo rođenje da bi zadobio novu hipostazu – onu *eklezijalnu*: „Krštenje je kao novo rođenje upravo čin koji sazdaje jednu novu hipostazu. Baš kao što začecé i rođenje sazdaju njegovu biološku hipostazu, krštenje uvodi u novi oblik postojanja, u pre – porod (*I Pt*), pa samim time, u novu hipostazu. Ta nova hipostaza se živi i kuša u Euharistiji, shvaćenoj kao zajednici; kao kretanju usmjerenom prema punom budućem ostvarenju eklezijalne hipostaze“.⁶⁴

Ta Zizioulasova tvrdnja otvara neka vrlo konkretna ali i kompleksna pitanja. Da li te dvije hipostaze koegzistiraju i na koji način? Ustupa li jedna mjesto drugoj, ili se jedna prelijeva u drugu? Zizioulas veli:

⁶² Pojam „ličnost“, koji će biti spominjan u cijelom radu na više mjesta, u ovom slučaju nije srbizam, već teološki termin, budući da semantički puno bolje odgovara kontekstu u kojem se koristi, od pojma „osoba“.

⁶³ Jovan ZIZJULAS, *Od maske do ličnosti*, Podgorica, 1999.

⁶⁴ J. ZIZIOULAS, *L'être ecclésial*, Labor et fides, Genève, 1981., str.45. Cit. prema: Roberto SCHABLATURA ANTUNES, *La eclesiologia eucaristica a partir del Concilio Vaticano II (1962-1965)*, 39.

„Sve ono što smo do sada rekli ne daje nam odgovor na sljedeće pitanje: što se događa sa čovjekovom biološkom hipostazom kada se ostvari ono što smo nazvali eklezijalna hipostaza? A iskustvo nam svjedoči i da, pored toga što čovjek doživljava Krštenje i eklezijalnu hipostazu, on se ne prestaje istovremeno radati i umirati, sukladno svojoj biološkoj hipostazi. Koju nam vrstu iskustva istinske ličnosti daje eklezijalna hipostaza? Da bismo odgovorili na ovo pitanje, zaista nam je potrebna jedna nova ontološka kategorija. Ne da bismo ukinuli razliku koju smo napravili između biološke i eklezijalne hipostaze, nego da bismo objasnili njihov međusobni odnos. Zaista, susret između biološke i eklezijalne hipostaze stvara jedan čudan odnos unutar ljudskog postojanja: čovjek počinje postojati sa eklezijalnim identitetom ne kao ono što jest, nego kao ono što će biti; eklezijalni identitet se vezuje sa eshatologijom, tj. sa konačnim ishodom čovjekovog postojanja. Ovo gledanje na čovjekovu ličnost pod prizmom cilja ne treba protumačiti pomoću aristotelovske entelehije, tj. pomoću mogućnosti koja postoji u čovjekovoj prirodi da postane nešto bolje i savršenije od onoga što jest. Onim što smo rekli u svojoj studiji isključivali smo svaku mogućnost gledanja na ličnost kao na pojavu ili izljev suštine ili prirode čovjekove (ili samoga Boga kao 'prirode'). Prema tome, eklezijalna hipostaza, istinska ličnost, neće proizići iz nekakve evolucije ljudskog roda, biološke ili povijesne. Stanje koje se stvara iz iščekivanja i nade eklezijalnog identiteta, iz te čudesne hipostaze koja ima svoj korijen u budućnosti, a svoje izdanke u sadašnjosti, možda bi se moglo izraziti jednom drugom ontološkom kategorijom, koju bi mogli nazvati sakramentalna ili euharistijska hipostaza.“⁶⁵

Ovo je samo šturo i površno predstavljanje Zizioulasovih teza. Bilo bi zanimljivo pozabaviti se time detaljnije, ali nam zadana tematika to ne dopušta, budući da bismo daljnjim razlaganjem duboko zašli u sferu ontologije i filozofije.

2.3. Neki načini viđenja Crkve u pravoslavlju (fenomenološki pristup)

Zizioulas u pravoslavlju primjećuje različite tendencije pri određivanju identiteta Crkve i klasificira ih na sljedeći način:⁶⁶ *ispovjedničko – ideološka tendencija, misionarska tendencija, moralna/moralistička tendencija i terapeutsko – psihološka.*

⁶⁵ Jovan ZIZJULAS *Od maske do ličnosti*, u:
http://www.verujem.org/teologija/ziziulas_identitet_od_maske_do_licnosti.htm (pristup: 1.10.2022.)

⁶⁶ Usp. Jovan ZIZJULAS, *Identitet Crkve*, u:
http://www.verujem.org/teologija/ziziulas_identitet_crkve.htm (pristup: 1.10.2022.)

Po načelu „ispovjedničko – ideološke tendencije“ Crkva se poistovjećuje sa skupom dogmi i uvjerenja koje ispovijeda jedna grupa vjerujućih ljudi. Iako je to iznimno bitan element, identitet Crkve se ne iscrpljuje samo u tome. Naime, prema riječima samog Zizioulasa: „Netko bi mogao, na primjer, na osnovu dogmi biti pravoslavan, ali da ipak bude raskolnik, to jest da nema nikakve veze sa svojim episkopom. Pošto je svu težinu prenio na ispovijedanje vjere, zaboravio je ono drugo i zato vjeruje da je on u pravu i da ispravno identificira Pravoslavnu Crkvu. Hoću dakle reći da postoji opasnost od ovakvog jednostranog pre naglašavanja dogmi vjere“.⁶⁷

Drugi aspekt koji je svim pravoslavnim od odlučujuće važnosti za biće Crkve jest „misionarstvo“. Tako, prema ovoj tendenciji u određenju identiteta Crkve, dogmatski aspekt nije toliko važan, koliko je važna propovijed, katehizacija i stvaranje svjesnih kršćana. Težište, dakle, ovdje pada na „ambon“, a ne toliko na „oltar“, sve na štetu Svete Liturgije.⁶⁸

Treći način određivanja identiteta Crkve jest pre naglašeno isticanje važnosti „svetosti“, odnosno moralnosti, njezinih članova. Moral, kaže Zizioulas, „shvaćen u najširem značenju ove riječi, a to znači kao držanje moralnih zakona i kao određeni odnos prema drugima, nadmoćno je nad ostalim elementima u Crkvi. Produkt ove tendencije je društveni aktivizam (naglašavanje društvene djelatnosti Crkve) i puritanska pobožnost (uz gotovo isključivo naglašavanje seksualnog morala). Tako se Crkva, po zagovornicima ove tendencije u sagledavanju njenog identiteta, poistovjećuje s onima koji su u društvu 'kako treba' i koji su 'moralno ispravni'. Opasnost koja vreba u navedenom slučaju leži u tome da Crkva prestane biti ta koja u svojim njeđrima ima i grešnike, pri čemu se još može i dobiti dojam da su određeni ljudi u Crkvi bezgrešni.“⁶⁹

Četvrti modus sagledavanja identiteta Crkve sadržan je u poimanju Crkve kao „terapeutske zajednice“, odnosno mjestu na kojem se čovjek liječi od svojih strasti i zlih nagnuća. Shvaćanje Crkve u prvom redu kao „bolnice za dušu“ po Zizioulasu je vrlo opasno:

„Tako se, za razliku od onih za koje se identitet Crkve nalazi u ispovijedanju vere, propovjedi ili moralu, za ove suština Crkve nalazi prije svega u Svetoj Tajni Ispovijedi i monaštvu. Prototip Crkve, njena suština, za ove je, dakle, monah, a najvažnija Sveta Tajna, Ispovijed. Pojam 'starca-duhovnika'

⁶⁷ *Isto*

⁶⁸ *Usp. Isto*

⁶⁹ *Isto*

postaje važniji i od episkopa i od propovjednika i od teologa. Upravo zato danas na bogoslovnim školama imamo studente koji imaju svoje duhovnike koje slušaju, a imaju i svoje profesore koje ne slušaju.⁷⁰

Svi ovi naglasci, prema Zizioulasu, itekako imaju mjesta u Crkvi, ali pravi identitet Crkve je nešto posve drugo. Identitet Crkve otkriva se u Svetoj Euharistiji, i upravo kroz *euharistijsko sabiranje*, kojem je na čelu biskup, njen je identitet najočitiiji:

„No, što znači to? Konkretno, to prije svega znači da svi ovi elementi koje smo nabrojali, - dogme, propovijed, ispovijed, moralni život, misionarstvo - trebaju biti usmjereni prema Svetoj Euharistiji, jer u protivnom nemaju nikakvog smisla, to jest, nisu crkveni elementi, nisu Crkva. Drugo, to znači da predsjedatelj ovog euharistijskog zbora, odnosno episkop, u čije se ime i služi Sveta Liturgija po parohijama, postaje centar iz kojeg proizlaze sve ove aktivnosti Crkve. Nije nimalo slučajno da je episkop postao kriterij crkvenosti. Drugim riječima, episkop je taj koji odlučuje da li je netko član Crkve ili ne. To nije zbog toga što su nekada tako odlučili da bude, već zbog toga što je on kao predsjedatelj Svete Euharistije taj od koga počinje cjelokupan život Crkve. Uzmite, primjera radi, rukopoloženje. Zašto jedino episkop rukopolaže? Zato što jedino ako je od episkopa, služba koja se daje rukopoloženome postaje crkvena služba. Da li ste ikad pomislili zašto hirotonija, rukopoloženje, nikad ne biva mimo Svete Euharistije? Zbog čega ne može episkop izvršiti rukopoloženje mimo Svete Euharistije, kada sami često naglašavamo apostolsku sukcesiju, to jest činjenicu da episkop ima vlast predati milost svećeništva i drugo? Naime, kada bi se ovdje zaista radilo samo i jedino o vlasti, tada bi episkop mogao rukopoložiti nekog i u svojoj kancelariji, pa tako predati nekome milost sakramenta koju ima dobivši je od Svetih Apostola kao njihov nasljednik.“⁷¹

2.4. Crkva kao „mistično“ tijelo Kristovo i povlašteno mjesto mističnog iskustva

U svojoj najnovijoj knjizi, objavljenoj na engleskom jeziku, naslova „Communion and otherness“⁷², Zizioulas u zadnjem poglavlju obrađuje pitanje *misticizma*. Problematiku

⁷⁰ Isto

⁷¹ Isto

⁷² Vidi: John ZIZIOULAS, *Communion and Otherness*, London – New York, 2006.

postavlja na izuzetno zanimljiv način, pitajući se da li uopće ima smisla govoriti o mističnom iskustvu unutar teološkog polja ekleziologije, odnosno, ne isključuje li po sebi Crkva, u svojoj institucionalnosti i hijerarhijskom poretku, misticizam kao strano tijelo, upravo zbog kategorija osobnog, neuobičajenog i individualnog, kojima je misticizam obilježen.

Trajna dijalektička napetost između „Amt und Geist“, bilo u pravoslavnoj bilo u katoličkoj Crkvi, onemogućava „udomaćenje“ misticizma i mističnog iskustva u ambijent Crkve, odnosno, u sferu crkvenosti. Zizioulas tvrdi da je do ove nepomirljivosti dovelo upravo pogrešno shvaćanje i Crkve i misticizma. Ovu svoju tezu temelji na teološkoj činjenici da je Crkva po svojoj naravi upravo mistična, „mistično“ tijelo Kristovo, odnosno, da je autentični misticizam sve osim individualnog, subjektivnog, neuobičajenog i osobnog.⁷³ U prilog tome Zizioulas kaže:

„Ako se termin 'mystikos' shvaća na način na koji je prvobitno korišten u ranoj Crkvi, ne samo da postaje moguće, nego izgleda da je nužno njegovo značenje razdvojiti od osobnog i neuobičajenog te povezati sa iskustvom čitavoga tijela Crkve. Jer pojam 'mystikos' potječe od glagola 'myo', a ovaj glagol je u korijenu riječi 'mysterion', kojom je rana Crkva ukazivala na iskustva zajednička svim njenim članovima kao što su krštenje i Euharistija, bez kojih se nitko ne bi mogao nazvati pripadnikom Crkve. Upravo u ovome smislu Ćiril Jeruzalemski koristi termin 'mysterion' za Sakramente a Maksim Ispovjednik naziva svoje tumačenje euharistijske Liturgije 'mistagogijom' (*mystagogia*). 'Mystis' ili 'memyemenos' je svaki pripadnik Crkve – a ne samo neki pripadnici! Izraz 'mistična teologija' (*mystike theologia*) se nikada u ranoj Crkvi ne koristi u označavanju nečeg 'osobitog' i 'neuobičajenog', već upravo institucionalnog. Tako dionizijevski spisi koriste pojam 'mystagogos' za biskupa, koji je dio nečega što isti spisi nazivaju 'hijerarhijom'. Rana Crkva nije znala za nikakvo suprotstavljanje između 'Amt i Geist', ili institucije i mističnog iskustva. Ekleziologija, uključujući i njen institucionalni vid, ne samo da je bila spojiva sa mističnim iskustvom, već je bila mjesto *par excellence* istinske mistagogije.“⁷⁴

Ovakav autentični, ili bolje rečeno, jedini misticizam, kojeg Zizioulas nadalje u tekstu naziva „eklezijalnim misticizmom“, ima neke posebne odlike o kojima ćemo kasnije u detalje.

⁷³ Usp. Jovan ZIZJULAS, Crkva kao „mistično“ Telo Hristovo, u: *Vidoslov – Vaskrs 2007*, Trebinje, 2007, 51.

⁷⁴ *Isto*, 52.

Osvrnimo se sada kratko na pojam „tijela Kristovog“. Taj je pojam prvi uveo Pavao u svojim spisima. Zizioulas ne želi u svome radu toliko raspravljati o značenju koje Pavao daje toj slici, već, prepuštajući to bibličarima, ističe nešto drugo; Pavao istovremeno koristi izraz „tijelo Kristovo“ u kristološku svrhu (vlastito, proslavljeno tijelo Kristovo), ekleziološku svrhu (Crkva kao tijelo Kristovo) i euharistijsku svrhu (euharistijsko Tijelo Kristovo). Apostol prelazi s jedne na drugu uporabu pojma „tijelo Kristovo“ kao da je to nešto najnormalnije, bez potrebe za daljnjim objašnjenjima. Takav se način korištenja spomenutog pojma zadržao i u patrističko vrijeme, sve do 13. stoljeća kada su skolastici postavili stroge granice primjene tog teološkog termina. Izraz „mistično“ tijelo Kristovo od tada se pripisivao isključivo Crkvi i samim time dobio potpuno novo značenje. Nastojanje skolastičke teologije, da se prema Sakramentima (uključujući i Pričest), odnosi kao prema samostalnom predmetu u odnosu na kristologiju i ekleziologiju, rezultiralo je nemogućnošću govora o „mističnom“ tijelu Kristovu, Crkvi, bez nužnog i rutinskog pozivanja na Euharistiju – ili čak na povijesno i uskrslo tijelo Kristovo – kao što je bio slučaj kod apostola Pavla u ranoj Crkvi.⁷⁵

Zizioulas kaže: „*Corpus Mysticum* se trebao odnositi samo na Crkvu, i to uglavnom na Crkvu u njenom nebeskom, nevidljivom i savršenom postojanju, radi 'Općinstva Svetih' koje nadilazi i premašuje naše svagdanje postojanje. Iz ovoga se jasno vidi da termin 'mistično tijelo' zadobiva oblik u uskoj povezanosti sa sudbinom koja se od tada spremala samome terminu 'mistični', što će reći, poistovjećivanje tog termina sa nečim što se nalazi iza uobičajenog i povijesnog i nadilazi sve razumljivo.“⁷⁶

U nastavku svoga promišljanja Zizioulas tvrdi da se tek u 20. stoljeću, zahvaljujući teolozima poput Dixsa, Merscha, Afanasjeva, Congara, de Lubaca i Elerta, pojam „tijelo Kristovo“ ponovno povezalo sa euharistijskom zajednicom i implicitno ili eksplicitno sa ekleziologijom uopće. Cilj autentičnog misticizma je sjedinjenje ljudskoga sa božanskim, čovjeka s Bogom, u čemu prepoznajemo i soteriološku notu. Pravi misticizam u sebi je „pozitivan“ upravo zbog ovog odnosa koji naglašava jedinstvo, više nego izdvojenost, udaljenost i drugost. Najbolja se definicija *mističnog sjedinjenja*, kako smo rekli, ljudskoga sa božanskim, odnosno, čovjeka s Bogom, a da se pri tom izbjegne opasni „filozofski monizam“, ali i da se podrži dijalektika između stvorenog i nestvorenog, pronalazi u otajstvu povijesnog tijela Kristovog i kristologiji.

⁷⁵ Usp. *Isto*, 53.

⁷⁶ *Isto*, 54.

Kalcedonski nam Sabor na najbolji način progovara o misticizmu, ili bolje rečeno, o povijesnom tijelu Kristovom, koje je u sebi duboko „mistično“. Ovo nam zadiranje u kristologiju u potpunosti razjašnjava narav *sjedinenja* za kojim prava mistika teži. Dakle, saborski oci želeći razjasniti potpuno i nerazdjeljivo jedinstvo ljudskog i božanskog tvrde da su Kristova božanska i ljudska narav sjedinjene *adiaretos* (nerazdjeljivo), ali odmah osjećaju potrebu da se ovo odredi i drugim prilogom koji ukazuje u suprotnom pravcu – *asyghytos* (bez prelijevanja).⁷⁷

Tako je kristologija uspjela premostiti jaz između stvorenog i nestvorenog, izbjegavši monizam i podržavajući dijalektiku stvoreno-nestvoreno. Zizioulas kaže:

„U pravoslavnoj kalcedonskoj kristologiji nemoguće je izreći mističnu frazu poput 'Ja sam Ti i Ti si ja'. Sukladno Kalcedonu, veličanstveno ga tumačeći, Maksim Ispovjednik kasnije je filozofski rastumačio niz razlika, koje, po mom mišljenju, na suvremen način izražavaju pravoslavni patristički stav o misticizmu. Ove razlike su izražene u sintagmi 'diarexis' (razdvajanje) i 'diafora' (razlikovanje, različitost). Kad bi kalcedonska kristologija bila izražena filozofski bilo bi nužno objasniti ontologiju, dok ovako, 'razdvajanje' (*diarexis*) nije nužna posljedica 'drugosti' (*diafora*), a jedinstvo ne ruši, već – ovo je vrlo važno – potvrđuje i ostvaruje drugost. Stoga, u tijelu Kristovom, kristološki gledano, mistično sjedinjenje se ne završava utapanjem, nego, nasuprot tome, drugošću (razlikovnošću).“⁷⁸

Promotrimo kako Zizioulas misticizam, mističnost i mistično sjedinjenje smješta u kontekst ekleziologije, odnosno u ambijent Crkve. Ako se mistično jedinstvo tijela Kristovog u kristologiji promatra pod prizmom poistovjećivanja jedinstva i drugosti i obrnuto, percepcija Crkve kao „tijela Kristovog“ ne temelji se na istom principu, upravo zbog povijesnih natruha „kristomonizma“ u ekleziologiji. Sve to ima utjecaj i na predmet mističnog iskustva kao takvoga. Budući da je povijest učinila Crkvu „tijelom Kristovim“ u isključivo kristološkom smislu, postalo je moguće razviti ekleziologiju u kojoj je „jedan“ Krist usvojio prvenstvo ili samostalnost nad „mnogima“.

Zizioulas tumači to na sljedeći način : „Sjedinjenje između Boga i čovjeka u tijelu Kristovom – Crkvi ostvaruje se i usmjerava prvenstveno kroz odnos sa Kristom, koji se promatra kao pojedinac. Posljedica ovoga bila je, ili neka vrsta erotskog sjedinjenja sa Kristom kao pojedincem, ili euharistijski misticizam, usredotočen na sakramentalno Tijelo u

⁷⁷ Usp. *Isto*, 55-57.

⁷⁸ *Isto*, 57.

Euharistiji. U svakom slučaju, 'tijelo Kristovo', nije automatski podrazumijevalo zajednicu 'mnogih' u ostvarivanju čovjekovog jedinstva s Bogom⁷⁹.

Da bismo ispravno u ekleziologiji primijenili pojam „tijela Kristova“, taj isti pojam treba pneumatološki uvjetovati, jer upravo pneumatologija obuhvaća dvije osnovne dimenzije crkvenosti: zajedništvo i slobodu. To za Zizioulasa znači sljedeće:

„Tijelo Kristovo je od početka uvjetovano 'mnogima', to jest 'drugost' je konstitutivni elemenat zajedništva (*adiaretos* ne prethodi *asyngytos*, nego se podudara sa njime). Konkretnim terminima to znači da svaki oblik zajedništva s Bogom u Kristu, svako 'mistično iskustvo', neizostavno mora proći kroz 'mnoge'. Duhovni misticizam je uvijek crkven i prolazi kroz zajednicu; nikada nije osobno posjedovanje.“⁸⁰

Zizioulas u svome radu nastavlja tumačeći „euharistijski misticizam“, odnosno, mističnost Euharistije. On zapaža da euharistijsku liturgiju rana Crkva promatra pod aspektom *viđenja*. Ivan u svome Prologu, govoreći o *Logosu* koji postaje Tijelom, koristi vizionarski jezik (*etheasametha ten doxan autou* – „vidjesmo slavu njegovu“), podsjećajući na viđenja Mojsija, Izaije itd. Knjiga Otkrivenja isto je tako smještena u vizionarski kontekst i nesumnjivo je povezana sa euharistijskim iskustvom:⁸¹

„Sveti Ignacije Antiohijski vidi Euharistiju kao 'typos' cjelokupne eshatološke zbilje, sa biskupom koji sjedi na Prijestolju Božjem. Sve drevne liturgije posuđuju viđenje Izaije 'trisagion' (Svet, Svet, Svet) za osnovu, dok bizantska Liturgija nastoji Euharistiju promatrati kao ikonu Kraljevstva. Ova povezanost Euharistije i 'vizije' je najuvjerljiviji dokaz da je upravo Euharistija mistično iskustvo Crkve *par excellence*.“⁸²

Kroz povijest, sakramentologija postupno briše „vidjelački karakter“ Euharistije, što dovodi do promjene u euharistijskom misticizmu. Glavni se naglasak stavlja na misticizam povijesne anamneze, u smislu psihološkog sagledavanja, koja više uključuje ponovno odigravanje prošlog događaja, nego naslućivanje budućega. Kod nas katolika najbolji

⁷⁹ *Isto*, 58.

⁸⁰ *Isto*, 59.

⁸¹ Usp. *Isto*, 60.

⁸² *Isto*, 61.

primjeri za to su Maria Valtorta i „stigmatici“. Takav euharistijski misticizam, u potpunosti suprotan otačkom tumačenju *mysteriona*, te ujedno lišen svog zajedničarskog karaktera, postaje predmetom psihološkog iskustva pojedinca. Prema riječima Zizioulasa:

„Euharistijsko iskustvo je tako 'oduhovljeno' na pogrešan način, postavši predmetom jedinstva s Bogom kroz ljudski um ili 'duh'. Tijelo Kristovo tako je izgubilo svoju 'tjelesnost' i u smislu zajedničarske dimenzije i u stvarnosti. Od vizije slave preobražene tvorevine postalo je sredstvo nadilaženja materije i osjeta. Ukratko, euharistijsko mistično iskustvo treba se iznova povezati sa judeokršćanskom apokaliptičkom predajom, koja počiva na starožidovskom proroštvu. Euharistijski 'farmakon athanasias' (lijek besmrtnosti) treba promatrati u kontekstu euharistijske zajednice, koja 'otjelotvoruje' eshatološku zajednicu.“⁸³

Na kraju, promatrajući misticizam u njegovom pravom kontekstu i shvativši njegovo ispravno značenje, možemo zaključiti i da je Crkva „mistična“ a mistika „eklezijalna“, nakon što smo već zaključili da je teologija „mistična“ a mistika „teologična“.

Detaljno analizirajući Liturgiju pravoslavnih i molitvene zazive koji su u trenutku „prinošenja – anafore“ upućeni isključivo osobi Oca, Zizioulas izvodi teološki zaključak da Crkva ne posjeduje vlastiti identitet, odnosno ne posjeduje svoje „ja“. Njezin identitet je Krist. Ona, napose u Liturgiji, svoj identitet dobiva od Krista.⁸⁴ Iz svega toga, kaže on, proizlazi zaključak:

„Sve što postoji ili se zbiva u Crkvi, 'eklezijalizira se', odnosno postaje Crkva u onom stupnju i u onoj mjeri u kojoj se odnosi na Oca u Kristu, i to uglavnom i prije svega, u trenutku svete Euharistije. Sve ono, dakle, što čovjek zadobiva, on svojim fizičkim prisustvom nosi kao tijelo; to tijelo je zajedničar svekolikog stvorenog svijeta. Prema tome, čovjek u sebi nosi stvoreni svet i prinosi ga, ili kao darove koje prinosi – kao kruh i vino – ili na bilo koji drugi način u okvirima svete Euharistije; a sve to postaje Tijelo Kristovo. Sve to više nije ljudsko, te ne može bit ispitano na sociološki, semiološki ili pravni način. Ono više ne podliježe zakonima ili načelima koja prožimaju stvorenu prirodu – ono posjeduje svojstva nestvorene prirode. Dakle, sve što je čovjekovo, sada biva prihvaćeno, posvećeno, postaje 'pretvorba', i na taj način zajedničari u odnosu između Oca i Sina.“⁸⁵

⁸³ *Isto*, 61-62.

⁸⁴ Usp. Jovan ZIZJULAS, *Dogmatske teme*, 353 – 358.

⁸⁵ *Isto*, 358.

U ovim Zizioulasovim riječima savršeno se jasno daje iščitati cijela *teologija oboženja*. Katolička teologija euharistiju vidi kao izvor (*fons*) i vrhunac (*culmen*) cjelokupnog života Crkve.⁸⁶ Mogli smo se uvjeriti da to vrijedi i za kršćanski Istok. No, ako bismo htjeli formulirati neku izvornu istočnokršćansku ekleziološku definiciju Euharistije, koja bi bila analogna onoj katoličkoj, ta bi mogla glasiti: Euharistijska je liturgija mjerilo (*kanon*) cjelokupnog kršćanskog života.

2.5. Uloga Duha Svetoga u izgradnji Crkve

Osim što je Crkva po Zizioulasu, kako smo mogli vidjeti, „euharistijska“, „episkopocentrična“ i „mistična“, ona je i „tvorevina Duha Svetoga“. Pneumatološka dimenzija za istočnokršćansku ekleziologiju je od iznimnog značaja. Dok rimokatolici, barem kako Zizioulas tvrdi, glavni naglasak u ekleziologiji stavljaju na vremensku protežnost i povijesno trajanje Crkve, pravoslavni Crkvu vide u prvom redu kao „izobraženje“ eshatona, koje prepoznaju prije svega u Svetoj Euharistiji.

Ova eshatološka nota ipak nema kao rezultat potpuno odbacivanje vremenske protežnosti i povijesnog trajanja Crkve, budući da bi to za posljedicu imalo i odbacivanje apostolske sukcesije, odnosno, Predaje. Protestanti, drži Zizioulas, potpuno odbacuju, taj, ipak bitan, povijesni kontekst Crkve, no opet ostaju u povijesti, štoviše, na samim „počecima“, prihvaćajući samo Riječ Božju kao jedini materijalni (opipljivi) autoritet, odnosno, počelo.⁸⁷ Zizioulas najviše zamjera Zapadu drugorazrednu ulogu Duha Svetoga u ekleziologiji:

„Prema tome, i jedni i drugi svoju ekleziologiju zasnivaju na kristologiji, a zatim dolazi Sveti Duh da nam pomogne i da nas nadahne, da Crkvi podari dušu, kao što tvrde rimokatolici. On je poput duše koja stupa u tijelo koje od ranije postoji. Tijelo je 'kristološki izgrađeno' uz pomoć kristološke građe. Duh stupa u tu ustanovu i nadahnjuje je, odnosno daruje joj život. Ali On ne pruža građu Crkve. Obratite pažnju na ovaj detalj: ne pruža građu, nego pruža samo dušu - nadahnjuje Crkvu. I

⁸⁶ Usp. DRUGI VATIKANSKI KONCIL, *Lumen gentium*. Dogmatska konstitucija o Crkvi (21. XI. 1964.), br. 11, u: Dokumenti, Zagreb, 1986.

⁸⁷ Usp. Jovan ZIZJULAS, *Eklisiološke teme*, Novi Sad, 2001, 134. – 135.

ovo je, naravno, veoma blisko stavu protestanata, koji se ne zanimaju za ustanovu Crkve, već za razumijevanje Riječi Božje. I tu Sveti Duh igra ulogu onoga koji nadahnjuje, koji svakom pojedinačnom čovjeku, kao i zajednici u njenoj sveukupnosti, pomaže razumjeti Riječ Božju. Sveti Duh je, dakle, uvijek drugorazredni čimbenik u odnosu na prvorazredni, koji osniva i ustanovljuje, a to je Krist. Duh pomaže u tom djelu koje Krist ostvaruje: ustanovljujući Crkvu (za rimokatolike) ili proiznoseći riječ koju Sveti Duh, nadahnjujući ljude, čini razumljivom (za protestante).⁸⁸

Po učenju pravoslavnih, nastavlja tumačiti Zizioulas, Duh Sveti stvara i izgrađuje Crkvu, pružajući joj osnovne službe; svjetovnjaci po krštenju i miropomazanju, klerici po rukopoloženju, a episkopi po hirotoniji, nalaze svoje mjesto i vrše svoju službu u Crkvi. Čineći nekoga episkopom, Duh Sveti utemeljuje Crkvu, i ustrojavajući je na takav način On ostvaruje njeno trajanje kroz povijest. On ne dolazi, prema Zizioulasu, kao kod nas katolika, djelovati u nekoj, već postojećoj, crkvenog građi – instituciji, od Krista povijesno povjerenoj određenim služiteljima (Papi, biskupima, svećenicima). Crkva je za pravoslavne „ikona eshatona“, koju Duh Sveti uvijek iznova sazdava u okvirima prostora i vremena. Ona rekapitulira svijet, i svijet jedino u njoj može opstati. Duh Sveti čini Crkvu kao tijelo Kristovo djelatnom i prisutnom u određenom trenutku i na određenom mjestu. Sada i ovdje:⁸⁹

„Za zapadnjaka, međutim, pomjesna Crkva je drugostupanjska u odnosu na svjetsku Crkvu. No, za pravoslavca, pomjesna Crkva je 'prvonačelna'. Mi nemamo 'vaseljensku' Crkvu; imamo pomjesne Crkve koje se sve podudaraju u jednoj točki. One predstavljaju vjerne ikone zajednice u eshatonu. Prema tome, zapadnjaci su okrenuti prema prošlosti, dok smo mi pravoslavni okrenuti prema budućnosti; pri tom ipak nije ukinuto povijesno trajanje, koje se ostvaruje kroz budućnost. Time što stvaramo 'ikone eshatona' svaki put kada se saberemo u Crkvi, a prije svega u svetoj Euharistiji, mi otkrivamo da Tijelo Kristovo, odnosno, Tijelo Uskrsloga Krista, koje je i ovako i onako eshatološko, traje u vjekove. Ali ono svoje trajanje ostvaruje kroz događaje koji se odnose na sabiranje pomjesnih Crkava, koje Sveti Duh svaki put iznova izgrađuje i objedinjuje.“⁹⁰

Ustanova i struktura Crkve nije nešto što se nameće, nije datost. Ona se ostvaruje, za pravoslavne, u slobodnom sabiranju, kao što smo već više puta rekli, djelovanjem Duha Svetoga. Upravo po tom „slobodnom sabiranju“ Duh Sveti čini sve vjernike „članovima –

⁸⁸ *Isto*, 136.

⁸⁹ *Usp. Isto*, 137-138.

⁹⁰ *Isto*, 139.

osnivačima“ Crkve, jer ona ne postoji sama po sebi, ili po sili nekog povijesnog mandata. Stoga Zizioulas tvrdi:

„Na taj način mi nemamo, a nikada nismo ni imali, problem klerikalizma ili laicizma (svjetovnjaštva) koji je postojao na Zapadu. Zašto? Klerikalizam pretpostavlja shvaćanje da ustanova Crkve, njena osnovna struktura i njeni služitelji, odnosno klerici, postoje neovisno od činjenice sabiranja vjernih. To nas dovodi do značajnog pitanja uloge laika u Crkvi. Za pravoslavne, laici predstavljaju neophodnu pretpostavku za postojanje, odnosno za služenje klerika. Kada kažemo 'za služenje', nemamo na umu samo prinošenje svete Euharistije, nego djelovanje klerika uopće. Prema tome, djelatnost klerika, djelovanje milosti po njima, a istovremeno i njihov autoritet, pretpostavlja laike kao okvir u kojem sabiranje vjernih nalazi svoje mjesto. Zbog toga mi pravoslavni ne možemo dospjeti do onoga do čega su stigli rimokatolici: do individualnih Liturgija klerika.“⁹¹

Na kršćanskom Zapadu sustavno bavljenje teologijom ima svoj neprekinuti kontinuitet od apostolskih vremena do dana današnjeg, što na Istoku nije slučaj. Tamo su „teološke muze“ šutjele više od četiristo godina, točnije, od propasti Bizanta do 18. stoljeća. Jedini predmet zanimanja bila je „ascetika“. Koliko god ona za istočne kršćane bila duboko teološka disciplina (s čime se u dobroj mjeri možemo složiti), svi su drugi aspekti teologije dugo bili zanemareni.

Čak i kada su se referirali na oce (nesagledivu riznicu teoloških dobara), činili su to vrlo selektivno, zanimajući se uglavnom za njihov *praxis*. Neki će pravoslavni teolozi reći da je posljedica ove teološke šutnje bila upravo „porobljenost“ istočnokršćanske teološke misli od strane skolastike i neoskolastike (npr. djela Petra Mogile), nazivajući taj period „babilonskim sužanjstvom“ pravoslavne teologije, te ukazujući upravo na Zizioulasa kao jednog od izbavitelja iz tog „sužanjstva“.

Istina je, međutim, da su upravo zapadni teolozi, posebice francuski teolozi 18., 19. i 20. stoljeća, slobodno možemo reći, samim istočnjacima otkrili pravo bogatstvo i originalnost njihove teologije, sustavno istražujući i sintetizirajući teologiju istočnih otaca, u najširem smislu te riječi. Dakle, Zizioulasova episkopocentričnost, euharistijsko – eshatološka ekleziologija, kao i ekleziološki pneumatocentrizam, nešto je što su drugi, i k tome zapadni teolozi, već prije „izvadili“ iz škrinje otačkog poklada.

⁹¹ *Isto*, 140-141.

Sve ovo nipošto ne umanjuje Zizioulasovu veličinu i genijalnost, no ipak, čitajući njegove radove, posebno one u kojima se kritički osvrće na zapadnu ekleziologiju, dobiva se dojam kao da su mu promakla djela Bouyera.⁹² U svojoj kritici zapadnoj ekleziologiji Zizioulas kao da ne uzima u obzir donošenje dogmatske konstitucije o Crkvi „Lumen Gentium“, predstavljajući teologiju Tridentskog Sabora kao jedinu aktualno važeću u katoličkoj Crkvi.

Sve je stvar naglasaka. Naglaske Zizioulasove ekleziologije Katolička Crkva, napose nakon II. Vatikanskog Sabora, uvelike uvažava, štoviše, oni su integrirani u njenu ekleziologiju. Problem nastaje kad se jednom „teološkom naglasku“ pridaje esencijalna vrijednost, nauštrb drugih. Tako teologija, umjesto bogatstva izričaja, ponekad bira isključivost. Upravo je i u tome temeljni problem ekumenskih odnosa; naše su razlike u isto vrijeme ogromne i nikakve, ovisno o točki gledišta. Prenaglašavanje euharistijske ekleziologije i načela partikularnosti od strane pravoslavnih može biti podjednako štetno za cjelovito viđenje stvarnosti Crkve kao i prenatlašavanje katoliciteta i univerzalnosti od strane katolika.

Prvo vodi u nebrigu za opće a često i u svađe (svaka pomjesna crkva mora biti kao Ruska ili Grčka...), dok ovo drugo može pogodovati „virtualnom katolicitetu“ koji se očituje u nemaru i ravnodušju prema svome; „potapajući“ vlastitu odgovornosti za partikularno u „širini“ Katoličke Crkve. Jedini model sjedinjenja (crkvenog, u jedno „tijelo Kristovo“ na način vidljivog zajedništva) bio bi upravo onaj na tragu kalcedonske kristologije – da kršćanski Istok i Zapad budu sjedinjeni *nerazdjeljivo ali i bez prelijevanja*, donosno da posljedica *drugosti* ne bude nužno razdvojenost već upravo jedinstvo, koje ne dokida različitost (drugost) već ju potvrđuje i pomaže da se ona u potpunosti ostvari. Upravo bi takvo, „mistično“, otajstveno, jedinstvo Crkve, najbolje odgovaralo i samoj stvarnosti „mističnog tijela Kristovog“.

Zizioulas ni jednom riječju u svom ekleziološkom govoru ne spominje Crkvu kao „Zaručnicu Kristovu“ i Krista kao „Glavu Tijela – Crkve“, iako su i ti pojmovi duboko ukorijenjeni, ne samo u otačkoj, već i u biblijsko – apostolskoj predaji. Koliko god takva semantika pojmovlja, upućujući na zdravi ekleziološki kristocentrizam, možda ne odgovarala nekim njegovim i uopće pravoslavnim teološkim impostacijama, ona je neizbježna za integralno shvaćanje *mysteriona* Crkve.

⁹² Vidi: Louis BOUYER, *Eucharist*, Indiana, 1968.

Iz svega rečenoga možemo zaključiti da je na Istoku Crkva, nositeljica Duha, „privilegirano mjesto“ čovjekovog oboženja po *praxisu*, kao i to da je Euharistija sredstvo samog oboženja, kako uostalom tvrdi i Palamas: „Nakon Utjelovljenja naša su tijela postala hramovi Duha Svetoga, i upravo smo u našim tijelima, koja su po Euharistiji ucijepljena u tijelo Kristovo, ozareni Svjetlom koje je predokus naše obožene ljudskosti.“⁹³

Držimo bitnim napomenuti još nešto. Pravoslavni episkopocentrizam, prema kojem je biskup, po predsjedanju „euharistijskom sinaksisu“ u kojem se očituje Crkva, posrednik i djelitelj svake milosti (blagodati), svoje utemeljenje nalazi u djelima Pseudo-Dionizija, posebno onim o nebeskoj i crkvenoj hijerarhiji (*De coelesti hierarchia*, *De ecclesiastica hierarchia*), te je duboko mističkog karaktera. Za Dionizija oboženje se postiže upravo po hijerarhiji, a sama struktura Crkve raščlanjuje se u dvije skupine sa po tri elementa u svakoj: „Tri su elementa koji posvećuju i tri su koji bivaju posvećeni. Prva je skupina sazdana od biskupa ili hijerarha, koji dovode do savršenstva; od svećenika koji prosvjetljuju; od đakona koji služe i pročišćuju. Tri elementa koji bivaju posvećeni uključuju one koji su potrebni pročišćenja: katekumeni, energumeni i penitenti; zatim one koji imaju biti prosvijetljeni: obični vjernici; i naposljetku one koji moraju biti usavršeni: monasi, koje Dionizije naziva i terapeutima.“⁹⁴

No, na čemu počiva autoritet biskupa da dovode do savršenstva, svećenika da prosvjetljuju i đakona da pročišćuju duše vjernih? Objašnjenje koje daje Naum Ilievski, pozivajući se na oce, blago rečeno, poziva na preispitivanje ispravnosti mnogih postojećih obrazaca unutar Crkve:

„Oci zahtijevaju i da se poštuje pravilo po kojem primanje stupnjeva svetog reda odgovara ovim trima stupnjevima duhovnog rasta. Onaj tko je na stupnju čišćenja i prolazi ga ispravno pod vodstvom duhovnog oca, može dobiti đakonski stupanj. Onaj koji je dostigao stupanj prosvjetljenja uma, može biti zaređen (rukopoložen) za svećenika, a onaj koji je dostigao stupanj oboženja može biti biskup (episkop). Kad bi se ovo pravilo poštivalo onda bismo svakako imali puno manje problema nego sada, kada se na neki način posvjetovnuje i taj dio života Crkve. Tako se događa da netko tko nije prosvijetljen dođe na svećeničko mjesto i vodi narod, te se ostvaruje što je rečeno u evanđelju:

⁹³ Gregorio PALAMAS, *L'uomo mistero di Luce increata*, 80.

⁹⁴ Marcel VILLER – Karl RAHNER, *Ascetica e mistica nella patristica*, Brescia, 1991, 226.

slijepac slijepca vodi. Kako će netko, tko sam nije dostigao prosvjetljenje, drugima objasniti kako se očistiti od svojih strasti i kako doći do prosvjetljenja?⁹⁵

⁹⁵ Naum ILIEVSKI, Isusova molitva uma u srcu i harmonija asketsko-hezihastičkog duhovnog rasta, u: *Bogoslovska smotra* 76 (2006.) 4, 952.

3. NAJRANIJI KORIJENI *PRAXISA, THEORIJE I THEOSISA*

3.1. Svetopisamski korijeni

Ascetika i mistika u širem smislu, odnosno, *praxis* i *theoria* u užem, kao predmet našeg znanstvenog zanimanja, iako stare kao i kršćanstvo samo, nisu samostojne pojavnosti unutar ranokršćanske literature i ne mogu biti izdvojene iz njenog cjelovitog teološkog konteksta. *Theoria* i *praxis*, drugim riječima, u bitnome su, napose za apostolske i crkvene oce, upravo teološke stvarnosti jedinstveno sagledavane. Tek od V. stoljeća, procvatom monaštva na Istoku, u patrističkoj literaturi počinju se pojavljivati zasebni traktati, u vidu kraćih sinteza, koji sadržavaju pouke o duhovnoj borbi i molitvi.⁹⁶

No zašto je tomu tako? Da bismo to mogli shvatiti potrebno je upoznati se sa judaističkim modelom „savršenstva osobe“. U židovstvu dostizanje „savršenstva“ ne izdiže se iznad pukog ćudorednog života i gotovo se u potpunosti svodi na vršenje zapovijedi. Mudrost je plod straha Božjega a molitva isključivo ritualna.⁹⁷ Rahner kaže: „Za Židova pouzdanje u Boga najčešće nije ništa drugo doli spokoj dužnika koji redovito otplaćuje svoj dug s kamatom i koji, temeljem formalno – pravnog ugovora, posjeduje sigurnost da onaj kojemu duguje od njega neće potraživati više no što treba.“⁹⁸

Isus Krist, međutim, potpuno ruši ovakvu poziciju; dug je neizmjeran, neotplativ, a Otac nebeski ga u potpunosti otpušta. Sinoptici u svojim evanđeljima predaju nam jasan nauk o „savršenstvu“ koje Krist zahtjeva. Nauk, koji, zbog nesustavnosti načina na koji je izložen, biva još privlačniji. Sinoptici u svojoj eksplicitnoj kratkoći i jednostavnosti govora, bez eksplikativnosti i osobnih refleksija, štoviše, ne napominjući čak ni radi li se o zapovijedima koje sve obvezuju ili napucima koji se tiču samo manjine koja ih je sposobna razumjeti, kršćansko savršenstvo, čovjeku, po njegovim ljudskim silama, čine apsolutno nedostižnim. Ono nadilazi zapovijed u njenom strogo religijskom modusu a pozivu na takvo savršenstvo se velikodušno odgovara, taj poziv ne biva nikada nametnut.⁹⁹

⁹⁶ Usp. Marcel VILLER – Karl RAHNER, *Ascetica e mistica nella patristica*, 17.

⁹⁷ Usp. *Isto*, 28.

⁹⁸ *Isto*, 29.

⁹⁹ Usp. *Isto*, 30.

Ljubav prema neprijateljima, siromaštvo duhom kao posvemašnji unutarnji odmak od svake sigurnosti, bez obzira uslijedio nužno ili ne i vanjsko odricanje, uznemirujući poziv na „savršenstvo“ kakvo je u Oca nebeskoga, nikada do kraja jasna razlika između evanđeoskih zapovijedi i evanđeoskih savjeta, čine kršćanstvo „ne – religijom“. Kršćanstvo je stoga, barem nominalno, *mono – nomno*. Ova „jednozakonost“ kršćanstva, temeljena na „Zapovijedi ljubavi“ i nadahnuta ostalim ekstremnim moralnim zahtjevima, u bitnome određuje put postizanja savršenstva i zajedništva s Bogom.

Zašto sve ovo spominjemo? Ako u kršćanstvu „duhovno savršenstvo“ ne poznaje granicu, odnosno, ako mu je, doslovno, samo „Nebo“ granica, i ako kršćanin nikada ne može znati je li to savršenstvo ostvario, tek tada nam može biti jasno zašto u ranokršćanskih otaca nije bilo moguće odijeliti čistu teološku misao od pouka i naputaka duhovno-praktične naravi, odnosno, zašto u kršćanskoj starini ne postoji nikakve sustavne, zasebne, uobličene i jasno određene upute koje bi, jednom izvršene, nedvojbeno jamčile bilo spasenje duše, bilo potpuno ispunjenje Kristovog zakona.

Pokušajmo istražiti koji su to teološki naglasci u novozavjetnim spisima poslužili kao osnova formi onoga što će istočno kršćanstvo kasnije nazvati *praxisom*, *theorijom* i *theosisom*.

Tri su „protoizvora“ nečega što će kasnije biti definirano kao *praxis* i *theoria*; sinoptički, ivanovski i pavlovski. Konceptualna „mononomnost“ kršćanstva koju smo spomenuli nipošto ne znači posvemašnju odsutnost drugih legislativnih elemenata, štoviše, upravo njihovo postojanje čovjeku omogućuje izvršavanje kršćanskog *jednozakona*. Zapovijed ljubavi prema neprijateljima, odnosno, ljubavi prema bližnjima po uzoru na onu Kristovu, moguće je izvršiti jedino zahvaljujući brojnim savjetima i naptucima koje nam donose sinoptici u svojim evanđeljima. Svi su ti savjeti i napuci *subsidiium* Zapovijedi ljubavi, odnosno, prvotni temelj *praxisa*.

Zaustavimo se samo na nekima. Služenje, poniznost i žrtva siguran su put dostizanja savršenstva: „Tko među vama želi biti najveći neka svima bude sluga, i tko želi biti prvi neka bude posljednji; Ni Sin čovječji nije došao da bude služen nego da služi, i život svoj dade kao otkupninu za mnoge.“¹⁰⁰ „Tko se ponizi kao dijete bit će najveći u kraljevstvu nebeskom.“¹⁰¹

¹⁰⁰ Usp. *Mk 10, 43-45*

¹⁰¹ Usp. *Mt 18, 4*

Pokora i odricanje isto nalaze svoje mjesto u evanđeljima. Isus, iako ne toliko u vanjskim znakovima poput Krstitelja, itekako biva predstavljen kao pokornik; četrdesetodnevni post u pustinji, posvemašnje siromaštvo Sina Čovječjeg, te u konačnici muka, križ i sramotna smrt jasni su pokazatelji krajnje oštine njegovog „praxisa“ i nutarnje askeze. Upravo iz tog razloga samoodricanje, spremnost na trpljenje i prihvaćanje progonstva sačinjavaju samu osnovu savršenstva te u dobroj mjeri određuju zasluge i vječnu nagradu Kristovih učenika¹⁰².

Za razliku od sinoptika koji nam najviše progovaraju o kršćanskom *praxisu*, odnosno nasljedovanju Krista, Ivan i Pavao svojim spisima u bitnome određuju narav *theorije*, ali i *theosisa*, kao njenog krajnjeg cilja. Ivan se ne umara isticati misao da nas je utjelovljenje učinilo dionicima božanske naravi i samog skrivenog života Božjeg. Više od trideset puta u svome evanđelju spominje riječ „život“ (*zoe*), naglašavajući uvijek njen božanski značaj, otvarajući time vrata *theosisu* (oboženju). Ivanova teologija „snishodljivosti“ „predegzistentnog Logosa“, najbolje izražena u „Prologu“ njegova evanđelja, predstavlja čvrsti temelj teologiji istočnih otaca kao što je ona Grgura Nazijanskog, Grgura Niškog i Maksima Ispovjednika, a kojima je upravo *theosis* (čovjekovo oboženje) samo središte svih promišljanja.¹⁰³ Omiljena misao istočnih otaca da je Bog postao čovjek da bi mi bili oboženi savršeni je „koncentrat“ Ivanove teologije.

Osvrnimo se kratko i na Pavlov doprinos stvarnostima kojima se u ovome radu bavimo. Pavlova teologija predstavlja anticipiranu sintezu sinoptika i Ivana. Odakle ova tvrdnja? Ako nas sinoptici uče nasljedovanju Krista, a Ivan nam progovara o oboženju čovjeka i zajedništvu s Bogom na koje je čovjek pozvan, Pavao nam na vrlo intiman i osoban način otkriva metodologiju kojom rečeno možemo ostvariti. U Pavlovim poslanicama nailazimo na nauk o „pritjelovljenju“ čovjeka Kristu, koje označava samu osnovu odnosa kršćanina s Bogom ali i vjernika međusobno.

Pavlov nauk o Crkvi kao „mističnom tijelu Kristovom“ podcrtava da je osoba Isusa Krista princip sveobuhvatnog jedinstva i izvor života, kao i to da je čovjekovo bogotražiteljstvo nužno komunitarne (zajedničarske) i eklezijalne naravi. Kršćanin dakle živi, trpi, biva razapet, umire, biva pokopan i uskrsnut sa Kristom. Sa njim je preobražen, sa njim kraljuje. Ovo je zajedništvo tako snažno i intimno da se Pavao ne ustručava reći: „Živim ali

¹⁰² Usp. Marcel VILLER – Karl RAHNER, *Ascetica e mistica nella patristica*, 32.

¹⁰³ Usp. *Isto*, 34.

ne više ja nego Krist živi u meni“.¹⁰⁴ Ovakav milosni život ne briše, međutim, čovjekovu osobnost i pojedinca ne „miješa“ sa Kristom (jedno je Tijelo, ali su različiti udovi¹⁰⁵). Biti jedno sa Kristom označava preobrazbu u najvećoj mogućoj mjeri ali uz jasno istaknutu granicu (Tijelo je tijelo, a Glava je glava). Nitko tako dobro kao Pavao svojom teologijom nije zauvijek onemogućio bilo kakvu primjesu *panteizma* ili filozofskog *pan-en-teizma* u kršćanskoj mistici, posebno onoj kršćanskog Istoka.

3.2. Filozofska podloga otačkog govora o *praxisu* i *theoriji*

Theoria i *praxis* kao pojmovi prisutni su već u antičko-grčkoj filozofskoj misli. Za Aristotela je *theoria* „čista misao“ i „najviše blaženstvo“, za stoike ona je ideal „mudroga“, za Filona Aleksandrijskog ona označava „spoznaju Boga“, a za Plotina „sjedinenje s božanstvom“.¹⁰⁶

Plotin, koji je za ovo istraživanje najbitniji, na *theoriju* gleda kao na nešto suprotstavljeno *praxisu*. Jasno, on time ne niječe vrijednost kreposnog života do kojeg *praxis* dovodi, čak i dopušta mogućnost da čovjek po *praxisu* do neke mjere ostvari „božanskost“, ali takva božanskost je uvijek krnja i nižeg oblika. Onaj koji se u potpunosti samo-ostvaruje uvijek je „motrilac“ (*theoretikos*) a ne „čovjek praxisa“ (*praktikos*), koji je okrenut vanjštini i svijetu osjeta.¹⁰⁷

Drugачije poimanje *praxisa* imaju stoici. Za njih je upravo *praxis*, u vidu nastojanja oko vrlina i ostvarenja kreposnog života, najbitniji. „Apatheia“ (*bestrasnost*) kao najveći domašaj *praxisa*, inače, samo donekle bliska hezihastičkom poimanju *apatheje*, stoicima je iznimno dragocjena.

Vratimo se Plotinovoju *theoriji*. Budući da je za njega „Jedan“ kao objekt motrenja „Super-Misao“ (*hypernoesis*), čovjek se s Njime može sjediniti jedino u „ekstazi“ (u „izlaženju iz sebe“), koja nije neko nesvjesno, iracionalno ili „hipo-racionalno“ stanje, već

¹⁰⁴ Usp. Gal 2, 20

¹⁰⁵ Usp. 1 Kor 12, 12

¹⁰⁶ Usp. Maria L. GATTI, *Theoria e filosofia. Interpretazioni della dottrina di Plotino sulla contemplazione*, Milano, 2012, 12.

¹⁰⁷ Usp. Maria L. GATTI, *Plotino e la metafisica della contemplazione*, Milano, 1996, 228.

jednostavno „meta-kontemplacija; „hiper-racionalno“ i „hiper-svjesno stanje“. Duša (*psyche*), kao treća razina hipostaziranja ¹⁰⁸ „Jednog“, iz čije je jednostavne biti emanirala (protekla), tom „Jednome“ se vraća. Pri tom se ona u sjedinjenju s Apsolutom ne poništava, već biva obogaćena na neiskaziv način, zauzimajući u „Jednome“ svoje predegzistentno mjesto.¹⁰⁹ Plotin nije čisti *panteist*, on je više *pan-en-teist*. Kada govori o transcendentnosti „Jednoga“, on smatra da se ona očituje, u odnosu na čovjeka i na materijalni svijet, kao razlika između općeg i pojedinačnog, odnosno, kao razlika između najvećeg i najčišćeg stupnja savršenstva i onog nižeg, okaljanog materijalnošću.

Plotinov „Bog“ ne daruje i ne dariva se. Ljudska se duša (ne čitav čovjek) isključivo svojim naporom može naći ponovno u Božanstvu iz kojeg je istekla. Čitavo djelovanje tog Božanstva je samo prelijevanje iz punine bitka, a njegovo hipostaziranje ontološka *necessitas* (nikako čin ljubavi, koju bi Plotin protumačio kao izraz slabosti i nesavršenstva „Jednoga“). Važno je reći i da je materija za Plotina, a samim time i čovjekova tjelesnost, nešto najniže u procesu emanacije, štoviše, kraj emanacije, odsutnost bića, nebiće, tama, zlo. Materija je po sebi bezoblična, a oblikuje je „Duša“.¹¹⁰

Ovo sažeto izlaganje osnova novoplatonizma, a posebice ono zadnje rečeno, daje nam vidjeti da se između Plotinovog nauka i teologije grčkih otaca, čak i onih „najbližih“ novoplatonizmu, prepriječio ambis.

3.3. Začeci govora o *praxisu*, *theoriji* i *theosisu* kod apostolskih otaca i daljnja razrada tih pojmova u kontekstu mistične teologije grčkih crkvenih otaca

Rahner ističe kako apostolski oci, posebice Ignacije Antiohijski, nastavno na Pavlovu misao, daju kršćanskom *praxisu* još snažniji eklezijalni karakter:

¹⁰⁸ U cjelini postojećeg Plotin razlikuje tri hipostaze; „Jedno“ (*Hen*) kao metafizičko „Počelo“ svega što postoji, „Um“ (*Nous*) koji sadrži ideje i forme svega, i „Dušu svijeta“ (*Psyche tou pantos*), kao vezu duhovnog i materijalnog, koja u sebi obuhvaća pojedinačne duše.

¹⁰⁹ Usp. Maria L. GATTI, *Plotino e la metafisica della contemplazione*, 233.

¹¹⁰ Usp. Jose Luis ILLIANES, *La contemplacion de Dios en la tradicion cristiana: Vision sintetica*, u: *Scripta theologica*, 37 (2005.) 3, 765.

„S Bogom se sjedinjujemo jedino ukoliko negujemo zajedništvo s braćom, samo ako smo uistinu udovi onoga tijela kojem je glava Krist, samo ako smo u Kristu međusobno sjedinjeni. Ignacije, koji i inače na jasan način ističe hijerarhijski karakter kršćanske crkve, ide dotle te tvrdi da kršćani mogu biti sjedinjeni s Kristom samo ako su u jedinstvu sa njihovim biskupom po vjeri i poslušnosti te po sudioništvu u liturgijskim činima kojima biskup predsjeda. Po njemu ne može postojati intenzivni nutarnji život i nadnaravno sjedinjenje sa Kristom, neovisni o vanjskom ispovijedanju vjere i liturgijskim činima: ova tri elementa tvore jedinstvenu stvar.“¹¹¹

Nasljedovanje Krista, već smo rekli, važan je dio kršćanskog *praxisa*. Ali postavlja se pitanje koji je to segment Kristova života „najdostojniji imitacije“? Što je za prve kršćane značilo savršeno nasljedovanje Krista? U čemu to Krista nasljedovati na, Bogu Ocu, najugodniji način? Odgovor je jasan; u Kristovom davanju svjedočanstva, odnosno, u njegovom *martyrionu*. Za prve kršćane nema dvojbe, ideal mučeništva zauzima prvo mjesto na listi vrednota. U „Poslanici Magnežanima“ Ignacije napominje da ako nemamo punu raspoloživost hitati u smrt uz pomoć Kristovu, da bi tako nasljedovali njegovu muku, njegovog života nema u nama:¹¹² „Od nasljedovanja Krista do sjedinjenja s njime, dijeli nas samo jedan korak; mučeništvo. Ono je najsigurnije sredstvo po kojem k njemu dospijevamo.“¹¹³

U vremenima kada je kršćanstvo počelo uživati slobodu i stvarno mučeništvo više nije bilo moguće podnijeti, vrlo brzo počelo se govoriti o *surogatu mučeništva*, o „zamjeni za mučeništvo“. Već Klement Aleksandrijski napor za stjecanje vrlina uspoređuje sa mučeništvom. Čak i nakon Milanskog edikta mučeništvo ostaje mjerilo vjernosti Kristu. Dugo se nastavljaju upravo „metrom“ mučeništva vrednovati zasluge askeze, djevičanstva, monaštva i dobrih djela.¹¹⁴ Podnositi trpljenje, u jedinstvu s Kristom, za Krista i kao Krist, te ljubav prema križu, ostat će za sva vremena najplemenitije kršćanske vrline. Biljeg mučeništva zauvijek ostaje utisnut u kršćansku duhovnost.¹¹⁵

Osvrnimo se sada ponovno na *teoriju*, prateći njezin razvoj. Prva osoba koja podrobnije progovara o naravi *teorije* jest Klement Aleksandrijski kojega smo maločas spomenuli. Dobar poznavatelj Platona i stoičke škole pokušava kristijanizirati helenistički

¹¹¹ Marcel VILLER – Karl RAHNER, *Ascetica e mistica nella patristica*, 39.

¹¹² Usp. *Isto*, 45.

¹¹³ *Isto*

¹¹⁴ Usp. *Isto*, 53.

¹¹⁵ Usp. *Isto*

gnosticizam, zadržavajući u mnogočemu novoplatonističku terminologiju. Ortodoksnost Klementove *gnoze* je neupitna, ona je „kršćanska gnoza“, sadržajno posve ispražnjena od svih gnostičkih elemenata. Ona je, kako on sam kaže, „prava gnoza“, „jedina gnoza“ (u vidu istinske spoznaje). Za Klementa savršeni kršćanin je samo i jedino „pravi gnostik“. U svome djelu *Strommata* Klement veli: „Ova gnoza, izravno je predana od strane Krista samo nekolicini apostola i prenošena nepisanim putem. Zato ova gnoza, odnosno, spoznanje, može biti ostvarena jedino asketskim naporima, da bismo zadobili habitus vječnog i nepromjenjivog motrenja (*theorije*).“¹¹⁶ To Klementovo tumačenje treba shvatiti na ispravan način. Klementova *gnoza* nipošto nije objava tajnog (skrivenog) znanja samo izabranima, odnosno redovnim putem nedostupna nadopuna Objave. Ona je poseban poziv na produblјivanje vjere i na posebnu vrstu savršenstva koje se ne očekuje od sviju i koje nije uvjet spasenju, već samo doživljavanje „spasenosti“ na jedan osobit način. Ne postoji stoga nikakva bitna razlika između *pistikosa* (vjerujućega) i *gnostikosa* (spoznavatelja).¹¹⁷

U toj rečenici Klement nam otkriva sve stavke „gnostičkog puta“; spoznaju (*gnozu*) ostvarujemo mukotrpnim *podvigom* (*praxisom*), te nas ona (*gnoza*) postupno dovodi do *theorije* kao svoga vrhunca. Bez daljnjega, kako smo mogli vidjeti, Klement ne ističe samo važnost intelektualnog elementa kršćanskog savršenstva, već i onog moralnog. *Apatheia*, sloboda od strasti, čini konstitutivni element „gnostičkog savršenstva“. Nju postizemo ustrajnim vježbanjem, umiranjem strastima, odnosno, jednom riječju, *praxisom*. Svrha *apatheje*, za Klementa, jest obnavljanje iskonskog sklada u čovjeku, podčinјavanje nižih slojeva duše i sjetilnih čežnji razumu, da bi duša bila neovisna.¹¹⁸

Što je za Klementa *theoria*? Ona je sinonim za spoznaju (*episteme*). Prema tome, krajnji cilj kršćanskog života je spoznati i motriti Boga. Činjenica da se trajno i nadsjetilno motrenje *gnostika* o kojem Klement govori u mnogočemu podudara s onime što nas tek čeka onkraj ovozemaljskog života (*visio beatifica*), za istog Klementa ne predstavlja problem.¹¹⁹ Gnostiku, smatra Klement, ništa više nije sakriveno i „tajne vjere“ za njega više ne postoje. Ipak, bez obzira na svoju smjelost i spoznajni „gnostički optimizam“, u jednom dijelu

¹¹⁶ KLEMENT ALEKSANDRIJSKI, *Strommata*, VI 7, 61, 3, (SC 446) 160-163.

¹¹⁷ Usp. Jose Luis ILLIANES, *La contemplacion de Dios en la tradicion cristiana: Vision sintetica*, 771.

¹¹⁸ Usp. Marcel VILLER – Karl RAHNER, *Ascetica e mistica nella patristica*, 78.

¹¹⁹ Usp. *Isto*, 77.

Strommata, spominjući „tmine“ te predstave i riječi koje su „neprobajne i lišene oblika“, jasno se daje naslutiti utjecaj negativne teologije Filona Aleksandrijskog na našeg mislioca.¹²⁰

Usmjerimo nakratko pažnju na još jednog istaknutog ranokršćanskog pisca. Riječ je o Origenu, učeniku i nasljedniku Klementa Aleksandrijskog.¹²¹ Tragom stopa svoga učitelja, Origen još više „intelektualizira“ mistiku. Međutim, za razliku od Klementa, koji put aktivnog kršćanskog života i djelatne kršćanske ljubavi stavlja u komplementarni odnos sa putem bogopoznanja (gnoze), blago ističući uzvišenost ovog drugog, Origen čini sasvim suprotno; put aktivnog kršćanskog života pred – postavlja, odnosno, nadređuje, putu mistične spoznaje. Prvi put, dakle, prethodi drugom: „Za Origena samo onaj koji je kroz odricanje i samozatajenje pročistio svoju dušu aktivnim životom, spoznavši da je u ovozemaljskom životu sve samo prijelazno i proteže se prema vječnosti, može započeti dug i trnovit put savršene spoznaje (gnoze) i sjedinjenja s Bogom.“¹²²

Ovo, što smo netom istaknuli, snažno će odrediti istočnokršćansku mistiku i duhovnost uopće, te ih udaljiti od zapadnjačkog shvaćanja „akcije i kontemplacije“, odnosno, „ora et labora“, kao dviju komplementarnih stvarnosti, to jest, kao „dvaju plućnih krila“ kršćanskog života. Spomenimo još nešto iznimno bitno. „Arkanizam“ (tajnovitost), vidno prisutan u hezihizmu, nema svoje korijene u ezoterijskoj praksi, već je isključivo posljedica, kako smo mogli vidjeti, razboritog opreza, te zabrane bavljenja uzvišenim stvarima duha, ako se prije toga ne disciplinira tijelo, odnosno, ako se ne ostvari pobjeda, nad barem onim najnižim, strastima u čovjeka. Hezihastički arkanizam, dakle, uvelike vrednuje načelo postupnosti čovjekovog oduhovljenja.

Evagrije Pontski, učenik velikog Makarija Egipatskog, na tragu Aleksandrijaca, dijeli duhovni život na aktivni i konteplativni (gnostički). No, i za njega je aktivni život samo priprava na onaj gnostički, kojem čovjek svim svojim nastojanjima teži, a čija je kruna motrenje samog Svetoga Trojstva¹²³. Evagrije drži da je jedini smisao *praxisa* (askeze) ukloniti zapreke koje duši priječe bogospoznaju. Budući da duša ne može doći do te spoznaje, osim ako ne bude pročišćena, očito je da *praxis* nije ništa drugo doli pročišćenje duše. Prema Evagriju vrhunac *praxisa* jest *apatheia*, a njezin najizvrsniji plod, konačno, jest ljubav. Tek tada napuštamo aktivni život, budući da nas samo savršena ljubav prema čovjeku i Bogu

¹²⁰ Usp. *Isto*, 76.

¹²¹ Usp. *Isto*, 82.

¹²² *Isto*, 87.

¹²³ Usp. *Isto*, 106.

uvodi u *gnostički život*: po ljubavi, kao kroz vrata, ulazimo u „tjelesnu gnozu“, kojoj slijedi *theologia*, bogospoznaja.¹²⁴

Važno je uvijek iznova napominjati da Evagrijeva mistika, kao i ona Aleksandrijaca, uvijek uključuje moralni i milosni element. Što ovime želimo reći? Jedino čovjek koji je pobijedio strasti i, kako smo vidjeli, ostvario u aktivnom životu zavidnu razinu kršćanske ljubavi, može zadobiti milost bogospoznanja.

Za razliku od nižeg stupnja kontemplativnog života, kojeg Evagrije naziva *fysike*, viši stupanj, nazvan „čistom molitvom“, ostvaruje se samo ako je i naš duh potpuno gol (*gymnos*) i čist.¹²⁵ Ako niži stupnjevi zahtijevaju veliku čistoću duše, odnosno odsutnost svih misli koje mogu biti potaknute našim strastima ili iz njih izvirati, stupanj „čiste molitve“ zahtjeva i savršenu čistoću duha. I duh ima svoje misli, pa je stoga potreban pročišćenja. Za razliku od misli duše, koju Evagrije naziva sjedištem strasti, misli duha najčešće su „čiste“, te nam kao takve, po sebi, mogu omogućiti „posrednu“ bogospoznaju. Ali, ako duhom želimo dospjeti u stanje motrenja samog Svetog Trojstva, naš duh mora biti pročišćen i od tih „čistih“ misli i mora mu biti onemogućena svaka mislena predodžba duhovnoga i bestjelesnoga. Naš duh tako postaje potpuno čist i gol. Ovakvo pročišćenje i ovakva „praznina“ duha nadilaze psihološke i naravne mogućnosti čovjeka, te su dar čiste milosti Božje.¹²⁶ Takvim stavom Evagrije se esencijalno udaljuje od novoplatonističkog poimanja „samospasenja“ i gnoze kao ploda isključivo ljudskih napora, iako u nekim drugim stvarima ostaje novoplatonizmu opasno preblizak, što će kasnije i postati razlog njegove osude.

Evagrije veli: „Kad moliš, ne pokušavaj zamišljati Božanstvo u nekakvom obličju. Ne daj svom umu da pridaje značaj nikakvom posebnom liku, već Netvarnom pristupi netvarno, jer samo tako ćeš ga spoznati.“¹²⁷

Motrenje Boga u stupnju „čiste molitve“ jest gledanje njegova *Svjetla*. To svjetlo, prema Evagriju, lišeno je svakog oblika.¹²⁸ Ovo je uzvišeno iskustvo jednostavno (ne složeno) ali i neopisivo, te se sastoji od očaranosti neograničenošću beskonačnoga. No upravo zbog toga takva blistava spoznaja, takva zapljusnutost svjetlom Božjim, jest u neku

¹²⁴ Usp. *Isto*, 107.

¹²⁵ Usp. *Isto*, 108.

¹²⁶ Usp. *Isto*, 109.

¹²⁷ Belmondo MILIŠA (ur.), *Knjiga mističnih poglavlja – Duhovne pouke pustinjačkih otaca i drugih ranokršćanskih kontemplativaca*, Zagreb, 2005, 70.

¹²⁸ Usp. Marcel VILLER – Karl RAHNER, *Ascetica e mistica nella patristica*, 110.

ruku i najdublja tmina. Iako već ovdje naziremo sličnosti između Evagrijeva „bezgraničnog neznanja“ i „božanskih tmina“ Pseudo-Dionizija, razlika ipak postoji; kod Areopagite ekstatički pokret uma opijenog ljubavlju čini da se on odrekne samoga sebe pred Božjom neshvatljivošću, dok kod Evagrija nepoznanje predstavlja samo isključenje svih pojedinačnih i konceptualno razlikovnih saznanja o konačnim stvarima.¹²⁹

Evagrijevi spisi u bitnome su doprinijeli razvoju i uopće definiranju mistike kršćanskog Istoka. Nil Sinajski popularizira njegovu misao dok joj Maksim Ispovijedatelj, nakon osude origenizma, barem u nekim segmentima, jamči pravovjernost. Najranije korijene onoga što će kasnije biti nazvano *hezihazmom* nalazimo upravo kod Evagrija. Rahner drži da je mistika kršćanskog Istoka po mnogočemu upravo *evagrijanska mistika*. On kaže: „Ako zanemarimo metodičke deformacije i teološke inovacije Grgura Palamasa, sasvim je izvjesno da hezihazam izravno potječe od sinajske, tj. skitske evagrijanske mistike, odnosno, u konačnici, od mistike Aleksandrijaca.“¹³⁰

S takvim Rahnerovim mišljenjem ne bi se složio ni jedan bizantski a ni suvremeni pravoslavni teolog. Redaktor „Velike Filokalije“, Teofan Zatvornik, namjerno ispušta sva ona mjesta u kojima Evagrije progovara o neposrednom bogospoznanju, svodeći poglavlja Evagrijevih izreka i misli unutar Filokalije gotovo isključivo na ono što se tiče *praxisa* i molitve u jednom uopćenom smislu. Takva cenzura Evagrija, savršeno odgovara pravoslavnom viđenju Grgura Palamasa kao jamca pravovjernosti istočnokršćanske mistike, a ne kao „teološkog inovatora“ i „metodičkog deformatora“, kakvim ga vidi Rahner.

Atanasije Jevtić u svome predgovoru Evagrijevim poglavljima, prigovarajući mu na nedostatku kristocentrizma, kaže:

„Evagrijev posebni metafizički i teološki sustav, međutim, boluje od Origenove neoplatonske i gnostičke zablude. Zbog ovakvog svog učenja Evagrije Pontski je i osuđen sa Origenom i Didimom na V. Vaseljenskom Saboru 553. godine u Carigradu. Evagrijeva osobna zabluda je bila u svojevrstnoj prenaplašenoj 'mistici uma', u intelektualizmu i spiritualizmu, koji su više helenske negoli kršćanske. Stoga je pravoslavna monaška tradicija na Istoku Evagrijevu čistu 'molitvu uma' preobratala u 'Isusovu molitvu' čistoga srca (umno – srdačna molitva Isusova), u kojoj je, kao i u svemu ostalome, po

¹²⁹ Usp. *Isto*, 111.

¹³⁰ *Isto*, 114.

pravilnom zapažanju o. Jovana Majendorfa, Ličnost Krista Bogočovjeka jedini kriterij i jedina norma kršćanske duhovnosti i duhovnog života i svega uopće u kršćanstvu.¹³¹

Evagrijev utjecaj na razvoj istočnokršćanske mistike bez daljnijega je izniman, pa ipak ako nekoga s pravom možemo nazvati ocem mistike onda je to zasigurno brat Bazilija Velikog, Grgur Niški, koji je taj laskavi naslov zaslužio i više od Pseudo – Dionizija, budući da se prvi u svojim spisima usudio pokušati riječima izreći ono za što, prema Origenu i Evagriju, riječi nema. Nadišavši krutost i semantički oprez intelektualističke mistike, Grgur Niški svoje gnoseološke postavke iznosi ponajviše u djelima kao što su *De vita Moysis*, *In canticum canticorum homiliae XV*, *Orationes VIII* i *De beatitudinibus* (PG 44).

Prema Grguru postoje dva načina ili puta spoznaje Boga. Prvi stupanj kontemplativnog motrenja ostvaruje se posredstvom milosti i osobnim zauzimanjem kršćana. U tom stupnju Boga gledamo u ogledalu čiste duše.¹³² Krepostan život pročišćen *praxisom* omogućava da u našoj duši ponovno zablista slika Božja, koju je čovjek iskonski posjedovao, ali, koja se u nama pomračila zbog grijeha. Gledanje „Božje slike“ u nama daje nam živu spoznaju Božjeg savršenstva. Ovakvo motrenje jest istinsko i ostvarivo već ovdje na zemlji, ono se ne odnosi na onostranost, pa ipak, zaključuje Grgur, i Ivan i Pavao i sam Mojsije suglasni su da nitko živ Boga ne vidje. Dakle, ne može se raditi o početku Raja već ovdje na zemlji kroz izravno percipiranje Božje biti. S druge strane, gledanje Boga na ovome svijetu, koje Krist obećava u blaženstvima onima koji su čista srca, ne može se odnositi ni na onu spoznaju koju ostvaruju, promatrajući stvorenje, mudri ljudi na zemlji. Iz svega ovoga proizlazi da mora postojati neka spoznaja, koju smještamo između izravnog „blaženog gledanja“ i naravne spoznaje.¹³³

Da bi detaljnije objasnio narav ovakve spoznaje Grgur pribjegava analogijskom prikazu stvari. Već smo rekli da je naša duša ogledalo u kojem Boga motrimo. Dakle, tumači Rahner parafrazirajući Grgura: „(...) Kao što oni koji gledaju sunce što se zrcali u ogledalu vide sunce samo, ne upirući izravno svoga pogleda prema njemu, tako i onaj čije je srce čisto

¹³¹ Atanasije JEVTIĆ, Svedočanstva o životu ave Evagrija, u: *Dobrotoljublje*, I, Sveta Gora Atonska, 2002, 413 – 412.

¹³² Usp. Marcel VILLER – Karl RAHNER, *Ascetica e mistica nella patristica*, str. 138.

¹³³ Usp. *Isto*, 139.

od svake strasti, percipirajući u ogledalu svoje duše sliku božanske biti, u stvarnosti vidi samoga Boga.“¹³⁴

Motrenje Boga u ogledalu duše tek je prvi stupanj mističnog uspona. Pravo mistično iskustvo tek slijedi. Boga je moguće istinski susresti isključivo izvan naših osjetila i izvan našeg uobičajenog poimanja stvarnosti (habitualnih koncepata).¹³⁵ Grgur veli: „Tražena stvarnost nadilazi svaku spoznaju, ona je sa svih strana ogrnuta nerazumijevanjem kao tmastim oblakom. Zato i uzvišeni Ivan, koji se našao u ovom tamnom i blještavom oblaku, kaže: 'Boga nitko nikada ne vidje', potvrđujući tako ovim riječima da je spoznaja božanske biti nedostižna ne samo ljudima već i bilo kakvoj drugoj intelektualnoj (misaonoj) prirodi“.¹³⁶

Spomen anđela u ovoj rečenici pomaže nam razumjeti pravi smisao Grgurovih riječi. On tvrdi da ni jedno stvorenje ne može shvatiti Boga, pa ni anđeli, a opet, sav se život anđela sastoji upravo od izravnog „gledanja“ Boga. Možda upravo u ovim Grgurovim riječima nailazimo na začetak ideje o „božanskim nestvorenim energijama“. Na isti se način izravno iskustvo Boga u najvišem stupnju bogospoznanja sastoji od prodiranja, nadišavši složenost uma (intelekta), u nevidljivo i neshvatljivo, gledajući tamo Boga.¹³⁷ Mojsije Boga gleda izravno, licem u lice, ali u oblaku. Takvo izravno iskustvo Boga jest određeno „ne – gledanje“, budući da nadilazi svako shvaćanje i spoznaju, i ne može biti uspoređeno ni sa kojom drugom ljudskom spoznajom, budući da Bog nikada ne može biti do kraja shvaćen. Ovakvo izravno iskustvo Grgur naziva „spoznajom po ne – spoznanju“, „motrenjem po ne – viđenju.“¹³⁸

Posvetimo sada našu znanstvenu pažnju osobi čija su djela, bez daljnjega, najizravnije i najeksplicitnije odredila pravu prirodu kršćanske mistike, postavši svojevrsnom „paradigmom“ pomoću koje će se vrednovati i ispitivati sva buduća promišljana o mistici.

Pseudo – Dionizije nastavlja tamo gdje je Grgur stao. On tvrdi da do suštinske spoznaje Boga možemo doći samo ako prvo zaniječemo (negiramo) sva imena (nazive) i

¹³⁴ *Isto*.

¹³⁵ Za razliku od Origenove i aleksandrijske intelektualističke mistike koja bi nekako bila sklonija u ovoj rečenici koristiti riječ „iznad“ namjesto „izvan“, Grgurova mistika ekstatičkim elementima unutar vlastitog sustava pridaje duhovni, a ne intelektualni karakter, iako se i ta grgurovska *ekstaza*, kako ćemo vidjeti u ovome radu, u bitnome razlikuje od ekstaze zapadno-kršćanskih mistika, a još više od one prisutne u mističnim strujanjima drugih religija.

¹³⁶ *De vita Moysis*, (PG 44, 377 A). Cit. prema: Marcel VILLER, Karl RAHNER, *Ascetica e mistica nella patristica*, 142.

¹³⁷ Usp. Marcel VILLER – Karl RAHNER, *Ascetica e mistica nella patristica*, 142.

¹³⁸ Usp. *Isto*, 143.

svojstva (osobine) koja mu, inače s pravom, pridajemo. No ipak, ni ovakva, negativna, odnosno, apofatička teologija, koja radije ističe što Bog nije nego što on jest, nije dovoljna. Naime, Bog nije „nešto što“, nije „jedna od stvarnosti“ – budući da je kao *Principium* (Počelo) neusporediv sa *principatom* (onime što ishodi iz *Principiuma*, odnosno, što je pod vlašću *Princepsa*). Dakle, ukoliko negativna teologija ipak izražava „nešto što“ Bog nije, utoliko se pokazuje neprikladnom za transcendentnost istinske božanske naravi, pa stoga, kaže Dionizije, treba negirati i negacije: Bog nit jest nit nije, nit je Biće nit Ne-Biće.¹³⁹

Iz ovoga proizlazi da Bog u sebi, za nas, nije „meta – fizička“ kategorija ni „meta – realitet“ (stvarnost drugačija od one stvarnosti koju sa lakoćom prepoznajemo; stvarnost izvan, iza očite, mjerljive, empirijske stvarnosti), već je On, snagom dvostruke negacije, odnosno, negacijom negacije, nadilazeći svako moguće određenje, „hyper – fizička“ kategorija i „hyper – realan“ (više od stvarnosti, nad-stvarnost, nešto što premašuje svaki oblik stvarnosti i postojanja, i kao takav apsolutno ne inteligibilan).

Bog je za Dionizija *hyperousios* (nad-bivstvujući/premašuje postojanje), *hypertheos* (više od božanstva), *hyperagathos* (superlativno dobar), a vrhunac otajstvene božanske objave je kao takav *hyperagnostos* (pre – nepoznatljiv) i *hyperlamontos* (zasljepljujuće blještav), pa se, tako, taj Vrhunac, za čovjekove spoznajne moći, pretvara u *gnophos* (tmasti, mrkli oblak).¹⁴⁰

Iz rečenoga slijedi jedna izuzetno bitna stvar. Mistično jedinstvo može biti samo duhovnog karaktera, dakle, duhovno jedinstvo – jer, ukoliko ono ne bi bilo takvo, moglo bi biti shvaćeno kao ontološko ili supstancijalno (suštinsko) sjedinjenje Boga i čovjeka, koje konačno vodi panteizmu (Bog postaje koincidentan s konačnim) ili *apoteozii*¹⁴¹ čovjeka (čovjek se „konsupstancijalizira“ Bogu), ili pak, dokidanju ljudskog pola rastvarajući ga u Bogu, što naposljetku označava nestanak mističnog iskustva koje je unutar sebe bitno relacionalno, budući da jedan od čimbenika tvorenja odnosa nestaje. Međutim, duh, koji je

¹³⁹ Usp. DIONIGI, *Mistica teologia e epistole*, I-V, 28.

¹⁴⁰ Usp. *Isto*, 242.

¹⁴¹ Vrlo često zapadni teolozi, misleći na istočnokršćanski *theosis*, upotrebljavaju krive riječi; *apoteoza* ili *divinizacija* (hrv. *pobožanstvenjenje*). Budući da izabrani izraz u bitnome određuje sadržaj nekog pojma potrebno je koristiti ispravne izraze. U slučaju *theosisa* to bi bilo *oboženje* ili, latizirana inačica, *deifikacija*. Velika je naime razlika između Dionizijevog izraza *theou genesthai*, kojeg koristi u *De divinis nominibus* (PG 3, 865 D – 868 A), i Plotinovog izraza *theon genesthai*, iz njegovih *Eneada* (VI 9, 9). Dionizije koristi grčki genitiv (imenice *Theos*) koji se u hrvatskom jeziku prevodi posvojno, pa bi njegov izraz značio „božjim postati/božanskim postati“. Plotin, naprotiv, koristi grčki akuzativ, kojega u hrvatskom jeziku prevodimo nominativom ili instrumentalom, pa bi njegov izraz značio „Bog postati/Bogom postati“. Eto razlike između *theosisa* i *apotheosisa*.

nematerijalni pokret (gibanje) inteligencije i ljubavi, kadar je sjediniti dva relacijska pola kao njihova nutarnja „poveznica“ koja ih ontološki ostavlja različitima.¹⁴²

Na prvi pogled može nam se učiniti da je Dionizijeva negativna teologija neosjetljiva za objavljene kršćanske istine i da je ne – kristocentrična, no to je samo privid, ona je itekako ortodoksna.

Svoj kristološki koncept Dionizije izlaže u „Poslanicama“ (*Epistolae III i IV*). Bog se utjelovio i uzeo na sebe narav koja nije njegova vlastita, ostavši pritom Bogom; ostajući *hyperousios* (nad – bivstvujući) istovremeno se „entificira“ i „supstancijalizira“ u biće čovjeka – Isusa. Dionizije ovu istinu dokazuje, osim bestjelesnim začecem, samim nadljudskim djelima, koje je Isus, budući „Nad – bivstvujući“ Bog, mogao činiti; primjerice hodanje po vodi. Istinu da su dvije naravi, božanska i ljudska, u Kristu sjedinjene bez prelijevanja u jednu jedincatu osobu, Dionizije potvrđuje govoreći da Isus ne djeluje čineći božanske stvari kao Bog a ljudske kao čovjek, već po jednom posve novom načinu djelovanja: „teandričnom“ (bogoljudskom) načinu djelovanja koji je svojstven Bogu što postade čovjek.¹⁴³

Upravo na Dionizijevoj teandričnosti i na njegovim kristološkim orisima, Maksim Ispovjednik, pravi začetnik bizantinske teologije i filozofije, gradi svoju monumentalnu kristologiju, dajući tako Dionizijevoj teološkoj misli apsolutnu i nedvojbenu ortodoksnost.

Maksim Ispovjedalac u čitavoj V. glavi *Ambigua ad Thomam* tumači Dionizijevu *Epistola IV*.¹⁴⁴ On navodi Dionizijev primjer Isusovog hodanja po vodi kao rezultat nadnaravne sile koja vodi daje sposobnost da zadrži Isusovu težinu, ali ne i Isusovom tijelu moć da lebdi. Dakle, ta je sila neodvojiva od Kristove ljudske prirode, čemu svjedoči Isusovo hodanje koje predstavlja čisto ljudski pokret svojstven ljudskoj naravi, i kao takav, uz tu narav, preuzet od Riječi. Vječna Riječ po *hipostatskom sjedinjenju*, odnosno po sinergiji sila vlastitih dvjema naravima, u trenucima kada kao čovjek djeluje na nadnaravni način, ne djeluje ni na način samo svojstven Bogu, budući da nije odvojen od tijela, ni na način samo čovjeku svojstven, jer nije odvojen od svoje božanske naravi.¹⁴⁵

¹⁴² Usp. DIONIGI, *Mistica teologia e epistole*, I-V, 26.

¹⁴³ Usp. *Isto*, 125.

¹⁴⁴ Usp. *Isto*, 138.

¹⁴⁵ Usp. *Isto*, 140.

Maksim smatra kako se pridjev teandrički (bogoljudski) odnosi na uzajamno priopćavanje svojstava (*communicatio idiomatum*) dviju naravi u hipostazi – Osobi utjelovljene Riječi, i to na način se da osobine dviju naravi „projavljaju“ u međusobnom jedinstvu pa stoga Isusove ljudske sile (*energije*) i čini imaju samog Boga za pokretača, a Kristovo čovječstvo biva oboženo po hipostatskom sjedinjenju sa Riječi, predstavljajući tako savršeno čovječstvo, slobodno od grijeha.¹⁴⁶

Zašto smo toliko zašli u Maksimovu kristologiju, odnosno kristologiju uopće? Iz jednostavnog razloga što je upravo bizantinska kristologija, nadahnuta Dionizijevim spisima, ključ ispravnog razumijevanja posebnosti mistike na kršćanskom Istoku, a uza sve ovo Maksim, možda i prvi među ocima, jasno i ne dvoznačno progovara o naravi mističnog sjedinjenja, odnosno o *theosisu* kao posljedici takvog sjedinjenja.

U prilog tomu M. Andolfo, jedan od istaknutijih suvremenih tumača Dionizijevog *Corpusa*, kaže:

„Upravo na kristološkom principu uzajamnog priopćavanja svojstava Maksim temelji svoj nauk o *theosisu*: baš zato što je Krist obožio ljudsku narav ne poništavajući njenu različitost od božanske naravi, ljudima je po milosti dana mogućnost oboženja a da pritom takvo jedinstvo s Bogom ne zatre, odnosno, ne izmjeni ljudskost. Na ovome svijetu takvo je jedinstvo dostupno samo na mističan način te ga Maksim objašnjava upravo na tragu Dionizijeve 'Mistične teologije'“.¹⁴⁷

Maksim *theosis* opisuje kao „vječnokrećuće mirovanje“ (*aekinetos stasis*) oko Željenoga.¹⁴⁸ *Theosis* je dakle „pokret“ koji nikada ne završava, odnosno, oboženje nikada nije potpuno dovršeno, a opet predstavlja konačno ispunjenje čovjekovog cilja. Sve ovo, kao i činjenica da se to mirovanje događa „oko Željenoga“ a ne „u Željenome“ čuva Maksimovu teološku misao od novoplatonističkog pan-en-teizma.

Slobodno možemo reći da s Maksimom, na neki način, biva zaokružena glavnina gnoseoloških, odnosno, noetičkih promišljanja grčkih otaca. Upravo teologija Aleksandrijskih otaca, Kapadočana, Sinajaca (Makarija i Evagrija), Pseudo – Dionizija i u konačnici Maksima uvelike će utjecati na Grgura Palamasa, koji je ključan za svaki govor o

¹⁴⁶ Usp. *Isto*, 141.

¹⁴⁷ *Isto*, 142.

¹⁴⁸ Usp. MAKSIM ISPOVJEDALAC, *Questiones ad Thallasium*, 59, (PG 90) 6080.

onome što mi zapadnjaci danas nazivamo pravoslavnom teologijom, duhovnošću ili mistikom.

Iako ćemo se Palamasom sustavnije baviti malo kasnije, bitno je bilo i ovdje u kratkim crtama izložiti osnovne postavke njegove teologije, barem u onoj mjeri u kojoj iste predstavljaju nastavak i daljnju razradu teološke misli spomenutih otaca.

Palama, za svoje apologetske potrebe, iščitava iz Dionizijeve *Mistične teologije*, spisa Maksima Ispovjednika i kapadočkih otaca, početke implicitnog razlikovanja Božje *biti* od božanskih *energija*. On u svojim djelima jasno ističe razliku između nesaopćive, odnosno, *ne su - djeljive* Božje biti i njegovih *energija* koje su nestvorene, pa samim time i božanske po svojoj prirodi. Te energije sačinjavaju milost; konstitutivni su element milosti kao jednog od načina na koji se Bog *samo – objavljuje* stvorenju i u stvorenome *su – djeluje*.¹⁴⁹

Na polju kristologije Palamas tvrdi da Kristovo čovještvo, budući „enhipostatizirano“ u Riječi, nije postalo Bog po prirodi, već je bilo prožeto božanskom energijom zahvaljujući onom uzajamnom „priopćavanju svojstava“ o kojem govori Maksim razrađujući Dionizijev pojam teandričnosti. Upravo zato i naše čovještvo (ljudskost) može biti oboženo snagom božanskih energija, to jest, može sudjelovati u Bogu, ali ne u njegovoj biti, već samo u njegovim energijama.¹⁵⁰ U svojim *Trijadama* (ili *Govorima u obranu svetih hezihasta*) Palamas, tumačeći Dionizijevu *Mističnu teologiju I 1*, zaključuje kako gledanje nadosjetilnog božanskog Svjetla (zasljepljujuće tmine) nije gledanje same Božje biti, koja je, prema Dioniziju snagom negacije „Ne – bit“ a snagom dvostruke negacije „više od biti“ (*Hyperousia*), već upravo gledanje nestvorenog *taborskog svjetla* (energije)¹⁵¹. Profesor M. Andolfo, kojeg smo već spominjali, kaže: „Upravo tvrdnja iz Dionizijeve *Mistične teologije* (I 3), prema kojoj Mojsije ne vidi Boga, već „mjesto“, oblak, u kojem Bog prebiva, dopušta Palamasu da u svojim *Trijadama II 2,3,54* zaključi da sama Božja bit nadilazi zasljepljujuću tminu koja ipak predstavlja vidljivo svjetlo, bez obzira što se isto percipira na nadosjetilan način. Mogućnost motrenja ovoga Svjetla spašava negativnu teologiju od skliznuća u potpunu neshvatljivost.“¹⁵²

¹⁴⁹ Usp. DIONIGI, *Mistica teologia e epistole*, I-V, (Urednički komentar teksta), 150.

¹⁵⁰ Usp. *Isto*, 151.

¹⁵¹ Usp. *Isto*, 152.

¹⁵² *Isto*, 153.

Upoznali smo se u ovome odlomku sa svetopisamskim i otačkim korijenima *praxisa* i *theorije*, imali smo priliku u glavnim crtama upoznati pojmove kao što su *theosis*, *apatheia* i *apofatika* te usvojiti njihov osnovni sadržaj. U nastavku rada posvetit ćemo im se sa svom znanstvenom ozbiljnošću.

4. PRAXIS

4.1. Istočnokršćanska antropologija i hamartiologija

Da bismo uopće mogli malo ozbiljnije proniknuti u bogatstvo duhovnog života istočnih kršćana, potrebno je barem u kratkim i osnovnim crtama upoznati se s antropologijom i hamartiologijom (nauk o grijehu) Istočne crkve. Više manje nam je poznato kako na čovjeka gledaju protestanti, kako katolici, a kako pravoslavni. Za Luthera je čovjek gotovo nepopravljiv, iskonskim padom on nije samo *vulneratus* (ranjen) nego i *destructus* (uništen), nesposoban činiti svojim snagama dobra djela i steći bilo kakvu zaslugu. Čak i Kristova milost, koja ga jedina može obnoviti i iscijeliti, ostaje nekako samo na teološko-teorijskom planu, dok praksa govori obratno: „restauracija“ palog čovjeka ponekad se čini gotovo nemoguća.

Nasuprot ovakvom pesimističkom stavu nalaze se dvije skoro identične antropologije koje tvrde da pad nije porušio sliku Božju u čovjeku: katolička i pravoslavna. Doduše i među njima ima određenih nesuglasica, posebice oko pitanja što je čovjek, a koje su najočitiije ako usporedimo Augustinovu antropologiju i onu Grgura Niškog.

Augustin metodom psiholoških analogija, polazeći od slike Božje u nama, traži oblikovanje nekog pojma o Bogu pokušavajući otkriti u njemu ono što se nalazi u duši stvorenoj na njegovu sliku. Grgur Niški, naprotiv, izabire kao polazište ono što nam Objava kaže o Bogu kako bi pronašao u čovjeku ono što u njemu odgovara božanskoj slici.¹⁵³

Njegov bliski prijatelj Grgur Nazijanski tumači tekst postanka na ovaj način: „Božja Riječ uzevši komadić novostvorene zemlje oblikovala je svojim besmrtnim rukama naš lik i posredovala mu život: jer duh koji mu udahnu mlaz je od nevidljivog Božanstva. Tako od prašine i daha čovjek bi stvoren, slika Besmrtnoga, jer u jednom kao i u drugom vlada duhovna narav. Zato sam, po svojoj zemljanoj kvaliteti, privezan uz zemaljski život, ali jer sam i božanski djelić, nosim u svojim grudima želju za budućim životom.“¹⁵⁴

¹⁵³ Usp. Vladimir LOSKI, *Mistična teologija Istočne crkve*, 154.

¹⁵⁴ *Poemata dogmatica*, VIII, vv. 70-75, PG, 37, col. 452. Cit. prema: Vladimir LOSKI, *Mistična teologija Istočne crkve*, 156.

Takav stav, ekstremiziran i shvaćen *ad literam*, mogao bi skrivati ideju o nestvorenom karakteru duše i o čovjeku kao svojevrsnoj božansko-animalnoj sastavini, ali u zdravom duhu otaca jedino primjereno tumačenje jest to da je čovjek „bog“ u postajanju, odnosno da opravdano teži oboženju, ali nikako da je bog po izvoru¹⁵⁵.

Glede pada najoptimističniji su pravoslavni. Za njih pad nije nepopravljiva i nepovratna „tragedija“. Oni u toj novoj čovjekovoj stvarnosti naglasak stavljaju na Kristovo otkupiteljsko djelo koje je u stanju opet uzdići čovjeka u božanski život. Romanidis kaže:

„Prema tome, u svetootačkom predanju ne susreće se bezizlaz - stvoren od strane Augustina - u vezi sa činjenicom pada prvih ljudi, koji bi kao motritelji božanske suštine, trebali biti po svemu savršeni. Dok Augustin, kao i zapadnjaci uopće, praroditeljski grijeh vide samo kao pad, odnosno kao pad prema dolje iz samog stanja savršenstva, dotle prvi i kasniji bogoslovi pravoslavlja praroditeljski grijeh ne vide samo kao pad iz prvobitnog stanja relativnog savršenstva, nego više kao skretanje sa puta koji vodi prema pravom savršenstvu i oboženju po Bogu.“¹⁵⁶

Teologija grčkih otaca ne naglašava toliko sam praroditeljski grijeh i, kao što već rekosmo, njegove tragične posljedice, koliko osobni grijeh svakog pojedinca i odgovornost za njega. Lutherova odlika naglašavanja katastrofalnih posljedica pada i teške čovjekove degradacije, dovela je, unutar anglosaksonskog civilizacijskog kruga, do određene moralne ravnodušnosti prema izopačenosti društva, kao i prema nedopustivim postupcima pojedinih osoba.¹⁵⁷ Za istočnjake međutim, izgovora nema: „ni đavao, ni svijet, ni zle misli, ni snažne strasti ne daju dostatan razlog koji bi objasnio grijeh“.¹⁵⁸

Sve ovo nipošto ne znači da istočnjaci nemaju svijest o nezasluženoj milosti (iako milost vide na malo drugačiji način od katolika), kao ni to da posjeduju odviše legalističku, moralističku ili semipelagijansku duhovnost. Kao dokaz tomu navodimo dio molitve Dimitrija Rostovskog Čudotvorca:

¹⁵⁵ Usp. Vladimir LOSKI, *Mistična teologija Istočne crkve*, 156.

¹⁵⁶ Jovan ROMANIDIS, *Praroditeljski greh*, Novi Sad, 2001, 223.

¹⁵⁷ Takva moralna ravnodušnost nipošto ne znači i zakonsku „ravnodušnost“. Štoviše, kaznena odgovornost u zemljama protestantske većine puno je izraženija nego što je to slučaj u katoličkim ili pravoslavnim zemljama. Donekle bi se i institucija „smrtne kazne“ kao krajnjem i konačnom činu stajanja na kraj ljudskoj nepopravljivoj zloći, mogla dovesti u neizravnu vezu sa Lutherovim stavovima.

¹⁵⁸ Tomas ŠPIDLIK, *La spiritualità dell'Oriente cristiano*, 162.

„I ja nedostojni padam pred Tobom i molim Te: spasi me, Spase moj, po Tvojoj blagosti, a ne po mojim djelima. Ja se u Tebe, Gospoda svoga uzdam, i sebe Tvojoj svetoj volji predajem, čini sa mnom ono što hoćeš. Ako hoćeš da budem u svjetlosti, neka si blagoslovljen. Ako hoćeš da budem u tami, opet neka si blagoslovljen. Ako mi zatvoriš vrata milosrđa Tvoga, neka je blagoslovljeno ime Tvoje, jer si po pravdi postupio. Ako me pogubiš sa bezakonjima mojim, slava neka je pravednom sudu Tvome.“¹⁵⁹

Po riječima Šimuna Novog Bogoslova „grijev je jedina neprirodnost u prirodi čovjeka i kozmosa“.¹⁶⁰ Tumačeći nauku o grijehu kod istočnih otaca talijanski teolog Enzo Bianchi kaže:

„Grijev (hamartia) je personificirana sila koja djeluje u čovjeku posredstvom čovjeka, protiv čovjeka samog i protiv njegove volje, kako zaključuje i Pavao: ' Zbilja ne razumijem što radim: ta ne činim ono što bih htio, nego što mrzim – to činim.' (Rim 7, 15) Svi ljudi kušaju stvarnost grijeha (usp. Rim 3,23; Gal 3,22), izobličujuću silu koja se kasnije objektivizira u pojedinim (zasebnim) grijesima, a koji su svi, iako se očituju na različite načine, oblici negativnog i destruktivnog odnosa prema čovječstvu drugoga, počevši od onog prvog 'drugoga' koji je 'Ja' pred sobom samim. U dubini svi su dakle grijesi svodljivi na jedan jedini veliki grijeh: nijekanje saveza i zajedništva, to jest raskinuće kojim se 'Ja', od 'ja sa drugima' izopačava u 'ja protiv drugih'. Ova smrtonosna stvarnost pravi je neprijatelj protiv kojega se treba boriti. Samo onaj koji uđe u logiku ove borbe može ustrajnošću sačuvati vjeru do kraja, da bi s Pavlom klicao: 'Dobar sam boj bio, trku završio, vjeru sačuvao'. (Tim 4,7)“¹⁶¹

U knjizi „Put bogopoznanja“, Justin Popović pokušava što sustavnije izložiti vrlo kompleksnu antropologiju i hamartiologiju Makarija Velikog i kaže: „S pojavom grijeha centar ličnosti se gubi; ličnost ispada iz sfere trinitarne bogolikosti, rasipa se, jer gubi svoju kohezivnu i sintetičku silu, bogolikost se zamjenjuje grijeholikošću. Grijehom se Adam solipsizira, postaje sam sebi centar i živi sobom.“¹⁶² Popović nastavlja: „Fundamentalni

¹⁵⁹ VASILJE JEROĐAKON (ur.) *Pravoslavni Molitvenik*, Zagreb, 2004, 75-76.

¹⁶⁰ Justin POPOVIĆ, *Put bogopoznanja*, Beograd, 1987, 143.

¹⁶¹ Enzo BIANCHI, *Custodisci il tuo cuore. La lotta contro le tentazioni*, Milano, 2012, 18.-19.

¹⁶² Justin POPOVIĆ, *Put bogopoznanja*, 145.

grijev, ili korijen svih grijeha, je u upornom neizlaženju iz sebe, u utvrđivanju sebe kao sebe, u nehtijenju da se izađe iz stanja samoidentičnosti, odnosno iz jednadžbe Ja=Ja.“¹⁶³

U jednom svom drugom radu Popović kaže da pojmovi *Logos* i *logika* nisu samo semantički i etimološki povezani, te da je njihova povezanost dublja nego što možemo naslutiti. Logično znači smisljeno. Neposluh prvih ljudi i njihov grijeh je čovjeka i njegovo postojanje „delogosirao“ (obesmislio), udaljio od *Logosa*. Čovjek je postao „ne – logosan“ (ne – logičan) sam sebi i drugome čovjeku. Život kao takav postao je „ne – logosan“ (bez – smislen) jer se čovjek udaljio od „Logosa – Sina“, po kojem i u kojem sve dobiva logičnost, po kojem, u kojem i za koga je i sam bio stvoren.¹⁶⁴ Popović nastavlja:

No, u punini vremena vječna Riječ Očeva – Logos, uzima ljudsko tijelo, postaje *Bogočovjek*, te tako iznova vraća logičnost – smislenost u čovjeka i u svijet. Štoviše, otkriva čovjeku njegov iskonski poziv, da i sam čovjek postane 'bogočovjek'. *Ja rekoh bogovi ste i svi ste vi sinovi Svevišnjega*, veli starozavjetni pisac, naslućujući ovo veliko otajstvo. Bog postaje čovjek da bi ljudi postali bogoljudi, jer su upravo kao takvi i bili zamišljeni od Tvorca. U Isusu Kristu Bogočovjeku čovjek otkriva svoj pravi identitet, svoj 'bogoljudski' identitet. Isus Bogočovjek arhetip je onoga na što je čovjek, u izvornom Božjem planu, bio pozvan, što je čovjek trebao biti, ali i što čovjek, milošću Uskrsloga, još uvijek može postati; *na sliku svoju On ga stvori...* Izvan Isusa Bogočovjeka čovjek je samo jedno tragično biće vrijedno svakog žaljenja. Sve što je ljudsko, dok se ne vrati i ne obrati Bogočovjeku, dok se ne logicizira i ne obogočovječi, ostaje besmisleno, apsurdno, nerazumno i, u temelju, neljudsko.¹⁶⁵

Uskrsli Isus Krist je prvi i jedini riješio u potpunosti i na učinkovit način problem života i smrti, riješio ga je stvarno, očitujući u svojoj bogoljudskoj osobi besmrtnost i vječnost onakvima kakve čovjek nije poznavao i kakvima se nije nadao; „otjelovljenu“ i „očovječenu“ besmrtnost i vječnost, potpunu i integralnu, a ne samo djelomičnu. Prema

¹⁶³ *Isto*, 160.

¹⁶⁴ Usp. Justin POPOVIĆ, *L'uomo e il DioUomo. Introduzione al cristianesimo*, Trieste, 2011, 39.

¹⁶⁵ *Isto*, 40 – 41.

Makarijevoj nauci reintegracija otuđene ljudske ličnosti moguća je samo u *su-rastvaranju*¹⁶⁶ (sjedinenju) sa „Trihipostatskom Istinom“, koja je izvor i vrhunac njezinog postojanja.¹⁶⁷

Mogli smo iz rečenoga već vidjeti da je *theosis*, kao krajnji cilj kršćanskog života, usko vezan uz same „početke“ stvorenoga. Pravoslavna kozmologija u bitnome je retrospektivna, ona iz perspektive *theosisa*, odnosno, „božanske ekonomije“ (domostroja), „gleda unatrag“, tumačeći čin stvaranja.

Bulgakov kaže kako je već stvaranje inicijalna Božja „kenoza“, koja onda, jasno, svoj vrhunac dostiže u utjelovljenju Riječi. Za njega je stvaranje svijeta i čovjeka istovremeno čin Božje svemoći i ponizne (snishodljive) ljubavi. Svijet je stvoren za čovjeka i u čovjeku, koji je po svom predodređenju *deus creatus*, „bog po milosti“. U bezosjetnom i hladnom ništavilu Bog stvara lozu sinova Božjih, koji su pozvani postati „bogovi“, ne krađom božanstva po napatku zmije, već po milosti i sinovskoj poslušnosti.¹⁶⁸

Za Bulgakova, u same temelje stvorenog svijeta ugrađena je čovjekova sloboda i njegovo kraljevsko dostojanstvo, a sam čin stvaranja nikako nije tek božanski hir. On veli:

„Kad bi svijet bio samo 'igra' božanske kreativnosti, stvaranje bi tada bilo samo čin Božje svemoći kao izraz manične želje za stvaranjem, ali i uništavanjem svjetova. No, Božja je svemoć neodjeljiva od njegove ljubavi – poniznosti, a 'stvaranje' bez cilja, bez svrhe i, što je posebno važno, bez ljubavi – kreativnost zbog kreativnosti same, 'jeu divin' u opijenosti vlastitom moću (osjećaj prirodan biću koje nije svemogućće već zavidno i koje se samome sebi tašto divi) – strana je Božjoj svemoći koja samu sebe dobro poznaje i u sebi je posve mirna.“¹⁶⁹

Bez obzira na pad, čovjek je u sebi sačuvao sliku Božju kao temelj vlastitoga bića i *sofijantitet* koji ga i dalje čini „centrom“ svijeta, ali je izgubio sposobnost pronaći formu svoje entelehije, odnosno, mogućnost svoga ostvarenja u sličnosti s Bogom.

Bulgakov kaže da je u čovjeku nepovratno uništena ravnoteža, upravo na području njegove sličnosti s Bogom, i to na način da su njegovi vlastiti talenti za njega postali opasni i

¹⁶⁶ Su-rastvaranje kao hrvatski prijevod grčke riječi *methexis* nije najsretniji, budući da samom pojmu daje pan(en)teistički prizvuk. U nastavku ćemo taj pojam nastojati etimološki ispravno objasniti.

¹⁶⁷ Usp. Justin POPOVIĆ, *L'uomo e il Dio Uomo. Introduzione al cristianesimo*, 102.

¹⁶⁸ Usp. Sergej BULGAKOV, *La Luce senza tramonto*, 2002, 380.

¹⁶⁹ *Isto*, 381.

fatalni (zla kreativnost).¹⁷⁰ Zato, drži Bulgakov: „Čovjek, isključivo vlastitim snagama, bez obzira na to koliko one silne bile, ne može sam sebe izvući iz ponora grijeha i iscijeliti svoju narav, pa mu je suđeno tonuti sve dublje u blato grijeha, gušeći se u kobnom zagrljaju proždirućeg ništavila.“¹⁷¹

Budući da je za čovjeka mogućnost „samo – spasenja“ isključena, isti osjeća potrebu za začetnikom i dovršiteljem svoga spasenja. Na koji se dakle način spasenje ostvaruje i tko ga ostvaruje, Bulgakov genijalno objašnjava ovim riječima: „Pravo spasenje ne bi bilo ni posvemašnje uništenje staroga Adama (npr. u općem potopu), ni stvaranje novog čovječanstva koje ne bi imalo ništa zajedničkoga sa starim. Baš je 'ovo i ovakvo' čovječanstvo trebalo biti spašeno; stari Adam. Štoviše, djelo spasenja trebalo je biti izvršeno baš po 'tom i takvom' čovječanstvu (ljudskosti), jer bi samo tako nešto odgovaralo slobodi koju je Bog takvom čovječanstvu dao, a opet, u isto vrijeme, i 'ne po tom i takvom' čovječanstvu (ljudskosti), budući da spasenje premašuje njegove snage.“¹⁷²

Što dakle preostaje? Ništa drugo nego da spasitelj čovječanstva bude i sam čovjek. I više od toga, smatra Bulgakov nastavljaajući: „Čovjek koji će obuhvatiti u sebi, u svojoj ontološkoj prirodi, svu prirodu čovjeka – drugim riječima, prvog Adama, sami korijen izdanka čovječanstva. Ali stari je Adam nepovratno pao i iščekuje u 'hadu' svoju konačnu sudbinu. Zato, kad ni on nije mogao biti spasitelj ne preostaje nam drugo doli zaključiti da je spasitelj trebao biti 'Ne – čovjek'. Ovaj Čovjek, a u isto vrijeme i Ne – čovjek, bijaše Isus Krist, Novi Adam, Bog koji postade čovjekom, Bogočovjek.“¹⁷³

Ovaj Bulgakovljev briljantni navod, izrečen u maniri najizvršnijih otaca, samo potvrđuje onu istinu koju su oci iznova i iznova kao brojalicu jedni od drugih preuzimali i uz manje preinake ponavljali: „Bog postade čovjek da bi čovjek postao kao bog“.¹⁷⁴

¹⁷⁰ Usp. *Isto*, 388.

¹⁷¹ *Isto*, 389.

¹⁷² *Isto*, 390.

¹⁷³ *Isto*, 390.

¹⁷⁴ Vidi: *Uvod*.

4.2. Pozitivni i negativni *praxis*

Theosis (oboženje / oboženost), koje je u biti „prirodno“ stanje čovjeka, postiže se *praxisom*, duhovnim poduhvatima (*podvigom*), nutarnjom borbom, molitvom, i na koncu *apathejom* (bestrasnošću).

Za istočnjake je *theoria* visoka razina spoznaje Boga koja počiva na sigurnim temeljima mukotrpnog *praxisa*, „a *praxis*, čiji je glavni aspekt čišćenje od grijeha, dijeli se na negativni, kada obuhvaća premošćivanje prepreka (griješni, strasti) i borbu sa zlim mislima, i pozitivni, kada nastoji razvijati kreposti“.¹⁷⁵

Zadaća negativnog *praxisa* je „upravo borba protiv zlih pomisli (*logismoi*), jer su baš one uzrok i strasti i grijeha. *Logismos* (zla pomisao), prema riječima Evagrija Pontskog, nije misao u pravom smislu riječi, već je slika, utvara koja nastaje u čovjeku obdarenom osjećajnošću. Ova se slika ne pojavljuje u *nousu*, u duhu, već u nižem dijelu spoznajne moći, u *dianoji*, ondje gdje se odlučuje *pro et contra*. Ova slika svejedno posjeduje izvjesnu privlačnost, pokreće duh; posljedica ovoga je rađanje strasnog podražaja koji nuka čovjeka da donese tajnu odluku protiv Božjeg zakona, ili da barem zadrži ovu sliku, koja mu se uprisutnjuje kao neka vrsta idola, umjesto da je otjera.“¹⁷⁶ Konačan cilj zlih sila koje djeluju unutar čovjeka ili izvan njega jest vratiti ga u stanje pred – krsne idolatrije.

Iz otačke predaje poznata nam je i dinamika kojom napast (*logismos*, zla pomisao) čovjeka nastoji oboriti. Moguće je točno utvrditi itinerarij koji se dijeli u nekoliko etapa: prilog, dobačaj ili sugestija (*probole*), približavanje ili dijalog (*syndyasmos*), borba ili opiranje (*pale*), pristanak (*synkathesis*), porobljenost (*aichmalosia*) i konačno, strast – pad (*pathos*).¹⁷⁷ Držimo da ovaj proces ne treba previše tumačiti jer je jako dobro poznat i unutar katoličke moralne teologije, no bitno je napomenuti da je prvi ovu sistematizaciju iznio upravo jedan od istočnih otaca, Ivan Klimak, preradivši misli Marka Eremite.¹⁷⁸

Osvrnimo se nakratko samo na početak spomenutog procesa. Svaka napast, prema učenju grčkih otaca, započinje „prilogom“ (slikom, idejom, zamišljajem), kojega uzrokuje nenamjerni pokret uma. Ti prilozima razlikuju se od osobe do osobe, već prema dominantni kojoj

¹⁷⁵ Tomas ŠPIDLIK, *La spiritualità dell'Oriente cristiano*, 155.

¹⁷⁶ *Isto*, 209.

¹⁷⁷ *Isto*, 225.

¹⁷⁸ Usp. JOVAN LESTVIČNIK, *Lestvica*, Sveta Gora Atonska, 2003, 109.

je netko izloženiji s obzirom na vlastitu strukturu ličnosti, osobnu povijest, naravnu sklonost pojedinom grijehu i snagu grešne navike. No, prilozima ovise i o načinu života pojedinca: susreti, štivo i različiti prizori usađuju se u nas i ostavljaju tragove i jeke što se silovito kasnije u nama bude, a da to i ne opazimo. Da bi njihovi nasrtaji bili što manje siloviti, potrebno je stvoriti *habitus* (naviku) „higijene osjetila“.¹⁷⁹ Upravo je ovo početak i osnova negativnog *praxisa*.

Surovost nutarnje borbe oko nastojanja da se zadrži čistoća misli (bogočastive misli) možda najbolje dočarava sljedeći primjer iz „Izreka pustinjaških otaca“:

„O jednom se svetom čovjeku govorilo kako je u vrijeme progona odvažno svjedočio i ispovjedio svoju vjeru iako mučen do te mjere da su ga prinudili da sjedne na sjedište od užarenog željeza. U međuvremenu zavlada car Konstantin i kršćani bijahu pušteni na slobodu. Nakon što se zaliječio, ovaj sveti čovjek vrati se u svoju ćeliju. Ugledavši ju izdaleka, reče: 'Jao meni! Evo vratih se mnogim zlima!' Reče tako misleći na borbu i bitku protiv demona“¹⁸⁰

Umijeće borbe protiv strasti (napasti) presudno je za kršćansko savršenstvo i predstavlja početak suobličavanja Kristu. Ta je nutarnja bitka izuzetno zahtjevnja, nužna i neizbježna. Origen, u pogledu rečenoga, donosi snažnu sintezu: „Napast čovjeka pretvara ili u mučenika ili u idolopoklonika.“¹⁸¹ Kršćani današnjice, posebno na Zapadu, ascetiku sve više ostavljaju po strani i biraju neke druge putove „duhovnog savršenstva“. Tako istovremeno u sebe useljavaju i religiozne stavove i idolatrijska otuđenja, čija je su-opstojnost nemoguća, pa takvo što čovjeka nužno dovodi do „duhovne shizofrenije“ i u konačnici posvemašnjeg utrnuća vjere.¹⁸²

¹⁷⁹ Usp. Enzo BIANCHI, *Custodisci il tuo cuore. La lotta contro le tentazioni*, 41.

¹⁸⁰ *Apophthegmata patrum*, Collectio anonyma, br. 469.

¹⁸¹ ORIGEN, *Exhortatio ad martyrium*, 32, 4-5 (PG 618-619.)

¹⁸² Usp. Enzo BIANCHI, *Custodisci il tuo cuore. La lotta contro le tentazioni*, 13.

4.3. Monaštvo i *praxis*

Već od ranih kršćanskih vremena postojali su ljudi koji su čeznuli za posebnim duhovnim iskustvom, za potpunim predanjem Kristu u samoći, poput Antuna Velikog i ostalih pustinjaka (eremita). Pojava „cenobija“ (mjesto na kojem monasi žive u većim zajednicama), i „skita“ (mjesto na kojem monasi žive u manjim grupama od dva do tri) najvjerojatnije ima svoj uzrok u tome što je kršćanstvo, prestankom progona i postavši državnom religijom, postupno gubilo snažnu primitivnu zajedničarsku dimenziju (Crkva prestaje biti *domus ecclesiae* i postaje „dvorska crkva“, odnosno *res publica*), pa se upravo iz tog razloga čitave grupe ljudi povlače u izolaciju i stvaraju jednu vrstu mikrokozmosa u kojima bi tu izgublenu i zapostavljenu dimenziju poslužbenjenog kršćanstva mogli oživjeti.

Monaštvo Istoka je uniformno i jedinstveno za razliku od razgranatog zapadnog redovništva. Na Istoku nema ni redova, ni družbi ni instituta posvećenog života. Tamo, jednostavno rečeno, unutar Crkve, postoje tri vrste ljudi; svjetovnjaci (mirjani), oženjeni (mirski) svećenici ili đakoni, te monasi (koji opet mogu biti samo braća, đakoni, svećenici ili episkopi). Takva jednostavna i kroz povijest gotovo nemijenjana podjela unutar istočnog kršćanstva nipošto ne predstavlja siromaštvo i atrofiju crkvenog života, već dapače, istinsko bogatstvo u jednostavnosti i nepodijeljenosti.

Ako iskreno promotrimo, ne možemo previdjeti činjenicu vidne, a možda i nepotrebne, heterogenosti zapadnog redovništva, koja se očituje u postojanju mnogih redova, družbi ili instituta, čije su karizme gotovo posve identične. Ovim riječima nipošto ne želimo umanjiti veličinu poslanja pojedinih redova, ili oduzeti što od njihovih zasluga u povijesti Crkve, već samo skrenuti pozornost na često nepotrebno raslojavanje na polju posvećenog života. Romanidis uzrok takvoj raslojenosti prepoznaje u odstupanju Zapada od prvobitnog određenja čovjeka, a to je, da se on uz Božju pomoć, uspješno suprotstavi đavlu i grijehu. No, kako se po mišljenju kršćanskog Zapada to čini gotovo nemoguće, Zapad, prema tumačenju Romanidisa, radije prelazi na „umilostivljanje“ Boga. On kaže:

„Tako je monaštvo na Zapadu postalo oruđe svjetovne ili crkvene politike, kojoj je glavna karakteristika uvijek društvena djelatnost. Prestao je Zapad boriti se protiv đavla, i dao se na umilostivljenje Boga kroz djela i aktivnosti, kao da Bog ima potrebe za služenjem i čovjekovim

ropskim djelovanjima...Sve se ovo zbiva da bi se Bog umilostivio, i da bi čovjeku uzvratio dostojnom nagradom.“¹⁸³

Monaštvo Istočne Crkve odlikuje se vrlo jednostavnim ustrojstvom. Život u zajednici, post, pokora, rad i molitva. U monaštvu se zrcali temeljna antropološka istina kršćanskog Istoka: čovjek je biće podviga. Bitno je ipak napomenuti činjenicu da je i istočno monaštvo prolazilo razne faze razvoja.

Temeljni oblik istočnog monaštva je bazilijanizam, način provođenja posvećenog života po uzoru na pravilo Bazilija Velikog. Kad je među monasima popustila stega, Providnost je izabrala Teodora Studitu da obnovi prvotnu disciplinu. Od 14. stoljeća Svetogorska monaška obnova iznova unosi promjene u monaški način života.

Od Bogu posvećenih ljudi koji žive u zajednici razlikuju se oni koji žive sami; razni isposnici, drevni stiliti (*stolpnici*), eremiti, a u posljednjih nekoliko stoljeća u slavenskom okružju i *jurodivi*, lutajući hodočasnici koje odlikuje kenotička duhovnost (nasljedovanje siromašnog, prezrenog i odbačenog Krista hodočasnika).

Za razliku od teologije II. Vatikanskog Sabora koji govori o mogućnosti postizanja kršćanskog savršenstva i osobne svetosti u bilo kojem staležu, pravoslavna teologija temeljena na nauci istočnih otaca je jasna: „Savršeno nasljedovanje Krista i vrhunac kršćanskog života ostvariv je samo u beženstvu i monaškom staležu“.¹⁸⁴

Ivan Pavao II. ispravno je vrednovao bogatstvo i unikatnost monaške tradicije na Istoku kada je rekao: „Na Istoku je monaštvo zadržalo vidno jedinstvo, ne poznajući kao Zapad uspostavu različitih oblika posvećenog i apostolskog života (...) Pored toga, monaštvo na Istoku nije bilo shvaćeno samo kao zasebni stalež, svojstven jednoj kategoriji kršćana, već napose kao nešto što se tiče svih krštenih, do one mjere u kojoj Gospodin svakoga daruje svoji darima, predstavljajući se tako kao emblematska sinteza kršćanstva.“¹⁸⁵

Postizanje kršćanskog savršenstva u monaštvu ostvaruje se preko „podviga“ koji može biti dvojak: „poslušanje“ (dugogodišnja poslušnost poglavaru u najmanjim i

¹⁸³ Jovan ROMANIDIS, *Praroditeljski greh*, 262.

¹⁸⁴ Juraj KOLARIĆ, *Ekumenska trilogija*, Zagreb, 2005, 324.

¹⁸⁵ IVAN PAVAO II., *Orientalis lumen (Svjetlo Istoka). Apostolsko pismo biskupima, svećenicima i vjernicima prigodom stogodišnjice apostolskog pisma »Orientalium dignitas« pape Lava XIII.*, Zagreb, 1995, br. 9.

najneznatnijim stvarima) ili pak „bezmolvije“ (skrovit molitveni život u samoći u kojem monah ipak uživa određenu autonomiju). Prvi način je lakši, brži i sigurniji, dok je drugi teži, sporiji i pun različitih duhovnih opasnosti, ali je i slađeg ploda.

Ponekada ta želja za ostvarenjem savršenstva odiše radikalnošću koja, iz današnje perspektive, može biti uspoređena sa vjerskim ekstremizmom. Evo primjera: „Do jednoga monaha je došla vijest o smrti njegovog oca. Onome koji ga je o tome obavijestio, on je odgovorio: 'Nemoj bogohuliti! Moj je Otac besmrtn'.“¹⁸⁶

Pored ovakvih stvari, „Žitja Svetih“, monaške pouke, filokalijski tekstovi i „Starečnici“ obiluju i raznim primjerima koji opisuju kakav bi trebao biti ispravan odnos monaha prema ženama. Iako se ti primjeri, na prvi pogled, čine puni seksizma i mizoginije, oni to nisu. S obzirom na visoki cilj monaškog života, a to je postizanje bestrasnosti (*apatheje*), svaki susret sa osobama koje žive svjetovnim životom, a posebice ženskim, može biti ozbiljna prepreka ostvarenju spomenutog cilja. Nemojmo misliti da su se monasi i drevni pustinjiski oci bojali žena. Ne, bojali su se grijeha, čak i u njegovom najistančanijem ili naizgled bezopasnom obliku. Evagrije Pontski, imajući u Carigradu kao đakon platonsku ljubavnu vezu s jednom ženom, vidjevši svoju nemoć da istoj stane na kraj, napušta Carigrad i odlazi na Sinaj.¹⁸⁷ Iz vlastitog iskustva piše u 4. poglavlju svoga djela „O osam zlih duhova“ sljedeće:

„Vidjeti ženu ranjava dušu poput otrovne strelice, otrov se razlijeva i što više vremena prođe, to se više širi i sepsa. Želiš li biti mudar izbjegavaj prisnost sa ženama i ne daj im slobode govora ni svoga povjerenja. One su na početku oprezne, ili hine da to jesu, ali kasnije su bez srama spremne na sve: prilikom prvoga razgovora drže pogled oboren, slađahno virkaju, potresene plaču, ozbiljnog su stava, uzdišu sa gorčinom, postavljaju pitanja o čistoći i pažljivo slušaju; kad ih drugi put vidiš već malo podignu glavu; treći put se približavaju bez previše srama; ti si se samo osmjehnuo, a one se već hihoću; nakon toga se uljepšavaju i pokazuju ti se šepureći se, njihov se pogled mijenja i počinje iskrenje iz očiju, podižu obrve i kolutaju očima, razgolićuju vrat i čitavim tijelom odaju dojam kao da će svaki čas klonuti, mekušasto u strasti izgovaraju riječi i ističu svoj prekrasan glas sve dok ti potpuno ne osvoje dušu. Dogodi se tada da te ovakve udice namame u smrt, a sapletene mreže odvuku

¹⁸⁶ Izreke Svetih Otaca, u: *Dobrotoljublje*, I, 427.

¹⁸⁷ *Isto*, 408.

u propast; i zato, ne daj se prevariti ni od onih koje koriste uglađen i čedan način govora: u njima se naime skriva kobni zmijski otrov.“¹⁸⁸

Bez daljnijega, najviše toga o monaškom *praxisu*, kojim se u ovom poglavlju bavimo, sadržano je u „Filokaliji“ (*Dobrotoljublju*). O nastanku Filokalije kao književnog djela teško je govoriti. Povijest njenog nastajanja i stvaranja sličan je povijesti nastanka Biblije. Prvotnu Filokaliju su u biti sastavili Bazilije i Grgur, tako da su, prikupivši neke Origenove rukopise, načinili od toga svojevrsnu duhovnu zbirku. U tu je zbirku s vremenom ulazilo sve više spisa pojedinih duhovnih autora. Taj se opus proširio pod prilikom novih naroda u kršćanstvo čiji su pisci s vremenom također počeli biti zastupani u istom. Mogli bismo reći da je „kanon“ Filokalije zaključen dosta kasno, 1777. godine, kad je Nikodem Svetogorac rukopise priredio za tisak. Nakon njega Teofan Zatvornik zaključuje redakciju ruske Filokalije, posluživši se već postojećom paleoslavenskom i grčkom, ali pritom neka poglavlja skraćuje te uvodi neka posve nova.¹⁸⁹

Imajući u vidu toliki vremenski opseg njenog nastajanja, s pravom možemo reći da je duhovnost istočnih kršćana bitno „filokalijska duhovnost“. U njoj se nalaze razne pouke o molitvi, zakonitostima duhovnog života, poticaji monasima, putovi kršćanskog savršenstva, ukratko – sve što se tiče monaha ali i jednog kršćanina. Filokalijska duhovnost je vrlo koncizna, praktična, a povrh svega, proživljena iz osobnog iskustva, a u mnogim trenucima i mistična. Kao primjer svega toga donosimo jedan poprilično zanimljiv filokalijski tekst Izaka Ninivskog (Sirca):

„Napasti koje potiču, kušaju i čiste dušu su ove: lijenost, malaksalost tijela, umor u udovima, obeshabrenost, misaona tama, klonulost tijela, privremeni gubitak nade, zbunjenost, lišenost ljudske pomoći, oskudica sredstava za tjelesno uzdržavanje, i tomu slične stvari. Ove napasti dušu čine samotnom, te se ona uzda samo u Boga, a srce, ponizno i skrušeno. One su znak da osoba, s pomoću Božjom, korača prema oslobođenju.

Napasti kojima Bog napada ljude što se opiru njegovoj dobroti suprotstavljajući mu svoju oholost jesu: defektnost u (naravnoj) ljudskoj mudrosti, izražena preosjetljivost koja ne popušta, gnjevljiva narav, čežnja za nametanjem vlastite volje kroz svađe i prepirke, srce koje prezire svakoga, potpuna skrenutost uma, hula protiv imena Božjeg; apsurdne i smiješne sumnje da smo predmet ismijavanja, javno ili tajno izlaganje sprdnji demona, želja za životom usred vreve svijeta ne bi li se

¹⁸⁸ EVAGRIO PONTICO, *Sentenze. Gli otto spiriti della malvagità*, Rim, 2010, 82-83.

¹⁸⁹ Usp. Predgovor, u: *Dobrotoljublje*, I, 9-12.

moglo isprazno blebetati u nedogled, trajna potraga za novim i lažnim objavama, obećavanje stvari koje nadilaze vlastite mogućnosti. To su dakle napasti koje zahvaćaju dušu. U tjelesnom dijelu postoje slijedeće napasti: patnje, složeni napadi zla čije se izlječenje teško liječi i oteže, susretanje bezbožnih i tužnih ljudi, upadanje u krug dosadnih i napornih ljudi, nenadano spoticanje i bolni padovi, osobne nesreće i nesreće bliskih srodnika. Sve su ove stvari posljedica oholosti; one se pojavljuju čim se čovjek počne smatrati mudrim, i sve dok ustraje u svojim ponositim mislima, ne napuštaju ga.“¹⁹⁰

4.4. „Ljestvica“ – remek-djelo kršćanskog *praxisa*

Ako bismo u nekoj knjizi htjeli naći sažetak misli kršćanskog Istoka o *praxisu*, onda bi zasigurno bilo najbolje posegnuti za „Ljestvicom“ Ivana Klimaka. Ovo djelo bilo je neiscrpan izvor svakom monahu, ali i svima onima koji su na ozbiljniji način htjeli živjeti kršćanstvo. Zasigurno je i Ivan od Križa bio upoznat sa Klimakovim naukom, što se lako dade zapaziti iz njegove „Tamne noći“, za koju se može reći da je zapadna inačica „Ljestvice“.

Kao što na Zapadu često kažemo za Ivana od Križa, i Ivan Klimak je bio čovjek izuzetne izobrazbe, rafinirani psiholog, pjesnik, a nadasve vrlo blizak „prijatelj“ Bogu. Već kao mladić od šesnaest godina primio je monaški čin, te je život proveo po raznim manastirima, vršeći isto tako razne dužnosti, od najviših do najnižih. Nije mu nedostajalo ni iskustvo pustinjačkog i osamljeničkog života.

Upravo takvo bogato iskustvo bogotražnja slio je u obliku pouka u djelo koje je nazvao „Ljestvica“, prema ljestvama koje je vidio Jakov u svome snu. Tim se je otajstvenim ljestvama uspeti svakom kršćaninu koji traži Boga. „Njen početak čini odricanje od zemaljskog, a kraj – sam Bog ljubavi.“¹⁹¹

Klimak u „Ljestvici“ govori u biti samo o dvjema stvarima, o strastima i kreposti, ali tu tematiku razvija na tako jedinstven i dubok način da njegovo poznavanje čovjeka i duhovnih zakonitosti naprosto izaziva divljenje i čini se puno veće nego kod jednog Augustina.

¹⁹⁰ Giovanni VANNUCCI (ur.), *La Filocalia*, Firenze, 1963, 286-287.

¹⁹¹ JOVAN LESTVIČNIK, *Lestvica*, 16.

Za početak duhovnog uspona na ovu otajstvenu ljestvicu neophodno je pokajanje. Jer, kako veli Klimak: „Kajanje, duboko kajanje, i velika nevidljiva gorčina su neizbježni u ovom pothvatu, a najviše onima koji žive površno, sve dok naš um, to bijesno i halapljivo pseto, kroz jednostavnost, duboku krotkost i marljiv trud ne postane budan stražar čistoće“.¹⁹²

Držimo vrlo bitnim ovdje protumačiti Klimakovu „demonologiju“, koja je u biti i „demonologija“ grčkih otaca uopće. U Ljestvici je gotovo svaka peta riječ „demon“ ili „duh“, ali ne u smislu kako ga mi danas poimamo. Za Klimaka „demon“ nije samo neka strašna i grozomorna zla osobna sila koja opsjeda čovjeka tako da čovjek gubi kontrolu nad sobom.

Demon je zla misao, strast, loša navika, sud. Demoni su dio prirode, dio palog čovjeka. Na koncu, demoni su neka vrsta personalizacije glavnih grijeha i zlih nagnuća u čovjeku koja mu nisu naravna, ali zbog ranjenosti istočnim grijehom ni strana. „Demoni“ nisu ništa spektakularno, oni su žalosna ljudska svakodnevnica. Po Klimaku oni borave u ljudskom srcu i umu. Svatko u sebi ima na stotine svojih „domaćih“ demona protiv kojih se svakodnevno bori, pa bio on najveći svetac ili grješnik. Bitna je međutim stvar, na kakav im se način čovjek odupire. Hoće li mu oni biti na vječnu propast ili čak – na pomoć i spasenje.

Navest ćemo samo neke s opširne liste Klimakovih demona, odnosno duhova: demon tuge, demon laži, bluda, zlopamćenja, prejedanja, demon bezglave oholosti, demon srebroljublja, častohleplja, lijenosti, taštine, duh hulnih pomisli, duh brbljavosti i tako dalje.

Radi još bolje ilustracije čujmo Klimakove riječi o jednom vrlo zanimljivom demonu po imenu *podnevni demon* (jer napada monahe najčešće oko podneva) ili duh *uninija*, čija bi latinska inačica bila *accidia spiritualis* (duhovna tromost):

„One koji su stali na molitvu, ovaj bezumni duh podsjeća na nužne poslove, i upotrebljava svako sredstvo kako bi nas pod nekim zgodnim izgovorom otrgnuo od molitve. Za vrijeme služenja prvog, trećeg i šestog časa, demon uninija izaziva da nam tijelom prolaze trnci, glavobolju, a ponajprije grčeve u trbuhu. Kada počne deveti čas malo podiže glavu. A kada je već trpeza postavljena za objed, skače sa postelje. I kad poslije ponovno dođe vrijeme za molitvu, ono opet tijelo čini teškim. Onoga koji stoji za vrijeme molitve tjera da se osloni o klupu ili stup, pogružava u san, i nepriličnim zijevanjem, iz usta otima stihove. Kad nema bogoslužja, nema ni uninija, i čim se kanon završi – oči se otvaraju. Razmisli i vidjet ćeš da se uninije bori s onima koji su (za vrijeme osobne

¹⁹² Isto, 21.

molitve) na nogama; one koji sjede savjetuje da legnu, ili da pogledaju kroz prozor ćelije, ili da lupkaju i tupkaju nogama.¹⁹³

Nakon čitanja tih redaka bilo bi zaista zanimljivo vidjeti tko to od redovnika, pa i od običnih pobožnih ljudi, nije imao ovakvih ili sličnih „smetnji“.

Klimakovi demoni i duhovi zadivljujućom su sustavnošću formirani u grupe, u više i niže, raspoređeni po područjima koja su „specijalizirali“; jedni ratuju protiv drugih (lijenost – taština), s druge strane, jedni „rađaju“ druge (duh prejedanja rađa duh bludnosti), suprotstavljeni su točno određenoj kreposti i svi imaju zajedničku majku: oholost. Obratimo pažnju na ovu istančanu Klimakovu psihološku analizu vlastitog duhovnog stanja:

„Jednom prilikom, ranije, dok sam sjedio u svojoj ćeliji, obuze me takva tromost, da sam već skoro pomislio da je napustim. U taj čas dođoše neki ljudi, i nahvališe me kao navodnog bezmolovnika (monah koji osamljen provodi vrijeme u neprekidnoj molitvi). I potisnuta taštinom, lijenost me odmah napusti. I začudih se kako se ovaj demon suprotstavlja svim ostalim zlim dusima.“¹⁹⁴

Klimak preuzima iz teologije starijih grčkih otaca nauk o osam glavnih strasti koje imaju sličnosti sa sedam glavnih grijeha klasične latinske teologije, ali im nisu identični. Ovo su strasti - majke ostalih nižih strasti. One su redom: *uninije, slavaljublje, oholost, tuga, gnjev, proždrljivost, bludnost, srebroljublje*. Nasuprot ovim strastima stoje kreposti: *vjera, nada, ljubav, krotkost i bezazlenost, smirenoumlje, molitva, bestrasnost (apatheia)*.¹⁹⁵

Osim pojma „bestrasnost“ kojeg ćemo obraditi u jednom od sljedećih poglavlja, bitno je već sada protumačiti poprilično nepoznat pojam „smirenoumlje“. Po riječima samog Klimaka: „Ako je vrhunac krajnje oholosti u tome da se radi slave glume i nepostojeće vrline, zar nije onda znak najdubljeg smirenoumlja u tome, što neki ljudi iz poniznosti uzimaju na sebe i nepostojeće krivice.“¹⁹⁶ Zatim nastavlja: „Smirenoumlje je Božanski zaklon od koga ne vidimo svoja dobra djela. Smirenoumlje je bezdan samoprijezira.“¹⁹⁷

¹⁹³ *Isto*, 93-94.

¹⁹⁴ *Isto*, 182.

¹⁹⁵ *Isto*

¹⁹⁶ *Isto*, 142.

¹⁹⁷ *Isto*, 140.

Duh askeze onoga vremena bio je nevjerojatan. Jedan od najzanimljivijih dijelova „Ljestvice“, pri čijem čitanju zastaje dah, nedvojbeno je Klimakovo izvješće o posjetu manastiru „Tamnica“, u kojeg su svojevrijem odlazili monasi na podvig pokajanja, bilo nakon pada u određeni ozbiljniji grijeh, bilo iz posebnih asketskih pobuda:

„Među tim krivcima bez krivice, vidio sam neke kako po cijelu noć, do ranog jutra stoje pod vedrim nebom, ne pomičući noge. Neki su molili stojeći, svezavši sebi ruke na leđima kao da su osuđenici, smračena pogleda uprtog u zemlju.“¹⁹⁸

„(...)

Među njima su se mogli vidjeti jezici zapaljeni i isplaženi kao u pasa. Jedni su kažnjavali sebe vrućinom, a drugi hladnoćom. Neki bi okusili malo vode pa odmah prestajali piti, tek toliko da ne umru od žeđi.“¹⁹⁹

„(...)

Kod njih su se mogla vidjeti koljena usahla od mnogobrojnih metanija (klečanja); oči zamagljene i upale negdje u dubinu lubanje, bez trepavica; obrazi izranjavani i upaljeni od obilnog prolivanja vrelih suza; prsa bolna od udaraca u grudi.“²⁰⁰

„(...)

Neki se moljahu da polude, neki su željeli da budu lišeni vida, a drugi, da postanu oduzeti, samo da ne budu podvrgnuti vječnim mukama.“²⁰¹

„(...)

Ne, ne mogu zatajiti ni ovakvu, zaista smilovanja dostojnu, poniznost tih blaženih ljudi, i njihovu skrušenu ljubav i pokajanje: kada je netko od tih divnih građana 'zemlje pokajanja' imao otići Gospodu, kako bi se pojavio na Njegovom nepodmitljivom sudu, i kada bi osjetio da mu se bliži kraj, preko nadstojnika bi molio i zaklinjao velikog avu (tj. oca) da ga ne udostoji ljudskog groba, već da ga kao lešinu baci u rijeku ili u polje, zvijerima.“²⁰²

Tko su bili ti ljudi? Duševni bolesnici ili, na nama neshvatljiv način, radikalni kršćani s istančanim osjećajem za vlastitu grješnost, ljudi velike Božje blizine kojima se i najmanji grijeh činio strašnim ranjavanjem božanske ljubavi?

Kada govorimo o *podvigu (praxisu)* njegovu „oštrinu“ ne smijemo nikako pripisati želji da se tijelo ponizi, kazni, a još manje smijemo doktrinarno nadahnuće pustinjaka, stilita,

¹⁹⁸ *Isto*, 60.

¹⁹⁹ *Isto*, 62.

²⁰⁰ *Isto*, 63.

²⁰¹ *Isto*, 64.

²⁰² *Isto*, 65.

zatvornika i isposnika tražiti u novoplatonskom dualizmu. Bulgakov jasno kaže: „Sveopći osjećaj čovječanstva, koje je opterećeno tjelesnim postojanjem, osjećaj stida prema vlastitom tijelu kojega čovjek doživljava kao okove, na znakovit način svjedoči o ranjenosti i zamračenosti prirodnosti (naturalnosti) našeg bića i o bolesti koju nazivamo tjelesnost (post-edenska). Na tom osjećaju počiva i temelj kršćanske askeze, kojoj nipošto nije cilj oslobađanje od tijela, već oboženje tijela, koje ostvarujemo upravo pobjeđujući našu karnalnost.“²⁰³

Svi mi, smatra Bulgakov, „u većoj ili manjoj mjeri osjećamo nostalgiju prema našim edenskim tijelima (tijela prije pada) koja su bila zaogrnuti ljepotom i 'sofijanskom' slavom. Znajući da imamo takva tijela, s druge strane, nemamo ih snage ostvariti. Otuda ova fatalna, magična, snaga ljepote i njena mučna enigmatičnost koju je tako snažno osjećao Dostojevski.“²⁰⁴

Potrebno je još nešto reći zaključujući ovaj odlomak. Kršćanski podvig ne trpi samodopadnost ni želju za osobnim savršenstvom koja bi bila motivirana sebičnošću. *Praxis* nije sam sebi svrha. Po njemu se ne otklanjaju želje kao potencijalni izvori trpljenja niti on vodi u *kvijetizam*. Njegov cilj nije, ni biti „samo – zadovoljan“ sobom, ni svidjeti se ljudima, pa čak, ni „svidjeti se“ Bogu. Cilj podviga jest *jurodstvo* na jedan „konvencionalniji“ način; izabrati biti lud za Krista, lud „Krista radi“, te prezrevši mudrost ovoga svijeta, uistinu se odreći sama sebe, zanijekati vlastite psihološke aspekte, umrijeti za života. Sve je ovo motivirano isključivo ljubavlju. Trudbenik (podvižnik) je čovjek koji buktu ljubavlju, kojeg ljubav konzumira do te mjere da je spreman nestati, umrijeti, radi *Drugoga*. Bulgakov kaže: „Treba zamrziti sama sebe 'Krista radi' i držati više do njega nego do nas samih. Tada će u njegovom otkrivenom licu svatko otkriti svoje lice. Svatko će sebe naći u 'Drugome', a ovaj 'Drugi', ovaj 'Drug', jest Krist. Pronalazeći sebe u 'Drugome' otkrivamo da je izvor našega života u ljubavi za Njega.“²⁰⁵

Te riječi ne bi trebalo misticizirati. Bulgakov ovom fascinantnom igrom riječi jasno daje naslutiti da je ta proegzistencija o kojoj govori u isto vrijeme i „vertikalne“ i „horizontalne“ naravi.

²⁰³ Sergej BULGAKOV, *La Luce senza tramonto*, 2002, 304.

²⁰⁴ *Isto*, 305.

²⁰⁵ *Isto*, 397.

4.5. Osam zlih pomisli (strasti)

Nauk otaca, već smo rekli, govori o osam strasti, osam logizama, osam zlih pomisli, osam napasti, odnosno nagnuća koja se rađaju u srcu i mašti čovjeka te ga zavode, želeći njegov pad. U ovome ćemo se odlomku pobliže upoznati sa svakom od tih strasti. Uspješan početak borbe protiv strasti podrazumijeva preliminarno stjecanje *habitus* „higijene osjeta“, posebice očiju i mašte.²⁰⁶ Početno je „nauk o osam strasti“ uobličio Evagrije Pontski²⁰⁷ a do Zapada dolazi zahvaljujući spisima Ivana Kasijana.²⁰⁸ Evagrije ove zle pomisli (strasti) naziva „generičkima“, budući da se svaka grešna pomisao ili nagnuće uvijek može svesti na jedan od osam logizama.²⁰⁹ Grgur Veliki u svome djelu *Moralia* izvršava manje preinake Evagrijevog popisa, zamjenjujući „lijenost“ za „zavist“ i ispuštajući „oholost“.²¹⁰ Konačno je ovaj izvorno Evagrijev nauk na Zapadu domišljen i ustaljen kao „nauk o sedam glavnih grijeha“.²¹¹

Iako je o tome već ponešto bilo govora, nije naodmet ponovno istaknuti važnost razboritog pristupa specifičnom jeziku kojega koriste istočni oci, prema kojima svaka „pomisao“ odgovara jednom „demonu“ ili jednom posebnom „duhu“. Radi se, naime, o nekoj vrsti poistovjećenja pulzije (nagnuća) i zla sadržanog u istoj. Koristeći takvu terminologiju, već je rečeno, ocima nije bila namjera prenijeti nam znanstvene ili teološke spoznaje o demonima, već, krećući iz vlastitog iskustva, progovoriti o djelovanju zla u čovjeku i procesima koji prethode padu u grijeh. Njihov govor ima za cilj sjediniti „koncept“ sa odgovarajućim „simbolom“.²¹²

Već Origen u svojim spisima često spominje u sličnom kontekstu pojmove *logismos*, *pneuma* i *daimon* (logizam, duh i demon), a Evagrije, kasnije, između spomenutih pojmova uopće ne pravi razlike, nego ih navodi kao sinonime za jednu te istu stvarnost²¹³. Dakle, logizam, strast, zla pomisao, duh, demon, u izričaju kršćanskog Istoka predstavlja istoznačnice. Evagrije, spomenuli smo, prvi sistematizira logizme iznoseći teoriju o osam

²⁰⁶ Usp. Enzo BIANCHI, *Custodisci il tuo cuore. La lotta contro le tentazioni*, 2012, 41- 42.

²⁰⁷ Usp. EVAGRIO PONTICO, *A Eulogio. Sulla confessione dei pensieri. I vizi opposti alle virtù*, Milano, 2006, 25.

²⁰⁸ Usp. IVAN KASIJAN, *Duhovni boj s osam glavnih strasti*, Zagreb, 2010, 9.

²⁰⁹ Usp. EVAGRIO PONTICO, *Trattato pratico*, Magnano, 2008, 79.

²¹⁰ Grgurova lista sadrži sljedeći poredak: taština, zavist, srdžba, tuga, škrtost, proždrljivost i bludnost.

²¹¹ Usp. Ktekizam Katoličke Crkve, br. 1866.

²¹² Usp. Enzo BIANCHI, *Ingordigia. Il rapporto deformato con il cibo*, Milano, 2012, 31.

²¹³ Usp. Thomas ŠPIDLIK, *La spiritualità dell' Oriente cristiano*, 224.

glavnih, „generičkih“ zlih pomisli²¹⁴ u svom *Tractatusu Practicusu*: „Osam je u svemu generičkih pomisli (*hoi genikotatoi logismoi*) koje obuhvaćaju sve zle misli; prva je ugoditi trbuhu (*gastrimargia*), zatim bludnost (*porneia*), treća je srebroljublje (*philargyria*), četvrta tuga (*lype*), peta gnjev (*orge*), šesta duhovna tromost (*akedia*), sedma taština (*kenodoxia*) a osma oholost (*hyperephania*).“²¹⁵

Riječ koju oci ipak izvorno najčešće koriste govoreći o zlim (strasnim) pomislama jest *loghismos* (mn. *logismoi*). Ova grčka riječ doslovno znači „misao koja računa“, kalkulacija, „kontanje“, „misao koja zbraja“, zdvajanje.²¹⁶ No, kada je ista korištena u svrhu opisa umne borbe, iako zadržava svoje izvorne semantičke attribute, koji i u tom kontekstu imaju smisla, ona zadobiva dodatno specifično značenje puno bliže onome hebrejske imenice *jezer* (nagnuće). Ta je imenica u hebrejskom jeziku po sebi neutralna ali u rabinskoj tradiciji biva etički obilježena pozitivnim i negativnim vidom, označavajući dva moguća nagnuća ljudskog srca: nagnuće prema dobru (*jezer ha – tov*) i nagnuće prema zlu (*jezer ha – ra*).²¹⁷ *Loghismos* odgovara zlom nagnuću srca.

U Evagrijevom popisu logizama lako možemo opaziti judaističku podlogu. U konačnici spoznajemo da taj popis nije toliko izvoran kako se čini. Rabinska tradicija poznaje nešto slično: „sedam duhova prijevare“. Prvi je „duh bluda“ koji nastanjuje narav i osjete. Drugi je „duh nezasićenosti želuca“. Treći je „duh svadljivosti“ koji nastanjuje jetru i žuč. Četvrti je „duh zadovoljstva samim sobom“ i laskanja. Peti je „duh oholosti“, nadimanja i ponosa. Šesti je „duh laži“ koji goni čovjeka da izmišlja stvari ili da se skriva pred rodbinom i prijateljima. Sedmi je „duh nepravde“. Za sve ove duhove vezan je „duh snenosti“, koji je ujedno i „duh obmane i maštanja“.²¹⁸

Više smo puta istaknuli kako duhovna borba protiv osam zlih pomisli (*praxis*) za konačni cilj ima ostvarenje u čovjeku njegove sličnosti (*podobija*) s Bogom i oboženje. Božja slika (otisak) u čovjeku je stvarna (aktualna), međutim, čovjekova sličnost s Bogom je virtualna (potencijalna). Sliku čovjek posjeduje po stvaranju dok sličnost ostvaruje djelovanjem volje. U ostvarenju sličnosti s Bogom glavna su mu prepreka strasti koje se obrušavaju na čovjekovo *htjeti* (željeti), *moći* (djelovati) i *znati* (spoznati).

²¹⁴ Evagrijeva lista s neznatnim izmjenama u redosljedu strasti od strane Ivana Damaščanskog ustalila se na Istoku kao službena.

²¹⁵ EVAGRIO PONTICO, *Trattato pratico*, 2008, 79.

²¹⁶ Vidi: "λογισμός", u: Henry G. LIDDELL – Robert SCOTT (ur.), *A Greek English Lexicon*, Oxford, 1940.

²¹⁷ Usp. Enzo BIANCHI, *Ingordigia. Il rapporto deformato con il cibo*, 27.

²¹⁸ Usp. *Isto*, 28.

Istočni oci posve preuzimaju Platonovu trodiobu duše. On u četvrtoj knjizi „Države“ raščlanjuje dušu u tri dijela – požudni (*to epithymetikon*), srčani/gnjevljivi (*to thymoeides*) i racionalni (*to logistikon*) – od kojih svaki predstavlja zasebni izvor motivacije, bila ona usmjerena na zlo ili na dobro.²¹⁹ Platon smješta svaki od ovih „dijelova duše“ u različiti „dio tijela“. Tako požudni dio smješta u želudac, srčani u grudni koš, a racionalni u glavu²²⁰.

Strasne pomisli, prema tumačenju otaca, iako mogu većim ili manjim intenzitetom istovremeno napadati sva tri dijela duše, najčešće napadaju prvo niži dio duše, *požudni*, koji je i izvor želje (ugađanje želucu, bludnost i srebroljublje), zatim napadaju srednji dio duše, *srčani / gnjevljivi*, koji je i izvor djelovanja (srditost, tuga i tromost) i u konačnici napadaju viši dio duše, *racionalni*, koji je i izvor spoznaje (taština i gordost). Suodnos ovih triju moći duše zrcali se u suodnosu između strasti koje napadaju dušu i obrnuto. Ti su suodnosi istovremeno *linearni* (uzročno – posljedični), *cirkularni* (kružni), *ciklički* (kružno ponavljajući), *opozicijski* (sučeljavajući) i *retroaktivni* (povratno djelujući).

S obzirom na Aristotelovu „teoriju o duši“²²¹ i djelovanju strasnih pomisli na *vegetativnu*, *senzitivnu*, i *racionalnu* sastavnicu ljudske duše, možemo govoriti o strastima tijela, duše (u najužem smislu riječi) i duha. Podvižnik ne može izvojevati pobjedu nad strastima duha ako prije nije pobijedio strasti duše, ne može pobijediti strasti duše ako prije nije savladao strasti tijela.

Nakon ovog uopćenog antropološkog i psihološkog tumačenja djelovanja strasti na čovjeka obratimo sada pažnju na neke posebnosti. Ivan Kasijan razvrstava osam zlih pomisli u nekoliko razreda i grupa. On strasti dijeli na naravne i nenaravne, tjelesne i duševne, *egzogene* i *endogene*, strasti *somatskog* i *asomatskog* čuvstvovanja:

„Razlikujemo dvije vrste strasti: naravne, koje se rađaju iz naravnih potreba, kao npr. ugađanje nepcu i blud, i nenaravne koje nemaju korijen u naravi, kao npr. srebroljublje. Njihova se djelovanja odražavaju na četiri načina: neke djeluju samo u tijelu i preko tijela, kao ugađanje nepcu i blud, a neke djeluju i bez sudjelovanja tijela, kao taština i oholost; potom neke bivaju pobuđene izvana, kao srebroljublje i gnjev, a neke proizlaze iz unutarnjih uzroka, kao duhovna tromost i tuga. Takvo djelovanje strasti navodi nas da ih podijelimo na još dva roda: na tjelesne i duševne. Tjelesne

²¹⁹ Unutar pravoslavne teološke literature i prijevoda otačkih dijela sa grčkog na jezike pravoslavnih slavenskih naroda u posljednje su se vrijeme ustalili ovi izrazi za tri Platonova dijela duše: *želateljni*, *razdražajni* i *slovesni*.

²²⁰ Usp. Pavel GREGORIĆ, Aristotel o diobi duše, u: *Prolegomena* 7 (2) 2008, 141.

²²¹ Usp. Hotimir BURGER, *Filozofska antropologija*, Zagreb, 1993, 40.

se rađaju u tijelu i tijelo hrane i naslađuju, a duševne proizlaze iz duševnih sklonosti i hrane dušu, dok na tijelo često djeluju razorno. Posljednje se liječe jednostavnim unutarnjim liječenjem srca, dok se tjelesne liječe dvojakim lijekovima - i vanjskim i unutarnjim.“²²²

S obzirom na podrijetlo i djelovanje osam zlih pomisli, kao i na njihove kompleksne suodnose, Kasijan iznosi ovakvo tumačenje:

„Nešto od rečenoga opširnije pojasnimo! Kako je u tijelu uzrok bluda i ugađanja nepcu, te se strasti pokatkad bude bez sudjelovanja duše, jednostavno stoga što su uzbuđene potrebe iz kojih proizlaze. No one povlače i dušu jer je ona u zajedništvu s tijelom. Da bi se obuzdalo njihovo nasrtanje nije dovoljno samo naprezati dušu, već je neophodno i tijelo krotiti postom, bdijenjem i radom, usto se i privremeno osamiti. Te strasti proizlaze iz poročnosti duše i tijela, te se mogu savladati jedino njihovim zajedničkim naporom...“²²³

„...Taština i oholost u duši rađaju se bez posredništva tijela. Ta kakvu potrebu taština ima za bilo čim tjelesnim, kada dušu dovodi da pada jedino zbog želje za pohvalom i slavom! Ili kakvo je tjelesno djelovanje potaknulo Luciferovu oholost? Jedino u duši i mislima on je začeo oholost, kao što kaže prorok: 'A govorio si u srcu svom: Izaći ću na nebo... izjednačit ću se s Višnjim' (Iz 14, 13-14). Za takvu oholost on nije imao nikakav poticaj izvana. Ona se rodila i u cijelosti sazrela u njegovoj nutrini. Tih, dakle, osam strasti, imaju različito podrijetlo i različito djelovanje. Međutim, prvih šest, tj. ugađanje nepcu, blud, srebroljublje, srdžba, tuga i duhovna tromost, međusobno su tako sjedinjene da pretjeranost u jednoj vodi u sljedeću. Jer iz pretjeranog ugađanja nepcu nužno proizlazi bludnost, iz bludnosti srebroljublje, iz srebroljublja gnjev, iz gnjeva tuga, a iz tuge duhovna tromost. Stoga se protiv njih treba boriti istim redom, prelazeći od prethodne k onima koje slijede.“²²⁴

Konačno, borba protiv tih „osam duhova“ zahtjeva razrađenu strategiju i sustavnost. Kasijan ovako razlaže uspješan tijek borbe:

„Kako bismo pobijedili duhovnu tromost - *akediju*, najprije treba da svladamo tugu, a da bismo nju svladali, treba da najprije svladamo gnjev; da bismo, pak, utrnuli gnjev, treba da uništimo

²²² IVAN KASIJAN, *Duhovni boj s osam glavnih strasti*, 9.

²²³ *Isto*, 10.

²²⁴ *Isto*

srebrljublje; njega se riješiti, znači najprije ukrotiti pohotu; no svladati bludnost, možemo tek kad obuzdamo strast ugađanja nepcu. I preostale dvije strasti, tj. taština i oholost, na isti se način međusobno sjedinjuju, tj. jačanje taštine početak je oholosti. Iz pretjerane taštine rađa se oholost. Istim se redom stječe i pobjeda nad njima dvjema: da bismo iskorijenili oholost, potrebno je svladati taštinu. No te dvije strasti po vrsti se ne sjedinjuju s prethodnih šest. One ne proizlaze iz njih, nego baš suprotno: kad tih šest nadvladamo. U taštinu i oholost upadamo osobito nakon trijumfa zbog pobjede nad onih prvih šest strasti. Valja još zapaziti da tih osam strasti - usprkos njihovim, već navedenim, uzajamnim odnosima - valja dijeliti na četiri saveza: bludna se pohota naročitim savezom sjedinjuje s ugađanjem nepcu, gnjev sa srebrljubljem, duhovna tromost s tugom, a oholost s taštinom.²²⁵

Uz Kasijanovu grubu dihotomijsku podjelu strasti temeljenu na antropološkom dualizmu postoji i ona koja je osjetljivija na trihotomiju, trostruku prirodu čovjeka. Prema toj podjeli osam strasti razvrstavamo kao strasti tijela (proždrljivost, bludnost i srebrljublje), strasti duše (tuga, srditost, tromost) i strasti duha (taština i oholost). Važno je napomenuti da su prema trihotomijskom modelu, bez obzira na veću blizinu pojedine strasti jednom od područja trodiobe, sve strasti u konačnici strasti duha.²²⁶

Za razliku od Kasijanove dihotomijske podjele i ostalih trihotomijskih podjela strasti, Maksim Ispovjedalac donosi svoju, vrlo zanimljivu i originalnu podjelu. On definiciju strasti zasniva na trinarnom psihologijskom sustavu koji se temelji na potrazi za užitkom, izbjegavanju trpljenja, i mješavine ovih dvaju impulsa:

„Tražeći ugodu i izbjegavajući trpljenje čovjek iznalazi raznovrsne i neizlječive oblike robovanja strastima koji ga uništavaju. Primjerice, ako se sebeljublje (*philautia*) očituje u nezasiťnoj potrazi za užitkom rađa se proždrljivost, oholost, taština, umišljenost, škrtost, tiraniziranje drugoga, arogancija, okrutnost, bijes, osjećaj nadmoći, omalovažavanje drugih, želja za nanošenjem štete, bezbožnost, raskalašenost, otpadništvo, lakomislenost, komotan život, vrijeđanje, opscenost i svaka druga mana takve vrste. Ali ako se sebeljublje usredotočuje na izbjegavanje patnje i trpljenja pod svaku cijenu, rađa se srdžba, zavist, neprijateljstvo, zamjerenje, gnjev, kleveta, tuga, oćajanje, potištenost, nemar, obeshrabrenost, kukanje, sjeta, gorćina, ljubomora i sve ostale mane kojima je

²²⁵ *Isto*, 11.

²²⁶ Usp. Fernando RIVAS, *Terapia de las enfermedades espirituales en los Padres de la Iglesia*, Madrid, 2008, 84.

uzrok izostanak užitka. Iz mješavine 'trpljenje – užitak' rađa se licemjerje, ironičnost, prijevara, himba, zadovoljstvo samim sobom i sve ostale mane ovakve mješavine...²²⁷

Vratimo se nakratko logizmima kako bismo još bolje mogli razumjeti složeni mehanizam djelovanja strasti na dušu podvižnika. Prije svega valja naglasiti da se po nauci istočnih otaca sve pomisli, pa tako i one zle (logizmi) ne rađaju iz intuitivne (intelegibilne) moći čovjeka, u umu (*nous*) već iz njegove prosudbene moći, u razumu – razboru (*dianoia*).

Logizmi, zle i štetne pomisli, protiv su prirode i začinju se unutar požudnog ili srčanog / gnjevljivog dijela duše te posredstvom racionalnog / misaonog dijela napadaju, smućuju, ljudski um.²²⁸ Prema Evagriju Pontskom logizmi čak i nisu misli u pravom smislu već više nešto kao predodžbe, zamišljaji, slike, sablasti koje izranjanju iz čovjeka obdarenog osjećajnošću.²²⁹ Najbolji način kako možemo razlikovati jednostavnu, čistu misao od strasne pomisli, tj. od logizma, nudi nam Maksim Ispovjednik. On kaže:

„Um bogoljubnoga ne ratuje ni protiv stvari ni protiv misli o njima, nego, protiv strasti koje su povezane sa mislima. Prema tome, on ne ratuje protiv žene, niti protiv onoga koji ga je uvrijedio, niti protiv zamišljanja istih, nego, protiv štetne strasti koja je sa zamišljajem povezana. Jedno je stvar, drugo misao, a treće strast. Stvar je na primjer čovjek, žena, zlato i ostalo. Misao je na primjer jednostavno prisjećanje nečeg od navedenog. Strast je na primjer neuredna ljubav ili slijepa mržnja prema nečemu od navedenog.“²³⁰

Bitno je napomenuti da se izraz „strast“ kod istočnih otaca uvijek treba razumjeti kao loša strast, grešna, štetna strast. Postoje i plemenite strasti, pozitivne strasti, svete strasti. Bestrasnost (*apatheia*), kao krajnji „terapeutski učinak“ podviga (*praxisa*) nikako ne označava ono što mi danas podrazumijevamo pod *apatijom*. Ona nije bezosjećajnost (emotivna neosjetljivost ili tupost), već odsutnost *patologija*, patoloških stanja i izopačenosti, neurednih, štetnih i u samoj konačnici „ne - prirodnih“ pokreta duše – jasno, sa pozicije duhovne kozmologije a ne obzirom na tragično stanje čovjeka nakon pada. Takvo je stanje

²²⁷ MAKSIM ISPOVJEDALAC, *Questiones ad Thallasium*, Prolog, (PG 90) 6080.

²²⁸ Usp. Thomas ŠPIDLIK, *La spiritualità dell' Oriente cristiano*, 221.

²²⁹ Usp. *Isto*, 223.

²³⁰ MAKSIM ISPOVEDNIK, Četiri stotine poglavlja o ljubavi, u: *Dobrotoljublje*, III, Sveta Gora Atonska, 2003, 153.

zato, upravo iz *protološke* pespektive, unutar teološke misli kršćanskoga Istoka, uvijek promatrano kao „ne – prirodno“.

Zanimljivo je primijetiti kako benediktinski teolog, rektor „Anselmianuma“, Fernando Rivas, u svojoj knjizi naslovljenoj „Terapija duševnih oboljenja prema Crkvenim ocima“²³¹, govori o „ekonomiji strasti“, tumačeći taj fenomen ovako:

„... u čovjeku postoji nešto što bi se moglo nazvati 'ekonomijom strasti', prema kojoj je manja prisutnost jedne strasti ili njezin relativni izostanak, nadomještena nužnim razvojem drugih strasti i obratno, kada je pojedina strast snažno prisutna u čovjeku ostale strasti relativno su prisutne, budući da im dominantna strast ne dopušta dostatan razvoj. Najveća je čovjekova zabluda misliti da neka određena strast u njemu nije prisutna, budući da je, iako nije očita ili se većinom vremena ne manifestira, ona uvijek prisutna u duhu i kadra je očitovati se u okolnostima koje ju potiču...“²³²

Fernando Rivas, pored ostaloga, govori i o „efektu ledenjaka“ unutar „svijeta strasti“, nazivajući neke od njih *katalizatorima* i *sintetizatorima* drugih strasti. On kaže:

„...unutar svijeta strasti opaža se neka vrsta 'iceberg efekta', što znači da valja razlikovati vidljive strasti, koje pokazuju lice, od onih skrivenih, na kojima ove prve rastu i određuju svoj smjer. Boriti se samo protiv prvih a ne uzeti u obzir njihovu tijesnu vezu s onim skrivenima nije samo greška, već štoviše, tako nešto još više potiče silovitost dominantnih strasti. Određene strasti djeluju kao katalizatori ili sinteza prethodnih. Takve strasti prividno potiskuju druge, ali to čine sa ciljem samo kako bi zauzele njihovo mjesto. Najrazvijeniju sposobnost kataliziranja posjeduju taština i oholost. Tako, u mnogim slučajevima taština 'rastvara' proždrljivost, pa čak i bludnost, tugu i tromost...“²³³

Evagrije Pontski vrlo detaljno objašnjava tu moć kataliziranja koje strasti posjeduju, odnosno kako jedna strast može u sebi rastvoriti drugu. On tvrdi kako se „demon taštine suprotstavlja demonu bluda, i nemoguće je da ova dva demona istovremeno napadaju dušu,

²³¹ Vidi: Fernando RIVAS, *Terapia de las enfermedades espirituales en los Padres de la Iglesia*, Madrid, 2008.

²³² *Isto*, 163.

²³³ *Isto*, 164.

jer prvi hvata dušu na ješku časti, dok drugi donosi obeščašćenje.“²³⁴ Evagrije kaže i ovo: „Ako ti se dakle jedan od ova dva demona približi hoteći te ščepati, ti oblikuj tada namjerno sam u sebi misli koje inače onaj suprotni demon izaziva, i ako uspiješ – kako se ono veli – 'klin klinom izbiti', znaj da nisi daleko od bestrasnosti. Tvoj se naime um pokazao sposobnim ljudskom mišlju pobijediti demonske misli.“²³⁵

Evo još nečega izuzetno važnog za bolje razumijevanje djelovanja strasti na čovjeka. Strasne pomisli vojuju protiv čovjeka na način da kreiraju „prostor privida“ (iluzije) između stvarnosti i pojedinca. Ovaj prostor iskrivljene percepcije obavija čovjekov svijet želja generirajući „efekt aure“ oko tvorevine kao predmeta želje. Ta lažna aura priječi izravan (neposredan) pristup stvarnome, dajući slobodu čovjeku da posredstvom same želje nekom objektu pripiše kvalitete koje taj objekt u biti ne posjeduje. Tako hrana, seksualnost, novac, moć, slava, zabava, osveta, odmor, ugled, bivaju zaogrnuti vrijednostima koje ih čine izuzetno primamljivim. Ta se *aura* pretvara u neku vrstu „leće“ ili „prizme“ pod kojom čovjek motri stvarnost na sebi poželjan način, što na koncu u dobroj mjeri deformira njegovu sposobnost percepcije iste. Jedan dobar primjer koji nam može više približiti djelovanje takvog „mehanizma“ je svijet reklama.²³⁶

U nastavku ćemo obraditi svaku strast pojedinačno, ističući njihove najbitnije značajke, kao i specifične načine borbe protiv svake od njih.

4.5.1. Ugađanje želucu

Govorili smo o duhovnoj borbi i o strastima uopće, valjalo bi sada detaljnije istražiti osobitosti prvih triju strasti, koje možemo označiti kao „strasti - majke“; *gastrimargia* (ugađanje želucu), *porneia* (bludnost) i *philargiria* (srebroljublje). Ove su tri „dominante“ korijen svih ostalih strasti. Te prve tri strasti „najtjelesnije“ su među strastima budući da za

²³⁴ EVAGRIO PONTICO, *Trattato pratico*, 201.

²³⁵ *Isto*

²³⁶ Usp. Fernando RIVAS, *Terapia de las enfermedades espirituales en los Padres de la Iglesia*, 65.

cilj imaju neuredno zadovoljenje tjelesnih osjeta – požude tijela. U njima se isprepliću „tri libida“: *libido amandi*, *libido possidendi* i *libido dominandi*.²³⁷

Otačka tradicija, vidjeli smo, često progovara o sebeljublju (*philautia*), ljubavi prema sebi pod svaku cijenu, isključujući druge i, ako je potrebno, zatirući druge. Sebeljublje mnogi naznačuju kao „prvostrast“ ili *protologizam* i to u dvojakom smislu: prvo, jer iz sebeljublja proizlaze sve strasti budući da je ono njihov izvor, drugo, jer je svaka pojedina strast obilježena upravo kontekstualiziranim sebeljubljem koje je usredotočeno na zasebne aspekte i područja ljudskog života.²³⁸

Philautia podrazumijeva prekomjernu i ekskluzivnu brigu za samoga sebe, postavljajući vlastito „Ja“ kao apsolutno mjerilo stvarnosti i mjerilo kojim se mjeri drugoga. Čovjek tako, odričući se „božjega“ u sebi, voli samoga sebe - protiv sebe. U korijenu takvog izopačenog instrumentaliziranja svakog odnosa nalazi se iluzorno i iskrivljeno viđenje stvari; slike o nama samima, o drugima i o Bogu, koja ne odgovara stvarnosti već je samo proizvod našega uma, podstavljen kako bi nas zaštitio od razočaranja do kojega bi realnost mogla dovesti.²³⁹ Dolazimo do onog najbitnijeg: uzrok sebeljublja je strah. Strasni (grešni) pokret duše posljedica je straha. Strah od smrti doista porobljava čovjeka. Smrt je kraljica strahova (*melekh ballahot*).²⁴⁰

Enzo Bianchi ističe: „Pokrenut strahom od smrti čovjek nastoji sačuvati svim sredstvima vlastiti život, želi posjedovati za sebe ovozemaljska dobra, želi vladati nad drugima. Čovjek misli da će si tako osigurati život u izobilju, drži da je potrebno suprotstaviti se (prkositi) smrti samopotvrđivanjem (auto - afirmacijom), opravdavajući svako ponašanje koje bi to imalo za cilj, čak i po cijenu uzrokovanja štete drugima, pa i samome sebi. Baš tako, čovjek neizbježno kroči putem smrti.“²⁴¹

²³⁷ Sve tri “strasti – majke” podjednako su potaknute erosom, željom za posjedovanjem i željom za dominacijom. Osoba koja se prejeda kako bi doživjela tjelesnu ugodu svjesna je i tjelesne nelagode koja nastupa nakon prejedanja. Ona je u isto vrijeme sama prema sebi i *sadistički* i *mazohistički* nastrojena. Ostala dva “libida”, *dominandi* i *possidendi*, kod prejedanja su najizraženiji pri zajedničkom obroku, kada bi onaj koji uzima hranu trebao voditi računa da ne zakine drugoga. U bludnosti je sebično zadovoljenje erosa, želja za posjedovanjem drugoga i nametanje vlastite potrebe i volje više nego očito. Strast srebroljublja, iako kao granični fenomen predstavlja u isto vrijeme i strast tijela i strast duše, jasno je potaknuta željom za posjedovanjem ali i željom za dominacijom: binom “novac – moć”. Erotski element srebroljublja očituje se u vidu *fetišizma*. Predmet žudnje tijela i načelo ugone postaje neživi predmet.

²³⁸ Usp. Fernando RIVAS, *Terapia de las enfermedades espirituales en los Padres de la Iglesia*, 82.

²³⁹ Usp. Enzo BIANCHI, *Ingordigia. Il rapporto deformato con il cibo*, 9.

²⁴⁰ Usp. *Jb 18,14*.

²⁴¹ Enzo BIANCHI, *Ingordigia. Il rapporto deformato con il cibo*, 11.

Svaka strast predstavlja iskrivljeni (izopačeni / deformirani) odnos prema nekoj stvarnosti kao Božjem daru, odnosno, izopačenje bitnih dimenzija čovjekovog života – one ljudske i duhovne. Grčka riječ *Γαστριμαργία* doslovno znači „ludilo (delirij) stomaka“.²⁴² *Gastrimargia*, (stomakougađanje), ili proždrljivost u zapadnoj tradiciji, je kao strast u bitnome određena iskrivljenim odnosom prema hrani i duhovna je roditeljica bluda (inicijacija u bludničenje). Suprotstavlja joj se vrlina uzdržljivosti kojoj Evagrije Pontski daje zvučnu titulu, nazivajući ju *anastaseos mimema* (dosl. „mimika“/oponašanje uskrsnuća)²⁴³.

Evagrije Pontski demona „ugađanja želucu“ opisuje ovako: „*Gastrimargia* kao strasna pomisao, u monahu dovodi do poraza *praksisa* (askeze); monah počinje vizualizirati vlastiti želudac, jetru, slezenu, na pamet mu padaju vodena bolest, dugo ležanje u nemoći, nedostatak stvari potrebnih za život i odsutnost liječnika. Prisjeća se bolesne subraće koju je neka od ovih bolesti pogodila. Ovaj demon ponekad upravo tu bolesnu braću nagoni da dođu onima koji žive odricanje i umjerenost kako bi im kazivali o vlastitim nedaćama i na što su spali upravo zbog *praksisa* (askeze).“²⁴⁴

Zapadni pojmovi „proždrljivost“ i „neumjerenost u jelu i piću“ sadržajno i značenjem samo manjim djelom odgovaraju onome što se na Istoku naziva *gastrimargia*. Ugađanje želucu može se odnositi na povremenu ili stalnu neumjerenost u hrani, na jedenje u skrovitosti (*latrophagia*), na proždrljivost izbirljivog nepca (*laimargia* – „ludilo nepca“) koja prelazi mjeru u samo nekim vrstama hrane (npr. slatkohranost), na nemogućnost kontrole čak ni blagog osjećaja gladi (jedenje prije vremena određenog za obroke), na opsjednutost kvalitetnom, rafiniranom i zdravom hranom (*opsophaghia*) i na ublažavanje pravila posta.²⁴⁵

Ovome popisu mogla bi se pridodati i neka suvremena očitovanja „ludila želuca“: kompulzivno prejedanje, nezasitna potreba za hranom nakon koje nastupa patološka grižnja savjesti i samokažnjavanje²⁴⁶ ili nezasitna potreba za izgladnjivanjem²⁴⁷, pretjerana dijeta i postovi, svođenje obroka na puko konzumiranje hrane ne poštujući njihovu zajedničarsku dimenziju²⁴⁸.

²⁴² Usp. *Isto*, 35.

²⁴³ Usp. EVAGRIO PONTICO, *A Eulogio. Sulla confessione dei pensieri. I vizi opposti alle virtù*, 126.

²⁴⁴ EVAGRIO PONTICO, *Trattato pratico*, 82- 83.

²⁴⁵ Usp. Thomas ŠPIDLIK, *La spiritualità dell' Oriente cristiano*, 1995, 234 - 235.

²⁴⁶ *Purgativna bulimija* (učinak „čišćenja“ kod purgativne bulimije može se postići namjernim izazivanjem povraćanja ili vježbanjem do iznemoglosti).

²⁴⁷ *Anorexia nervosa* (odbijanje i preziranje hrane).

²⁴⁸ Životinje se hrane i jedu, čovjek blaguje.

Suvremena psihologija neke od ovih stvari danas naziva poremećajima u prehrani i s točnošću utvrđuje da je uzrok problema moguća trauma u oralnoj fazi razvoja. Hranjenje je primordijalni akt, novorođenče doživljava ugodu preko usta. Libido je smješten u području usta. Izvor tjelesnog užitka je sisanje, a traume u razdoblju dojenja mogu prouzročiti fiksacije ili regresije u „oralnu fazu“.

Istočnokršćanski oci, polazeći iz vlastitog iskustva askeze dolaze malo drugačijim putem i puno prije Freuda do istog zaključka do kojega je on došao: ugađanje želucu je „majka strasti“, vrata kroz koja ulaze ostale strasti; analogno tome, svaka vrsta „patologije“ rađa se na razini primarne potrebe – primordijalnog čina „per excellence“ – jedenja.

Pored toga što je pokazatelj nezdravog duhovnog stanja, ugađanje želucu odražava snažnu izopačenost želje te može poprimiti oblik *neuroze* ili *psihoze*. Upravo iz tog razloga pravoslavna psihoterapija²⁴⁹, koju je uvelike popularizirao metropolit Jerotej Vlahos, većinu psihičkih poremećaja dovodi u vezu sa iskrivljenim odnosom prema hrani. Kako duhovno izliječiti ovu izopačenost želje? Ponovnim uspostavljanjem ispravnog odnosa prema hrani – „terapijom blagovanja“.

Ustima, ne samo da jedemo, već govorimo i ljubimo: komunikacijska, afektivna i seksualna dimenzija obilježene su „oralnošću“ i simbolički su prisutne u činu uzimanja hrane. Put ljudskog i duhovnog rasta nužno zahtijeva sposobnost kontroliranja (dovođenja u red) svih naših „apetita“, počevši od onog osnovnog: želje za hranom. Tko nije u stanju steći osnovnu naviku odricanja od male količine hrane nikada neće biti u stanju ukrotiti prepotentne težnje koje se rađaju u srcu poprimajući oblik halapljivih zvijeri. Ugađanje želucu na najočitiji način odražava neurednu žudnju za samozadovoljenjem našeg „samotnoga Ja“.²⁵⁰

Upravo je zato od iznimne važnosti disciplinirati vlastitu oralnost u vidu „askeze potrebe“ i „odgoja želje“. Bitno je naučiti jesti. Postoji zanimljiva teorija da se ljudski jezik zapravo razvio „za obrok“. Zajedničko pripremanje i uzimanje hrane mogla bi biti sama osnova razvoja jezika. Budući da je zajedničko *blagovanje* povezano s oralnošću i željom, ono oblikuje afektivnu i emocionalnu dimenziju čovjeka, postajući tako presudni

²⁴⁹ Vidi: Jerotej VLAHOS, *Pravoslavna psihoterapija*, Beograd, 2010.

²⁵⁰ Usp. Enzo BIANCHI, *Ingordigia. Il rapporto deformato con il cibo*, 35 – 36.

antropološki simbol koji obuhvaća ljudsko biće u njegovoj cjelovitosti i određuje njegov odnos prema zemlji, poslu, obitelji i društvu.²⁵¹

U svome odnosu prema hrani pojedinac otkriva svoj odnos prema samome sebi i prema drugima. Zato je potrebna skromnost u smislu potrebne količine, umjerenost u smislu razumne granice, zahvalnost, jer je hrana uvijek nešto na čemu trebamo zahvaliti drugima / drugome, pravednost jer hranu uvijek treba podijeliti s onime koji ju nema. U konačnici, nije bez razloga Isus Euharistiju, izvor i vrhunac života kršćanske zajednice, smjestio u kontekst jedne večere. Nije lako savladati umijeće blagovanja. Upravo iz tog razloga Isus izabire kruh i vino kao „kod“ za razumijevanje Novoga Saveza. Hraneći se Gospodinovim Tijelom i Krvlju poniremo u logiku dara i zajedništva koji razoružavaju svaku vrstu halapljivosti. Euharistija nam daje najuzvišeniju pouku i najučinkovitiju lekciju u našem odnosu prema hrani.²⁵²

Budući da je ugađanje želucu u konačnici snažno obilježeno „idolatrijskim stavom“ zbog kojeg čovjek stavlja u središte čina uzimanja hrane samu ugodu uzrokovanu hranom, pretvarajući tako hranu u izravnu ili neizravnu zamjenu za Boga, potrebna je dubinska promjena stava i priznanje da je Bog, kao jedini Apsolut, izvor zadovoljstva i konačan cilj naše egzistencije, onaj koji nam daje hranu kao dar, a čija opet vrijednost nije u njoj samoj već u Bogu.²⁵³ Zato hrani treba pristupati „euharistijski“, sa zahvalnošću, blagujući zajedno, dijeleći ju sa drugima i znajući da i ono što se čini „malo“ može biti „dovoljno“.

Praktični savjeti koje daju istočni oci kako pobijediti strast ugađanja želucu su raznovrsni i razlikuju se od oca do oca. Sinteza tih savjeta mogla bi izgledati ovako: odrediti razumnu dnevnu mjeru unošenja hrane, već prema dobi, zdravstvenom stanju i okolnostima, izbjegavati prigode koje će nas dovesti u napast da budemo neumjereni, fizički rad (ručni rad), čitanje Pisma i razmišljanje o prolaznosti života mogu pripomoći ozdravljenju od ove strasti²⁵⁴.

Ovo potonje, razmišljanje o smrti, pa čak i u nekim slučajevima „vježbanje umiranja“ lijeganjem u grob ili mrtvački sanduk, većina otaca propisuje kao vrlo uspješan lijek protiv strasti tijela uopće (proždrljivosti, bludnosti i srebroljublja). Iako se ovakav pristup danas

²⁵¹ Usp. *Isto*, 43-45.

²⁵² Usp. *Isto*, 52-53.

²⁵³ Usp. Fernando RIVAS, *Terapia de las enfermedades espirituales en los Padres de la Iglesia*, 163.

²⁵⁴ Usp. *Isto*, 162.

može činiti morbidan i neodrživ, sagledavajući cjeloviti kontekst nauka otaca i smještajući *memento mori* unutar istoga, možemo razabrati da inzistiranje na trajnoj osviještenosti pred istinom smrti, pa čak i koristeći neuobičajene metode kako bi se ona postigla, ne pridonosi ni u kom slučaju obezvredjenju tijela i tjelesnosti.

Želja za pretjeranom i suicidalnom askeзом ili mučenju tijela na bilo koji način, barem za Evagrija Pontskog, uvijek dolazi od zloga. Preziranje tijela, u kojem, konačno, bivamo spašavani, nikada ne može biti Bogu ugodno. Mrziti tijelo znači mrziti njegova Stvoritelja.²⁵⁵ Evagrije kaže: „Protiv tašte pomisli koja nas nagoni da postrožimo podvig više nego što je potrebno i korisno, zaogrćući se kostrijeću, odlazeći u najudaljenije pustinjske predjele, trajno izlažući se surovj klimi; i koja nam savjetuje bijeg od drugih, koji bi nas mogli utješiti i koje bismo mi mogli utješiti, ti koristi ove riječi: 'ne budi prepametan i ne budi premudar; zašto da se uništavaš' (Prop. 7,16)“²⁵⁶

Isus Krist je čovjekoljubac (*philanthropos*), dok je demon čovjekomrzac (*misanthropos*) koji mrzi čovjeka u njegovoj cjelovitosti; dušu mu i tijelo. Evo još jednog Evagrijevog dokaza da je svako pretjerivanje po nadahnuću zloga:

„Demon ugađanja želucu savjetuje podvižniku potpuno povlačenje od svijeta i usađuje u njega želju da glumata Ivana Krstitelja ili Antuna Velikoga, preteče pustinjaka; na taj način, ne mogavši podnijeti zahtjevnost i neljudskost takvog podviga na duge staze, onaj podvižnik sramnim bijegom napušta svoje mjesto, i demon ponosno može reći: 'Nadvladao sam ga'.“²⁵⁷

4.5.2. *Porneia*

U poretku strasti (demoni, duhova, pomisli) protiv kojih podvižnik vojuje, odmah nakon *gastrimargije* slijedi *porneia* (bludnost). Povezanost ovih dviju strasti izrazito je snažna; prva rađa drugu, te druga od prve crpi svu svoju silovitost.

²⁵⁵ Usp. Josip KNEŽEVIĆ, U Origenovu obranu: Povijesno – teološke karakteristike origenizma Evagrija Pontskog.

²⁵⁶ EVAGRIO PONTICO, *Tratado de las replicas*, Madrid, 2021, 57.

²⁵⁷ EVAGRIJE PONTIJSKI, Obrisi monaškog života od Evagrija monaha, u: *Dobrotoljublje*, I, 430.

Evagrije Pontski veli: „Prejedanje je majka bludnosti“²⁵⁸ a Klimak, personificirajući proždrljivost, pridaje joj ove riječi: „Bludnost je moja prvorođena kći“²⁵⁹. Bitka s ovom strašću, kako kaže Kasijan, „svagdanja je bitka, ljuća i dulja od drugih i vrlo su rijetki oni koji ju posvema dobiju; ona započinje od ranog razdoblja zrelosti i ne prestaje prije pobjede nad ostalim strastima.“²⁶⁰

Neke se strasti pobjeđuju borbom (podvigom) i posljedica pobjede nad njima je tek konačno i trajno stjecanje vrlina koje su im oprečne, druge se strasti umanjuju razmjerno rastu odgovarajućih kreposti na koje podvižnik usmjerava svoja nastojanja, no međutim, kod bludnosti pravila su drukčija; bludnost je jedina strast, prema svjedočenju otaca, koja biva definitivno pobijedena tek nakon što se stekne krijepost poniznosti kao habitus²⁶¹, odnosno, kako maločas rekosmo, tek nakon što se pobjede sve ostale strasti.

Tehnički gledano u borbi protiv bludnosti najviše pomaže pobjeda nad proždrljivošću. Valja prvo sputati „majku“ kako bi se pobijedila „kći“. Post i uzdržavanje od hrane presudni su u borbi protiv duha bludnosti. Znakovito je kako neki oci i razboritom uzdržavanju od prekomjernog unosa tekućine (vode), prilikom trajanja napada ove strasti, pridaju pobjedonosnu snagu.²⁶² Razlozi za to su, pored fiziološkog o kojem govori Makarije Aleksandrijski²⁶³, bitno biblijskoga utemeljenja; prema Kristovim riječima nečisti duh ne nalazi spokoja lutajući bezvodnim mjestima²⁶⁴, Job ga opisuje kao „Levijatana“ gospodara voda²⁶⁵ i nakon što od Isusa u gerazenskom kraju biva izgnan iz opsjednutog zajedno sa svojom legijom, zarobljen u krdu svinja, ponovno vodi hita²⁶⁶. Evagrije veli: „Ako je đavao 'kralj svih onih koji žive u vodi' i ako 'na bezvodnim mjestima ne nalazi spokoja', pravo se onda kaže da je 'prostor' čiste²⁶⁷ duše zaštićen.“²⁶⁸ Sve ovo, valja iznova ponoviti, nipošto ne označava gnostičko - dualistički ni manihejski stav prema tijelu. Evagrije jednostavno govori

²⁵⁸ EVAGRIO PONTICO, *A Eulogio. Sulla confessione dei pensieri. I vizi opposti alle virtù*, 127.

²⁵⁹ JOVAN LESTVIČNIK, *Lestvica*, 99.

²⁶⁰ JOVAN KASIJAN RIMLJANIN, Pregled duhovne borbe, u: *Dobrotoljublje*, II, Sveta Gora Atonska, 2000, 35.

²⁶¹ Usp. JOVAN LESTVIČNIK, *Lestvica*, 100-103.

²⁶² Usp. EVAGRIO PONTICO, *Trattato pratico*, 110.

²⁶³ Danas znamo sa sigurnošću ono što su oci naslućivali: ljudsko je tijelo najvećim dijelom voda i upravo je voda njegova pokretačka snaga.

²⁶⁴ Usp. *Mt 12,43*

²⁶⁵ Usp. *Job 41, 1-26*

²⁶⁶ Usp. *Mk 5, 11-13*.

²⁶⁷ Čiste u smislu neokaljanosti neumjerenošću u piću, pri čemu se ovo „u piću“, barem za monahe, odnosi na vodu.

²⁶⁸ EVAGRIO PONTICO, *Trattato pratico*, 111.

o umjerenosti (pravoj mjeri). Svako pretjerivanje na području askeze, već smo rekli, dolazi upravo od istog demona koji čovjeka vabi grešnim zadovoljstvima.²⁶⁹

Nadalje, kao korisna sredstva protiv bludnosti, tu su i noćna bdijenja (uzdržavanje od sna) kao snažno oružje protiv ovog demona, ali i zdrav tjelesni napor (rad). U biti, sve što „slabi“ ili kroti tijelo omogućava ljudskom duhu uspješnu borbu. Od duhovnog „instrumentarija“ koji može biti koristan u ovoj borbi valja ponajprije istaknuti pokajanje, usrdnu molitvu i, kao najbitnije, stjecanje poniznosti. Konačna pobjeda nad duhom bludnosti djelo je čiste milosti Božje i ne ovisi isključivo o ljudskim naporima. Klimak kaže: „Nemoj držati za sigurno da će te uzdržavanje sačuvati od pada, i netko tko baš ništa okusio nije, s neba je bio zbačen“.²⁷⁰

Ako je itko poznao surovost podviga bio je to Jeronim dok je živio pustinjačkim životom. Taj isposnik i već starac kaže:

„I samome meni, kad bijah u pustinji, u onoj velikoj samoći, izgorjeloh od žestine sunčanih zraka, koja je monaško strašno prebivalište, o koliko se puta činjaše da se nalazim na rimskim zabavama! Sjedah nasamo jer bijah pun jada. Pod kostrijeću ježahu mi se nagrđeni udi, i dok bijah vidjeti se crnac, hrapava koža bijaše mi se tuzgom obložila. Svaki u Boga dan prolivah suze i ako bi me katkad protiv moje volje san obrvao, o голу zemlju razbijah kosti svoje, koje jedva prianjahu jedna za drugu. O jelu i piću neću govoriti, jer monasi i kad su bolesni ne piju hladne vode, i drže za neumjerenost jesti vareno. Pa baš ja koji poradi straha od pakla, sam sebe bijah osudio na onakvu tamnicu; ja kome su jedino društvo bile škorpije i zvjerad, često se nalažah između djevojaka što igrahu kolo. Lice bijaše mi blijedo od posta, a u studenom tijelu srce kipljaše od želje, i pred očima onoga koji već prije vremena bijaše umro tijelu svome, sve sama vatra pohote buktijaše.“²⁷¹

Iz ovog koloritnog Jeronimov opisa vlastitih napasti u pustinji možemo se doista uvjeriti u istinitost sljedećih Klimakovih redaka: „Čednost to jest čistoća je usvajanje bestjelesne prirode. Ona je posve neobično natprirodno poricanje prirode, i zaista čudesno nadmetanje smrtnog i prolaznog tijela s bestjelesnim bićima.“²⁷²

²⁶⁹ Usp. *Isto*, 109.

²⁷⁰ JOVAN LESTVIČNIK, *Lestvica*, 101.

²⁷¹ EUZEBIJE JERONIM, *Izabrane poslanice*, 25- 26.

²⁷² JOVAN LESTVIČNIK, *Lestvica*, 100.

Baš kao proždrljivost i bludnost je u prvome redu strast tijela, pa stoga koristi i potiče svih pet osjetila u čovjeku. Požuda se rađa gledanjem, mirisanjem i slušanjem a vrhunac snage, odnosno zaključenje (finalizaciju), dostiže kušanjem, odnosno, dodiranjem. Bez obzira što je ova strast izrazito tjelesna ona je u isto vrijeme poput ostalih strasti i strast duše, na što upozorava i Isus,²⁷³ te se bitka protiv nje započinje, dobiva ili gubi, u srcu. Duboko svjestan toga Bazilije Veliki, kako nam to prenosi Kasijan, jednom reče: „ Ne poznajem žene – a opet, nisam djevac“.

Ova mučna strast, kao i njena „majka“ proždrljivost, potiče iskrivljenu percepciju stvarnosti, i kao posljedicu toga, ponašanje koje dovodi do traženja zadovoljstva radi zadovoljstva samoga, kao i tjelesnog užitka koji je odvojen od svrhe s kojom je bitno povezan.²⁷⁴

Upravo stoga bludnost možemo definirati kao pojavu koja se rađa iz onog najsirovijeg (najprimitivnijeg) oblika ljudskog egoizma: ugoditi vlastitom tijelu služeći se tijelima drugih. Evagrije bludnost definira kao „želju za mnogim (različitim) tijelima.“²⁷⁵ Na dubljoj razini, budući da je bludnost kako smo rekli i strast duše, ona potencira i apsolutizira poziciju i potrebu subjekta te grubo „objektivizira“ ili pak doslovno „fetišizira“ dugoga, svodeći ga isključivo na predmet užitka, želeći ga naprosto „rastvoriti“ u sebi.

Da bismo doista mogli pojmiti bludnost kao devijaciju i kako bismo shvatili svu njenu protuprirodnost, moramo, s druge strane, jasno istaknuti svetost seksualne želje u čovjeku. Seksualni užitak predstavlja svojevrsnu „epifaniju sebedarja“, darivanja drugome, otvaranja prema drugome, izlaženja iz sebe (*ek – stasis*) u susret drugome. Čistoća (čednost), kao krepost suprotna grijehu bludnosti – koja po sebi, valja naglasiti, ne mora nužno isključivati spolni čin i ugodu – nije ništa drugo doli radikalno poštivanje „drugosti“ i „drukčijosti“; one tuđe i naše vlastite – što kao posljedicu ima odbijanje sebične težnje za potpunim

²⁷³ Usp. *Mk* 7, 21-22

²⁷⁴ Usp. Enzo BIANCHI, *Lussuria. Il rapporto deformato con il corpo e la sessualità*, Milano, 2012, 8.

²⁷⁵ EVAGRIO PONTICO, *Trattato pratico*, 84.

koincidiranjem drugoga s nama, ali i nepristajanje na potpuno koincidiranje nas sa drugim²⁷⁶, odnosno, odbijanje svake *fuzijske akvizicije*²⁷⁷ drugoga u sebe ili sebe u drugoga.²⁷⁸

Isus reče „Blago čistima srcem oni će Boga gledati“ (Mt 5,8) da bi dao do znanja kako samo potpuno prihvaćanje drugoga kao *otajstva* može čovjeka otvoriti daru spoznaje Boga. Ne možemo htjeti „Boga gledati“ ukoliko ne naučimo gledati „drugoga“ u njegovoj istini, gledati na njega kao na subjekt i kao na primatelja našeg poštovanja i ljubavi. Samo onaj tko posjeduje iskustvo drugoga u istini, moći će imati pravo iskustvo Boga, triput Drugoga (usp. Iz 6,3), u istini, jer „tko ne ljubi brata kojeg vidi, kako može ljubiti Boga kojega ne vidi“ (1Iv 4,20).²⁷⁹

Bludnost je neuredna i grešna strast dok je ljubav „sveta strast“. Drugom strasti valja pobijediti prvu. Možda u vidu toga najbolje oružje za borbu protiv bludnosti daje Jeronim, latinski mislilac ali grčki podvižnik koji kaže: „Teško da ništa ne ljubi čovječja duša; i naše srce mora da čezne za čim god. Želja želju uništava. Što se s jedne strane umanjuje, to s druge biva veće. Još k tome svagda ponavlja, i govori na krevetu svome: 'Noću iskah onoga koga ljubi duša moja'.“²⁸⁰

Nešto slično tome savjetuje i Kasijan: „Želje za prolaznim stvarima ne mogu biti savladane ili odbačene ukoliko umjesto njih ne prihvatimo druge, spasonosne. Stoga, ako želimo istrijebiti tjelesne želje iz naših srca, na njihovo mjesto trebamo zasaditi duhovne želje.“²⁸¹ U tome istome duhu Klimak zaključuje: „Čedan je onaj čovjek koji je 'ljubav' potisnuo ljubavlju, i koji je ognjem netvarnim ugasio plamen svojih strasti.“²⁸²

Kada iščitavamo naputke otaca za borbu protiv bludnosti prepoznavamo u svakome od tih naputaka i njihovu osobnu borbu, koja se sastoji ne samo u gašenju neuredne želje već i u odricanju, Krista radi, od nečega što je, kako smo rekli, za čovjeka prirodno i legitimno. Odnos čovjeka kao seksualnoga bića sa drugim može biti „svet“ ili „grešan“, prav ili

²⁷⁶ Bludnost kao duhovna patologija poznaje dvosmjernan proces. S jedne strane možemo govoriti o apsorpciji drugoga u sebe, kao o izrazu krajnjeg nepoštivanja tuđe drugosti, a s druge strane možemo govoriti o svojevoljnom pristanku nestajanja u drugome, kao o izrazu krajnjeg nepoštivanja vlastite drugosti (ličnosti) i osobnog dostojanstva. Ekstremni primjer prvoga je *promiskuitet* (bilo muški bilo ženski) a drugoga *prostitucija* (bilo muška bilo ženska).

²⁷⁷ *Fuzijska akvizicija* kao stapanje dvaju elemenata pri kojem jedan od ta dva elementa nestaje u drugome, to jest, drugi ga prisvaja.

²⁷⁸ Usp. Enzo BIANCHI, *Lussuria. Il rapporto deformato con il corpo e la sessualità*, 18.

²⁷⁹ Usp. *Isto*, 17.

²⁸⁰ EUZEBIJE JERONIM, *Izabrane poslanice*, 33.

²⁸¹ JOVAN KASIJAN RIMLJANIN, *Pregled duhovne borbe*, 42.

²⁸² JOVAN LESTVIČNIK, *Lestvica*, 100.

izopačen, ali opet ostaje odnos, kakav takav. Tragedija suvremenog društva i mnogih ljudi današnjice upravo je poricanje bilo kakvog odnosa u življenju seksualnosti.

Svjedoci smo sve raširenijeg fenomena u ovo vrijeme računalne ere, napose među mladima, da su danas mnogi pojedinci više napastovani nutarnjom bludnošću nego žudnjom za pravim i realnim spolnim odnosima; kako se ne zbuniti pred paradoksom preranog „starenja osjeta“, pred pojavom (fenomenom) snažnog nagnuća mnogih osoba prema *virtualnom erosu*²⁸³, dok je njihov stvarni libidogram gotovo na nuli.²⁸⁴ Ovakva je devijacija dramatična posljedica opće krize odnosa unutar suvremenog društva, koja se, kako smo već spomenuli, manifestira u apsolutnom odbijanju interpersonalnog odnosa na polju ljudske seksualnosti i u kategoričkom negiranju drugoga koji je stvaran (ne virtualan) i koji kao takav predstavlja prijetnju životnoj stvarnosti pojedinca, odnosno, njegovoj protežnosti, koja je u prvome redu obilježena prostorom i vremenom kao fizikalnim kategorijama, a u kojima za „stvarnog drugoga“ jednostavno nema mjesta.

4.5.3. *Srebro ljublje*

Na Zapadu je uvriježeno govoriti o škrtosti kao jednom od sedam glavnih grijeha, međutim Evagrije Pontski treću strast sa svoga popisa označava terminom *philarghyria*, što doslovno znači „ljubav prema srebru“ (srebro ljublje).²⁸⁵ Ipak, oci su oduvijek ovu strast doživljavali i tumačili ne samo kao ljubav prema srebru (novcu) već puno šire. Ta se strast u patrističkoj misli proteže na odnos čovjeka prema neživim stvarima uopće. Novac je samo simbol tog odnosa, mjerac i procjenitelj stvari, simbolički regulator pri razmjeni dobara koji stvari pretvara u robu a odnose u trgovinu.²⁸⁶ *Philarghyria* u najširem smislu označava ljubav prema stjecanju / posjedovanju.

Simptomi patologije srebro ljublja su vrlo znakoviti; ono je snažno obilježeno karakteristikom nezasićenosti. Dok ugađanje želucu i bludnost znaju za tjelesnu granicu zasićenja, srebro ljublje (želja za stjecanjem) ne poznaje granice i proteže se u beskraj. Iz tog

²⁸³ Ovo se u prvome redu odnosi na pornografiju ali i na tzv. virtualni seks (cyber – sex).

²⁸⁴ Usp. Enzo BIANCHI, *Lussuria. Il rapporto deformato con il corpo e la sessualità*, 14.

²⁸⁵ Najproširenije platno sredstvo antike i helenističkog doba bili su srebrnjaci. Visoke su vrijednosti a opet nisu toliko nedostupni i rijetki kao zlatnici.

²⁸⁶ Usp. Enzo BIANCHI, *Avarizia. Il rapporto deformato con le cose e il denaro*, Milano, 2012, 7.

razloga neki oci srebroljublje nazivaju „duhovnom bulimijom“, jer što više imamo, više nam se čini da nemamo dovoljno, više želimo imati. Ovakva nezasitnost podjednako može biti prisutna kod bogataša i siromaha, izjednačenih u zavisti prema onima koji imaju više od njih, budući da bogataš često sam sebe smatra siromašnim upravo zbog svoje nezasitne potrebe i neutažive želje.²⁸⁷

Srebroljublje je strast koja se polako i podlo uvlači u ljudsko srce: čovjek prvo nastoji zadržati za sebe ono što bi mogao podijeliti s drugima, zatim počinje gomilati i ne uspijeva se zadovoljiti onime što je nagomilao, što izaziva u njemu rastući nemir koji u konačnici rezultira opsesijom za povećanjem imovine i posjedovanjem.²⁸⁸

Umberto Galimberti opisuje škrcu kao „osuđenika na asketski život“²⁸⁹, ili, bolje rečeno, samo - osuđenika. Takav osuđuje samoga sebe na trajnu muku kako bi uvijek iznova još toga stekao, na strah dok nastoji stečeno sačuvati i na bol kada nešto od toga izgubi. Navezanost na ovozemaljska dobra obilježena je prolaznom radošću u posjedovanju bogatstva, velikom brigom kako bi se to bogatstvo sačuvalo, mukom prilikom odvajanja od njega i žalošću kada se nešto od toga bogatstva daje drugome.²⁹⁰

Škrtac je „raz-stvaratelj“ (rastvaratelj, de-kreator) jer odvraća dobra od njihove prave svrhe postojanja i korištenja; gomila ih, zadržava ih za sebe, oduzima ih drugima. Zadovoljstvo škrcu je pretpostavka da će u budućnosti uživati, ali tu budućnost škrtac trajno odgađa.²⁹¹

Ivan Klimak kaže: „Kao što na moru uvijek ima valova, tako i srebroljupca ne napuštaju gnjev i tuga.“²⁹² Ovime nam jasno daje do znanja da je srebroljublje u uskoj vezi sa strastima gnjeva i tuge. Ono čovjeka uvijek dovodi do praga depresije.²⁹³

Srebroljublje je najeksplicitniji oblik „idolatrije“, potaknuto pomanjkanjem povjerenja u Boga koji ne želi da budemo „zabrinuti za sutra“. Obuzet upravo strahom za sutra, strahom koji niječe Božju providnost i očinstvo, srebroljubac izražava svoje nepovjerenje ne samo u Boga već i u bližnjega.

²⁸⁷ Usp. Fernando RIVAS, *Terapia de las enfermedades espirituales en los Padres de la Iglesia*, 102.

²⁸⁸ Usp. *Isto*, 9.

²⁸⁹ Umberto GALIMBERTI, *I vizi capitali e i nuovi vizi*, Milano, 2005, 45.

²⁹⁰ Usp. Fernando RIVAS, *Terapia de las enfermedades espirituales en los Padres de la Iglesia*, 98.

²⁹¹ Usp. Enzo BIANCHI, *Avarizia. Il rapporto deformato con le cose e il denaro*, 12.-13.

²⁹² JOVAN LESTVIČNIK, *Lestvica*, 115.

²⁹³ Usp. Enzo BIANCHI, *Avarizia. Il rapporto deformato con le cose e il denaro*, 15.

Upravo zato srebroljublje potkopava i naše odnose sa drugima: gramzljivac se povlači u sebe, ne samo zato što ne želi dijeliti bilo što s drugima već i zbog toga što zgrće upravo u nastojanju da nikada ne ovisi o nikome.²⁹⁴ Srebroljubac zgrtanjem dobara nastoji što uspješnije suočiti se s nesigurnošću koju budućnost donosi; sa bolešću, starošću, napuštenošću, misleći da će tako izbjeći potrebu za tuđom pomoći, koju tumači kao znak slabosti.

Evagrije kaže da „srebroljublje nagovještava dugu starost, slabost ruku pri obavljanju poslova, moguću oskudicu u budućnosti i pogoršanja bolesti koje se već sada naziru, muke uzrokovane siromaštvom i kako će biti sramotno i ponižavajuće primati od drugih ono što bi za osnovne potrebe svatko trebao imati na raspolaganju.“²⁹⁵

Strast srebroljublja ne očituje se kod svakoga na isti način. Budući da su nam nagnuća različita, pojavljivanje ove strasti nije isto u onom u kojem prevladava strast bluda, u onom u kojem prevladava taština ili u kojem prevladava gordost. Maksim to objašnjava ovako: „Jer, pohotnik voli srebro da bi uživao u raspuštenosti, tašt čovjek – da bi se njime proslavio, a onaj koji nema vjere – da bi ga sakrio i čuvao, bojeći se gladi, ili starosti, ili bolesti, ili izbjeglištva, više se uzdajući u njega negoli u Boga Tvorca svake stvari čija se Providnost brine i za najneznatnija i najmajušnija stvorenja.“²⁹⁶

Jedini protulijekovi srebroljublju su dragovoljno odricanje od dobara koja nisu neophodna za život i milostinja. Potrebno je i „obraćenje želje“, ponovna uspostava prvenstva „biti“ nad „imati“, radije željeti „biti“ nego „imati“. Siromaštvo koje Krist zahtjeva od svojih vjernih ne znači materijalnu bijedu. Ono treba biti obilježeno nutarnjim stavom slobode od navezanosti na ovozemaljska dobra i odsutnošću tjeskobne (pretjerane) zabrinutosti za materijalno. U tom smislu „siromaštvo duhom“ nije nešto oprečno „tjelesnom siromaštvu“ već je upravo radikalizacija i produbljenje istoga, jer nije dovoljno voditi skroman život već još više, ne biti porobljen željom za posjedovanjem prolaznih dobara. Etimološki „milostinja“ (*elemosyne*) znači „smilovanje – suosjećanje“, ona nije samo materijalna donacija potrebitom već nas duhovno i afektivno uključuje u život i bijedu bližnjega.²⁹⁷ Dijeliti s

²⁹⁴ Usp. *Isto*, 21.

²⁹⁵ EVAGRIO PONTICO, *Trattato pratico*, 86.

²⁹⁶ MAKSIM ISPOVEDNIK, Četiri stotine poglavlja o ljubavi, 102.

²⁹⁷ Usp. Fernando RIVAS, *Terapia de las enfermedades espirituales en los Padres de la Iglesia*, 171.-172.

braćom dobra koja posjedujemo oduvijek je bilo i zauvijek će ostati jedino pravo ime za autentično kršćansko siromaštvo.²⁹⁸

4.5.4. Gnjev (*srditost*)

Strasti, s obzirom na njihov učinak, oci dijele na „brzo djelujuće“ i „sporo djelujuće“. Brzo djelujuće strasti, čiji je učinak na dušu trenutačan i silovit, su bludnost, taština, srditost i donekle proždrljivost. Upravo iz tog razloga se za nekoga kaže da se „raspalio pohotom“, da je „uskipio bijesom“, da su mu nakon pohvale „porasla krila“ i da „jede kao da je iz gladi pobjegao“. Sporo djelujuće strasti, koje se polako i ne nasilno uvlače u srce, ali se u njemu i zadržavaju puno dulje od prvih pa ih je zato i teže iskorijeniti, su škrtost, duhovna tromost, tuga i oholost. Prvak bez premca među brzo djelujućim strastima je upravo srditost (gnjev). Ona ne samo da je najimpulzivnija strast već je i najvidljivija, najočitija, toliko očita da je njena manifestacija psihosomatska. Pored toga, jedina je strast kod koje u potpunosti izostaje bilo kakav osjećaj ugode.

Razjarena osoba u naletu bijesa²⁹⁹ ostaje bez daha, uspuše se, zajapuri se i lice joj se može izobličiti do neprepoznatljivosti. Ne koristi Biblija bez razloga za gnjev hebrejsku riječ *qezor' appajim* (Izr. 14,17) koja doslovno znači „kratkoća daha“.³⁰⁰

Srditost se može očitovati na dva načina, *eksplozijski* i *implozijski* te može biti usmjerena prema bližnjemu, prema Bogu i prema samoj osobi kao subjektu.

Izvanjsko očitovanje gnjeva može prouzročiti veliku štetu bližnjemu, u krajnosti ta šteta čak može biti i tjelesna. S druge pak strane, što manje gnjev pokazujemo prema vani to se on više rasplamsava u nama i podjednako ranjava naš odnos prema drugome. „Nijemi gnjev“ u pravilu je uvijek razorniji od iskazanog gnjeva, dugo se zadržava u čovjeku i ukoliko se ne suzbije prelazi u zlopamćenje: prigušeni (latentni) ali trajno prisutni gnjev.

²⁹⁸ Usp. Enzo BIANCHI, *Avarizia. Il rapporto deformato con le cose e il denaro*, 23.-24.

²⁹⁹ Izuzetno je znakovit starohrvatski naziv za zloduha: *bijes*. Jezik često zna upućivati na skrivene ili zaboravljene istine. Evagrije Pontski gnjev naziva „porokom demona“. Prema njemu, ni jedno drugo zlo ne uspjeva čovjeka toliko suobličiti demonima kao gnjev.

³⁰⁰ Usp. Enzo BIANCHI, *Collera. Il rapporto deformato con gli altri*, Milano, 2012, 7.

Onaj tko je iskazao žestinu svoga gnjeva prema nekome može osjetiti potrebu da zatraži oprostnje, onaj koji je istu tu količinu gnjeva zadržavao u sebi, rijetko će osjetiti potrebu da zatraži oprostnje od brata. Enzo Bianchi kaže kako „osoba koja nikada izvana ne pokazuje vlastiti gnjev ili je lišena onog potrebnog *pathosa* kojim bi trebali biti impregnirani naši odnosi prema drugima i prema stvarnosti ili u sebi gaji šutljivi bijes skrivajući ga ispod krinke lažne krotkosti; bijes koji će prije ili kasnije buknuti i prouzročiti nemjerljivu štetu.“³⁰¹ U ovom kontekstu itekako ima smisla ono Pavlovo: „Srdite se, ali ne griješite! Sunce nek' ne zađe nad vašom srdžbom i ne dajte mjesta đavlu!“³⁰²

Gnjev je uvijek negacija odnosa i odgovornosti, proturječje komunikaciji, dijalogu, susretu, savezu, plodan teren za razvoj agresivnost i nasilja prema drugome; jednom riječju, gnjev je posljedica našeg deformiranog odnosa sa drugima.³⁰³ Osim na uobičajene načine, kada se lako može zaključiti da je posrijedi djelovanje ove strasti na čovjeka, gnjev se može manifestirati i na puno suptilnije načine. Neki od njih su: razdražljivost, zlovolja, nestrpljivost, ogorčenost, gundanje, ruganje i ironija. Najprozračniji oblik gnjeva, kojega je sa gnjevom na prvi pogled i teško dovesti u vezu, je zluradost – radovanje tuđoj nesreći, odnosno neradovanje sreći drugoga.³⁰⁴

Osim grešnoga i razarajućeg gnjeva postoji i pozitivni gnjev, „sveti gnjev“. Prema ocima, taj je gnjev sam Bog usadio u čovjeka, kako bi se mogli srditi na pravog neprijatelja,³⁰⁵ a ne na braću. U prilog tome Evagrije Pontski kaže da je korisnost razdražljivog dijela duše sadržana u ovome: „Kako bi se, s jedne strane, s mržnjom usprotivili zmiji i srčano borili protiv zlih pomisli, ali i kako bismo, s druge strane, ljubazno i s krotkošću podnosili brata. Budi dakle i krotak i borben. Nemoj koristiti razdražljivi dio duše protiv prirode srdeći se na brata, smatrajući njega zmijom a sa pravom zmijom sklapati prijateljstvo“.³⁰⁶

Enzo Bianchi naglašava kako bismo našu urođenu sposobnost gnjevljenja trebali upotrijebiti radi stvari koje zaslužuju i Božju srdžbu, a ne radi slabosti naših bližnjih. On kaže:

³⁰¹ *Isto*, 10.

³⁰² *Ef* 4,26

³⁰³ Usp. Enzo BIANCHI, *Collera. Il rapporto deformato con gli altri*, 15.

³⁰⁴ Usp. Fernando RIVAS, *Terapia de las enfermedades espirituales en los Padres de la Iglesia*, 120.

³⁰⁵ Đavla, neprijatelja duše.

³⁰⁶ EVAGRIO PONTICO, *A Eulogio. Sulla confessione dei pensieri. I vizi opposti alle virtù*, 63.

„Postoji poseban oblik gnjeva koji je čovjeku koristan i potreban za pravilan razvoj ličnosti; vrsta revnosti pozitivnog zamaha koju smo čak dužni iskazati pred zlom, nepravdom, patnjom nedužnih. To je gnjev ljubavi, gnjev iz ljubavi. Takav 'pravedni gnjev' proslavlja Boga i suprotan je lažnoj blagosti iza koje se često skriva neizmjerena mržnja, potiskivana do iznemoglosti. Postoji dakle vrsta ljutnje koja ne samo da je legitimna već i pokazuje ispravan stav, uvjerenje, žar i jakost onoga koji se srđi. Iako sam Bog u čovjeku potiče takav gnjev, ne smijemo dopustiti da nas u konačnici i takav 'sveti gnjev' zaslijepi i učini neumoljivima. Tri su uvjeta kako bi gnjev bio opravdani gnjev: mora biti potaknut željom za pravednošću, imati ispravnu nakanu i biti iskazan na umjeren način. Takav gnjev ne može biti nepravičan, ni osvetnički ni pretjeran (neumjeren).“³⁰⁷

Pozitivno usmjereni gnjev u obliku odvažnosti, smionosti i srčanosti društveno je korisni gnjev i predstavlja temelj pravednosti, pa je upravo iz tog razloga „protest, građanski neposluh i pobuna u situacijama kada se drugoga ili druge u nečemu nepravedno zakida, marginalizira ili isključuje, vrsta gnjeva koji nas mobilizira protiv svega onoga što šteti životu u najširem smislu. Ovdje možemo najjasnije vidjeti razliku između gnjeva 'kratkog fitilja', koji se u trenutku sav iscrpljuje na vlastitoj mahnitosti i gnjeva 'dugog fitilja', koji je strpljiv i ustrajan u pružanju otpora, birajući uvijek prikladna sredstva u obazrivoj borbi za istinu i pravdu.“³⁰⁸

Rekli smo kako gnjev može biti usmjeren prema bližnjemu, prema Bogu i prema samoj osobi kao subjektu. Najčešće je usmjeren prema bližnjima, posebno prema onima koje volimo, kada iznevjere naša očekivanja, kada se ne ponašaju sukladno slici koju imamo o njima, ili pak, kada u njima prepoznamo one mane koje u nama samima ne podnosimo. Tako, zatvarajući se u sebe počinjemo izbjegavati drugoga, i drugi – kako ono reče Jean-Paul Sartre – postaje naš „pakao“.³⁰⁹

Naš gnjev može biti usmjeren i prema „Drugome“ – „na najuzvišeniji način“; prema Bogu; kada nam se čini da se On opire našim željama i ne djeluje onako kako mi mislimo da bi trebao djelovati. Konačno, možemo se gnjeviti i na vlastitu „drugost“, na nas same. Takav

³⁰⁷ Enzo BIANCHI, *Collera. Il rapporto deformato con gli altri*, 12.

³⁰⁸ Fernando RIVAS, *Terapia de las enfermedades espirituales en los Padres de la Iglesia*, 132.

³⁰⁹ Usp. Enzo BIANCHI, *Collera. Il rapporto deformato con gli altri*, 16.

je gnjev tada najčešće usmjeren prema nekom predmetu koji nam pripada ili nekoj stvari koja nas predstavlja.³¹⁰

Gnjev gotovo u pravilu čini čovjeka nesposobnim za molitvu, a napose za onu kontemplativnu. Gnjevna duša cijelo je vrijeme ljuta i razdražljiva, posebno pri molitvi. Pred oči joj uvijek iznova dolazi slika osobe koja ju je uvrijedila i ako njen gnjev prijeđe u zlopamćenje, može čak i trpjeti od noćnih mora.³¹¹ Pamćenje zla (*mnesikakia*) najveća je zapreka molitvi. Upravo je iz tog razloga, kako ne bi došlo do potpune uzetosti duše zbog zlopamćenja, hezihastička je molitva i najbolji lijek protiv gnjeva, jer te dvije stvari jedna uz drugu ne mogu opstati. Osnovno sredstvo borbe protiv gnjeva i nutarnjih utvara koje on u čovjeka naseljava su molitvena tišina (tihovanje).

Milosrđe i suosjećanje, gostoprimstvo i uslužnost, također umanjuju gnjev. Evagrije napominje kako gnjev, združen sa mržnjom prema braći, ponekad može pobuditi u podvižniku neiskrenu želju za anahoretskim (pustinjačkim) životom. Podvižnik misli da će tako umaknuti gnjevu; bježeći iz sredine koja je u njemu poticala srditost. No, istina je posve drukčija: upravo ostanak u sredini koja nam je na sablazan, uz iskazivanje gostoljubivosti i uslužnosti prema braći koja su nas rasrdila, gasi vatru gnjeva.³¹² Evagrije primjećuje kako nas demoni, uslijed naše bitke sa gnjevom, žele natjerati da se udaljimo od braće kako bismo tobože umakli gnjevu, a uslijed bitke s bludnom požudom gone nas k drugima, nazivajući nas krutima i neosjetljivima za druge i za zajedništvo ukoliko ne popustimo pred njihovom sugestijom. Démoni nas ne navode samo na zlo, njihovo pravo umijeće je navesti nas na dobro u krivome trenutku i na krivome mjestu, to jest, usred borbe protiv najljućih strasti.³¹³

Oci su suglasni da je osim molitvenog tihovanja i pjevanje psalama izvrsno sredstvo za borbu protiv gnjeva.³¹⁴ Terapeutski učinak glazbe ocima je bio itekako poznat.³¹⁵ Uostalom, u prilog rečenome, neka nam bude dopušteno posegnuti za „narodnom mudrošću“ koja kaže: „Tko pjeva zlo ne misli“; ne može zlo misliti.

³¹⁰ Usp. *Isto*, 17.

³¹¹ Usp. EVAGRIO PONTICO, *Trattato pratico*, 90.

³¹² Usp. *Isto*, 121.

³¹³ Usp. *Isto*, 120.

³¹⁴ Usp. *Isto*, 103.

³¹⁵ Usp. Enzo BIANCHI, *Collera. Il rapporto deformato con gli altri*, 24.

4.5.5. Tuga

Strast tuge (*lype*) napada razdražajni dio duše i bilo bi najispravnije označiti ju kao „graničnu strast“ (među – strast). Ona je jedina strast čije je mjesto u poretku strasti pomično. Tugu oci nekad redosljedno smještaju između srebroljublja i gnjeva, a nekad između gnjeva i *acedije* (duhovne tromosti), ovisno o tome što joj je „pokretač“. Ako joj je pokretač frustracija požudnog dijela duše (neostvarenje tjelesne želje i izostanak ugode) ili udar na našu taštinu, u smislu izostanka pohvale ili gubitka nečije naklonosti, onda možemo govoriti o tuzi koja vodi prema gnjevu³¹⁶, no ako joj je pokretač pretrpljena uvreda, takva je tuga tada upravo posljedica gnjeva i u konačnici vodi u malodušje, koje opet graniči s *acedijom*³¹⁷.

Evagrije o prvom izvoru tuge kaže: „Onaj koji izbjegava svjetovne užitke sličan je utvrdi kojoj demon tuge nema pristup. Tuga je u stvari frustracija nekog užitka (*stresis hedones*), sadašnjeg ili iščekivanog; nemoguće je oduprijeti se ovome neprijatelju ako smo strasno navezani na neko ovozemaljsko dobro. Taj neprijatelj postavlja stupicu i potiče tugu tamo gdje vidi da prema nečemu više naginjemo.“³¹⁸

O tuzi kao posljedici gnjeva Evagrije pak veli: „Tuga je utučenost duše čiji su uzrok gnjevne pomisli. Gnjev je u stvari želja za osvetom; ako osveta ne uspije, rađa se tuga. Ona je kao crvotočina srca i dijete što proždire majku koja ga je rodila.“³¹⁹

Osim na ova dva načina o kojima smo govorili, strast tuge može se očitovati i na treći način; bez posebnog razloga. Takvom tugom, prema ocima, demoni muče dušu po Božjem dopuštenju. Iako ova vrsta tuge, za razliku od prethodne dvije, nije izravna posljedica robovanja nekoj drugoj strasti, ipak, duša koju takva tuga mori nije posve bez krivice.

³¹⁶ Mehanizam djelovanja tuge vrlo je zanimljiv. Gotovo uvijek kada netko počne bjesnjeti bez povoda ili „pukne iz čista mira“ možemo biti sigurni da se u njega već odavno naselila strast tuge. Neuspjeh, nezadovoljstvo životom i zavist, druga su imena za tugu koja će prije ili kasnije pokazati svoje agresivno lice.

³¹⁷ „Nakon pretrpljene uvrede u čovjeku se istovremeno rađaju dva osjećaja: želja za osvetom (bijes) i tuga. Ta tuga se rađa ne samo iz razloga što nas je netko obezvrijedio kao osobu već i zato što mislimo da na tu uvredu nismo odgovorili razmjerno šteti koja nam je nanesena i u dovoljnoj mjeri. Ovakav oblik tuge, kao uostalom i gnjev, nije ništa drugo doli samopotvrđivanje našeg frustriranog 'ja' i ranjenog ponosa pred nama samima i pred drugima.“ (Fernando RIVAS, *Terapia de las enfermedades espirituales en los Padres de la Iglesia*, 112.)

³¹⁸ EVAGRIO PONTICO, *Trattato pratico*, 114.

³¹⁹ EVAGRIO PONTICO, *Sentenze. Gli otto spiriti della malvagità*, 88.

Neočekivani pad u ovakvo stanje najčešće se duguje skrivenim uzrocima kao što su godine mlakog duhovnog života, nemar i neopsluživanje Pravila.³²⁰

Tuga kao strast u nekim slučajevima može biti prožeta zavišću ili ljubomorom. Takva onda tuga poprima neka vrlo specifična obilježja. Spomenuli smo da gnjev može sadržavati primjese „pakosne radosti“ (zluradosti), radovanja tuđem zlu; tuga, s druge strane, može biti impregnirana suprotnim ali jednako grešnim osjećajem: žalošću radi tuđeg dobra ili tuđe sreće. Tuga koja zavidi najsramočnija je od svih strasti. Nju svatko vješto skriva. Prije će netko otkriti drugome da je tašt i častohlepan, ili progovoriti o bludnosti koja ga muči, pa čak i o možebitnom padu u taj grijeh, nego što će priznati da ga mori zavist ili ljubomora.

Ovaj „neispovjedivi“ grijeh kojega svatko nastoji prikriti i kojega se svatko srami, usmjerava svu tugaljivu čežnju čovjeka, ne na ono što on sam nema, niti na ono što je izgubio, već na ono što drugi posjeduje, bilo da se radi o materijalnom ili nematerijalnom dobru. Zavidnik, kaže Bianchi, „mora znati da će, čim drugi postanu svjesni onoga što prema njima osjeća, biti napušten od svijetu, ostati sam, jer je on u njihovim očima nepodnošljiv: tako, zavidnik biva osuđen na izolaciju.“³²¹

Za razliku od ostalih strasti koje pobjeđujemo suprotstavljajući im vrline suprotnog predznaka, izlječenje od strasti tuge ne događa se zahvaljujući „radosti“ ni „veselju“ već isključivo zahvaljujući jednoj drugoj vrsti tuge, koju oci nazivaju „tugom po Bogu“ ili kreposnom tugom.³²² Ta će tuga svakako kasnije uroditi svetom radošću, duhovnom nasladom i utjehom. Ona ne muči dušu krivicom već ju čisti čežnjom i sprema za mnoge milosne darove.

Tuga, kao i acedija, može poprimiti oblik neurotske (reaktivne) depresije. Freud smatra kako su uzroci depresije stvarni ili mogući gubici objekta. On vidi depresiju kao posljedicu fiksacije pojedinca na oralnu fazu, koja je opet posljedica traumatskog iskustva u tom razdoblju, zbog straha da će izgubiti voljeni objekt ili iz osjećaja da mu je uskraćena ljubav (naklonost) voljenog objekta.³²³ Sjetimo se tumačenja otaca koji uzroke tuge pronalaze u frustraciji ugode ili u izostanku pohvale, odnosno gubitka nečije naklonosti. Takva tuga, drže oci, vodi prema gnjevu. To upravo i potvrđuju suvremena psihologijska istraživanja

³²⁰ Usp. Fernando RIVAS, *Terapia de las enfermedades espirituales en los Padres de la Iglesia*, 113.

³²¹ Enzo BIANCHI, *Tristezza. Il rapporto deformato con il tempo*, Milano, 2012, 19.

³²² Usp. Fernando RIVAS, *Terapia de las enfermedades espirituales en los Padres de la Iglesia*, 184 – 185.

³²³ Usp. Boris VIDOVIĆ, Logoterapijski pristup depresiji, u: *Crkva u svijetu*, 51 (2016) 1, 85.

prema kojima depresivne osobe često izražavaju intenzivnu srdžbu i hostilnost prema bliskim osobama.³²⁴

S druge strane, tuga kojoj je pokretač pretrpljena uvreda i koja se rađa kao posljedica gnjeva obilježena je drugačijom dinamikom. Psihoanalitička istraživanja depresije vrlo često povezuju agresiju s depresijom. Bez obzira na to je li agresija glavni uzrok depresije, klinička iskustva ukazuju na to da je agresija jedan od važnih putova koji do depresije vode.³²⁵ Kada je agresija usmjerena prema vanjskom objektu „ona djeluje u vanjskom svijetu subjekta u smislu uništavanja prijateljstava i obiteljskih odnosa, prilika i tako dalje. U tim slučajevima depresija može biti posljedica neuspjeha u stvaranju uvjeta koji omogućuju ostvarenje želja koje su središnje za subjekt. Napominjemo pritom da su mnoge depresije posljedica povrede *selfa*, pada samopoštovanja, a ne samo izostanka zadovoljenja želje“.³²⁶

Osoba pod utjecajem demona tuge osjeća se kao zarobljena između prošlosti i budućnosti. Enzo Bianchi drži da je bitno svojstvo strasti tuge iskrivljeni odnos pojedinca prema vremenu. On kaže: „S jedne strane idealiziramo prošlost kao vrijeme nedvojbeno bolje od sadašnjeg i prisjećamo je se sa izraženom nostalgijom i težinom. S druge strane, maštamo o skorom ostvarenju, u blistavoj budućnosti, onoga, što bi uvijek 'sutra' trebalo početi, ili pak strahujemo od budućnosti zbog neizvjesnosti koju ona za sobom nosi. Bilo kako bilo, na jedan ili drugi način, zatvaramo se u zamišljeni svijet kako ne bi prionuli uz stvarnost; tako postupajući ne prihvaćamo sadašnjost kao 'Božje danas', kao neponovljivi trenutak koji nam je darovan.“³²⁷

4.5.6. Akidia (*acedija*)

Acediju je teže definirati nego ostale strasti iz razloga što ona doista u izričaju otaca predstavlja puno toga. Nadalje, teško ju je kao pojam približiti čovjeku današnjice zbog toga što su otački opisi *acedije* specifični i prilagođeni uhu onoga koji o *praxisu* već puno toga

³²⁴ Usp. *Isto*.

³²⁵ Usp. Zorana KUŠEVIĆ – Tea FRŠČIĆ – Goran BABIĆ – Dunja JURIC VUKELIĆ, Depresija u svjetlu nekih psihoanalitičkih teorija, u: *Socijalna psihijatrija*, 48 (2020) 1, str. 75-76.

³²⁶ *Isto*, 77.

³²⁷ Enzo BIANCHI, *Tristezza. Il rapporto deformato con il tempo*, 12.

zna. Valja zato posegnuti za njenim ekvivalentima koji bi nama, suvremenim ljudima, bili bliski.

Acedija je neutješnost, bezvoljnost, obeshrabrenost, bolna dosada, gnušanje nad životom, gubitak volje za životom, tupost i tromost koja nalikuje trajnoj pospanosti, indiferentnost, površnost, tuga, nedostatak otpornosti i dubljeg shvaćanja stvari, nedostatak ustrajnosti da bi se živjelo na određenom mjestu i radilo određeni posao, napad ništavila. Možda acediju najbolje na suvremen način može predstaviti upravo ono „gađenje“ i „besmisao“ (*apsurd*) o kojima progovara Jean-Paul Sartre, a koji čovjeka uvijek opasno primiču depresiji.³²⁸

Evagrije acediju naziva „malaksalošću duše“ (*atonía tes psyches*)³²⁹ a Klimak „paralizom / uzetošću duše“ (*pareisis tes psyches*)³³⁰. Znameniti talijanski akademik, filozof i psihoanalitičar, profesor Umberto Galimberti u svojoj knjizi u kojoj uspoređuje sedam glavnih grijeha iz kršćanske tradicije s nečime što bi se danas moglo nazvati novim, suvremenim „glavnim grijesima“ čovječanstva, o acediji govori kao o intelektualnoj praznini, kroničnoj dosadi, melankoliji. Ovi izrazi ne odnose se toliko na nešto grešno ili na neko neurotsko stanje već više na mučni osjećaj „izgnanstva (egzila) na zemlji“³³¹ Važno je zapamtiti ovu Galimbertijevu definiciju jer će nam ista kasnije pomoći kako bismo acediju što potpunije shvatili.

Tko „boluje“ od acedije ne može se ni na što usredotočiti, ne uzima stvari za ozbiljno, ne ide do kraja u ničemu i ne završava ono što je započeo, nije prisutan tamo gdje bi trebao biti (*hic et nunc*) već je uvijek negdje drugdje. Acedija je jednostavno neustrajnost (nestalnost – nepostojanost), nebriga (*a – kedos*, ne – briga). Onaj koji postane plijenom ove „bolesti“ sanja i zamišlja kako čini neko dobro, zaustavljajući se isključivo na započinjanju dobrih stvari i tražeći samo način za odvlačenje misli od stvarnosti.³³² Evo Evagrijevih riječi koje to potvrđuju: „Onaj kojim vlada duh acedije koristi posjete bolesnima kao izgovor da bi zadovoljio vlastite želje; spreman je služiti, ali u stvari samo traži vlastito zadovoljstvo.“³³³ Evagrije duh acedije opisuje ovako:

³²⁸ Usp. Enzo BIANCHI, *Acedia. Il rapporto deformato con lo spazio*, Milano, 2012, 12.

³²⁹ Usp. EVAGRIO PONTICO, *A Eulogio...*, 61.

³³⁰ Usp. JOVAN LESTVIČNIK, *Lestvica*, 70.

³³¹ Usp. Umberto GALIMBERTI, *I vizi capitali e i nuovi vizi*, 25-26.

³³² Usp. Enzo BIANCHI, *Acedia. Il rapporto deformato con lo spazio*, 12.

³³³ EVAGRIJE PONTIJSKI, O osam pomisli. Anatoliju, u: *Dobrotoljublje*, I, 2002, 454.

„Demon acedije, poznat i kao 'podnevni demon', najveći je tlačitelj među demonima; on monaha napada o četvrtom času (10:00) i muči mu dušu sve do osmoga časa (14:00). U početku ga navodi da uz negodovanje primijeti kako se sunce vrlo sporo kreće, ili kao da se uopće ne kreće i kako dan kao da traje pedeset sati. Zatim ga potiče da često gleda kroz prozor ili da čak izlazi iz ćelije kako bi pogledao sunce ne bi li doznao koliko je još ostalo do devetog časa, prilikom čega mu svakako savjetuje da pogleda lijevo i desno, ne bi li ugledao nekog od braće. Zatim on u njemu izaziva mržnju prema mjestu na kojem živi, prema samom načinu njegova života i prema poslu koji mu je dodijeljen, kao i pomisao na to da nema više ljubavi među braćom te da nema nikoga tko bi ga utješio. On ga navodi i na želju za drugim mjestom na kojem se lakše dolazi do onoga što je neophodno i gdje bi mogao obavljati lakše ali i korisnije poslove. Uz ovo domeće i to kako ugoditi Bogu možemo na svakom mjestu i da svugdje možemo biti njegovi istinski klanjaoci. S ovime povezuje i sjećanje na rodbinu kao i na prijašnje izobilje, te odmah proriče dug život, podsjećajući monaha na mučnu težinu podviga. Jednostavno, koristi sva lukavstva da bi monah najzad ostavio ćeliju i pobjegao sa bojnog polja.“³³⁴

Evagrije koloritnim opisom acedije raščlanjuje do u tančine glavne značajke ovog duševnog zla. U njegovoj analizi prepoznamo grupe „simptoma“ acedije i njihovu sukcesivnost. Acedija je, kako i sam Evagrije na više mjesta u svojim spisima spominje, izrazito kompleksna pojava. Ona je „sestra blizanka“ duha tuge³³⁵ i zato je obilježena značajkama depresivnog ponašanja; potištenost, lijenost, tromost tijela, nebriga za izvršavanje svakodnevnih dužnosti, gubitak osjećaja zadovoljstva. S druge pak strane, acedija je snažno obilježena i značajkama anksioznog ponašanja; tjeskoba, nemir, življenje u budućnosti ili u prošlosti umjesto u sadašnjosti, potraga za afektivnom ili nekom drugom (uvijek novom) utjehom, želja za bijegom od stvarnosti koju se živi.

S obzirom na ovu drugu stranu acedije, Enzo Bianchi istu znakovito definira kao 'iskrivljeni odnos sa prostorom',³³⁶ jasno, ne samo sa fizičkim prostorom već sa prostorom kao mjestom na kojem živimo, radimo, susrećemo ljude, mjestom kao simbolom za svakodnevicu, za životnu stvarnost.

Ova ogromna neosjetljivost za prostor u kojem živimo, ali i za vrijeme, dovodi do urušavanja osobnosti i prijezira prema životu uopće, a posebice prema vlastitom tijelu iz

³³⁴ *Isto*, 438-439.

³³⁵ Usp. EVAGRIO PONTICO, *A Eulogio. Sulla confessione dei pensieri e consigli di vita. I vizi opposti alle virtù*, 129.

³³⁶ Usp. Enzo BIANCHI, *Acedia. Il rapporto deformato con lo spazio*, 15-16.

kojega bi čovjek najradije iskočio („iskočiti iz vlastite kože“). Tijelo ovdje ima biti shvaćeno ne somatski već kao „kategorija“ po kojoj smo „zarobljeni u prostoru“, kontekstualno shvaćenom, koji nam je tijesan i nesnosan. Sve ovo dovodi do želje za bijegom od mjesta na kojemu se živi, kao i do želje za promjenom načina života kojim se živi. Acediju uvijek prati snažna želja da budemo drugdje, na nekom drugom mjestu, i da živimo nekim drugim životom, zanimljivo, sličnom životu kojega inače živimo, ali ipak „drugačijim“. Nipošto ne bi bilo pravedno reći da je acedija istovjetna kliničkoj slici depresije i anksioznosti, ali da s njima graniči, ostaje činjenica. Veza između acedije kao iskrivljenog odnosa s prostorom i anksioznosti vidno je prisutna.³³⁷

Semantički gledano, latinski izraz *angustia* kao i hrvatski „tjeskoba“, opisujući duševno osjećanje, znakovno označavaju tjesnoću, sputanost. Čak i starozavjetni termin *sar*, čiji je korijen *srr*, nedvojbeno upućuje na suženi fizički prostor, ali, što je zanimljivo, i na prisilu boravka u takvom prostoru. Oslobođenje od ovakvog stanja označava hebrejska riječ korijena *rhb*, koja semantički usmjerava na nešto što bismo mogli pojmiti kao „otvoreni horizont“, široko polje.³³⁸

Možda se najbolje u vapaju starozavjetnog molitelja prepoznaje ova stvarnost, kada, doslovno, veli: „Proširi (*rhb*) srce koje mi se stišće (*srr*)“.³³⁹ Ivan Kasijan u svojim spisima otkriva nam još neke vrlo zanimljive značajke acedije. On kaže:

„Taj razorni duh monahu savjetuje kako mora obaviti neke nužne posjete braći, ili da posjeti bolesne koji se nalaze u blizini ili daleko. On mu isto tako ubacuje pomisao da je dužan pronaći neke rođake ili rođakinje i da ih češće posjećuje te da bi bilo veliko djelo milosrđa ako bi neku pobožnu ženu, koja se posvetila Bogu i koja je lišena svake pomoći od rodbine, počeo posjećivao i donosio joj što joj je potrebno za život, budući da se njeni srodnici ne brinu o njoj. On mu, konačno, podmeće zaključak kako se treba više truditi oko izvršavanja dobrih djela takve vrste, dok je sjedenje u ćeliji neplodno i ne donosi nikakvog napretka. Tako se uznemirava bijedna duša, zapletena u mrežu neprijatelja, sve dok se monah, izmoren duhom acedije, ili baci u postelju ili napusti ćeliju.“³⁴⁰

³³⁷ Usp. *Isto*, 17.

³³⁸ Usp. Gianfranco RAVASI, *Finché c'è fede non c'è angoscia*, objavljeno u: *Il Sole 24 ore*, br. 103 (14.4.2019.)

³³⁹ *Ps 25,17*. U prijevodu KS: „Odagnaj tjeskobe srca moga“.

³⁴⁰ JOVAN KASIJAN RIMLJANIN, *Pregled duhovne borbe*, 60.

U Kasijanovom opisu acedije jasno prepoznajemo iskrivljeni odnos s vremenom izražen kroz patologiju „nepostojanosti“. Kako bi se izbjeglo ono što se mora učiniti, odnosno, da bi se izbjeglo dobro učiniti nešto što treba učiniti, onaj kojim vlada duh acedije nalazi isprike: takav želi raditi nešto što mu se čini prikladnim ili boljim, odnosno, samo se želi baviti nečime što je drugačije od onoga čime bi se upravo u tom trenutku jedino trebao baviti.³⁴¹ Nadalje, možemo vidjeti kako se nutarnji nemir kojega ona uzrokuje može lako preobraziti u lažne vrline i lažno čovjekoljublje³⁴². Kompleksnost acedije, koju smo spomenuli, ima uzrok u tome što ju potiču istovremeno oba nesvjesna dijela duše, „razdražajni / gnjevljivi“ i „požudno – čulni“, pa se prvi obrušava na sve ono što mu je nadohvat ruke, dok se onaj drugi, žudeći dio duše, žalosti, sahnuci zbog svega onoga što ne posjeduje.

Upravo se iz ovakve složenosti acedije rađaju tako proturječni oblici ponašanja kao što su zlovolja, nemar i nebriga s jedne strane te gorući aktivizam i neukrotivi nemir s druge.³⁴³

Koji su lijekovi za acediju? Protiv nje teško se boriti, puno teže nego protiv ostalih strasti. Pri ovoj borbi nije od velike pomoći koristiti se nekim uobičajenim i inače korisnim sredstvima za duhovnu borbu, ili, bolje reći, nije lako za tim sredstvima posegnuti, jer čovjek oboren acedijom jednostavno ne posjeduje za to dostatnu moralnu a ponekad ni tjelesnu snagu.³⁴⁴

Ukratko, Kasijan ističe potrebu stjecanja kreposti strpljenja – ustrajnosti (*hypomone*) i neodustajanje od zdravog i ravnomjernog napora - posla (*trudoljublja*).³⁴⁵ Evagrije napominje da u sebe treba useliti „blagu nadu“ i ne napuštati svoje mjesto, živjeti u trajnom zahvaljivanju (*euharistos ektinason*)³⁴⁶ i biti postojan u molitvi, određujući si svaki dan razumnu mjeru posla koju trebamo ispuniti.

Za pustinjske oce i drevne monahe umjerenost kao načelo od velike je važnosti. Ona pomaže i u borbi protiv acedije, budući da i neprirodna fiziološka stanja mogu poticati acediju. Šimun Novi Bogoslov kaže: „Ako sam previše pojeo, opteretio svoj želudac i spavao

³⁴¹ Usp. Enzo BIANCHI, *Acedia. Il rapporto deformato con lo spazio*, 20.

³⁴² Usp. EVAGRIO PONTICO, *Trattato pratico*, 132.

³⁴³ Usp. *Isto*. 94.

³⁴⁴ Usp. Enzo BIANCHI, *Acedia. Il rapporto deformato con lo spazio*, 23.

³⁴⁵ Usp. JOVAN KASIJAN RIMLJANIN, Pregled duhovne borbe, 61-63.

³⁴⁶ Usp. EVAGRIO PONTICO, *A Eulogio. Sulla confessione dei pensieri e consigli di vita. I vizi opposti alle virtù*, 58.

do mile volje, ova strast počinje vladati mojim umom; ako se, s druge strane, prekomjerno uzdržavam, moj um postaje usporen i pomračen, te padam u istu strast.“³⁴⁷ Zanimljivo je kako čovjek može postati žrtvom acedije i bez vlastite krivice, kada je ona izvanjski, „klimatski“ uvjetovana. Isti Šimun Novi Bogoslov veli: „Ponekad se događa da čak i sastav zraka, ne znam kako bih se izrazio, i teške pare južnog vjetrova proizvedu u podvižniku isti učinak.“³⁴⁸

Spomenuli smo maločas „život u zahvaljivanju“; najbolji lijek protiv acedije predstavlja *euharistija* kao „vježbanje u zahvaljivanju“, euharistija kao „blagodarni odnos prema stvarima koje su dar od Boga“, euharistija kao „žrtva hvale“ (*sacrificium laudis*) ispunjena kontemplativnim zanosom prema Bogu koji je ljubav. Sama acedija, po sebi, oprečna je euharistiji, duhu zahvaljivanja; acedija ne dopušta ostvarenje ispravnog odnosa prema „prostoru“ i „smislu stvari“, onemogućuje čovjeku divljenje ljepoti i ljubavi, pa ga samim time i onesposobljuje³⁴⁹ za zahvaljivanje.³⁵⁰ Zahtjevnosti borbe protiv acedija razmjerna je utješnost nagrade, jer, kako veli Evagrije: „Iza ovog demona ne redaju se odmah drugi. Naprotiv, nakon pobjede u borbi, u dušu se useljava mir i radost neiskaziva.“³⁵¹

Kasijan više puta spominje da osam zlih pomisli, strasti, duhova, napadaju sve ljude, ne samo monahe. S pravom bismo mogli zaključiti da je možda upravo acedija, kao posljedica života u „ne – zahvalnosti“ (*a-haristia*), pa kao takva potpuno oprečna stavu zahvaljivanja (*eu-haristia*), najraširenije duhovno zlo našega vremena. U predgovoru svoje knjige o acediji, i time zaključujemo, Enzo Bianchi veli:

„Nekada su *acediju* zvali 'podnevnim demonom' i on se obrušavao za najveće dnevne žege na drevne egipatske pustinjake. Danas je na Zapadu ona postala 'noćni demon' koji svakome od nas prijete svojom 'prazninom'. Ova napast koju je ljudski rod oduvijek poznavao, možda je danas još učestalija i snažnija nego što je to bila nekada, napose na Zapadu: tamo gdje čovjek više ne trpi glad i ne mora više voditi svakodnevnu bitku za preživljavanje otvara se prostor za želje i potrebe koje nadilaze one osnovne i koje su baš zbog toga nezasićene. U današnjim nastojanjima da shvatimo

³⁴⁷ ŠIMUN NOVI BOGOSLOV, *Capitula* I, 73. Cit. prema: Enzo BIANCHI, *Acedia. Il rapporto deformato con lo spazio*.

³⁴⁸ Isto

³⁴⁹ Znakovito je kako grčki izvornik knjige proroka Izaije donosi upravo riječ *acedija* kada navodi kako anonimni prorok želi onima koji su *srca slomljena...* dati *pjesmu zahvalnicu* (*καταστολήν δόξης*) umjesto *duha očajna* (*πνεύματος ἀκηδίας*). (Iz 61,1.3) (Usp. Enzo BIANCHI, *Il rapporto deformato con lo spazio*, 24.)

³⁵⁰ Usp. Enzo BIANCHI, *Acedia. Il rapporto deformato con lo spazio*, 26.

³⁵¹ EVAGRIJE PONTIJSKI, O osam pomisli. Anatoliju, 439.

razloge porasta suicida kod svih dobnih skupina, sve češćih i eksplicitnijih zahtjeva za potpomognutom i bezbolnom smrću ili pak razloge uklanjanja smrti zbog nepodnošljivog tereta njene činjeničnosti, trebalo bi smoći hrabrosti i dati pravu dijagnozu društva i kulture te priznati da smo depresivno društvo, sputano i zarobljeno acedijom, ovim 'mračnim zlom' koje sprječava dinamizam ljubavi.“³⁵²

4.5.7. *Slavoljublje i gordost*³⁵³

Došli smo do dvije posljednje strasti, koje su istovremeno izvor, sinteza i puno ostvarenje svih ostalih strasti; *slavoljublje* (taština, ispraznost, sujeta) i *gordost* (oholost, nadmenost, bahatost). Dok su u zapadnoj tradiciji one zbijene u grijeh „oholosti“, Istok, slijedeći evagrijansku tradiciju o njima zasebno progovara. Slavoljublje je preteča gordosti i gordost počinje upravo tamo gdje se završava slavoljublje. Taština je početak, a gordost – kraj.³⁵⁴

Slavoljublje i gordost dva su demonska prijedloga koji, ukoliko ih čovjek prihvati, u njemu potiču duševnu (psihičku) ugodu, baš kao što proždrljivost i bludnost potiču onu tjelesnu. Za razliku od srebroljublja, gnjeva, tuge i acedije, koji, neki prije a neki kasnije, izazivaju duboko trpljenje i nezadovoljstvo, prve dvije i posljednje dvije strasti izazivaju čistu nasladu.³⁵⁵

U slučaju bludnosti i proždrljivosti ta se naslada osjeća do određene (tjelesne) granice, dok je kod slavoljublja i gordosti ona „uvjetno bezgranična“.³⁵⁶

Slavoljublje, kako smo ranije mogli vidjeti kod Ivana Klimaka – koji iznosi svoj osobni primjer borbe protiv te strasti – tjera, iseljava acediju.³⁵⁷ Ako je acedija „atonija duše“, tada je slavoljublje, bez daljnjega, „hipertonija duše“. Ono u čovjeku koji očekuje pohvalu budi snagu i polet.³⁵⁸

³⁵² Enzo BIANCHI, *Acedia. Il rapporto deformato con lo spazio*, 9.

³⁵³ Izrazi „slavoljublje“ i „gordost“, iako arhaizmi, nipošto nisu strani hrvatskom jeziku.

³⁵⁴ Usp. JOVAN LESTVIČNIK, *Lestvica*, 122.

³⁵⁵ Usp. Enzo BIANCHI, *Vanagloria e orgoglio. Il rapporto deformato con il fare e con Dio*, Milano, 2012, 7.

³⁵⁶ Jedina granica može joj biti spoznanje vlastite grešnosti, bogoovisnosti, Božje slave i milosrđa i duboko pokajanje.

³⁵⁷ Usp. JOVAN LESTVIČNIK, *Lestvica*, 182.

³⁵⁸ Usp. Enzo BIANCHI, *Vanagloria e orgoglio. Il rapporto deformato con il fare e con Dio*, 8.

Evagrije taj duhovni fenomen opisuje ovim riječima: „Acedija guši spremnost duha, dok slavljublje daje podstrek umu koji je zaboravio na Boga, pridiže nemoćnika iz postelje i starca čini snažnijim od mladića, samo ako su prisutni brojni svjedoci podviga. Tada ni postovi, ni bdijenja, ni molitve nisu teški, jer pohvale mnogih potiču duh. Nemoj da ti napori propadnu zbog ljudske slave i ne izdaj buduće slave zbog jeftine pohvale.“³⁵⁹

Taština, *kenodoxia* (grč. κενός + δοξία), doslovno znači „(iz)prazna slava“, te na poseban način napada kreposne ljude. Što više osoba napreduje u vrlinama to se više u njoj javlja taština. Slavoljubiv čovjek nagradu za stečene vrline traži u divljenju ljudi a ne od Boga. Sve što čini, koliko god to bilo plemenito i korisno drugima, nije motivirano ljubavlju ni prema Bogu ni prema bližnjemu, već isključivo željom za priznanjem i aplauzom.

Slavljublje tjera čovjeka da u potrazi za slavom koja dolazi od ljudi pred svijetom otkriva svoje kvalitete i duhovne uspjehe. Evagrije veli:

„Slavljubiv monah zamišlja kako demoni pred njim urlaju, čudesna ozdravljenja žena, mnoštvo koje samo želi dodirnuti skute njegovih haljina; duh taštine uvjerava ga da će sigurno biti rukopoložen za svećenika i ovaj već vidi pred svojim vratima redove ljudi koje ga traže, i koji će ga, ukoliko ih odbije, odvesti i vezanoga, ako to bude potrebno. Tada, duh taštine, pobudivši u monahu isprazna nadanja, odlazi i prepušta ga demonu gordosti kako bi ga ovaj napastovao, ili demonu tuge, koji tada u njega naseljava pomisli suprotne ranijim očekivanjima. Ponekad ga prepušta čak i demonu bludnosti, njega, svetoga svećenika kojega je mnoštvo maločas htjelo vezanoga odvesti.“³⁶⁰

Ivan Klimak slavljublje naziva „mnogolikom strašću“ (strašću s više lica).³⁶¹ Ona je kao hidra; koliko joj god sjekli glave uvijek narastu druge. Iako se u konačnici svaka strast može očitovati na više načina, slavljublje to postiže maestralno. U Klimakovom opisu ove strasti zapažamo kako taština može biti potaknuta željom za svjetovnom slavom (svojtveno ostrašćenima) ili željom za pohvalom radi našeg preziranja te iste slave (svojtveno kreposnima). U slučaju ovog drugog, taština se opet pojavljuje na tri načina: otkrivanjem podviga, prikrivanjem podviga u nadi da će drugi opaziti da ga prikrivamo, te prikrivanjem podviga bez želje da drugi ikada za njega saznaju ali, uvjereni u vlastitu svetost kao i već

³⁵⁹ EVAGRIO PONTICO, *Sentenze. Gli otto spiriti della malvagità*, 94.

³⁶⁰ EVAGRIO PONTICO, *Trattato pratico*, 97.

³⁶¹ Usp. JOVAN LESTVIČNIK, *Lestvica*, 122.

postignuto duhovno savršenstvo, s ciljem laskanja samome sebi. Kako bismo to bolje razumjeli, evo što kaže sam Klimak:

„Svima bez razlike sija sunce, i svim dobrim djelima veseli se taština. Na primjer, tašt sam kad postim ali i kada ukidam sebi post, kako ljudi ne bi saznali za moje odricanje, opet sam tašt - jer smatram sebe mudrim. Taština me pobjeđuje kada se obučem u sjajnu odjeću; ali i kad se odjenem u dronjke - i tada sam tašt. Poražen sam taštinom kad progovorim, a zašutim li - opet me ona pobjeđuje. Kako god baciš na zemlju ovaj *tribolum* [trorožac], jedan vrh ostaje uperen gore.“³⁶²

Slavoljubiv čovjek veću pažnju pridaje onome što radi i kako će se to što radi drugima činiti, nego onome kakav on uistinu jest ili kakav bi trebao biti. Upravo iz tog razloga Enzo Bianchi taštinu definira kao iskrivljeni odnos prema djelovanju (akciji), koji čovjeka pretvara u stroj i čini ga „participom“, te on gubi pritom svoj pravi lik. Uvjereni da nas drugi vrednuju samo prema našim djelima a zaboravljajući da se djela vrednuju prema namjeri, očekujemo od drugih priznanje i divljenje. Samoisticanje nije nužno izraz pokvarenosti, već puno češće, posebice kada se radi o osobama koje su nesigurne u sebe, samo vapaj za ljubavlju. Tašt čovjek spreman je na sve kako bi dobio priznanje od drugih i kako bi se drugima svidio, ako je potrebno udovoljit će svakom, pa i najtežem zahtjevu, sakrivajući svoj golemi super - ego pod krinkom velikodušnosti.³⁶³ U konačnici, onaj kojega je taština porobila stavlja sve na kocku, jer „ta ista opsesivna potraga za priznanjem i divljenjem sprema mu gorku stupicu onoga trenutka kada sve što radi ili što je uradio više neće pratiti njegov lik, onaj isti lik kojega je djelom – godinama vješto stvarao.“³⁶⁴ Kada se zavjese na pozornici spuste, kada prestane pljesak i kada nitko više ne gleda, tašt se čovjek počinje pitati zašto je uopće živio, shvativši prekasno da samo ono dobro koje se čini, ne očekujući ništa zauzvrat, daje smisao postojanju.

Bianchi napominje kako slavoljublje prisiljava čovjeka da trajno nosi „masku“, kako drugi ne bi zapazili njegove slabosti i granice. U grčevitom nastojanju da se prodamo za puno više nego što vrijedimo događa se upravo suprotno; prodajemo se za manje nego što uistinu vrijedimo. Razlog tomu je što taština onemogućava čovjeku prihvatiti sa realizmom vlastitu

³⁶² *Isto*, 82.

³⁶³ Usp. Enzo BIANCHI, *Vanagloria e orgoglio. Il rapporto deformato con il fare e con Dio*, 11.

³⁶⁴ *Isto*, 13.

ličnost i u njemu potiče rast *autarkičnog* i *minimalnog* „ja“, sputavajući pritom ono pravo „ja“ i njegov puni potencijal.³⁶⁵

Pobijediti slavljublje može samo onaj koji je vlastitim izborom postao *to apsephiston* (dosl. „onaj koji nije glasao“); kompleksan i teško prevodljiv izraz, čije bi približno značenje u duhu hrvatskog jezika moglo biti „onaj koji zaboravlja na samoga sebe“, onaj koji samoga sebe ne uzima u obzir, samozatajan.³⁶⁶ Prihvatanje poniženja izgoni i slavljublje i gordost. Oci inzistiraju na riječi „poniženje“ do te mjere da govore o „kreposti poniženja“, jer samo prihvaćajući poniženje koje dolazi od Boga, ili od braće, ili od nas samih, moći ćemo otkriti našu krajnju bijedu i tako pristupiti pravoj poniznosti i siromaštvu duhom.³⁶⁷

Za razliku od taštine, oholost kao strast ne teži prikriivanju, upravo suprotno – ona se voli isticati. Oholost tjera čovjeka da se hiper – manifestira („pre – očituje“), na što uostalom upućuje i sama etimologija grčke riječi *hyperephania*.³⁶⁸ Bianchi oholost naziva hipertrofijom (nabreknućem) „ja“ – patologijom, koju karakterizira posvemašnji gubitak osjećaja za „granicu“, što u konačnici dovodi do toga da osoba u samouzdanju prevrši svaku mjeru.³⁶⁹ Onaj koji se uzvisuje u pravilu to čini na izravnu štetu drugoga – ponižavajući, umanjujući, omalovažavajući i obscjenjujući brata. Upravo gordost, a ne sebičnost, tako postaje najveća prepreka ljubavi. *Egoizam* (samoživost) isključuje druge, dok je *egotizam* (grubo samoljublje) negativno usmjeren prema drugome, obrušavajući se na njega.

Gordost je dvosmjerna strast. Ona može biti usmjerena prema bližnjemu ili prema Bogu, odnosno, izražena kroz naš odnos prema bližnjemu ili Bogu. Očituje se u vidu arogancije, bahatosti, nadimanja, apsolutne sigurnosti u sebe, neupitne uvjerenosti u ispravnost vlastitih postupaka, želje da se uvijek bude u pravu misleći da znamo sve. Nadalje, gordost se manifestira i kroz maniju samoopravdavanja, kroz želju za vlašću i kroz dociranje, kao i kroz sljepoću pred vlastitim nedostacima, kroz odbacivanje svake kritike i odbijanje poslušnosti, kroz agresivnost koja se ispoljava preko ironije, kroz brzu repliku na kritike drugih a ponekada i kroz šutnju, smatrajući da su drugi nedostojni naše riječi ili da nisu dovoljno inteligentni kako bi ju razumjeli.³⁷⁰

³⁶⁵ Usp. *Isto*, 15-17.

³⁶⁶ Usp. Tomas ŠPIDLIK, *La spiritualità dell'Oriente cristiano*, 240.

³⁶⁷ Usp. Enzo BIANCHI, *Vanagloria e orgoglio. Il rapporto deformato con il fare e con Dio*, 20

³⁶⁸ Usp. *Isto*, 23.

³⁶⁹ Usp. *Isto*, 25.

³⁷⁰ Usp. Fernando RIVAS, *Terapia de las enfermedades espirituales en los Padres de la Iglesia*, 141-142.

Gordost je i grijeh „prema Nebu“, negiranje kreaturalnosti, ona izobličuje, karikaturizira našu ljudskost. Oholica, kaže Bianchi, „ne priznaje Boga kao svoj izvor, ne priznaje ga za Gospodina, štoviše, zauzima njegovo mjesto i ruši mu gospodstvo, jer je Božje gospodstvo samo za drugoga, dok je čovjekovo za njega samoga, bez drugih i protiv drugih.“³⁷¹ U odnosu na Boga ohol čovjek preuzetno se uzda u vlastite snage i zasluge, želeći postati kao „bog“ bez Boga, obezvrjeđujući tako Božju sliku i sličnost s Bogom u sebi ali i u drugome.³⁷² Pojmovi općeg dobra i komplementarnosti gordome čovjeku posve su strani.

Kako bi potvrdila vlastitu superiornost ohola osoba ne ograničava se samo na pridavanje samoj sebi određenih kvaliteta koje ne posjeduje već i obezvrjeđuje drugoga sustavno ga unižavajući kroz žestoku kritiku, sve to čini iz straha kako se u njemu i pred drugima ne bi urušila ona „samoslika“ koju idolatrizira i natura svima oko sebe na obožavanje.³⁷³ Dok taštini godi iznošenje na vidjelo kvaliteta koje čovjek posjeduje, gordost se kiti kvalitetama koje ne posjeduje. Ona je, u konačnici – samoobožavanje.

Oholost, kaže Fernando Rivas, „otvara vrata svim ostalim strastima, posebno gnjevu, tvrdoći srca (*sklerokardia*), zavisti, srebroljublju, te, povrhu svega, taštini. Dok ostale strasti uništavaju samo vrlinu koja im je suprotna, gordost uništava sve vrline istovremeno i zauzima svoje jedinstveno prijestolje isključujući sve druge strasti, jer ih na neki način već sve sintetizira. Upravo iz tog razloga može se dobiti dojam kako ohola osoba ne robuje ni jednoj strasti, osim naravno vlastitoj gordosti, koju pak nijedna od ostalih strasti ne može zamijeniti.“³⁷⁴

Evagrije Pontski zapaža još neke fenomene vezane za gordost. Evo što on kaže: „Demon gordosti uzročnik je najgoreg pada čovjeka. On uvjerava dušu da ne prizna Boga kao svoga pomoćnika, već da sama sebe smatra izvorom svojih dobrih dijela šepureći se pred drugima i držeći ih za budale, jer ne mogu prepoznati koliko ona uistinu vrijedi. Gordost slijedi gnjev i tuga, ali i ono najveće zlo, pomračenje uma (*ekstasis phrenon*), ludilo i vizija velikog broja demona u zraku.“³⁷⁵

Osim gnjeva, tuge, sumanutosti i halucinacija, posljedica gordosti, prema Evagriju, mogu biti krajnja utučenost i egzistencijalni strah. Iako smo prethodno depresiju dovodili u

³⁷¹ Enzo BIANCHI, *Vanagloria e orgoglio. Il rapporto deformato con il fare e con Dio*, 26.

³⁷² Tako nešto posve je u suprotnosti sa dinamikom *theosisa* (oboženja).

³⁷³ Usp. Fernando RIVAS, *Terapia de las enfermedades espirituales en los Padres de la Iglesia*, 144.

³⁷⁴ *Isto*, 146.

³⁷⁵ EVAGRIO PONTICO, *Trattato pratico*, 100.

neizravnu vezu sa strastima srebroljublja i gnjeva te u izravnu vezu sa strašću tuge, a anksioznost u vezu sa acedijom, one su (depresija i anksioznost), kao posljedice gordosti, ipak drugačije vrste i puno izraženije. U psihologiji postoje različite vrste depresije kao i različite vrste anksioznosti. Nema svaki oblik depresije ili anksioznosti isti „okidač“ i nije istog intenziteta i kliničke slike. Tako i otački nauk o duši, kao preteča ali i alternativa suvremenoj psihologiji, razlikuje depresiju kojoj je „okidač“ srebroljublje ili gnjev, od one koja je pokrenuta tugom ili gordošću. Isto tako razlikuje anksioznost kao posljedicu acedije, od one kojoj je uzrok gordost. Naime, depresivnost ohologa znak je da je prešao svaku mjeru u iluzijama o sebi te je snažno obilježena očajanjem i potpunim beznađem a njegova anksioznost, gotovo paničnim i paralizirajućim strahom. Kako bi nam ovo bilo jasnije obratimo pažnju na sljedeći Evagrijev tekst:

„Ne predaj dušu svoju oholosti i nikada nećeš vidjeti strašne utvare. Dušu gordoga napušta Bog i ona postaje predmetom zloradosti i sprdnje demona. Noću ona zamišlja napad mnoštva divljih zvjeri a danju je smućena zastrašujućim mislima. Ako spava, neprestano trza nogama, a dok je budna boji se i ptiče sjene. Šuštaj lista plaši ohologa, pred žuborom vode duša mu se rasipa u tisuću komadića. Onaj koji se maločas samom Bogu suprotstavio i odbacio njegovu pomoć na kraju biva prestravljen posve običnim pojavama.“³⁷⁶

Dramatičnost stanja onoga kime je ovladala oholost oci često opisuju upotrebljavajući vrlo potresne slike. Gordost je posvemašnji poraz podviga, koja čovjeka pretvara u „igračku palih duhova“.³⁷⁷ Ivan Klimak iznosi ovakav sud: „Gordome monahu demon nije potreban: on je samome sebi postao demon i neprijatelj“.³⁷⁸

Spomenimo još nešto. Oci često povezuju duh hule (*blasphemia*) s gordošću. Hulne pomisli, budući da su čista suprotnost pohvali Božjem Imenu, najočitiiji su pokazatelj oholosti.³⁷⁹ Radi se naime o izrazito zanimljivom fenomenu. One se mogu odnositi na bogohulne pomisli teološke prirode u smislu nepriznavanja ili iskrivljivanja istina vjere (što u konačnici vodi u krivovjerje, otpad ili čak odbacivanje Boga) a mogu se odnositi i na, jednostavno, uvrede Bogu, Bogorodici ili Svecima, najčešće morbidnog (opscenog)

³⁷⁶ EVAGRIO PONTICO, *Sentenze. Gli otto spiriti della malvagità*, 95.

³⁷⁷ Usp. EVAGRIO PONTICO, *Trattato pratico*, 102

³⁷⁸ JOVAN LESTVIČNIK, *Lestvica*, 129.

³⁷⁹ Usp. Tomas ŠPIDLIK, *La spiritualità dell'Oriente cristiano*, 241.

karaktera. U prvom slučaju posljedica su ne skrivane gordosti i događaju se, najčešće, iako ne uvijek, uz čovjekov pristanak, dok se u drugom slučaju one u čovjeku nastanjuju protiv njegove volje, ne bi li ga odvučle od molitve, uz sudjelovanje demona ali i po Božjem dopuštenju, kako bi čovjek ponižen tim pomislama još više rastao u poniznosti, potpuno se udaljujući od oholosti bilo kakve vrste. Sam Evagrije Pontski bio je često mučen ovim demonom, kako se uostalom i da zaključiti iz njegovih spisa:

„Neka nas ne žalosti i ne uznemirava onaj demon koji tjera um da iznosi hule protiv Boga i da zamišlja one zabranjene stvari koje se ja ni ne usuđujem napisati; ne dajmo mu da skrši naš polet. Gospodin je 'poznavatelj srdaca' i zna da čak ni dok smo bili u svijetu ne bismo takvu ludost (ogavnost) počinili. Cilj ovog demona je da nas odvuče od molitve, kako ne bi stajali pred Gospodom Bogom našim i kako se ne bi usudili više raširiti naše ruke prema onome protiv kojega smo imali onakve pomisli.“³⁸⁰

Lijekovi protiv gordosti, uz one uobičajene koji su isti za sve strasti, jesu poslušnost, sjećanje na grijeh, odricanje od vlastite volje, tuđinovanje (ovisnost o drugima) i smirenoumlje (*tapeinophrosyne*). „Smirenoumlje“ je posebna, ili bolje reći najčišća vrsta poniznosti, budući da se ne odnosi samo na poniznost vanjskim stavom i prihvaćanje poniženja, što može biti na pomoć kod taštine, već prije svega na poniznost misli, na ponizno mišljenje o sebi, na „samoopljenje“, u konačnici – na kenozu (*kenosis*).³⁸¹

Spomenuli smo „sjećanje na grijeh“ (*penthos*) kao oruđe u borbi protiv gordosti. Ovdje moramo biti izrazito oprezni, jer kajanje i skrušenost iz krivih pobuda mogu predstavljati veliku opasnost za dušu, štoviše, mogu čovjeka samo još više utvrditi u oholosti. Naime, usmjeravanje misli isključivo na vlastitu grešnost može predstavljati vrlo suptilnu težnju da se iznova previše usredotočujemo na naš „ego“ (ovoga puta poniženi i ispuhani), a premalo na povredu ljubavi Božje i bogolikosti bližnjega.³⁸²

O važnosti uzimanja u obzir te socijalne dimenzije naše grešnosti kao i izabiranju puta smirenoumlja iz ispravnih pobuda, Evagrije progovara ovako: „Čovjek si: ostani u granicama vlastite prirode! Priznaj bližnjega: on je istobitan s tobom. Nemoj svojim razmetanjem

³⁸⁰ EVAGRIO PONTICO, *Trattato pratico*, 171.

³⁸¹ Usp. Fernando RIVAS, *Terapia de las enfermedades espirituales en los Padres de la Iglesia*, 215-216.

³⁸² Usp. *Isto*, 211.

zanijekati vlastiti rod. Koliko god netko bio majušan a ti uzvišen, isti vas je Tvorac obojicu sazdao. Ne preziri onoga koji je nisko, jer je u sigurnijem položaju od tebe. On korak po korak napreduje u ovome svijetu i ne će se strmoglaviti. Onaj pak koji je visoko, kada padne, sav će se polomiti.“³⁸³

³⁸³ EVAGRIO PONTICO, *Sentenze. Gli otto spiriti della malvagità*, 96.

5. THEORIA

5.1. „Isusova molitva“ i *hezihazam* kao njen prirodni ambijent

5.5.1. Što je Isusova Molitva?

Isusova molitva je za kršćanski Istok, odmah nakon liturgijske, najsavršeniji oblik molitve. Ona se može tvoriti na dvije razine; samo na usmenoj, i na puno dubljoj, unutarnjoj, odnosno, *umno-srčanoj*. Sastoji se od jednostavnog zaziva: „Gospodine Isuse Kriste, Sine Božji, smiluj se meni grješniku“.³⁸⁴ To je prema ocima najuzvišenija molitva, iz razloga što je posvećena samim Imenom Isusa Krista. Njeno bitno tehničko svojstvo je ponavljanje, uz kontrolu disanja. Ona molitelju pribavlja najraznovrsnije duhovne darove, nije zahtjevna, može je moliti bilo tko, bilo kada i na bilo kojem mjestu. „Isusova molitva“, iako se čini jednostavna, „prosta“, u sebi skriva neizmjernu teološku dubinu i postaje predmetom zasebnog teološkog nauka na Istoku. U ovom ćemo poglavlju pokušati bar zaviriti ispod mističnog vela Isusove molitve.

U „Ispovijestima ruskog hodočasnika“ čitamo kako „neuk čovjek, koji se želi priviknuti po 'Dobrotoljublju' na unutarnju molitvu, treba čitati ovim redosljedom: pročitati najprije knjigu Nicefora monaha; knjigu Grgura Sinajskog, čitavu, osim nekih kratkih poglavlja; knjigu Šimuna Novog Bogoslova o tri vrste molitve i propovijed o vjeri; knjigu Kalista i Ignacija. Kod ovih je otaca sadržan potpun nauk o unutarnjoj molitvi srca koji je shvatljiv za sve“³⁸⁵ Slijedeći upute „Ruskog hodočasnika“, nastojat ćemo predstaviti na što cjelovitiji način nauk spomenutih otaca o Isusovoj molitvi, koristeći kao izvore upravo spise koje su ti oci za sobom ostavili. Duljina izvornih navoda logički nam se nameće, zbog specifičnosti načina njihovog razlaganja, koji je, vidjet ćemo, izrazito deskriptivan i, sporijom dinamikom, uz mnoštvo premisa, dovodi postupno čitatelja do konkluzije.

Isusova molitva nedvojbeno vuče podrijetlo iz prvotnih kršćanskih monaških zajednica, ali njeni korijeni sežu u samo Sveto Pismo, Novoga, pa čak i Staroga zavjeta.³⁸⁶

³⁸⁴ Grčki: ‘Κύριε Ἰησοῦ Χριστέ, Υἱέ τοῦ Θεοῦ, ἐλέησόν με τὸν ἁμαρτωλόν’

Staroslavenski: ‘Господи Исусе Христѣ Сыне Божій помилуй мя грѣшнаго’

³⁸⁵ Zvonimir KUREČIĆ (ur.), *Ispovijesti ruskog hodočasnika: svojem duhovnom ocu*, Zagreb, 1983., 61.

³⁸⁶ Usp. Elisabeth BEHR-SIGEL, *Il luogo del cuore*, 71.

Kolijevka molitve srca je pustinjačko monaštvo. Ona se u početku sastojala od samo jedne riječi (*Kyrie* ili *Isuse*), koju su monasi pritisnuti poteškoćama zaufano unosili k Bogu, pa je stoga i nosila naziv *monologijska* (jednorječna).³⁸⁷ Takva kratka molitva bila je za mnoge od njih kao „strijela“ koja „razdire nebesa“.

Njome su se služili i neki latinski oci poput Jeronima i Augustina. Štoviše, Augustin joj je prvi dao naziv „strelovita molitva“ (*oratio iaculata*).³⁸⁸ Iz te strelovite molitve s vremenom se razvila i Isusova molitva čija se uporaba nažalost očuvala samo u istočnoj Crkvi. Za ponovno valoriziranje te molitve na Zapadu najzaslužniji je o. Irene Hausherr, koji je svojim znanstvenim radom iz 1929. godine utabao stazu svima onima koji će se tom tematikom kasnije baviti.³⁸⁹

Središte Isusove molitve je samo Isusovo Ime, koje je, kako smo rekli, tvorilo samostalni molitveni zaziv iz kojeg se, kasnije, Isusova molitva i razvila do oblika kakav nam je danas poznat. Na tragu starozavjetnog, semitskog poimanja *imena*, za prve kršćane Isusovo je Ime dragocjen entitet. Ono u sebi nosi moć, blagoslov, „dio“ Osobe koju predstavlja.

Isusovo, dakle, Ime, kao središte Isusove molitve, u sebi sadrži i neizrecivo Ime Božje (*Yeshuah* – „Jhwh spašava“). Isusovo ime je „Ime nad svakim imenom“, pred kojim će se svi pokloniti.³⁹⁰ U njegovo se Ime izgone zlodusi, krste vjerni, događaju ozdravljenja. Radi njegovog Imena mučenici prolijevaju krv. Crkva je od samih svojih početaka svjedočila snazi Isusovog Imena.

Elemente onoga što danas nazivamo Isusovom molitvom možemo prepoznati u molitvenom obraćanju mnogih novozavjetnih likova poput carinika³⁹¹, jerihonskog slijepca³⁹², žene Kanaanke.³⁹³ Petrova³⁹⁴ i Satnikova³⁹⁵ vjeroispovijest sačinjavaju njen bitni dio, a pokajnički karakter ona crpi još od tekstopisca Psalma 51. Sve to navodi nas na zaključak da Isusova molitva nikako nije tek neko proizvoljno duhovnjačko iznašašće, već tradicijska molitva koja čvrsto počiva na svetopisamskim temeljima i koja u samo nekoliko

³⁸⁷ Izraz „monologijska“ može biti protumačen i kao „jednomislena“ – molitva u kojoj je prisutna samo jedna misao.

³⁸⁸ Usp. Elisabeth BEHR-SIGEL, *Il luogo del cuore*, 73.

³⁸⁹ Usp. *Isto*, 109.

³⁹⁰ Usp. *Fil* 2, 9-11.

³⁹¹ Usp. *Lk*, 18, 9-14

³⁹² Usp. *Mk* 10, 46-52

³⁹³ Usp. *Mt* 15, 21-28.

³⁹⁴ Usp. *Lk* 9, 18-21.

³⁹⁵ Usp. *Mk* 15, 39.

riječi sažimlje cjelokupno Kristovo otkupiteljsko djelo. Ona je osmišljena kako bi kršćanin odgovorio Pavlovom pozivu na molitvu bez prestanka.³⁹⁶

Isusova molitva je, kako često znaju reći oci, *ortodoksna* (pravovjerna) molitva. Ona, kaže Marko Efeški, u svom izričaju suzbija sve hereze:³⁹⁷

Gospodine – protiv Arija i svih koji nijeću ili umanjuju Isusovo božanstvo

Isuse – protiv doketista i theopasita

Kriste – protiv Nestorija i svih onih koji uče da su dvije Kristove naravi unutar njega odvojene

Sine Božji – protiv Eutiha, Dioskura i svih onih koji u Kristu vide miješanje i slijevanje dviju naravi.

Iako je danas među kršćanima Istoka najuobičajeniji zaziv Isusove molitve upravo onaj „Gospodine Isuse Kriste Sine Božji smiluj se meni grešniku“, to ne znači da se zaziv ne može mijenjati. Većina duhovnika je po tom pitanju fleksibilno, a neki *starci* zaziv prilagođavaju duhovnom stupnju i stanju podvižnika. Kalist i Ignacije Xanthopouli kažu:

„Riječi 'Gospodine Isuse Kriste, Sine Božji' upravljaju duh na nematerijalan način prema Onome kojeg imenuju. Riječima 'smiluj mi se' duh se vraća samome sebi, kao da ne može odoljeti a da ne moli za sebe. Kada duh iskustvom uznapreduje u ljubavi, usmjeravat će se jedino prema Gospodinu Isusu Kristu, jer će već imati očitu sigurnost u oproštenje svojih grijeha. Upravo zbog toga sveti Oci ne daju svim svojim učenicima cjelovitu molitvu, već ju neki daju čitavu, neki samo jedan dio, a neki samo drugi dio... već prema sposobnosti molitelja. Molitva srca seže sve do apostola u njenim bitnim i osnovnim odrednicama. Oci su naknadno nadodali i prilagodili spasonosne riječi; izraz 'smiluj mi se' dodan je posebno zbog onih koji su još nejačad u krjeposnom životu, odnosno početnicima i nesavršenima... Koji su se već usavršili i uznapredovali mogu se zadovoljiti samo prvim dijelom zaziva... ponekad samo zazivanje imena Isus čini svu njihovu molitvu.“³⁹⁸

³⁹⁶ Usp. *1 Sol 5, 16*.

³⁹⁷ Usp. MARKO EUGENIK, O rečima koje sadrži božanstvena molitva: Gospode Isuse Hriste Sine Božji pomiluj me, u: *Dobrotoljublje*, V, Sveta Gora Atonska, 2007, 375.

³⁹⁸ Jean GOUILLARD (ur.), *Piccola Filocalia della preghiera del cuore*, Milano, 244.

O tome kako i na koji način izgovarati Isusovu molitvu, savjetuje Grgur Sinajski. Ona se može izgovarati na tri načina: vokalizirajući ju, zatim misaono (duhom) i na način svojstven savršenima (ne koristeći riječi). Grgur Sinajski to tumači ovako:

„Neki oci savjetuju da se ona izgovara u cijelosti, drugi samo polovicu, što je jednostavnije, uzevši u obzir slabost našeg duha, jer 'nitko ne može reći Gospodine Isuse, osim u Duhu Svetom'; kao nejakom dijete koje tepla. Zazive ne valja zbog lijenosti često mijenjati, nego tek ponekad, da bi se osigurao kontinuitet. Neki oci savjetuju da se molitva izgovara usmeno, drugi da se izgovara duhom. Ja savjetujem oba načina, jer događa se da, čas usta, čas duh, budu udareni umorom. Treba dakle moliti na dva načina: ustima i duhom. Ali to treba činiti smireno i pažljivo, da glas ne bi rastresao i ukočio osjećaj i pažnju duha. Doći će već vrijeme kada će duh, dobro izvježban, napredovati i primiti sposobnost od Duha Svetoga da moli u potpunosti i intenzivno: tada mu više neće trebati riječi, dapače bit će za to nesposoban, i zadovoljit će se djelovanjem isključivo i potpuno u Njemu.“³⁹⁹

5.5.2. *Teologija srca*

Isusova molitva se naziva i „molitva srca“. Ona se „tvori“ u srcu i iz njega izvire. Srce je za stare Židove, a i za sve one koji su baštinili ili dolazili u doticaj s njihovim duhovnim i kulturnim naslijeđem, bilo ne samo fizičko, nego i duhovno središte čovjeka i to gotovo u somatskom smislu. Ono nikada nije bilo samo metafora.

Ovaj centralni ljudski *organ* kojega Biblija i kasnije oci nazivaju „srcem“ koncept je koji uvelike nadilazi gotovo isključivo simboličku i afektivnu vrijednost što mu ga naša suvremena kultura pridaje. Prema biblijskog antropologiji srce je mjesto inteligencije i memorije, volje i želje, ljubavi i odvažnosti (srčanosti), jednom riječju, ono je organ koji ponajbolje predstavlja život u cijelosti: sjedište sjetilnog, osjećajnog i misaonog života, srce sadržava sve konstitutivne elemente onoga što mi nazivamo „osobom“.⁴⁰⁰ Za oca upravo je prostor donjeg dijela grudnog koša, a gornjeg dijela trbuha, mjesto najintimnijeg susreta čovjekove duše s Bogom, tron na koji zasjeda Isus Krist.

³⁹⁹ *Isto*. 216.

⁴⁰⁰ Usp. Enzo BIANCHI, *Custodisci il tuo cuore. La lotta contro le tentazioni*, 29.

Imajući u vidu današnje poznavanje medicinskih znanosti i ljudske fizionomije, konstatacije otaca nam mogu izgledati smiješne i banalne, ali postupno ćemo kroz ovo izlaganje uvidjeti neku čudnu istinitost tvrdnji ovih „neukih umnika“ čija *docta ignorantia* impresionira.

Nicefor monah jasno daje do znanja da od srca sve kreće, u njemu se sve događa i jednom postavši savršeno, dovršava:

„Ti koji izgaraš od želje za veličanstvenom i božanskom 'fotofanijom' (objavom svjetla) našega Spasitelja Isusa Krista, ti koji osjetno želiš primiti u svom srcu vatru koja je i više nego nebeska, ti koji se trudiš ostvariti osjetno iskustvo Božjeg oprostjenja, ti koji si ostavio sva dobra svijeta da bi otkrio i posjedovao blago sakriveno na njivi tvoga srca, ti koji želiš već za ovog zemaljskog života biti radosno zapaljen svjetlilima duše zbog kojih si se odrekao svih sadašnjih stvari; ti koji želiš upoznati i dobiti u posjed iskustveno saznanje o kraljevstvu Božjem koje je prisutno unutar tebe, dođi: izložit ću ti nauk, ili bolje rečeno metodu života vječnog i nebeskog, koja bez truda i muke uvodi onog koji ju obavlja u mirnu luku bestrasnosti – *apatheje*...“⁴⁰¹

„...Vrati se, dakle, ili točnije, vratimo se, draga braćo, nama samima, odbacujući s najvećim prijezirom zmijin savjet i svaki odnos s onom koja ide gmižući. Jer nema drugog sredstva kojim bismo pristupili oprostjenju i obiteljskoj bliskosti s Bogom osim ovoga; prije svega, vratiti se koliko je to moguće nama samima, ili bolje- paradoksalno rečeno- uđimo u sebe otrgnuvši se trgovanju sa svijetom i ispraznim brigama da mognemo prionuti na ispravan način 'kraljevstvu Božjem koje je u nama'. Monaški život naziva se 'nauk nad naucima i umijeće nad umijećima', upravo zbog toga što njegova dostignuća nemaju ništa zajedničkog s pokvarljivim prednostima ovozemnog nauka. Ta dostignuća preusmjeravaju naš duh na najbolje mjesto gdje možemo biti zaklonjeni (pokopani) pred navalnim bujicama ovoga svijeta; naše srce.“⁴⁰²

No, kako „ući“ u prostor srca? Je li to čovjeku uopće moguće? Nicefor mogućnost „ulaska uma u srce“ kao i njegovog prebivanja i djelovanja u samome srcu objašnjava i potvrđuje koristeći se slikom susreta Isusa sa Nikodemom:

„Nasljedujmo stoga naše oce i slijedeći njihov primjer potražimo blago skriveno u našim srcima i nakon što ga nađemo čvrsto ga se držimo i ljubomorno ga čuvajmo te mu uvijek pridajmo i u

⁴⁰¹ Jean GOUILLARD (ur.), *Piccola Filocalia della preghiera del cuore*, 157.

⁴⁰² *Isto*, 158.

njemu otkrivajmo novu vrijednost. Za to smo određeni od samih početaka. Ako se neki novi Nikodem bude usudio cjepidlačiti glede pitanja: 'Kako netko može ući u svoje srce, tamo živjeti i djelovati?', dobit će isti odgovor koji je Spasitelj uputio i prvom Nikodemu (a on ga upita: 'Kako netko može po drugi put ući u majčinu utrobu i ponovno se roditi kad je star?'): 'Duh puše gdje hoće'; jednostavan primjer preuzet iz našeg iskustva da bismo bolje razumjeli.⁴⁰³

5.5.3. „*Hesychia*“ (tihovanje) i „*nepsis*“ (trezvoumlje)

Grčka riječ *hesychia* u doslovnom bi prijevodu značila šutnju, mirovanje, nepokretnost, no mi ćemo se ipak odlučiti u daljnjem tekstu, barem ovog odlomka, rabiti staroslavensku riječ *tihovanje* jer ona puno bolje odgovara značenju izvornika. „Tihovanje“, kao i „molitva srca“, rekli smo, ima svoje snažno biblijsko utemeljenje. Sjetimo se riječi Jeremije: „Sjedni osamljen i šutljiv, možda ti Bog to nametnu, priljubi svoje usne uz prašinu, možda još ima nade“.⁴⁰⁴ Ili riječi psalmiste: „Potresen sam ne mogu govoriti“.⁴⁰⁵ Uostalom, sam je Isus Krist dao primjer molitvenog tihovanja povlačeći se u osamu na cjelonoćnu molitvu. Nema sumnje da je jedan dio tog vremena, prema židovskom običaju, molio psalme, ali što je radio preostali dio noći?

Tihovanje (*hesychia*), je glavni, ako ne i jedini posao monaha pustinjaka. Ono je najbolje sredstvo duhovnog napretka. Njime se najlakše dolazi do *apatheje* (bestrasnosti), i konačno oboženja (*theosisa*). Otac suvremenog hezihazma (tihovanja) je Grgur Palamas, bizantski teolog iz 14. stoljeća, a mjesto najraširenije uporabe Sveta Gora Athos, ali njegova prava kolijevka su pseudo-makarijanski i Evagrijevi spisi iz 4. stoljeća.

Zaustavimo se sada kratko na *trezvoumlju* (*nepsisu*), koje označava „bdijenje nad mislima“ te predstavlja najbitniju odrednicu molitvenog tihovanja. *Nepsis* se doduše ne odnosi samo na eliminaciju misli za vrijeme molitve već napose na usvajanje nutarnjeg stava pozornosti (usredotočenosti) koji podvižniku omogućuje trajno sjećanje na Boga, bilo za vrijeme molitve bilo izvan nje. Moglo bi se reći da je upravo *nepsis* „most – spojnica“ između *praxisa* i *teorije*. Bdjeti nad vlastitim mislima pomaže borbu protiv logizama (zlih i grešnih pomisli) kao i protiv izlišnih i beskorisnih misli, ali isto tako i omogućuje viši stupanj

⁴⁰³ *Isto*, 158-159.

⁴⁰⁴ Usp. *Tuž* 3, 29

⁴⁰⁵ Usp. *Ps* 77

molitve, budući da ne propušta one, možda po sebi i neutralne, neškodljive misli u um onoga koji želi imati trajno sjećanje na Boga. Ovo nipošto ne znači da podvižnik ne smije misliti o ni o čemu osim o Bogu, u konačnici to je čovjeku nemoguće, već on o svemu misli i razmišlja „u Bogu“ i „po Bogu“. Dakle, *nepsis* kao dio *praxisa* pomaže u suzbijanju zlih misli (logizama) koje navode na grijeh, dok kao dio *theorije* pomaže u odbijanju distrakcija (rastresenosti) za vrijeme molitve.

Bdjeti – biti budan (*gregorein*)⁴⁰⁶, čuvati se (*prosechein*)⁴⁰⁷, paziti (*agrypnein*)⁴⁰⁸, biti na oprezu (*blepein*)⁴⁰⁹, biti trezven (*nephein*)⁴¹⁰, sve ove novozavjetne poticaje na budnost istočnokršćanska tradicija prepoznaje upravo kao poziv na ono što označava *nepsis* (*trezvoumlje*).⁴¹¹ Nicefor monah *nepsis* tumači ovako:

„Neki su sveci nazvali pozornost 'budnost duha', drugi 'čuvanje srca', 'trezvenost', 'počivanje duha' ili drugim izrazima. Sve se te riječi svode na jedno te isto, kao kad bi netko rekao kruh ili hljeb. Što je dakle pozornost i koje su njene osobitosti? Dobro me poslušaj! Pozornost je znak izvršene pokore; to je poziv duši (iz izgubljenosti u strastima), to je prijezir svijeta i povratak Bogu. Pozornost je svlačenje vlastitih grijeha da bi se zaodjenuli krepostima; stopostotna sigurnost u oprostjenju grijeha. Pozornost je počelo kontemplacije ili, bolje rečeno, njezin nepromjenjivi temelj. Zahvaljujući njoj Bog se priklanja duhu da bi mu se objavio. Pozornost je nepokolebljivost duha, njegova stabilnost, posredstvom milosrđa Božjega koje se združuje sa dušom. To je očišćenje misli, hram trajnog spomena na Boga, blago potpore u kušnjama. Pozornost je pomoć za vjeru, nadu i ljubav. Bez vjere kušnje koje dolaze izvana bile bi neizdržive; tko kušnje ne prihvaća s radošću ne može reći Gospodinu: 'Ti si mi Gospodine utočište i potpora' (Ps 3,4). A onaj kome Svevišnji nije utočište, neće posjedovati ljubav u dubini srca.“⁴¹²

Evagrije Pontski razlikuje dvije razine duhovnog života u kršćanstvu; prva je *praxis*, borba protiv tjelesnih strasti i stjecanje svih kreposti (starosl. *celomudrije*), a druga *theoria*, odnosno „motrilačka molitva“. Ona podrazumijeva ne samo oslobađanje od svih oblika

⁴⁰⁶ Usp. Mt 24,42.43; 25,13;26,41; Mk 13,37; 14, 38; Lk 12,37; 1Kor 16,13; Otk 3,2.3; 16,15...

⁴⁰⁷ Usp. Lk 17,3; Dj 20,28

⁴⁰⁸ Usp. Mk 13,3; Lk 21,36; Ef 6,18; Heb 13,17

⁴⁰⁹ Usp. Mk 13,23.33; Ef 5,15; Kol 4,17; Heb 3,12; 2Iv 8...

⁴¹⁰ Usp. 1 Sol 5,6.8; 2Tim 4,5; 1 Pet 1,13; 4,7; 5,8

⁴¹¹ Usp. Enzo BIANCHI, *Custodisci il tuo cuore. La lotta contro le tentazioni*, 47.

⁴¹² Jean GOUILLARD (ur.), *Piccola Filocalia della preghiera del cuore*, 169 – 170.

nečistih misli, već i od onih beskorisnih. Prva razina dovodi do ispravnog i čudorednog (vrlinskog) života dok druga dovodi do *gnosisa*, same spoznaje Boga.⁴¹³ O pojmu „gnoze“ prema shvaćanju otaca već smo nešto rekli. Iako Evagrije, kao i mnogi oci prije njega, neopterećeno koristi termine *gnosis* (spoznanje) i *gnostikos* (spoznavatelj), s vremenom, radi lošeg prizvuka kojeg oni za kršćanstvo imaju, većina otaca i duhovnih pisaca Istoka ih prestaje koristiti. No razlog za prestajanje korištenja tog pojma nije bio samo netom spomenuti. U tekstovima ranih otaca nikada nije bio do kraja jasan suodnos *theorije* i *gnosisa*, odnosno njihovo stupnjevanje. Za razliku od Evagrija, koji *theoriju* pretpostavlja „gnozi“, Klement Aleksandrijski drži da je *theoria* savršenost „gnoze“ (spoznanja).⁴¹⁴ Iz ovoga zaključujemo da su ta dva pojma od strane otaca često bila korištena kao istoznačnice.

Vratimo se na misli. Čemu borba protiv misli i koje su uopće misli dopuštene? Najjednostavniji odgovor na to pitanje je da se dopušta samo jedna misao, misao na Boga dok su sve druge, ako ne štetne onda svakako izlišne. Evo što o mislima uopće kaže Grgur Sinajski:

„Počelo i uzrok misli je, nakon iskonskog pada, disperzija (raspršenje) jednostavnog i homogenog sjećanja. Time što je od jednostavnog i homogenog postalo složeno i drukčije, sjećanje je izgubilo spomen na Boga i oslabilo svoje mogućnosti. Lijek koji može osloboditi ovo prvotno sjećanje od zlog i opasnog misaonog sjećanja je povratak u početnu jednostavnost. Oruđe grijeha, neposluš, ne samo da je iskrivilo odnose jednostavnog sjećanja sa Dobrom, nego je onemoćalo njegove sile i oslabilo njegovo prirodno nagnuće prema krepostima. Najveći lijek za sjećanje je ustrajan i nepomičan spomen na Boga u molitvi. Početak duhovne molitve je djelovanje kreposnog čišćenja i otajstvenog svećeništva Božjeg Duha. Načelo 'tihovanja' (*hezihije*) jest da budemo slobodni od svjetovnih briga, a ozračje u kojem se tihovanje odvija je krepost prosvjetiteljica i kontemplacija. Cilj je ugrabljenje, istrgnuće duha koji hita k Bogu da u Njega uđe.“⁴¹⁵

Dakle, prema riječima Grgura, tihovanje i trezvoumlje nam na neki način pomažu da, ako već ne cijelo naše biće i narav, tada barem svoj um, uz pomoć Božju, vratimo u stanje prije pada i da naša jedina misao bude, kao nekoć, Bog. Do toga se, prema ocima, dolazi upravo kratkom i jednostavnom Isusovom molitvom, čineći njen zaziv našom jedinom mišlju. No, to nije uvijek lako ostvarivo. Ivan Klimak ovako upućuje svoje učenike u borbu protiv pomisli:

⁴¹³ Usp. Elisabeth BEHR-SIGEL, *Il luogo del cuore*, 61.-63.

⁴¹⁴ Usp. KLEMENT ALEKSANDRIJSKI, *Strommata*, VII, 13, 83, 3 (SC 428) 256-257.

⁴¹⁵ Jean GOUILLARD (ur.), *Piccola Filocalia della preghiera del cuore*, 1988, 200.

„Hezihast je onaj koji se trudi ocrtati i ograničiti netjelesni predio u tjelesnom boravištu, to je onaj koji kaže: spavam, a srce moje bdije. Zatvori vrata svoje ćelije svome tijelu, vrata svojih usta riječi i vrata svoje nutrine duhovima“...⁴¹⁶

„...Sjedeći na brdu promatraj, ako možeš, i vidjet ćeš način, trenutak, ishodište, ime i narav lopova koji se žele kradomice uvući u tvoj vinograd ne bi li ti ukrali grožđe. Ako je straža umorna, diže se na molitvu, zatim ponovno sjeda i hrabro nastavlja svoje zaduženje...“⁴¹⁷

„...Jedno je čuvanje misli, a drugo čuvanje duha. Između to dvoje postoji udaljenost kao između Istoka i Zapada; ovo drugo je puno teže. Kad lopovi na nekom mjestu opaze kraljevu vojsku, ne usuđuju se izlagati opasnosti; tako onaj koji je nerazrješivo vezao molitvu uz svoje srce ne riskira da bude ogoljen od duhovnih lopova...“⁴¹⁸

5.5.4. *Molitvena tehnika*

U ovom odlomku predstaviti ćemo neke od izvornih otačkih navoda o tehnici Isusove molitve. Ciljano smo, ne bi li se uvjerali kako je Isusova molitva zajednička baština sveopće Crkve, koristili i navode crkvenih pisaca prije Raskola, ali bit će jednako bitno navesti riječi važnih pisaca nakon Raskola, kako bismo mogli bolje pratiti povijesno – metodološki razvoj hezihazma.

Jednom prilikom upitaše oca Makarija: „Na koji način moliti?“ Starac odgovori: „Nema potrebe gubiti se u riječima; dovoljno je raširiti ruke i reći: 'Gospodine, kako god hoćeš i umiješ, smiluj mi se.' A ako i u takvoj borbi posustaneš, reci: 'Bože upomoć!' On zna što nam je potrebno i sažalit će se nad nama.“⁴¹⁹ (...) „Tako, dokle god ostajemo postojani u izgovaranju spasonosnog Imena našeg Gospodina Isusa Krista, on vuče đavla za nozdrve zbog svega što nam je zlo učinio, a mi ćemo tada znati da nam pomoć dolazi od Gospodina.“

420

⁴¹⁶ *Isto*, 99.

⁴¹⁷ *Isto*, 100.

⁴¹⁸ *Isto*, 101.

⁴¹⁹ *Isto*, 50.

⁴²⁰ *Isto*, 60.

Ivan Klimak veli: „Neka tvoja molitva ne sadržava nepotrebnu blagoglagoljivost: jedna jedina riječ bila je dovoljna cariniku i onom izgubljenom sinu da zadobiju oprostjenje od Boga.“⁴²¹

Prema ocima moliti treba neprestano. O toj neprestanosti molitve Maksim Ispovjednik kaže: „Milost molitve združuje um s Bogom, te ga združena s Bogom odvaja od svih zamišljaja. Tada um, stojeći gol pred Bogom, postaje obožen. Zato i Apostol naređuje da se molimo neprestano, kako bismo se, uvijek združujući um s Bogom, malo-pomalo odvratili od sklonosti prema materijalnim stvarima.“⁴²²

Uz Isusovu molitvu povezan je i odgovarajući položaj tijela. O samoj metodi Isusove molitve duhovni pisci vrlo opsežno pišu. Često je ova metoda bila čuvana kao svojevrsna *disciplina arcana* (tajni nauk), što je kasnije nekima dalo povoda za protivljenje i ismijavanje Isusove molitve. Mnogi su optuživali hezihaste, možda pomalo nepravедno karikirajući njihovu metodu, da nakrivljuju glavu i gledaju u pupak za vrijeme molitve (*omphaloskopi*), ne shvaćajući pri tom da sve ove tjelesne kretnje samo pomažu pri poboljšanju koncentracije, a da nikada ne uvjetuju uspješnost i učinke te molitve, jer u konačnici o ishodu molitve odlučuje sam Bog.⁴²³ U korist toj tvrdnji Kalist i Ignacije Xanthopouli kažu:

„Božanska milost okrunjuje *monologijsko zazivanje* upućeno sa živom vjerom Isusu Kristu posredstvom srca, u potpunoj čistoći i bez skretanja pozornosti. Ovo nije jednostavan i čist plod prirodne metode disanja provedene na tihom i tamnom mjestu. Nije sigurno! Sveti Oci, iznašavši ovu metodu, nisu imali na umu ništa drugo doli jedno obično sredstvo koje bi pomoglo da se duh sabere i postane pažljiv, te da se vrati samome sebi iz ustaljenog stanja rastresenosti. Zahvaljujući takvim preduvjetima, u duhu se rađa molitva, neprestana, čista i bez rastresenosti. Kao što reče sveti Nil (Evagrije): 'Pozornost koja traži molitvu naći će molitvu. Ako nešto proizlazi iz pozornosti onda je to upravo molitva. Prionimo dakle uz pozornost!' To je dovoljno.“⁴²⁴

Hezihasti su očigledno iz iskustva zaključili da određeni način držanja tijela pospješuje samu molitvu dok neki drugi istu molitvu čine neuspješnom, dapače opasnom bilo

⁴²¹ *Isto*, 103.

⁴²² MAKSIM ISPOVJEDALAC, *O Božjem čovjekoljublju*, Zagreb, 2002, 32.

⁴²³ Usp. Slobodan STAMATOVIĆ, Kratak uvod u hesihiju za zapadnjake, u: *Zajedno* 4 (2016), 19.

⁴²⁴ Jean GOUILLARD (ur.), *Piccola Filocalia della preghiera del cuore*, 241.

za duševno⁴²⁵ bilo za tjelesno zdravlje. Tehnika je, iako važna, za oce uvijek bila tek od drugotnog značaja. Možda je upravo strah da se tehnika ne shvati kao presudan čimbenik u molitvi, bio razlog njihovog nevoljkog govorenja o metodama Isusove molitve. Pa opet, upravo radi izbjegavanja pomutnje i sablazni vezanih za samu tehniku, često su bili prisiljeni protumačiti njen pravi smisao:

„Znaj, sine moj, da sve metode, pravila i vježbe postoje isključivo kao pomoć našoj nesposobnosti za čistu i sabranu molitvu srca. Kad u tome uspijemo zahvaljujući milostivoj dobrohotnosti našega Gospodina Isusa Krista, napustimo svaku raspršenost, različitost, podjelu i odmah se sjedinimo s Jednim, Jednostavnim i Sjedinjujućim. I 'Bog se sjedinjuje s bogovima i daje im se spoznati', prema Teologu, iako je to rijetka povlastica...“⁴²⁶

Vidjet ćemo kako u samoj metodi nema nikakve tajanstvenosti ni ezoterizma, već se ona bazira na nekim danas općepoznatim psihološkim i fiziološkim zakonitostima. Hezihizam, stoga, nipošto ne bi mogao biti nazvan „kršćanskom jogom“. Recimo sada nešto više o samoj tehnici molitve srca. Grgur Sinajski kaže sljedeće:

„Ranim jutrom sjedi na niski stolac, visine pola lakta, potisni duh iz uma u srce i tamo ga zadržavaj dok sam, neugodno zgrbljen, s osjećajem žive boli u prsima, leđima i vratu, budeš vikao s ustrajnošću u svom duhu ili duši 'Gospodine Isuse Kriste, smiluj se meni grešniku!'

Onda, zbog prisilnosti, poteškoće a možda i dosade uzrokovane trajanjem ovog stanja, (što sigurno nije zbog jedine i nepromjenjive hrane Trostrukog Imena, jer 'koji me jedu bit će me još više gladni') ne budeš prenio svoj duh na drugu polovicu zaziva, govoreći: 'Sine Božji, smiluj mi se!' Ponavljaj ovaj drugi dio zaziva što više puta možeš, i nemoj ga često nemarno izmjenjivati, jer biljke presađene previše puta više ne prijanjaju za zemlju.

Kontroliraj disanje tako da ne dišeš kako si naviknut, jer oluja vjetrova koji izlaze iz srca pomračuje duh i uznemiruje dušu, ometa ju, izručuje ju kao zatvorenicu zaboravu, ili ju navodi da krene za svakovrsnim stvarima i bezosjećajno baca u ono što se ne smije.

Ako vidiš svu nečistoću zlih duhova ili misli kako se dižu i poprimaju oblike u tvome duhu, ne daj se smesti; ako ti se pojavljuju po sebi dobre zamisli, ne obraćaj pozornost, nego koliko god možeš zadrži dah, zaustavi duh u svome srcu i izgovaraj bez stajanja i bez usporavanja zazive

⁴²⁵ Nutarnji stav oholog molitelja odražava se na njegovo tjelesno držanje (Usp. Lk, 18, 9.)

⁴²⁶ Jean GOUILLARD (ur.), *Piccola Filocalia della preghiera del cuore*, 243.

Gospodina Isusa. Tako ćeš ih odmah uništiti i potisnuti, udarajući ih na nevidljiv način s božanskim Imenom, po riječima Ivana Klimaka.⁴²⁷

Nicefor monah upozorava na potrebu za duhovnim ocem (starcem) pri prakticiranju Isusove molitve, naglašavajući njegovu nezamjenjivu ulogu u pratnji i savjetovanju podvižnika. Ipak, barem prema njemu, nemogućnost pronalaska odgovarajućeg duhovnika, u konačnici, ne smije biti prepreka molitvi. On kaže:

„Ovaj uzvišeni učinak ostvaruje se kod većine osoba, ako ne i kod sviju, putem poučavanja. Rijetkost je da netko takvo što primi izravno od Boga snagom čina i gorljivošću vjere, a da nije bio upućen. Ali iznimka ne čini pravilo. Bitno je, dakle, potražiti pouzdanog učitelja: njegove će nam upute pomoći da razaberemo naše naginjanje na jednu ili drugu stranu kao i naša pretjerivanja u pitanju pozornosti; njegovo osobno iskustvo kušnji rasvijetlit će i nas u istoj stvari i pokazati nam kako bez kolebanja ići duhovnim putem koji ćemo tako prijeći bez poteškoća. Ako nemaš učitelja, nađi ga pod svaku cijenu.“⁴²⁸

Većina otaca u svojim spisima ostavlja opsežne upute o Isusovoj molitvi upravo kako bi se kod *idioritmika* (onih monaha koji objektivno nemaju mogućnost pronaći odgovarajućeg duhovnog oca) izbjegla opasnost zastranjenja. Takvima Nicefor preporučuje:

„No ako i ne nađeš učitelja, zazivaj Boga skrušenog duha i u suzama, preklinji ga tako da svučješ i ogoliš sebe samoga, a onda učini što ti kažem. Ali, neka prije svega tvoj život bude miran. Slobodan od svake brige, budi i sam u miru sa svima.

Ti znaš da dišemo, udišemo i izdišemo zrak zbog srca. Jer srce je počelo života i tjelesne topline. Srce koristi dah da bi svoju toplinu moglo usmjeriti prema vani pomoću izdisaja te na taj način osigurava idealnu temperaturu. Sredstvo tog djelovanja su pluća. Satkana od Stvoritelja finom opnom, pluća bez zadržke uvode zrak da bi ga potom poput kakvog mijeha ispuhala. Na takav način srce, preko disanja, s jedne strane privlači hladnoću a s druge izvodi toplinu da bi očuvalo netaknutu funkciju koja mu je povjerena za ravnotežu živućeg bića.

No dobro: što se tebe tiče, kao što sam ti već rekao, sjedni; saberi svoj duh, uvedi ga - duh mislim - u nosnice; upravo je to put kojim dah dolazi do srca. Potisni ga, prisili ga da se spusti u srce zajedno s udahnutim zrakom. Kad se jednom nađe tamo, vidjet ćeš kakva radost slijedi: nećeš imati ni za čim požaliti. Kao što čovjek koji se nakon dugo vremena vrati kući ne može sakriti radost što

⁴²⁷ *Isto*, 206 - 207.

⁴²⁸ *Isto*, 170.

ponovno vidi ženu i djecu, tako i duh, kad se jednom nađe sjedinjen s dušom, puni se radošću i neopisivim slastima.

Brate moj, navikni dakle svoj duh da ne bude zabrinut, pa da htjedne izaći. Na počecima mu nedostaje poleta – u najmanju ruku – zbog ovog zatvoreništva u kojem se osjeća pritiješnjen. Ali kad jednom stekne naviku, neće više nalaziti nikakvo zadovoljstvo u kruženju okolo, jer 'kraljevstvo je Božje u nama', i tko na njega usmjeri svoj pogled i traži ga čistom molitvom, sav mu vanjski svijet postaje bezvrijedan i dostojan prijezira.“⁴²⁹

Ignacije i Kalist, koje smo maločas spomenuli, onome koji se želi naučiti Isusovoj molitvi i tihovanju, kao i samoj molitvenoj tehnici, savjetuju:

„O zalasku sunca, pošto si prizvao Isusa Krista da ti priteče u pomoć, njega koji je beskonačno dobar i moćan, sjedi na svoj stolac u tihoj i mirnoj ćeliji, saberi svoj duh iz njegove uobičajene rastresenosti i vrludanja; potisni ga lagano s udisajem u srce i posveti se molitvi: 'Gospodine Isuse Kriste, Sine Božji, smiluj mi se!' Da ti bolje objasnim: zajedno s disanjem uvedi, da tako kažemo, riječi molitve prema Hezihijevu savjetu: 'Sjedini sa svojim disanjem trezvenost, Isusovo ime i misao o smrti, jer su dvije jako vrijedne stvari: molitva i razmišljanje o Sudu.“⁴³⁰

Šimun Novi Teolog još je detaljniji u tumačenju molitvene tehnike, posvećujući pažnju nekim, naoko banalnim, detaljima:

„A sada, sjedi u neku tihu sobicu, nađi mirni kutak i učini sljedeće: zatvori vrata, uzdigni svoj duh iznad svake isprazne i prolazne stvari; a onda, naslonivši bradu na prsa, usmjeri svoj pogled i duh na središte trbuha, to jest na pupak, potisni udisanje zraka koji prolazi kroz nos tako na ne dišeš po ugodi, i pokušaj pronicati umom nutrinu svoje utrobe tražeći mjesto srca, gdje se sve moći duše sabiru. Isprva ćeš tamo pronaći samo tmine i mrklu neprobojnost, ali ako u ovome danonoćno ustraješ naći ćeš – oh divote! – sreću bez granica. Jer čim duh prodre u mjesto srca, odjednom i iznenada vidi ono što nikad nije vidio. Vidi zrak koji se nalazi na dnu srca, vidi sama sebe potpuno rasvijetljenog i punog rasuđivanja. Tada ako i izviri neka misao, neće imati vremena da poprimi oblik ili da se pretvori u sliku, jer će ju duh satrti i poništiti zazivanjem imena Isusova.“⁴³¹

Mogli smo zapaziti kako svi oci veliku važnost pridaju metodi disanja. Važnosti ispravnog disanja i zadržavanju daha Grgur Sinajski daje teološko objašnjenje:

⁴²⁹ *Isto*, 171.

⁴³⁰ *Isto*, 242.

⁴³¹ *Isto*, 181.

„Da moraš zadržavati dah potvrđuje i Izaija Pustinjak kao i mnogi drugi s njim. 'Discipliniraj svoj nedisciplinirani duh, kaže Izaija, odnosno duh pomućen i razasut neprijateljskom snagom koja se zbog našeg nemara uvukla u naša srca zajedno sa svim svojim zlim duhovima, nakon krštenja'. (Mt 12, 45) Neki drugi otac reče: 'Monahovo disanje mora biti Ime Božje'; treći opet: 'Ljubav Božja prvo dolazi preko našeg disanja', a Šimun novi Bogoslov: 'Potisni udisanje zraka koji prolazi kroz nosnice tako da ne dišeš proizvoljno i po ugodi'.

Za vrijeme našeg čišćenja primamo predujam Duha Svetoga i sjemenke unutrašnje riječi (Jak 1, 21)... ali nebriga o zapovijedima ponovno nas prepušta strastima i umjesto da udišemo Duha Svetoga mi se punimo dahom zlih duhova. To je očito razlog dosade, kako vele oci. Onaj koji je ušao u posjed Duha i bio od njega očišćen, od istog Duha biva oživljen i udiše božanski Život; takav govori, misli i živi po Gospodnjoj riječi: 'Nećete vi govoriti' (Mt 10,20).⁴³²

Bez obzira na iscrpne upute otaca o molitvenoj tehnici, onaj koji se vježba u ovakvoj vrsti molitve često se može obeshrabriti uslijed niza neuspjelih pokušaja ostvarivanja prijeko potrebne molitvene pažnje. Isusova molitva je izuzetno zahtijevan pothvat duha, pri kojem, u onome koliko je do čovjeka, osim života u milosti, i ustrajnost igra presudnu ulogu. Nicefor ovim riječima bodri podvižnika:

„Ako od početka uspiješ prodrijeti u mjesto srca koje sam ti naznačio, hvaljen bio Bog! Slavi ga, uzvisuj ga i prioni isključivo uz ovu vježbu. Ona će te naučiti to što sada ne znaš. Ali znaj, da dok se tvoj duh tamo nalazi, ti ne smiješ šutjeti i biti nepokretan. Nego, nemoj imati druge brige osim one da vičeš: 'Gospodine Isuse Kriste, Sine Božji, smiluj se meni grešniku!' Nema stajanja iz bilo kakvog razloga. Ova vježba čuva tvoj duh daleko od lutanja i čini ga neuhvatljivim i nepristupačnim sugestijama neprijatelja, te ga svednevice postupno uzdiže u ljubavi i čežnji za Bogom.

Ali, dragi brate, ako unatoč svim naporima ne uspijevaš prodrijeti u mjesto srca iako si slijedio sve moje upute, učini što ti kažem pa ćeš, s Božjom pomoću, stići do cilja. Znaš da ljudski razum ima uporište u grudima. I mi u grudima, u biti, dok naše usne miruju, pričamo, odlučujemo, sastavljamo molitve i psalme itd. Nakon što otkloniš s ovog mjesta svaku misao (može se, treba samo htjeti), daruj mu zazivanje 'Gospodine Isuse Kriste, smiluj se meni grešniku' i prisili se da u nutrini izvikuješ ove riječi, isključujući svaku drugu misao. Kada, s vremenom, ovladaš ovom vježbom, ona će ti bez daljnje otvori ulaz u mjesto srca, kao što ti rekoh. I ja sam osobno prošao ovo iskustvo. Radosnom i željom pažljivošću, vidjet ćeš kako ti ususret dolazi cijeli zbor kreposti, ljubav, radost,

⁴³² Isto, 207 – 208.

mir i sve ostalo. I zahvaljujući upravo njima, sve će tvoje molbe biti uslišane u Gospodinu našem Isusu Kristu.⁴³³

Osim što je zahtjevan duhovni pothvat, tihovanje iziskuje i tjelesni napor, fizičku kondiciju. Ono je i tjelesna disciplina a ne samo duhovna. Što učiniti kada se čovjek umori moliti zbog svojih fizičkih ali i mentalnih granica? Grgur Sinajski nudi nam odgovor:

„Rekao bih još i ovo, poučen svojim skromnim iskustvom. Kad se dogodi da danonoćno sjediš u tišini ustrajno moleći se Bogu, ponizno i bez ikakvih misli, a tvoj se duh umori vičući, kada ti tijelo bude shrvano bolima a srce više ne osjeti nikakav žar i radost u silovitom neprekidnom zazivanju Isusa koje borcima daje odlučnost i strpljenje, ustani, recitiraj psalme sam ili s jednim drugom, ili se pak posveti razmatranju neke riječi, razmišljanju o smrti, čitanju ili fizičkom poslu, stojeći uspravno na nogama kako bi rasteretio tijelo.⁴³⁴

Što više vremena ostani sjediti na kakvom stolcu, a kad se zbog neudobnosti iscrpiš, ispruži se na svoj ležaj da opustiš udove, ali čini to rijetko i samo nakratko. Budi strpljiv i dok sjediš, zbog onoga koji reče: 'Bijahu postojani u molitvi' (Dj 1,14). Neka ti se ne žuri ustati bilo zbog tvoje neustrajnosti, bilo zbog boli neugode prouzrokovane nutarnjim zazivanjem duha i dužeg stanja nepomičnosti. 'Evo, kaže prorok, zadesiše me boli kao u žene porodilje' (Jer 6,24). Savijen u obliku broja dva, ujedini svoj duh i srce, ako je ono otvoreno, i zazivaj Isusa Krista da ti pritekne u pomoć. Dok su ti leđa i glava u boli, ustraj s gorljivošću i trudom tražeći Gospodina u dubini svoga srca.⁴³⁵

Svaka stvar po sebi dobra može se zlouporabiti, pa tako i molitva. Isusova molitva, osim što nosi u sebi veliku moć i postaje izvorom milosti, može onome tko ju prakticira donijeti nemale poteškoće i nevolje, štoviše udaljiti ga od Boga. Iz tog razloga Grgur Sinajski drži da ne trebaju svi biti u nju upućeni i da „nije prikladno baš svakoga uvoditi u ovaj način molitve. Jednostavne i nepismene ljude koji žive u poslušnosti da, jer je poslušnost u poniznosti temelj svake druge kreposti.⁴³⁶ Naprotiv, nastavlja Grgur, „ne upućuj u ove tajne one koji žive izvan poslušnosti; takvi bi lako mogli zalutati, bilo da se radi o jednostavnim bilo o umnima. Jer neovisan čovjek teško može izbjeći preuzetnosti i samodopadnosti nakon kojih slijedi zabluda, veli Izak Sirac.⁴³⁷

⁴³³ *Isto*, 172.

⁴³⁴ *Isto*, 212.

⁴³⁵ *Isto*, 215-216.

⁴³⁶ *Isto*, 211.

⁴³⁷ *Isto*

Tri glavne opasnosti za duh i dušu, koje prate podvižnika pri ovoj molitvi jesu sljedeće: diletantizam, tehnički formalizam i otuđujući bijeg u pseudo - misticizam, odnosno neku vrstu „neosobne mistike“. Molitva, koja može biti tehnički savršena, ali ide za osobnom ispunjenošću, za stjecanjem određene duhovne i duševne nadmoći, ispunjena egocentrizmom, taštinom ili samodopadnošću, u sebi je loša. Isto tako, ako molitva srca, iako je ona po sebi osobna molitva, nema eklezijalnu dimenziju, opet ne koristi svrsi.⁴³⁸

5.5.5. *Opasnost samoobmane (prelest)*

Prema ocima, čak i oni koji s ispravnim stavom pristupaju Isusovoj molitvi mogu naići na poteškoće izazvane bilo ljudskom prirodom (mašta), bilo određenim zakonitostima tijela, bilo djelovanjem zloga. Opasnost samoobmane (upadanje u *prelest*) uvijek vreba podvižnika. Grgur Sinajski kaže:

„Svaki početnik u duši ima dva različita djelovanja: jedno pod utjecajem milosti, a drugo pod utjecajem zablude. Marko Eremit potvrđuje: 'Postoji duhovno djelovanje, i sotonsko djelovanje nepoznato nejačadi'. S druge pak strane, u čovjeku gori trostruka vatra: jedna ražarena milošću, druga zabludom i grijehom a treća naviranjem krvi. Talasije Afrički ovo zadnje naziva temperamentom i tvrdi da ga se može ublažiti prikladnom uzdržljivošću. Djelovanje milosti krjepost je vatre Duha Svetoga koja se s radošću vježba u srcu. Ona učvršćuje, zagrijava i pročišćuje dušu, zatamljuje na čas njene misli i provizorno umrtvljuje pokrete tijela. Evo plodova i znakova koji svjedoče o njenoj istinitosti: suze, pokajnička skrušenost, poniznost, umjerenost, tišina, strpljivost i sve drugo što nam pruža osjećaj punine i potpune sigurnosti. Zabluda djeluje vatrom grijeha koja grije dušu svojom pohotom... Ona je neodlučna i neuredna, kaže Dijadoh. Donosi nerazumnu radost, uzbuđuje i raspaljuje dušu, privlači je k sebi sve dok čovjek, upijajući naviku sladostrašća postupno ne otjera milost.“⁴³⁹

Evo što o tome kaže Ivan Klimak: „Ne primaj nikakvu čulnu predstavu mašte za vrijeme molitve, da ne bi sišao s uma“⁴⁴⁰ i „vjeruj samo onim snoviđenjima koja ti objavljuju

⁴³⁸ Usp. Elisabeth BEHR-SIGEL, *Il luogo del cuore*, 112-114.

⁴³⁹ Jean GOUILLARD (ur.), *Piccola Filocalia della preghiera del cuore*, 205.

⁴⁴⁰ JOVAN LESTVIČNIK, *Lestvica*, 192.

muku i sud. Ali, ako te dovode do očajanja, onda su i oni od zloga.⁴⁴¹ O mogućim obmanama tijekom molitve ponovno progovara, ovoga puta puno iscrpnije, Grgur Sinajski. On kaže:

„Ljubitelju Božji, dobro pazi... Kada, zaokupljen svojim svetim poslom, ugledaš bilo kakvo svjetlo ili plamen unutar ili izvan sebe, ili zavodljiv lik Krista, anđela, svetaca, ne prihvaćaj ga, mogao bi mnogo propatiti. Ne dopuštaj svome duhu da tako nešto proizvodi. Sve te neumjesne vanjske pojave imaju za cilj da skrenu duh. Istinski je temelj molitve gorljivost srca koja sagara strasti, proizvodi u duši veselje i radost, te utvrđuje srce u sigurnoj ljubavi i u nedvojbenom osjećaju ispunjenosti. Sve ono osjetilno i misleno što se predstavlja duši i baca srce u sumnju i oklijevanje ne dolazi od Boga nego od neprijatelja. To je učenje otaca. Kad vidiš svoj duh kako ga izvana prema nebu vuče neka nevidljiva sila, ne vjeruj, ne prepuštaj joj ga da ga odvuče, nego ga brže bolje vrati njegovom podvigu. 'Božanske stvari dolaze same od sebe; ti zaboravi vrijeme', kaže Izak. Prirodni nutarnji neprijatelj samovoljno preoblikuje duhovne stvari iz jedne u drugu, želi nam prodati rog za svijeću, uvodi preko naše gorljivosti u srce svoju neurednu vatru kako bi nam onemoćao dušu. Želi da mislimo kako je istinska radost ta nerazumna sreća i lepršavi osjećaji koje ona proizvodi u nama, a svemu tome slijedi samodopadnost i sljepoća. On se sakriva od neiskusnih početnika te ih želi smesti ne bi li oni to lažno djelovanje pripisali zahvatu milosti. Ali vrijeme, iskustvo i stečeni duhovni osjećaj pomažu raskrinkati takve zamke onima koji ne ignoriraju tu neprijateljevu izopačenost i prepredenost.“⁴⁴²

Vidimo kako je Grgurov nauk nedvosmislen; ne samo misli, slike i zamišljaji, već i potenciranje klasične emotivne doživljajnosti u ovome uzvišenom i najčišćem stupnju molitve trebaju izostati. Grgur nadalje progovara o ljudskim čimbenicima koji mogu poticati *prelest* (samoobmanu). Oni mogu biti ljudska oholost ili lakomislenost (naivnost) prostodušnih:

„Demoni se obožavaju poigravati s početnicima i *idioritmima* (autonomnim monasima koji žive po svom vlastitom nahodanju) ... Nije stoga ni čudo da su neki od njih skrenuli, izgubili pamet, upali u zablude, vidjeli stvari koje su u suprotnosti sa stvarnošću ili govorili, zbog neznanja i neiskustva, neumjesne stvari. Postoje i oni jednostavni ljudi koji, želeći izraziti istinu, nesvjesno

⁴⁴¹ *Isto*, 32.

⁴⁴² Jean GOUILLARD (ur.), *Piccola Filocalia della preghiera del cuore*, 213.

miješaju pojmove, i ne znajući se izraziti kako valja, zbunjuju druge, navlače sami na sebe, a kolateralno i na sve hezihaste, prijekor i porugu. Ne treba nas čuditi to što se početnik izgubi i skrene čak i nakon velikog truda; to se događalo u prošlosti kao što se i sada događa mnogima koji traže Boga. Spomen na Boga ili duhovna molitva uzvišenija je od svih drugih čina. Ona, zajedno s ljubavlju, čini vrhunac svih krjeposti. Onaj koji nepromišljeno započinje svoje uzdizanje k Bogu, zahtijevajući da ga odmah ispovjedi u potpunoj jasnoći te vrši nasilje da bi Boga posjedovao u sebi, vrlo lako postaje žrtvom demona, ako ga Bog prepusti njemu samom. Koliko je do tebe, ako na prikladan način vršiš tihovanje, očekujući sjedinjenje s Bogom, ne dopuštaj nikad da se bilo kakav predmet osjetan ili razumski, izvanjski ili unutarnji, pa bio to i lik Krista ili obličje anđela i svetaca, kao ni bilo kakva svjetlost, utisne ili ocrta u tvom duhu. Duh po svojoj prirodi teži maštanju i lako se prepušta zavodljivosti predmeta svojih želja, posebno kod onih koji ne paze dovoljno, i tako nanosi štetu samome sebi. Čak i sama pomisao na dobre ili loše stvari impresionira osjećaj duha i vodi ga maštanju... Zato ne budi lakovjeran i ne daj svoj pristanak čak ni kad se radi o nečem dobrom, prije nego pitaš iskusnije za savjet i dobro razmisliš o tome; tako ne riskiraš ništa. Ono što Bog šalje kao kušnju da bi time povećao nagradu, većini njih bilo je štetno.“⁴⁴³

„Gospodin iskušava našu moć rasuđivanja da vidi na koju stranu ona naginje. Onaj koji zapazi nešto u svojim mislima, ili osjećajima, pa makar to dolazilo i od Boga, i to prihvati a da se prethodno nije posavjetovao s iskusnijima, lako će se prevariti. Početnik mora prionuti uz djelovanje srca – ono nas ne može prevariti – i ne smije prihvaćati ništa prije no što nastupi utiha strasti. Bog ne kori onoga koji budno pazi na sama sebe iz straha da ne bi zalutao, pa čak i ako ne prihvaća ono što od njega dolazi, a da se prethodno nije posavjetovao i sve pomno ispitao; gotovo uvijek Bog pohvaljuje njegovu mudrost...“⁴⁴⁴

Ipak, jasno, postoje osjećaji koji prate molitelja, ali oni su duhovni, a ne toliko duševni; ti osjećaji izvire iz pročišćenog srca i smirenoga uma:

„Ako dakle želimo upoznati i otkriti istinu bez rizika zablude, nastojmo ostvariti djelatnost srca koja mora biti oslobođena svih formi i likova; kako svakog zamišljanja u mašti stvari i oblika koje nazivamo svetima tako i kontempliranja bilo kakvog svjetla. Zabluda je, osobito na svojim počecima i kod onih neiskusnijih, kad naš duh biva prevaren tim lažnim duhovima. Potrudimo se dakle da u srcu ne podržavamo nikakve druge aktivnosti osim molitvenog podviga koji oživljuje i razveseljuje duh te razgara dušu neizrecivom ljubavlju prema čovjeku i prema Bogu. I moći ćemo

⁴⁴³ *Isto*, 220.

⁴⁴⁴ *Isto*, 221.

brzo zamijetiti kako takva molitva rađa poniznošću i pokajničkom skrušenošću, uzevši u obzir da je molitva, posebice kod početnika, neizrecivo djelovanje i zauzimanje Duha koji izvire iz srca poput vatre radosti te na kraju djeluje kao svjetlo ugodnog mirisa⁴⁴⁵

Praxis je neodvojiv od *teorije*; askeza dovodi do prave molitve, kao što i molitva posvećuje askezu. Jednog bez drugoga nema. O toj komplementarnosti *praxisa* i *teorije* Grgur veli: „Dar prosvjetljenja po molitvi općenito se očituje vršenjem zapovijedi i kroz veliki trud. Marko Eremita nam kaže: 'U mjeri u kojoj vršimo zapovijedi ovaj dar sve više i više čini da u našim očima zasvijetli njegova svjetlost'.“⁴⁴⁶

Šimun Novi Teolog dodaje: „Ako želiš ovladati ovim načinom molitve, pokušat ću ti to objasniti na najbolji mogući način, s Božjom pomoću. Prije svega moraš posjedovati tri stvari, a tek onda nastaviti put. To su: neobaziranje na stvari bilo racionalne (dopuštene) bilo iracionalne (nedopuštene), odnosno, smrt svemu; dakle čistu savjest, čuvajući se svake njene osude ili predbacivanja; te naposljetku čvrst otklon od svake strasti kojom naginješ ovozemnosti ili tjelesnosti.“⁴⁴⁷

5.5.6. *Apatheia*

Krajnji cilj takve molitve i duhovnog puta istočnog kršćanina uopće je *apatheia* (bestrasnost), čije stjecanje širom otvara vrata najvišem stupnju kršćanskog savršenstva, odnosno, motrenju (*teoriji*) ili kontemplaciji.

No, prije svega, trebali bismo raščistiti sa svim negativnim konotacijama koje su vezane uz riječ *apatheia*, doduše ne posve bez razloga. Naime, istočni oci posuđuju ovaj termin od stoika ali ne preuzimaju pritom u potpunosti i njegov sadržaj.

Za stoike moralno živjeti odgovara borbi između slobodnog uma i strasti koje predstavljaju bolesti duše. Četiri su takve strasti: uгода (*hedone*) i tuga (*lype*), koje se odnose na sadašnjost, te žudnja (*epithymia*) i strah (*phobos*), koji se odnose na budućnost. Te strasti kao i sve njihove varijacije uzrokuju smućenost i nestalnost duha. Čak i strasti koje se čine

⁴⁴⁵ *Isto*, 221.

⁴⁴⁶ *Isto*, 203.

⁴⁴⁷ *Isto*, 180-181.

vrijednima poštovanja, kao milosrđe, od strane stoika osuđene su kao nerazumne. Biti logičan (*logikos*) i biti bestrasan (*apathe*) za njih je isto.⁴⁴⁸

Nije daleko od stoičke apatheje ni budistička težnja oslobođenju od želje kao preduvjetu konačnog oslobođenja čovjeka od patnje. U budizmu je vezanost za postojanje, izražena željom i užitkom (strastima), sami izvor patnje, i zato treba postići oslobođenje u *nirvani* kao konačnom oslobođenju i kraju svih razloga postojanja – potpuno ugasnuće.⁴⁴⁹ Za stoike bestrasnost znači ravnodušnost (apatiju) a za budiste „ne – želju“, pa samim time i „ne – patnju“.

Usljed opterećenosti upravo ovakvim predodžbama, zapadno kršćanstvo s „antipatijom“ gleda na istočnokršćansku *apatheju*. Kada danas netko spomene *apatheju*, prva stvar koja zapadnjaku pada na pamet je bezvoljnost, mlitavost, ravnodušnost i bezosjećajnost. No ovakav stav prema *apatheji* nije samo svojstven suvremenom zapadnom misliocu upućenom u povijest filozofije i religije, koji taj termin vrednuje iz komparacije i retrospektivno. On je bio prisutan i među nekim latinskim crkvenim ocima poput Jeronima koji je tvrdio da *apatheia* ima za cilj od čovjeka učiniti kamen, odnosno, da bi čovjek posve slobodan od svake strasti bio ili „kamen“ ili „bog“ (*vel saxum vel deus*).⁴⁵⁰ *Apatheia*, ispravno shvaćena, nipošto ne ide za tim. Ona ne čini čovjeka neosjetljivim za ljudske osjećaje, već ga čisti od egoizma. Navezanost ljudskog duha na stvari, koja je često robujuća i posesivna, *apatheia* pokušava zamijeniti dubljom razinom ljubavi.⁴⁵¹

I podvižnici koji su postigli vrhunac *apatheje* strahovali su, plakali su, radovali se, bili katkad tjeskobni. Uostalom i Isus Krist, kojeg oci navode kao najizvršnji primjer *apatheje*, poznao je i iskazivao sve ljudske osjećaje. Možda bi se *apatheia* mogla najispravnije shvatiti ako posegnemo za njenom staroslavenskom inačicom, *bezstrastije* (bestrasnost – izostanak zlih strasti).

Iako smo strastima posvetili pozamašni prostor unutar ovoga rada valjalo bi ipak ponovno kratko progovoriti o njima s obzirom na njihovu vezu sa bestrasnošću. U duhu otaca strasti (negativnog predznaka) su druga riječ za grijeh izvan strogo zapovjednog okvira. Strast je želja za nekom stvari ili za nečim, koja može biti ili loša, ili po sebi dobra ali

⁴⁴⁸ Usp. Tomas ŠPIDLIK, *La spiritualità dell'Oriente cristiano*, 245-246.

⁴⁴⁹ Usp. Kristina VUJICA – Željko TANJIĆ, Duhovnost bez Boga. Ateistička duhovnost u interpretaciji Andréa Comte-Sponvillea, u: *Bogoslovska smotra* 91 (2001.) 1, 106.

⁴⁵⁰ Usp. Elisabeth BEHR-SIGEL, *Il luogo del cuore*, 64.

⁴⁵¹ Usp. *Isto*

beskorisna, ili pak dobra i korisna.⁴⁵² Srast kod čovjeka mora postojati, pitanje je samo njezine pozitivne ili negativne kanalizacije. I u konačnici, ne postoji „strasniji“ čovjek od Krista, koji je bio posve obuzet dvjema, kako veli Petar Damaskin, „svetim strastima“: ljubavi prema Bogu i ljubavi prema čovjeku do predavanja vlastitog života za druge.⁴⁵³

Apatheia prema nauku istočnih otaca nipošto ne znači odsutnost trpljenja - patnje (kao nirvana u budizmu) ili osjećajnosti (kao kod stoika). Evagrije jasno napominje kako *apatheia* ne podrazumijeva supresiju ni požudnog dijela duše (*epithymia*) ni srčanog (*thymos*), već te dijelove čisti. Štoviše, prema Grguru Niškom iracionalni eros, kao fizička privlačnost koja naše tijelo usmjerava prema drugom tijelu, slika je one neodoljive privlačnosti koju duša osjeća prema Bogu, zahvaljujući „bestrasnoj strasti“ (*pathos apathes*).⁴⁵⁴ Lik Krista patnika (*Christus patiens / Christos paschon*) i križnosca, kojemu je podvižnik pozvan suobličiti se, udaljava od otačke *apatheje* i najmanju sličnost s „blaženošću nirvane“, dok kršćanski *eleos* i *agape* otklanjaju sa nje svaku sjenku stoičke apatije. Za Evagrija je ljubav „kći bestrasnosti, bestrasnost cvijet podviga (*praxis*); a podvig počiva na vršenju zapovijedi“.⁴⁵⁵ Isto tako, *apatheia*, prema Evagriju, nije ni potpuno odsustvo logizama (strasnih misli). On veli: „Hoće li ili neće sve te grešne misli napadati i uznemiravati dušu, ne ovisi o nama; već hoće li se ili neće zadržavati u nama, hoće li ili neće pokretati strasti, to itekako o nama ovisi.“⁴⁵⁶

I kao posljednje, *apatheia* za pravovjerne oce ne znači ni bezgrešnost, nemogućnost grijehenja (*anamartesias*), kako je to pogrešno shvaćala mesalijanska sljedba. Ona se prema tumačenju Izaka Sirca ne odnosi na neosjećanje grešnih strasti već na neprihvatanje istih (*ou to me aisthethenai...alla to me dexasthai ta pathe*). U konačnici, na ovome svijetu savršena *apatheia* nije moguća, i kod mnogih postoji velika opasnost od samoobmane, smatra Maksim Ispovjedalac, budući da je lako poistovjetiti „neaktivnost strasti“ u čovjeku s njihovom potpunom odsutnošću.⁴⁵⁷

Makarije Egipatski starozavjetnoj zapovijedi o obdržavanju Subote daje potpuno novi, hezihastički smisao. Za njega je *apatheia* „Šabat duše“. On kaže: „Ona je odmor kojega duša prima od Boga, kako bi se oslobođena od svih nečistih pomisli mogla radovati u dubokom

⁴⁵² Spominjući ova tri oblika očitovanja *strasti*, ne mislimo pritom na instinkte i prirodne nagone čovjeka. Oni su samo *fundus* iz kojeg neka strast kao neprirodni (grešni) pokret (*kinesis*) duše može iznići.

⁴⁵³ Usp. PETAR DAMASKIN, *Podsetnik pustinjskog trezvoumlja*, Sveta Gora Atonska, 2001, 141.

⁴⁵⁴ Usp. Tomas ŠPIDLIK, *La spiritualità dell'Oriente cristiano*, 253.

⁴⁵⁵ Evagrio PONTICO, *Trattato pratico*, 245.

⁴⁵⁶ *Isto*, 79.

⁴⁵⁷ Usp. Tomas ŠPIDLIK, *La spiritualità dell'Oriente cristiano*, 253-255.

počivanju, boraveći u potpunoj utisi (bonaci), zaklonjena od bilo kakvog djelovanja tmine. Evo Subote kao pravog počinka duše, ispražnjene i očišćene od svih pomisli sotonskih, koja tako odmara u beskonačnom miru i radujući se u Gospodinu.“⁴⁵⁸ Tek se sada možemo osvjedočiti da su poganska (filozofska) apatija i budistička eliminacija žeđi/želje (*tahna – trsna*) stvarnosti posve oprečne otačkoj *apatheji* (bestrasnosti).

Već smo spomenuli da *apatheia* otvara vrata *theoriji*, ali što je uistinu *theoria* za kršćanstvo Istoka? Najkraće rečeno, *theoria* obuhvaća bića u njihovoj posljednjoj istini, uočava stvari u njihovom odnosu s Bogom, u njihovoj providencijalnoj funkciji. Fundus stvorenih stvari je *logos* skriven u njima, koji „visi o Bogu“: *theoteles logos* („bogo-voljni logos“, „bogo-ovisno počelo“, svrha skrivena u Bogu).⁴⁵⁹ Stvarnost kao što je *theoria* teško je izraziti riječima, jer se radi o božanskoj tajni koja se otkriva jedino „napipavajući“. ⁴⁶⁰

5.2. *Theoria* – najuzvišeniji stupanj molitve

Teško je bilo što reći o *theoriji* na jedan sustavan način. Razlozi su višestruki. Kao prvo, u raznim redakcijama Paterikona i Filokalije govor o *theoriji* gotovo nikada nije samostojan. O *theoriji* oci progovaraju umećući ju u kontekst govora o molitvi uopće, o kreposnom životu, o borbi protiv strasti.

Kao drugo, među ocima ne postoji potpuno suglasje oko onoga što bi *theoria* točno trebala biti, odnosno, kada ona počinje i koji su njeni domašaji. Razlog tome su izuzetno raznolike i složene podjele molitve po raznim stupnjevima savršenstva, već kako kod kojeg oca.

Kao treće, čak se i termini za ono što mi, u ovome radu, podrazumijevamo pod *theorijom* od oca do oca razlikuju. Neki ju nazivaju „sagledavanjem“, neki „čistom molitvom“, neki opet „zrenjem“, ili pak „ozarenjem uma“, neki „sozercanijem“. Svi ovi nazivi samo potvrđuju pravo bogatstvo onoga što *theoria* u sebi nosi i onoga na što se ona odnosi. Ipak, neku osnovnu sintezu otačkog govora o *theoriji* pokušat ćemo iznijeti.

⁴⁵⁸ MAKARIJE EGIPATSKI, *Homilia*, 35, (PG 34) 748.

⁴⁵⁹ Izraz je teško prevodiv u duhu hrvatskog jezika.

⁴⁶⁰ Usp. Tomas ŠPIDLIK, *La spiritualità dell'Oriente cristiano*, 285.

S obzirom na početni stupanj *theorije* Grgur Sinajski nabraja neke plodove koji se mogu protumačiti kao znak da je podvižnik na dobrome putu i da je već stupio u čistu molitvu. On iznosi ove skupine pokazatelja koji bi mogli upućivati na tu činjenicu:

„Evo znakova uspješnog početka kod onih koji su istinski tražitelji... Kod nekih se očituje nešto kao svjetlost svitanja; kod drugih radost pomiješana sa strahom; kod trećih kao sreća pomiješana sa strahom i suzama pokajanja. Dušu razveseljuje ovakav posjet i milosrđe Božje, ali se ona s druge strane boji i strahuje od same misli na svoju prisutnost u svemu tome, zbog svojih brojnih osobnih grijeha. Ili pak sve to rezultira jednom skrušenošću i pokajanjem te neizrecivom boli duše koja sličići boli one žene porodilje koja se spominje u Pismima. Jer 'riječ je Božja djelotvorna' to jest Isus 'prodire do točke dijeljenja duše i tijela, zglobova i srži' (Heb 4, 12), da bi na živo odsjekao, od udova duše i tijela, sve što je strastveno. Kod nekih se ovaj učinak očituje u obličju ljubavi i neizrecivog mira prema drugima, dok se kod drugih očituje kao duhovno klicanje i polet, prema čestim izrazima otaca: pokretanje živog srca i vrlina duha. To nazivaju i drhtanjem ili neizrecivim uzdisajem Duha koji se kod Boga zauzima za nas (Rim 8, 26). Izaija to naziva 'sud pravednosti', Efreml 'rana', a sam Gospodin 'izvor žive vode koja teče za život vječni' (voda je Duh), koja izbija iz srca i glasno žubori. Postoje dvije vrste radosti i poleta: tiha radost u kojoj su drhtaj, uzdisaj, zauzimanje Duha, i velika radost koja čini taj polet, uzvišeni let srca koje boravi u božanskim prostorima.“⁴⁶¹

Božji Duh daje duši krila ljubavi, duši oslobođenoj od spona strasti; tako da se i prije smrti duša napinje i izvija ne bi li odletjela, u svojoj velikoj želji da izmakne svoj toj težini...⁴⁶²

Usavršavajući se u molitvi njeni plodovi postaju sve „nadosjetniji“, sve čišći i duhovniji. Štoviše, prema riječima Grgura, sam podvižnik prestaje težiti za duhovnom ugodom i nasladom, birajući put umjerenosti:

„Pravi hezihast neće nikada napustiti kraljevski put. Uzdizanje nad svime uzrokuje samodopadnost kojoj slijedi zabluda. Potisni protežnost i opuštenost duha, zatvorivši lagano usne za vrijeme molitve, a ne šireći nosnice, kao budale, da ne bi podlegao oholosti. Pojava milosti za vrijeme molitve predstavlja se pod raznim vidovima, kao što se i priopćenje Duha očituje i spoznaje na

⁴⁶¹ Jean GOUILLARD (ur.), *Piccola Filocalia della preghiera del cuore*, 204.

⁴⁶² *Isto*, 205.

različite načine, kako se već sviđa Duhu. Ilija Tezbijac nudi nam jedan preslik. Kod nekih duh strahopoštovanja prolazi lomeći planine i mrveći stijene - tvrda srca - i mogli bismo reći, razapinjući strahom meso (tijelo), ostavljajući ga kao da je mrtvo. Kod drugih se očituje kao bujica potpuno bez-tvarnog (nematerijalnog ali supstancijalnog jer ono što nema ni esencije ni supstancije ne postoji) ushićenja (poleta), koje se proizvodi u utrobi. Kod trećih, naposljetku, Bog podiže – a to su prije svega oni koji su napredovali u molitvi – kao neki lagani i umirujući povjetarac pun svjetlosti, dok se Krist nastanjuje u srcu i otajstveno se očituje u Duhu Svetom. Eto zašto Bog reče Iliji na brdu Horeb: 'Gospodin nije ni u prvoj ni u drugoj pojavi, odnosno u posebnim djelovanjima kod početnika, nego u laganom lahoru, to jest u savršenoj molitvi.'⁴⁶³

Obratimo sada pozornost na tri vrste molitve koje opisuje Šimun Novi Teolog. Ne radi se, naime, o tri stupnja molitve, budući da je, kako ćemo vidjeti, tek treća vrsta ispravan način boravka u Božjoj prisutnosti. Prva vrsta molitve odgovarala bi onome što na Zapadu nazivamo meditacijom, odnosno molitvom razmatranja, svojstvenoj ignacijanskoj tradiciji. Šimun o takvoj molitvi kaže:

„Evo svojstava prvog načina molitve. Molitelj uzdiže ruke i oči prema nebu skupa sa svojim duhom; u svom duhu oblikuje božanske sadržaje, zamišlja diku nebesku, korove anđela, boravišta pravednika. Jednom riječju, sabire za vrijeme molitve u svom duhu sve ono što je naučio iz Svetog Pisma, potiče svoju dušu na ljubav prema Bogu, prodorno upirući pogled prema nebesima. Tada dolazi do stanja kad suze poteknu iz očiju a srce se malo pomalo nadima i uzdiže, što on pripisuje djelovanju božanske utjehe i nada se da od sada nadalje neće više imati nikakvih briga. Ako se pretpostavi da ovaj čovjek provodi potpuno odijeljen samotnjački život, zasigurno će ubrzo izgubiti kontrolu nad sobom. Pretpostavimo i da izbjegne ovakvoj sudbini, opet će mu biti onemogućeno ući u posjed krjeposti i *apatheje*.“⁴⁶⁴

„Ovakva vrsta pozornosti odvodi na stranputicu one koji osjetno percipiraju svjetlost, udišu mirise, čuju glasove i ostale pojave te vrste. Neki su od njih postali u pravom smislu opsjednuti, te su besciljno lutali od mjesta do mjesta, iz jednog predjela u drugi. Treći su pak, jer nisu prepoznali 'onoga koji se prurušava u anđela svjetlosti', bili iznenađeni na prepad, skrenuli s pravog puta i postali

⁴⁶³ Isto, 222.

⁴⁶⁴ SIMEON NOVI BOGOSLOV, O veri i onima koji govore da živeći u svetu ne mogu da dostignu savršenstvo u vrlinama, u: *Dobrotoljublje*, V, 386.

nepopravljivi, izvan svake pameti. Neki se čak sami predaše smrti, navedeni od zavodnika na tu krajnost, bacivši se s litice ili se objesivši. Tko će iscrpiti sve zalihe đavolske obmane...⁴⁶⁵

Opis ove vrste molitve doista je dramatičan, gotovo zastrašujuć. Valja ipak znati da Istok itekako poznaje i vrednuje kao iznimno dragocjene pobožne vježbe poput razmišljanja o ljubavi Božjoj, o Sudu, o povijesno - spasenjskim događajima i riječima Svetog Pisma; no takvo se „razmatranje“ na kršćanskom Istoku odnosi isključivo na *duhovnu refleksiju* i nije mu mjesto u molitvi, posebno ne u onoj koja treba biti očišćena od svakog, pa i onog najpobožnijeg zamišljaja.

Možda upravo ovdje uočavamo najočitiju razliku između molitve na Istoku i molitve na Zapadu. Na kršćanskom Istoku put do kontemplativne molitve ne ide, kako to sugerira Terezija Avilska, preko usmene i misaone molitve (meditacije), nit je kontemplacija cilj ova prva dva molitvena izražaja.⁴⁶⁶ Hezihizam stupnjevitost i susljednost molitvenog procesa prepoznaje samo unutar kontemplativne molitve. Diskurzivno – zamišljajni oblik meditacije, barem u kontekstu hezihazma, ne bi mogao biti ni okarakteriziran ni vrednovan kao molitva u najužem smislu riječi. Ovo svakako ne znači da za kršćanski Istok, doduše u jednom širem smislu, i usmena molitva, i čitanje Pisma, i duhovna refleksija, i rad, ne bi, na neki način i u jednom drugom kontekstu, bili molitva.⁴⁶⁷ Iz ovoga izuzimamo liturgijsku molitvu, jer je ona za Istok bitno *teorijskog* (kontemplativnog) karaktera i usmjerenja.

Druga vrsta neispravne molitve prema Šimunu Novom Teologu odnosi se na molitvu u stanju grijeha, „ostrascenosti“. Takva je molitva svojstvena onima koji žele u stanju grijeha postići visoki stupanj kontemplacije (*teorije*) a ne posvećuju se u prvome redu podvigu ili misle da je molitva samo stvar tehnike:

„Prijeđimo na drugu vrstu molitve. Duh se povlači od osjetnih stvari, čuva se izvanjskih osjećaja, zabranjuje svojim mislima da slijede isprazne ovozemaljske brige. Čas istražuje svoje misli, čas usmjerava pozornost na molitve koje usta upućuju Bogu, čas privodi k sebi zarobljene misli, čas, i sam zarobljen strastima, sili se, ne bi li došao k sebi. Onaj koji se bori na takav način, nikada neće

⁴⁶⁵ *Isto*, 387.

⁴⁶⁶ Usp. Franjo PODGORELEC, Kontemplativna molitva u iskustvu i djelima sv. Terezije Avilske, u: *Bogoslovska smotra*, 75 (2005.) 1, 143.

⁴⁶⁷ Usp. Jure ZEČEVIĆ, Biblijski i teološko-duhovni vid rada, u: *Crkva u svijetu*, 42 (2007) 1, 579.-580.

upoznati mir, niti će se ikada okruniti pobjedničkim vijencem. Nalik je čovjeku za noćne borbe: čuje neprijateljske glasove, zadobiva udarce, ali ne uspijeva razabrati njihova lica, odakle dolaze, narav i povod borbe. Sve je to za njega neshvatljivo, jer sva njegova nesreća dolazi iz tame njegovoga duha.⁴⁶⁸

„Onaj koji se bori na ovakav način bit će sigurnim udarcem smlavljen od svojih duhovnih protivnika; takav uzalud podnosi sve napore, a ne dobiva ni prednost ni nagradu. Upada u zamku taštine zbog svoje hinjene pozornosti te postaje rob i predmet izrugivanja. Kad mu se barem ne bi događalo da bahato prebacuje drugima misleći kako je drugačiji od njih i da se barem ne postavlja za pastira stada, on, slijepac koji predlaže da vodi druge slijepce! Eto, to su osobitosti druge molitve. One daju gorljivom duhu svoje neprikladne ideje. Pa ipak druga je molitva bolja od prve, onoliko koliko je noć punog mjeseca bolja od mrkle noći bez ijedne zvijezde.“⁴⁶⁹

Šimun Novi Teolog ovim tumačenjem druge vrste molitve daje naslutiti da čovjek koji još nije izvojevao pobjedu nad strastima ne može postići najuzvišeniji stupanj molitve, pa ipak, upravo je molitva ta koja čisti čovjeka od grešnih strasti, zato on i ovakvoj vrsti molitve ipak daje određenu vrijednost. Tek je treća vrsta molitve o kojoj progovara Šimun Novi Teolog prava molitva, čista molitva, ali i molitva savršenih. Ona je bitno molitva poniznoga i poslušnoga. Ovako ju on opisuje:

„Prionimo sada uz treću molitvu koju je teško objasniti. Nju će više nego teško naći oni koji ju ne poznaju, i što je gotovo nevjerojatno; rijetki je nalaze! Prema mom osobnom mišljenju, ovo si je veliko dobro odredilo boravište u poslušnosti. Poslušnost, naime, istrгнуvši svoga ljubljenoga iz ovog izopačenog svijeta, razrješujući ga od okova raznih briga i osjetilnih navezanosti, čini raspoloživim i odlučnim na putu prema cilju. Pod uvjetom da takav nađe pouzdano vodstvo. Koja bi to više prolazna stvar privukla duh koji je preko poslušnosti umro svakom tjelesnom i ovozemnom milju? Kakva bi to još zabrinutost mogla povući onoga koji je sve brige tijela i duše prepustio svom duhovnom ocu? I koji ne živi više sebi niti priželjkuje 'dan suda ljudskoga'? Zahvaljujući tome, kidaju se nevidljive omče pobunjeničkih snaga koje, kao sveze, zadržavaju duh u tisuću tokova misli. Tako oslobođen duh može učinkovito ratovati, raskrinkavati i vješto odbijati misli neprijatelja, dok u isto vrijeme uzdiže

⁴⁶⁸ SIMEON NOVI BOGOSLOV, O veri i onima koji govore da živeći u svetu ne mogu da dostignu savršenstvo u vrlinama, 387.

⁴⁶⁹ *Isto*, 388.

molitvu iz pročišćenog srca. Oni koji ne započinju na ovakav način, uništavaju sami sebe ne ostvarujući nikakav napredak.⁴⁷⁰

„Početak treće molitve ne sastoji se od gledanja u visinu šireći ruke, sabirući misli i tražeći pomoć odozgor. To su, kao što rekoh, osobine prve obmane. Treća molitva također ne počinje, kao druga, usmjeravanjem pozornosti duha na izvanjske osjete a da se pritom ne raspoznaju nutarnji neprijatelji; to je, kao što smo vidjeli, najbolji način da se prime udarci bez mogućnosti uzvraćanja, da budemo ranjeni a da to ni ne opazimo, da budemo odvedeni u roblje bez mogućnosti opiranja onima koji nas vode. Sa svih strana 'grješnici vam oru po leđima' (Ps 129,3) ili bolje rečeno, po licu, čineći od vas jednog taštog, samodostatnog čovjeka.“⁴⁷¹

Ono što je sigurno i oko čega se svi oci slažu je da do *theorije* dovodi *hesychia* (*bezmolvije, tihovanje, molčanije, umno-srčana molitva, molitva uma, molitva svođenja uma u srce*)⁴⁷², oblik molitve o kojem smo u poglavlju o hezihazmu govorili. Da bi takva molitva bila uspješna i da bi otvorila vrata *theoriji* potrebno je „trezvoumlje“ (*nepsis*), o kojemu je isto već bilo govora.⁴⁷³ Preambula (predvorje) *theorije* i uvjet za njeno ostvarenje jesu – pored *apatheje* (bestrasnosti) o kojoj smo isto ponešto rekli – *smirenje* (*smirenoumlje*)⁴⁷⁴ i *celomudrije* (*sophrosyne*)⁴⁷⁵.

Petar Damaščanski čini se vrlo zahvalnim za naše znanstveno istraživanje, budući da je u njegovim spisima na sažet način sadržan nauk ostalih velikih otaca. On govori o osam „umozrenja“ (duhovnih sagledavanja) za koja kaže:

„Sedam su od ovog vijeka, a osmo je djelatnost budućeg vijeka, kao što govori Sveti Izak. Prvo je spoznaja nevolja i iskušenja ovoga života – kao što govori Sveti Dorotej – i žalosti zbog sve štete koju je pretrpjela ljudska priroda zbog grijeha. Drugo sagledavanje je spoznaja naše grešnosti i

⁴⁷⁰ *Isto*, 388.

⁴⁷¹ *Isto*, 389.

⁴⁷² Hezihastička molitva je, kako i sugeriraju crkvenoslavenski izrazi, molitva šutnje, molitva ne govorenja, ne izgovaranja riječi ustima već umom, odnosno srcem, ili još bolje, umom u srcu.

⁴⁷³ Molitvena pozornost, trezvenost, bdjeti nad mislima, usredotočenost na riječi 'Gospodine Isuse Kriste, smiluj se meni grešniku' i eliminacija svake misli i zamišljaja.

⁴⁷⁴ *Smirenje* je osobita vrsta poniznosti, nadnaravni dar od Boga, mogućnost da čovjek sagleda svu svoju ljudsku bijedu i grešnost, duboko svjestan one najdublje istine o sebi, a ta je; čovjek je bez Boga samo biće vrijedno žaljenja. Takva spoznaja, međutim, čovjeka ne dovodi do očajanja već do duboke zahvalnosti i pravog uviđanja Božje ljubavi i veličine ali i vlastitog dostojanstva.

⁴⁷⁵ *Celomudrije* (*zdravoumlje*) predstavlja cjelovitu razboritost koja nema nedostatka. Čovjekov pad ostavio je posljedice i na ljudski um, pomračio ga, umanjio mogućnost ispravnog rasuđivanja. *Celomudrije* je trajna usmjerenost čovjekova uma na dobro i posjedovanje svih kreposti.

Božjih dobročinstava – kao što govore Ljestvičnik, Sveti Izak i mnogi drugi od otaca. Treće je spoznaja strahota prije i poslije smrti – kao što se navodi u božanskim Pismima. Četvrto umozrenje je razumijevanje življenja u ovome svijetu Gospoda našega Isusa Krista, njegovih učenika i ostalih svetih, mučenika i prepodobnih, te njihovih djela i riječi. Peto je spoznaja prirode i promjene stvari – kao što govore sveti oci Grgur i Damaskin (Ivan). Šesto je sagledavanje postojećeg, tj. spoznaja i razumijevanje čulnih sazdanja Božjih. Sedmo je razumijevanje mislenih sazdanja Božjih. Osmo je znanje o Bogu, takozvano bogoslovlje. To je dakle osam sagledavanja. Tri priliče podvižniku koji kroz mnoge i gorke suze treba očistiti svoju dušu od strasti, da bi, milošću Božjom, primio i ostala. Ostalih pet dolikuju sagledatelju ili znalcu.⁴⁷⁶

Iz riječi ovog pisca mogli bismo zaključiti da *theoria*, na neki način, započinje već prvim umozrenjem, u petom umozrenju uzdiže se od nadnaravne spoznaje pojedinačnoga do nadnaravne spoznaje općega, a svoj vrhunac i savršenstvo dostiže u osmom. No, od čega se sastoji to najviše, osmo umozrenje? Prema Petru Damaščanskom od „sagledavanja Boga“, putem čiste molitve koja priliči sagledatelju (radi se jasno o hezihastičkoj molitvi), prilikom čega molitelj svladan željom za Bogom više ništa ne zna o svijetu, na svjetovni način.

Petar Damaščanski veli: „Um ne zaboravlja samo sve drugo, nego i samog sebe. Sveti Nil govori da je um, spoznajući samog sebe, ne samo u Bogu, nego i u samom sebi. Tada on, govori sveti Maksim, zadobiva otkrivenje o Bogu i postaje bogoslov, udostojavši se dolaska, tj. primanja, Duha Svetog.“⁴⁷⁷

Ipak, čovjek, ni pri ovako uzvišenom motrenju Boga, ne proniče onu posljednju istinu o Njemu: „Slušajući o Bogu, neka nitko iz neznanja ne smatra da je sam Bog ono što se oko njega sagledava; blagost, dobrostivost, pravednost, posvećenje, svjetlost, ogranj, suština, priroda, sila, mudrost i slično – govori veliki Dionizije – nit je ono što um može razgraničiti. Božansko je bezgranično i neopisivo i ne može se bogosloviti u onome što je ono po sebi, nego u onome što je oko Njega, kao što uostalom govori veliki Dionizije.“⁴⁷⁸

Na što misle oci kada koriste riječ „um“? Kako bismo ovo bolje razumjeli bit će potrebno kratko protumačiti nauk o konstitutivnim elementima unutar čovjeka koju su naučavali istočni oci. Današnje uvriježeno mišljenje je da se čovjek sastoji od duha, duše i

⁴⁷⁶ PETAR DAMASKIN, *Podsetnik pustinjskog trezvoumlja*, 42.

⁴⁷⁷ *Isto*, 67.

⁴⁷⁸ *Isto*, 68.

tijela. Međutim, oci su, pod utjecajem semitske antropologije i antičke grčke filozofije preinačene kršćanskim viđenjem čovjeka, držali da je čovjek puno složenije biće. Po njima sastavni dijelovi čovjeka su: *soma*, *psyche*, *logos*, *nous* i *pneuma*.

Soma označava tijelo, *psyche* dušu, a *logos*, *nous*, i *pneuma* bili bi područja „duha“ kako ga mi danas poimamo. *Logos* je za oce čisti (goli) razum dok *nous* ima širu dimenziju; on je „produhovljeni razum“, odnosno „um“. *Pneuma* označava duh u najužem i najdoslovnijem smislu riječi.

Ako malo analiziramo i izričaje našeg jezika, lako možemo opaziti da riječi „razum“, „um“ i „razbor“, iako sinonimi, ipak u sebi sadržavaju blagu nijansu različnosti. Nije isto razumski i razborito postupiti. Razumski (razumno) postupiti znači postupiti racionalno, dok razborito postupiti znači nešto više; postupiti na intuitivan, mudar i produhovljen način. Prvi koji je bio nezadovoljan simplificiranom Platonovom trihotomijom (duh, duša, tijelo) je Origen, uvodeći u kršćansku antropologiju ovu novu podjelu.⁴⁷⁹ *Theoria*, dakle, mora prožeti upravo područje *nousa*, „produhovljenog razuma“ ili „uma“ na način kako ga oci shvaćaju.

Kušanje *theorije* molitelja ne izdvaja iz svijeta niti iz reda stvorenja. *Theoria* ne predstavlja apsolutnu *ekstazu* koja čovjeka „odvaja“ od tijela. Petar Damaščanski primjećuje: „Sagledatelj ima jednostavan um koji, koliko je do njega, svagda počiva u bezvidnome, tj. Božanstvenome. On samo po Božjoj promisli i nevoljko silazi od bezvidnog ka sagledavanju nekog mjesta iz Pisma ili neke tvorevine. Osim toga, da ne bi bio osuđen, promišlja on i o tijelu. Ono mu nije prijatelj, nit ga želi oživjeti, ali je dužan pobrinuti se o njemu da ga ne bi načinio potpuno neupotrebljivim, uslijed čega bi bio osuđen, kao što je rečeno.“⁴⁸⁰

Kako primjećujemo, govor o *theoriji* uvijek je obavijen velom tajne. Kršćanski pisci nikada ne idu „do kraja“ u objašnjavanju ovog najuzvišenijeg stupnja molitve, a još manje mogu, a i žele, opisati riječima Ono što motre, jer, kako i sami često kažu, „Netvarnome treba pristupiti netvarno, i ne valja u sebi odijevati Božanstvo u vidljive forme.“⁴⁸¹ Možda je upravo najrječitiji govor o naravi i Objektu *theorije* – govor u slikama. Dobar primjer toga nalazimo u spisima Šimuna Novog Bogoslova koji veli:

⁴⁷⁹ Usp. Tomas ŠPIDLIK, *La spiritualità dell'Oriente cristiano*, 82.

⁴⁸⁰ PETAR DAMASKIN, *Podsetnik pustinjiskog trezvoumlja*, 158.

⁴⁸¹ Jovan SRBULJ (ur.), *Molitva – nebeski život – Zbornik tekstova o molitvi*, Beograd, 2003, 25.

„Kao što onaj koji stoji na obali mora vidi beskrajni ocean voda ali ne može sagledati njegov kraj, već vidi samo određeni dio oceana, tako i onaj koji je nađen dostojnim da kroz sazrcanje ugleda beskrajni ocean slave Božje i da ga umno vidi, ne vidi ga potpuno, već samo onoliko koliko su za to kadre umne oči njegove duše. Kao što onaj koji stoji pored mora ne samo da ga gleda, već i u vodu njegovu ulazi, ukoliko to hoće, tako i oni duhovni ljudi koji to žele, prebivaju u svjetlosti Božjoj, u pričešćivanju (uzimanju djela u toj svjetlosti), a također i u sazrcavanju te svjetlosti. Onaj koji stoji na obali mora, sve dok se nalazi izvan vode, sve vidi i obuhvaća umom oceanska prostranstva, a kada počne ulaziti u vodu i u nju zaranjati, on, sve manje vidi ono što je izvan vode u onoj mjeri u kojoj sve dublje u nju ulazi. Isto tako i oni koji postaju zajedničari Božanske svjetlosti: onoliko koliko napreduju u spoznaji Božanskoga, toliko zalaze u nepoznavanje izvanjskoga.“⁴⁸²

Iz onoga što smo do sada o *theoriji* od otaca mogli razaznati jasno naziremo neke njene bitne značajke. Iako je iskustvo Boga po *theoriji*, bez daljnjega, vidno apofatičke prirode, ipak je u takvom iskustvu moguće postati stvarni i puni motrilac, ako već ne Boga samoga u njegovoj skrivenosti, tada sasvim sigurno Njegove Slave, odnosno *nestvorenog Svjetla*. Upravo na ovoj iskustvenoj spoznaji Grgur Palamas kasnije zasniva svoj teološki koncept.

Osim toga, možemo opaziti i kako motrilac, zbog umne slatkoće koju kuša u *theoriji*, ne živi više za ovaj svijet, iako u svijetu ostaje, i logika ovoga svijeta postaje mu strana, pa čak i onda kad je potaknuta plemenitom čežnjom za spoznajom Boga. Sve što smo o *theoriji* mogli naslutiti najbolje je sažeto u sljedećoj rečenici samog Šimuna Novog Bogoslova: „Umnoženje bogopoznanja jest uzročnik i izvor 'nepoznanja' svega ostaloga, i ne samo svega ostaloga, već i samoga Boga. I obilje njegovoga obasjanja jest savršeno 'ne-viđenje', a nadčulno čuvstvovanje, koje nadilazi čula, jest ne-čuvstvovanje svega što je izvan njega (tj. nadčulnog čuvstvovanja).“⁴⁸³

Theoria dovodi do oboženja za života, odnosno konačnog *usinjenja*. Ovo se usinjenje na neki način razlikuje od *posinstva* koje primamo na krštenju, ili, bolje reći, ono je puno ostvarenje tog *posinstva*. Arhiepiskop Antonije (Goljinsko-Mihajlovski) kaže: „Kada Bog nekoga uvede u 'zriteljnu molitvu' (*theoriju*) za takvoga istinski duhovni život počinje kada primi usinjenje od Boga po milosti, a budući da čovjek postaje sin, on time postaje, slično

⁴⁸² *Isto*, 104.

⁴⁸³ *Isto*, 103.

Kristu, duhovni nasljednik Oca nebeskoga, a On (Bog) daruje njemu, sinu po milosti, Um Kristov, da bi usinjen živio na slavu Boga.“⁴⁸⁴

Toliko je toga o *teoriji* rečeno a opet, nedovoljno. Stariji grčki oci prilično su oprezni i suzdržani govoreći o ovom tajanstvenom vrhuncu na kojega Bog uznosi čovjekov um i duh te ne dijele rado svoja vlastita iskustva sa takvom vrstom molitve. Ipak, na malo veću slobodu izražavanja možemo naići kod Šimuna Novog Bogoslova i njegovog učenika Nikete Stetata. Evo što Šimun kaže o svome iskustvu bogoviđenja:

„Sred jedne noći, u mraku mojem, vidjeh strašan prizor Krista koji mi otvori nebesa. Sišao je k meni i ukazao mi se s Ocem i sa Svetim Duhom, u trosvetomu svjetlu, svjetlu jednom kao trima i trima kao jednom, jer svaki od Njih je svjetlo, i tri su svjetla jedno svjetlo On je Svjetlo u Svjetlu i oni koji Ga motre vide Ga u svjetlu, u svjetlu Duha. I sada, kad sam sasvim daleko, još uvijek vidim tu nevidljivu ljepotu, to svjetlo nepristupačno, tu slavu nepodnošljivu. Moj um je posve zbunjen i sav drščem od straha iako sam samo malo okusio od tog bezdana; jer to je poput vode koju, kuša li tko i samo kap od nje, upoznaju je svu, u svim njenim svojstvima. Našao sam Njega Samog, Onog kojeg sam vidio iz daljine, Onog kojeg je Stjepan vidio kad su mu se otvorila nebesa i poslije Pavao koji je, vidjevši Ga, oslijepio. Uistinu, On je bio oganj usred moga srca. Bio sam izvan sebe, slomljen i potresen, i, ne mogavši više podnijeti neizdrživo blještavilo te slave, okrenuh se i pobjegoh u noć osjetila. Pokrio sam se mislima i sakrio se u njima kao u kakvu grobnicu, položivši na se, mjesto kamena, ovo preteško tijelo. Pokrio sam se njime i, izgleda, sakrio se od Sveprisutnoga...“⁴⁸⁵

„...Došao je iznenada u svoj svojoj punini i neočekivano me sjedinio sa Sobom, spajajući se sa mnom neopisivo, prožimajući me, ostajući nepomiješan.“⁴⁸⁶

Niketa Stetat, pak, svoje iskustvo opisuje ovako: „Ako se Bogu posvetiš svim srcem svojim i svom snagom svojom, steći ćeš takve kreposti duše i tijela da ćeš postati ogledalom Božje slike u sebi. Tako ćeš se stopiti s Bogom i Bog s tobom, da ćete jedan u drugome nalaziti beskrajni počinak. Jer primivši bogatstvo darova Duha takav će učenik biti i djelovati

⁴⁸⁴ Isto, 262.

⁴⁸⁵ Belmondo MILIŠA (ur.), *Knjiga mističnih poglavlja – Duhovne pouke pustinjačkih otaca i drugih ranokršćanskih kontemplativaca*, 122-123.

⁴⁸⁶ Isto, 125.

kao sama slika božanskog blaženstva, sam bog po usvojenju, jer Bog je dovršitelj vlastitog savršenstva.“⁴⁸⁷

5.3. „Sozercanije“ božanskoga u Ikoni

Povijesne činjenice o *ikonoklazmu*, carici Ireni i II. Nicejskom Saboru te o konačnoj pobjedi *ikonodula* su više manje općepoznate. Poznata nam je i činjenica da Zapad do pojave protestantizma nije imao većih problema s čašćenjem svetih slika. Manje nam je pak poznata teološka pozadina koja nam otkriva pravi razlog borbe i raspri na Istoku u IX. stoljeću.

Odmah na samome početku potrebno je naglasiti da na Istoku nisu nikada postojali *ikonofili* („ljubitelji ikona“). Samim istočnjacima taj je izraz gotovo nepoznat. Na Istoku su *ikonoduli* (štovatelji ikona). Zašto je tomu tako, bit će nam jasno ubrzo. Dakle, teološka pozadina borbi oko ikona jest spor oko jednog konkretnog teološkog termina; *evokacije*. Branitelji ikona isticali su njen „evokativni“ značaj; ikone, vele sveti oci, a potvrđuje Sedmi Ekumenski Sabor, evociraju – prizivlju kod molitelju njene „praobraze – prvolikove“; gledajući ih, vjernici uzdižu um od slike ka arhetipu – prvoliku.⁴⁸⁸

Danas su ti izrazi „ponavljani od nekih pojedinaca u potpuno krivom, subjektivno – psihološkom smislu, pa isti tako iskrivljuju do temelja misao svetih otaca i otvaraju 'mala vrata' kroz koja se ikonoklazam vraća, a sve to rade misleći da brane ikone, čineći to na grub i beskompromisan način.“⁴⁸⁹

Kasnoantički ikonoklazam bio je izrazito smislen, „fin“ i teološki. Nikako ne smijemo pomisliti da su ikonoborci onoga vremena razloge svoje borbe nalazili u judaističkoj predaji o zabrani stvaranja sebi lika i klanjanja istom, odnosno u nedopuštanju bilo kakvog izobražavanja Božjeg lika. Nažalost, takva je simplifikacija poprilično prisutna kada se na Zapadu, čak i u teološkim krugovima, govori o ikonoklazmu. Ne samo ikonodulima, već i

⁴⁸⁷ Isto, 127.

⁴⁸⁸ Usp. Pavel FLORENSKIJ, *Iconostasi – saggio sull'icona*, Milano, 2008, 53.

⁴⁸⁹ Isto, 53.

ikonoklastima onoga vremena, bilo je savršeno i podjednako jasno da se „Krist, Bog naš, slika kao čovjek ali se kao Božanstvo ne da oslikati“. ⁴⁹⁰

Kasnoantička ikonoklastička misao bila je izuzetno kompleksna, a još je kompleksniji i promišljeniji bio odgovor Crkve na ikonoklazam u to doba, puno dublji i „teološkiji“ od banalnih floskula i smiješnih refrena koje možda Crkva danas upućuje na račun protestanata ili racionalista u pogledu opravdanosti čašćenja svetih slika. Pavel Florenskij vrlo promišljeno kritizira neke suvremene tendencije ruskih pravoslavnih teologa 19. stoljeća i njihova nastojanja da praksu čašćenja ikona približe Zapadu, ili, bolje rečeno, opravdaju pred zapadnim svijetom:

„Ikonoklasti nisu uopće negirali snagu i korisnost religioznog slikarstva, s kojim se, nažalost, u današnje vrijeme izjednačava ikonopis, iako je to nešto sasvim drugo. Ikonoklasti su, govoreći rječnikom današnjice, upravo podcrtavali važnost subjektivno – asocijativnog značaja ikone, negirajući međutim njihovu ontološku vezu s arhetipom.“⁴⁹¹

Ovdje uviđamo ključnu razliku u stavu ikonodula i ikonoklasta; i jedni i drugi su poštivali ikone ali su se razilazili po pitanju „što je ikona?“ Drugim riječima, ikona sama po sebi nije bila problem, problem je bio njena definicija. Nadalje kaže Florenskij:

„Upravo je zbog toga sav kult ikone – ljubljenje, molitva, kađenje, paljenje svijeća i kandila, u biti, sve što je bilo upućeno 'prikazu' kao apstrakciji arhetipa, to jest 'dvojnuku' objekta čašćenja, prema ikonoklastima bila gnjusna idolatrija. Ako su ikone samo 'prikazi' onda je doista apsurdno, opasno i potpuno neshvatljivo iskazivati tim, samo pedagoškim instrumentima, 'čast' koja pripada jedino Bogu. Kod ovakvoga stava ne postoji ispravno razumijevanje onoga što u bitnome označava drevnu vjeru Crkve u uzlaženje k arhetipu i čašćenje iskazano liku. Ipak, bilo kako bilo, tada su, u vremenima spora sa ikonoklastima, ljudi savršeno znali što je predmet rasprave i oko čega se ne slažu: znalo se tko su ikonoduli a tko ikonoklasti. Danas pak ikonoduli imaju učenje poput ikonoklasta, ne znajući ni sami brane li, ili naprotiv, odbacuju ikone. Smećemo s uma činjenicu da se rasprava o ikonama odvijala u IX. stoljeću, a ne deset stoljeća kasnije, u Bizantskom Carstvu a ne u Engleskoj, na temeljima Platonove i Aristotelove filozofije, a ne one Humea, Milla i Baina. Zamijenivši ontološko značenje, kojega je patristika promatrala pod vidom antičkog idealizma, sa sadržajima

⁴⁹⁰ *Isto*, 77.

⁴⁹¹ *Isto*, 54.

engleskog senzualizma, suvremeni branitelji ikona izvojevali su pobjedu, upravo onu pobjedu kojoj su se nekada davno nadali ikonoklasti.⁴⁹²

Iz ovakvih riječi možemo razaznati da se Florenskij okomljuje na pravoslavne koji braneći ikone pred Zapadom, same ikone, radi „lakše probavljivosti“, predstavljaju kao jednodimenzionalne svete slike (ono što su činili ikonoklasti), propagirajući međutim ikonoduliju – kult ikone, što je bila praksa ikonodula, prešućujući u svemu tome prave teološke razloge takve prakse.

Mogli bismo stoga zaključiti da na kršćanskom Istoku postoje ikonoduli – poklonici ikona, a na Zapadu ikonofili – ljubitelji svetih slika, ili bolje rečeno „slika svetoga“. Razlika je velika. No, koja je i kolika točno razlika u poimanju svete slike na Zapadu i ikone na Istoku, to nam je tek utvrditi.

Za zapadnjaka sveta slika ima prije svega didaktičku vrijednost. Ona je *biblia pauperorum* i „knjiga za laike“, kako reče Grgur Veliki. Osnovna zadaća svete slike je vjernike upućivati u niz spasenjsko - otkupiteljskih događaja i činjenica vezanih uz Krista i Crkvu, te poticati na nasljedovanje svetaca koje one prikazuju.⁴⁹³

Za istočnjaka je sveta slika (*ikona*) nešto mnogo dublje. Ona osobu *izobražava* i čini ju u neku ruku otajstveno prisutnom – otkrivajući pobožnom vjerniku jedan dio svetosti izobražene osobe i dajući mu mogućnost participiranja u svetosti iste – a spasenjske događaje *posadašnjuje*, čineći molitelja na otajstven način dionikom tih događaja.

Bitno je spomenuti i to da istočnjaci često pristupaju štovanju svetih slika, ali i svetih moćiju, sa puno iskrenijom i nepatvorenijom pobožnošću nego što to čine zapadnjaci. Uzrok tomu je indulgencijska pobožnost na Zapadu vezana uz hodočašća na sveta mjesta i čašćenja svetih predmeta, što na Istoku nikad nije bilo u tom obliku prisutno. Koliko god bili uvjereni da je to stvar prošlosti, takva je pobožnost na Zapadu još uvijek duboko ukorijenjena. Možda je trenutno najbolji primjer koji ide prilog toj tvrdnji pobožnost čašćenja slike „Milosrdnog Isusa“, Faustine Kowalske.

Izrada svete slike na Zapadu otvorena je umjetničko – stvaralačkoj inspiraciji i kreativnoj slobodi pojedinca, ona prati povijesni razvoj umjetnosti i njene tokove, poštujući

⁴⁹² *Isto*, 55.

⁴⁹³ Usp. Hubert JEDIN, *Crkveni sabori*, Zagreb, 1997, 40.

kreativnu slobodu njenog tvorca. Kršćanski Istok, naprotiv, poznaje samo jedan način izrade svete slike (ikone), odnosno, samo jednu *shemu*. Upravo zbog toga sve bizantske ikone slično izgledaju, izrađuju se prema strogo određenim kanonskim pravilima i način njihovog umjetničkog oslikavanja se ne „razvija“, već u očima zapadnjaka ostaje uvijek isti.

Kada zapadnjak promatra jednu klasičnu bizantsku ikonu, ona mu se može činiti čudnom i djetinjastom, pomalo karikaturalnom i nestvarnom, kao da je ikonopisac namjerno suspregnuo dobar dio svog umjetničkog dara. No ikona upravo takva i treba biti. Ona mora biti „nerealna“, jer tko će realno prikazati lik Kristov ili Bogorodičin, odnosno, tko bi se drznuo nešto tako i pokušati? Upravo su „najrealističniji“ prikazi Isusa i Majke Božje na koncu najnerealniji i posve imaginarni.

Možemo dakle zaključiti, koliko god paradoksalno to bilo, da bizantska ikona ne pokušavajući realno predočiti lik Kristov i priznajući ljudsku ograničenost u tome, taj isti lik puno zornije prikazuje od nekih zapadnokršćanskih slika Isusa sa plavom kosom, medenim očima i rumenim usnama. Svrha i ideal bizantske ikone je izražavanje *kategorije svetosti*, koja ne privlači osjetila svojom fizičkom ljepotom. Ljepota duhovnoga svijeta je apstraktna i transcendentna, upravo kao i ikona. Svaki „realističko – fotografski“ prikaz Krista ili Svetih ograničio bi ono što ikona po svojoj naravi treba izobraziti.

Zanimljive su riječi jednog nepoznatog autora o ikonopisu: „Za razliku od renesansne umjetnosti, ikonopis nije iluzionistički, to jest ne pokušava uvjeriti motritelja u stvarnost svijeta koji je oslikan na dasci. Naprotiv, nastoji na sve načine uvjeriti da je prikaz nestvaran, idealan, nematerijalan. Ne možemo umanjiti vrijednost ikona bizantskih i ruskih umjetnika time da kažemo kako nisu znali bolje slikati. Oni su naprosto svjesno i namjerno koristili potpuno različitu zakonitost slikanja, potpuno različit umjetnički jezik.“⁴⁹⁴

Na Istoku je ikona, ako se pokušamo izraziti rječnikom Crkve na Zapadu, nešto veće od sakramentalna, a manje od sakramenta; ona je jedna vrsta „polu-sakramenta“. Ikona, naravno, utoliko što predstavlja osobu koju izobražava, vjernima daje blagoslov, na neki način čisti grijeh, njoj se pristupa sa strahopoštovanjem i pobožno. Ona zaslužuje čašćenje i poklon (*proskynesis*), ali ne i obožavanje (*latreia*). Ikona je stvar horizonta, između neba i zemlje. Ona je prozor u vječnost.⁴⁹⁵

⁴⁹⁴ Mrežni izvor: <http://ikone.de.tl/Teologija.htm> (pristup: 20.2.2023)

⁴⁹⁵ Usp. Hubert JEDIN, *Crkveni sabori*, 39.

Kipovi pune plastike na kršćanskom Zapadu, iako su po umjetničkoj formi a i po teološkom značaju dijametralno oprečni ikonama, u pogledu *kulta*, sa istočnokršćanskim ikonama imaju više toga zajedničkog nego što imaju svete slike. Najveća raspoloživost za molitvu rađa se u dušama katolika upravo pred kipovima. Koliko god bili lijepi i umjetnički vrijedni Caravaggiovi, Bellinijevi ili Tizianovi slikovni prikazi Isusa, Marije i svetaca, rijetko će tko pred njima moliti. Kipovi su, na neki način kao i ikone, strogo kanonskih formi – svatko će već na prvi pogled znati koji kip predstavlja svetog Josipa a koji svetog Antu, koji svetog Roka a koji svetog Stjepana (na slikama često svece moramo odgonetati).

Opet, zapažamo da su ipak i na Zapadu, uz moći svetaca, „najčudotvorniji predmeti“ upravo ikone – „Gospa Trsatska“ i „Čestohovska“ – ili slike ikonografskoga stila („Gospa Sinjska“, „Gvadalupska“). Spomenimo i to da potonju, „Gospu Gvadalupsku“, nazivaju „nerukotvorenom“. Upravo su na kršćanskom Istoku takve ikone, nazivane *acheiropita*, vrlo česta pojava.

Promotrimo uobičajen proces nastajanja ikone prema najvažnijem priručniku za ikonopisce „Ermeneia“; ikonopisac, uglavnom monaškog staleža, za vrijeme izrađivanja ikone posvećuje se ozbiljnom postu i molitvi. Naposljetku nad njim svećenik izgovara ovu blagoslovnu molitvu:

„Gospode Isuse Kriste Bože naš, koji si neiskaziv u svojoj božanskoj naravi i koji si se spasenja ljudskoga radi čudesno utjelovio u krilu Djevice Marije Bogorodice; o Ti koji si se udostojao biti opisan, o Ti koji si utisnuo svete crte lica svoga u časni rubac (*Mandyllion*) kojim si izljevio bolest upravitelja Abgara i prosvijetlio njegovu dušu poznavanjem Tebe, pravoga Boga našega; Ti koji si po djelovanju svoga Svetog Duha nadahnuo svog božanskog apostola i evanđelistu Luku da naslika lik tvoje predragocjene Majke, koja noseći Tebe dijete na svojim rukama govori: 'Milost Onoga koji je od mene rođen bila s vama po djelu mome'; Ti, o Bože i Gospodaru svega, prosvjetluj i upućuj dušu, srce i um sluge svoga (ime...) i ravnaj rukama njegovim da naslika na besprijekoran i savršen način lik Tvoj i tvoje bezgrešne Majke i svih Svetih tvojih, Tebi na slavu, i na radost i ljepotu tvoje svete Crkve i na otpuštenje grijeha onih koji časte i cjelivaju sa pobožnošću ove ikone i poštovanje iskazuju izvorniku (originalu); oslobodi ga od svakog đavolskog utjecaja da bi napredovao u vršenju svih tvojih zapovijedi, po zagovoru Tvoje prečiste Majke, svetog i slavnog apostola i evanđeliste Luke i svih svetih tvojih. Amen.“⁴⁹⁶

⁴⁹⁶ Pavel FLORENSKIJ, *Iconostasi – saggio sull'icona*, 79.

Ikona se časti i motri („sazrcava“). Ona posjeduje dinamičnu snagu Božjih riječi. Preko ikone milost se priopćava ljudima.⁴⁹⁷ Iguman Ilarion Alfejev veli sljedeće: „Sazrcavajući ikonu Kristovu, mi kao da gledamo kroz prozor, koji nam otkriva drugi (onaj) svijet, a iza te ikone stoji Onaj, kome se mi molimo. Poštovanje koje se izražava prema ikoni, prelazi na Prvolik (Pra-obraz).“⁴⁹⁸

Svaku ikonu koja prikazuje Krista u slavi karakterizira nešto što bi smo mogli nazvati „zasljepljujućom tminom“. Svaka takva ikona je pomalo „mračna“, ma koliko god bilo blještavog zlata na njoj. Ikona je, pored umjetničkog, u prvom redu teološko djelo. Ikona je najsavršeniji izraz negativne, apofatičke teologije *božanskih tmina*. Čak ni najuzvišeniji poetski oksimoroni Pseudo-Dionizija, ni najbolje mističe usporedbe Ivana od Križa, ni najdublji izričaji Meistera Eckharta ne očituju tako savršeno negativnu teologiju na način kako to čini jedna jednostavna kanonska ikona koja prikazuje Krista. Evo i odmah ispravke, za kršćanski Istok nijedna ikona ne prikazuje samo Krista, već uvijek Sveto Trojstvo.

Istočna je teologija izrazito i snažno trinitarna, u njenom središtu je uvijek Trojstvo; jedno, nedjeljivo i konsupstancijalno. Upravo zbog ove jednosti, nedjeljivosti i konsupstancijalnosti (istobitnosti) nijedna božanska Osoba ne može biti samostalno prikazana.⁴⁹⁹ Dakle, ikona je prikaz Boga. No kako prikazati Boga potpuno? Takav bi pothvat mogao biti okarakteriziran ili kao ludost ili kao bogohulje.

Neki pravoslavni autori uvelike kritiziraju prikazivanje Duha Svetoga isključivo i uvijek kao goluba, jer je golub, pored ognjenih jezika, blagog lahora ili snažnog vihora samo jedna od tvarnih manifestacija Duha. Time se, kažu oni, umanjuje i koči *pneumatska teologija*⁵⁰⁰ (grč. *pneuma*, dah – od kojega: *pneumatikos*, duhovni). Iz istog razloga istočnjaci pribjegavaju negativnoj, a ne pozitivnoj teološko-slikovnoj ekspresiji i u prikazivanju Krista, koji je jedan s Ocem i Duhom Svetim, što mora biti jasno i očito na svakoj ikoni.⁵⁰¹

Svaki ikonografski prikaz Krista u slavi – krštenju, preobraženju, uskrsnuću, uzašašću i pantokraciji – prikaz je Svetoga Trojstva. Isus je na svim tim ikonama, ako obratimo pažnju, ili u tajanstvenoj elipsi – bademu tamnoplave boje sa bijelom odjećom ili u tamnoplavom

⁴⁹⁷ Usp. Tomas ŠPIDLIK, *La spiritualità dell'Oriente cristiano*, 270.

⁴⁹⁸ Jovan SRBULJ (ur.), *Molitva- nebeski život. Zbornik tekstova o molitvi*, 316.

⁴⁹⁹ Usp. Philippe. BAUD – Maxime EGGER (ur.), *Le ricchezze dell'Oriente cristiano*, Milano, 2004, 48.

⁵⁰⁰ Ne radi se o grešci; upravo pneumatska teologija (*teologija duha – daha - duhovna*) a ne pneumatološka.

⁵⁰¹ Usp. Philippe. BAUD – Maxime EGGER (ur.), *Le ricchezze dell'Oriente cristiano*, 2004, 49.

ogrtaču. Upravo je ta tamna boja teofanija negativne teologije „božanskih tmina“ i najsvršeniji, kao i teološko najprihvatljiviji, prikaz Boga koji je Trojica.

Iz kontrasta misteriozne tamnoplave i bijele, odnosno, zlatne boje, prepoznajemo Krista kao trajni lik Božji, kao odsjaj slave Očeve, a u zlatnim zrakama koje često izviru iz Kristova tijela ili glave, prepoznajemo Duha Svetog. Claude Berard kaže: „Lik Očev zauvijek se prikriva iza 'zasljepljujuće tmine'. Ne postoji – i neće nikada postojati – lik Očev, osim Sina.“⁵⁰²

No kakve stvarne veze ima ikona sa temom ovoga rada; sa *praxisom*, *theorijom*, i *theosisom*? Možda se upravo iz sljedećih redaka Tomislava Zdenka Tenšeka to najbolje daje vidjeti:

„Kršćanska umjetnost promatra blizinu transcendentne stvarnosti. Ona ne teži samo životu po slici (καθ'εικονα), u skladu s naravi i po sličnosti (κατα ομοιωσιν), nego i kroz oživljavanje toga života bojom i oblikom. Do te transcendentne stvarnosti može se doprijeti posredstvom slike duhovnim gledanjem ili kontemplacijom (θεωρια). Slika posebnom likovnom formom pokazuje i Kristovo božansko podrijetlo, a kod svetaca njihovo proslavljeno stanje i ostvarenje božanske dimenzije u čovjeku, a to je slika i sličnost, oboženje čovjeka...“⁵⁰³

...Mistici često ističu da njihove riječi trebaju zahvatiti srce i utisnuti se u dušu čitatelja i tako dušu izložiti djelovanju božanske ljubavi. Sveta slika (ikona) ima tu ulogu, naročito slikarski izvedena. Povezivanjem boja, ona priziva naše osjećaje, govori srcu i nastoji u nama pobuditi vibracije mističnog osjećaja ponad stvarnosti subjekta. Prvotno zanimanje bizantske i ruske sakralne umjetnosti bilo je prenijeti meditaciju vjernika na duhovni model. Za istočnjake uloga svete ikone je pokazati svijet Božje slave, preoblikovati ovaj svijet u nadosjetno gledanje.“⁵⁰⁴

⁵⁰² Isto, 55.

⁵⁰³ Tomislav Zdenko TENŠEK, Teologija slike s posebnim naglaskom na patrističko razdoblje, u: *Bogoslovska smotra*, 74 (2004) 4, 1062.

⁵⁰⁴ Isto, 1074.

6. THEOSIS

6.1. Palamizam – energizam kao teološka pretpostavka *teorije i theosisa*

Potka pravoslavne teologije u najširem smislu riječi jest upravo *palamizam*, odnosno, *energizam*, koji predstavlja sintezu teološke misli istočnih otaca uobličenu u nauku o *nestvorenim božanskim energijama*. Po zaključenju Petog Carigradskog Sabora (1341.-1351.) taj nauk postaje i službeni nauk pravoslavlja, te kao takav rezolutno potvrđuje i određuje:

1. Narav pravoslavne teologije; ona je mistična po sadržaju, a akademska samo po izricanju toga sadržaja.
2. Pravoslavnu antropologiju; čovjek je *mysterion* „nestvorenog Svjetla“.
3. Pravoslavnu soteriologiju; Bog se utjelovio (*sarkosis*) da bi čovjek bio obožen (*theosis*).

Iako prvotna svrha ovoga poglavlja nije preduboko zalaziti u činjenične okolnosti koje su dovele do raspre (polemike) između Barlaama i Palamasa, ipak, budući da čitav Palamasov nauk nije ništa drugo doli njegova reakcija apologetske prirode na Barlaamove optužbe, morat ćemo se barem u osnovnim crtama upoznati s uzrocima, tijekom i ishodom spomenute polemike.

Sukob Barlaama i Palamasa jest sukob katafatike i apofatike, filozofijske i mistične teologije, sučeljavanje latinskih i grčkih otaca, kršćanskog Zapada i kršćanskog Istoka. S druge pak strane, budući da je Barlaam, bez obzira na to što je umro kao katolički biskup, bio pravoslavni monah i imao neke vrlo bliske Palamasove prijatelje za istomišljenike, tada njihov sukob možemo tretirati i kao sukob unutar pravoslavlja, drugi po redu i po razmjerima nakon sukoba ikonodula i ikonoklasta, sukob između sekularnih kršćana (bizantinskih humanista / carskog pravoslavlja) i monaške kulture. Ukoliko bismo se opredijelili za ovo drugo viđenje, tada je ishod polemike između Barlaama i Palamasa doveo do konačne pobjede hezihazma nad ostalim oblicima duhovnosti unutar samog pravoslavlja, među kojima napose valja istaći intelektualističku duhovnost nadahnutu Origenovim spisima.

Glavnina Barlaamovog i Palamasovog sukoba odnosi se na način spoznaje Boga i na prirodu, odnosno, mogućnost/nemogućnost, čovjekovog sjedinjenja s Bogom. Pravoslavni teolog Meyendorff veli:

„Služeći se helenističko – filozofskim pretpostavkama Barlaam poistovjećuje nadnaravno sa nematerijalnim, temeljeći svoj stav na dvama postulatima; aristotelovskom, prema kojem svaka spoznaja, uključujući i spoznaju Boga, mora biti čulna ili iskustvena, i novoplatonističkom, kojega koriste i neki kršćanski pisci kao primjerice Dionizije, prema kojem je Bog onkraj čuvstvenog iskustva, pa samim time, nespoznatljiv. Iz ovoga proizlazi da mistična spoznaja može biti samo 'simbolički stvarna' a naš odnos s Bogom ne može biti ni na koji način i tjelesne (fiziološke) prirode. Palamas misli drukčije. On kreće od iskustva, za njega nepobitnog, molitve koja upliće čitavog čovjeka. Jasno, ne pozivajući se na antičke filozofe koji o takvom iskustvu ne govore, već na oce koji su majstori takvog iskustva.“⁵⁰⁵

Prema Palamasu jedino čovjek u svojoj cjelovitosti može primiti milost Kristovu koja prožima i preobražava ljudsku dušu, duh i tijelo. U molitvi monah kuša spasenje i živi učinke milosti otkupljenja. Da bi ova milost uistinu bila djelotvorna on mora obnoviti narušeni sklad svoga bića, stavljajući u samo središte vlastite psiho-fizičke cjelovitosti (organizma) unifikativnu „molitvu srca“.⁵⁰⁶ Meyendorff kaže: „Ako su učitelji hezihazma pronašli ovu ravnotežu, zasigurno je to upravo zahvaljujući biblijskom konceptu čovjeka. Nema filozofske misli koja je prouzročila više štete kršćanskoj pobožnosti od one platonističkog dualizma koji čovjeka određuje kao duh (ili dušu) zarobljen u materiji.“⁵⁰⁷

Već ovdje prepoznamo dvije bitne odrednice Palamasove misli, a to su: iskustvo kao teološka kategorija i integralna spoznaja Boga. Ta integralna spoznaja je bez daljnega nadkonceptualna, no, budući integralna, ona je i intuitivna; ne isključuje osjete. Jasno, ljudska sjetila moraju prvo biti pročišćena (dostizanjem *apatheje*) i slobodna od svakog zamišljaja (koncepta, pojma o Bogu) uz pomoć hezihastičke molitve, da bi čovjek dospio do *theorije* (motrenja Boga u njegovom *nestvorenom Svjetlu*, ne i u njegovoj biti).

⁵⁰⁵ Gregorio PALAMAS, *L'uomo mistero di Luce increata*, (urednički komentar teksta), 44.

⁵⁰⁶ Usp. *Isto*, 45.

⁵⁰⁷ J. MEYENDORFF, *San Gregorio Palamas e la mistica ortodossa*, Torino, 1976., (orig. Paris 1959.), 97. Cit. prema: Gregorio PALAMAS, *L'uomo mistero di Luce increata*, Michelina TENACE (ur.), 45.

I Barlaam i Palamas uvelike su pri argumentiranju svojih teza uvažili apofatizam. Bog je i za jednog i za drugog nespoznatljiv i neshvatljiv, ukoliko govorimo o ljudskom razumu kao sredstvu spoznaje Boga, a sama spoznaja označava konceptualnu spoznaju. Ipak njihovo razilaženje postaje očito kad Barlaam, braneci princip Božje nespoznatljivosti, počinje visoko vrednovati ulogu razuma i razumskog poimanja, dok Palamas potvrđuje mogućnost jedne vrste spoznavanja Boga po *participaciji* (uzimanju udjela u Božjem životu).⁵⁰⁸ Mogli bismo stoga reći da Palamasovo teologija nadilazi čistu apofatiku, ona je u isto vrijeme i apofatička i katafatička. Kako uostalom i on sam reče: „Postoji jedna vrsta katafatičke teologije koja posjeduje snagu apofatičke“⁵⁰⁹

Osnovni problem Palamasove tvrdnje jest kako *teologizirati* iskustvenu istinu, onu istinu koju mnogi monasi hezihasti žive. Kako riječima objasniti način na koji Bog dopušta da participiramo (uzmemo udjela) u Njegovom životu? Da bi to protumačio Palamas iznalazi određene „razlikovnosti“ u samome Bogu: *bit*, *hipostaze* (osobe) i *energije*. Imajuću u vidu ove Božje nutarnje distinkcije *participiranje po biti* je nemoguće, *hipostatsko sjedinjenje* bilo je moguće samo Utjelovljenoj Riječi ali ne i čovjeku, dakle, preostaju *energije*. Samo po energijama čovjeku je dana mogućnost da Boga spozna i da se s njime stvarno sjedini životom (ontološki) ali ne po biti (esencijalno). Kada bi ovo drugo bilo moguće, tada bi čovjek i Bog bili *homousios* (istobitni).⁵¹⁰

Sve ove tvrdnje pomažu nam upotpuniti sliku koju Palamas ima o čovjeku; on je sveukupnost tijela, duše i duha, molitva je jedini sigurni put spoznaje Boga i upravo ona otvara mogućnost čovjekovom oboženju. Palamas u Bogu razlikuje ono što on jest u svom nedokučivom *mysteriumu* (u svojoj biti) i ono po čemu čovjeka, stvaranjem i otkupljenjem, čini sudionikom svoga života (njegove *energije*).⁵¹¹

Govor o energijama može se učiniti nejasan ili može biti u potpunosti krivo shvaćen. Energije po kojima Bog djeluje *ad extra* jesu sami Bog, ali ne njegova bit, odnosno, narav: „energije nisu učinci božanskog Uzroka, kao što su to stvorenja; one nisu stvorene, sazdane 'ex nihilo', već neprestance istječu iz jedinstvene biti Trojstva.“⁵¹² U *theosisu*, posjedujemo po milosti, odnosno, u *božanskim energijama*, sve ono što sam Bog po svojoj prirodi ima, osim

⁵⁰⁸ Usp. Gregorio PALAMAS, *L'uomo mistero di Luce increata*, (urednički komentar teksta), 60.

⁵⁰⁹ *Isto*, 62.

⁵¹⁰ Usp. *Isto*, 64.

⁵¹¹ Usp. *Isto*, 67.

⁵¹² *Isto*, 78.

prirode same, odnosno, posjedovanja naravi. Dakle, ostajemo stvorenja bez obzira što smo postigli *božanskost* po milosti.⁵¹³ Loski biblijsko utemeljenje i teološku osnovanost energizma tumači ovako:

„Kad bismo se mogli u danom času naći sjedinjeni sa samom Božjom biti, postati njezinim dionicima, pa bilo to u kojoj god mjeri, mi ne bismo u taj tren bili ono što jesmo, bili bismo Bog po naravi. Bog tada ne bi bio Trojstvo, nego neki Bog 'mirihipostatos', na tisuće hipostaza, jer bi imao toliko hipostaza koliko bi osoba bilo dionicima njegove biti. Dakle Bog nam je nedostupan kao bit. A ipak Božje obećanje ne može biti obmana: pozvani smo da budemo dionicima božanske naravi.“⁵¹⁴

Iz rečenoga slijedi da u Bogu mora postojati neko razlikovanje između biti, odnosno naravi u strogom smislu riječi i njegovih naravnih sila, energija koje su neodjeljive, ali i različite od same Božje biti, a čiji bismo mi mogli biti dionici. Te nestvorene energije, već smo rekli, očituju djelovanje i priopćavanje Božje biti *ad extra* dok je participiranje u samoj biti rezervirano isključivo osobama Trojstva. One stoga nisu, rječnikom sterilne filozofije, *akcidenti* biti, nego, Božja bit „prilagođena“ stvorenju. Božanske energije su Božji *egzistencijalni modalitet*, u kojem se On očituje i priopćava. Glavna Barlaamova zamjerka palamizmu - energizmu je unošenje složenosti u jednostavnost Božje biti, ali s druge strane palamizam zamjera svako naivno simplificiranje iste.⁵¹⁵

Braneći Palamasovu ortodoksiju profesor dogmatike Michel Stavrou sa pariškog „Instituta San Serge“ pomalo ironično veli: „Nauk o božanskim energijama ne može ugroziti Božju jednostavnost i jedincatost više od dogme o Trojstvu.“⁵¹⁶

Važno je napomenuti i da egzistencijalni modalitet kojeg smo spominjali nema veze sa Sabelijevim *prosoponskim modalizmom*. Pored ovoga, bit i energije ne smijemo shvatiti kao dvije „Božje sastavnice“, kao dva „dijela“ Boga, od kojih je jedan hermetički zatvoren a drugi priopćiv, već kao dva modaliteta (načina) Božjeg postojanja i prisutnosti: Bog unutar samoga sebe i Bog izvan svoje biti – Bog za stvorenje.

⁵¹³ Usp. *Isto*, 79.

⁵¹⁴ Vladimir LOSKI, *Mistična teologija Istočne Crkve*, 104.

⁵¹⁵ Usp. *Isto*, 105-120.

⁵¹⁶ Michel STAVROU, *Le energie divine: La trasfigurazione del corpo e del cosmo nella teologia bizantina*, u: Philippe BAUD – Maxime EGGER (ur.) *Le ricchezze dell' Oriente cristiano*, Milano, 2004, 66.

Ovakva tvrdnja na prvi pogled može djelovati čudna i izazvati sablazan, no Stavrou zgodno zaključuje: „Činjenica da Bog može nadilaziti vlastitu bit očito je mrska svim metafizičarima (racionalistima), te podjednako apsurdna i sablažnjiva kao i tvrdnja da je Bog postao čovjekom“⁵¹⁷

Božja bit nije unutar - trojstveni princip božanstva. Posljednja ontološka istina o Bogu ne počiva na njegovoj biti već na osobi Oca. Izvor božanskoga Bića nije božanska bit već osoba Oca, koji vječno, u slobodi i ljubavi, rađa svoga Sina i izvodi (odašilje) svoga Duha. Ova istina dovodi nas do nečeg izuzetno bitnog; *energije* nisu neosobne *emanacije* božanstva utoliko što bi ono počivalo na biti, već sijajuća prisutnost Osoba Trojstva.⁵¹⁸ Zašto je ovo toliko važno? Iz jednostavnog razloga što se ovakvim poimanjem energija vrlo učinkovito sprječava opasnost poistovjećenja izlaženja božanskih *nestvorenih energija* sa panteističkom emanacijom *ex ente*.

Posvetimo se sada malo ozbiljnije pojmu *theosisa*. U rječniku grčkih otaca istina i sadržaj *theosisa* često su znali biti izraženi različitim terminima:⁵¹⁹

- *Theopoesis*: usinovljenje u Kristu (odražava zdravi kristocentrizam *theosisa*)
- *Anastoicheioun*: dopunjavanje naše naravi po zasluži Kristovog utjelovljenja
- *Syngenia/gnesios*: biti Božji rod
- *Oikeiotes/parresia*: familijarnost s Bogom, biti s njime na Ti, prisnost, sloboda govora pred Bogom
- *Syndesmo*: uska veza s Bogom
- *Krasis*: zbiti se, pritijesniti se uz Boga
- *Methexis*: „su – djelovati“ u Bogu, bit sudionik njegova života, participirati u Bogu, *pri* – čestiti se Bogom.

⁵¹⁷ *Isto*

⁵¹⁸ Usp. *Isto*, 67.

⁵¹⁹ Tomas ŠPIDLIK, *La spiritualità dell'Oriente cristiano*, 53.

Svi nam ovi izrazi otkrivaju sadržajno bogatstvo *theosisa* kao stvarnosti koja nikako nije jednoznačna. Kada govorimo o *theosisu* bitno je naglasiti kako je za grčke oce, a napose za Palamasa, zajedništvo s Bogom po *theosisu* jedini način spasenja. *Theosis* je stoga usko povezan i sa istočno – kršćanskom soteriologijom.

Palamas kategorički odbija koncept spasenja kao *ekstrinzičnog* (izvanjskog) opravdanja po Kristovim zaslugama, budući da bi to onda dalo čovjeku mogućnost da na neki način živi ne oviseći o Bogu, što bi bilo apsolutno nedopustivo, bez obzira koliko bi možda krepostan taj život bio.⁵²⁰ Ali isto tako, za Palamasa je i nemoguće da čovjek „oboži“ sama sebe, vlastitim naporom, postajući *imitacijom* (oponašanjem) sve sličniji Bogu kojega nitko ne može oponašati.⁵²¹

Sve ovo što smo rekli nipošto nas ne smije navesti na zaključak da se istočnjaci „ne trude“ oko spasenja i da se ne bore za stjecanje kreposti i vrlina, naprotiv, njihova je svijest o osobnoj odgovornosti u pogledu pridonosa vlastitom spasenju čak i veća nego u nas zapadnjaka, to uostalom potvrđuje čitav istočnokršćanski mukotrpan *praxis*, ali sam čin spasenja uvijek je nezasluženi dar nestvorene Božje milosti, odnosno, Njegovih *energija*.

Na Istoku je svaki meritorni element isključen; čovjek svojim djelima ne može zaslužiti spasenje, niti mu ga Kristove zasluge mogu unaprijed osigurati. Istok posve nadilazi koncepte „aktivnog“ i „pasivnog“ spasenja, opravdanja po djelima i opravdanja po vjeri. Možda je Augustinova *gratia praeveniens* – koju pravoslavna teologija po sebi ne odbacuje ali ni ne razmišlja toliko o njoj – kršćane Zapada učinila pre ovisnima o čekanju milosnog impulsa. Princip *sinergizma* na kršćanskom Istoku osjetno je izraženiji nego na kršćanskom Zapadu. Na Istoku je u konačnici spasenje (oboženje) susret, sjedinjenje i prožimanje dviju nakana i volja – Božje i čovjekove, odnosno, susret i intimno sjedinjenje energija (*synergia*), onih božanskih i ljudskih.⁵²²

Ono što je Barlaam možda i najviše zamjerao hezihizmu, kojeg Palamas brani, jest *fotofanija* (za koju su hezihasti smatrali da je Božja samoobjava u nestvorenom Svjetlu); gledanje, za vrijeme molitve, svjetla kojega su hezihasti nazivali *taborskim*, i to tjelesnim očima. Razlog Barlaamova neslaganja sa Palamasom oko onoga što tvrde hezihasti jest njihovo različito viđenje biblijske stvarnosti taborskoga svjetla i same povijesne činjenice

⁵²⁰ Usp. Michel STAVROU, *Le energie divine...*, 71.

⁵²¹ Usp. *Isto*, 79.

⁵²² Usp. *Isto*, 73.

Preobraženja. Za Barlaama je svjetlost Preobraženja tjelesna percepcija učenika, na mentalnoj razini, anticipirane projekcije Kristovog uskrslog (proslavljenog) tijela. Ona je dostupna, materijalna (tvarna) i uobličena, te nije pravi odsjaj Božanske slave, koji će na Kristovom tijelu doista biti vidljiv tek kada on bude uistinu uskrsnuo.⁵²³ Palamas ima posve drukčije viđenje:

„Isus se nije preobrazio poprimajući ono što prije nije posjedovao, nit se preobličio u nešto što nije bio, već je objavio svojim učenicima ono što je bio i što jest, otvarajući im oči da bi od slijepaca postali oni koji vide...Naime, ostajući kakav i inače jest, no različit od onoga kakvim se činio, od učenika biva viđen na drugi način, na objavljujući način...jer On je svjetlo istinsko, ures slave; i zasja mu lice poput sunca. (Tomus agioriticus VI).“⁵²⁴

Palamas tom svojom replikom ne samo da odgovara na pitanje o prirodi taborskog svjetla (ono jest nestvoreno, ono jest isijavajuća *božanska energija*), već i tumači što znači vidjeti to svjetlo u molitvi „tjelesnim očima“ (tjelesne oči bivaju „otvorene“, „prilagođene“ onoj stvarnosti koju trebaju percipirati).

Od 1341. do 1351. godine održano je u Carigradu ukupno šest Sinoda koje su u konačnici osudile Barlaamov nauk i dale za pravo Palamasu. Ovaj potonji uspio je dokazati da je hezihazam ortodoksan. Možemo li stoga reći i da je pravoslavlje *hezihastično*? Prihvativši palamizam kao službenu teologiju, pravoslavna Crkva bez daljnjega prepoznaje samu sebe u hezihastičkoj duhovnosti i predlaže svojim vjernicima da se približe duhovnom iskustvu kojega nudi tradicija hezihazma. Palamasovim zaslugama ta je duhovnost izašla iz uskih okvira manastirskih zidina te hrani živote vjernika u pravoslavnoj Crkvi sve do danas.⁵²⁵

Meyendorff kaže: „Opstojnost hezihastičke tradicije unutar Crkve na Istoku ne smije biti shvaćeno kao apsolutiziranje samo jedne škole duhovnosti, već više kao vjernost 'jedinom potrebnom' u kršćanskom životu. U tom smislu može se govoriti o molitvi Isusovoj kao o manifestaciji pravoslavne duhovnosti.“⁵²⁶

⁵²³ Usp. Gregorio PALAMAS, *L'uomo mistero di Luce increata*, 190.

⁵²⁴ *Isto*, 191.

⁵²⁵ Usp. *Isto*, (urednički komentar teksta), 51.

⁵²⁶ J. MEYENDORFF, *San Gregorio Palamas e la mistica ortodossa*, Torino, 1976., Cit. prema: Gregorio PALAMAS, *L'uomo mistero di Luce increata*, 51.

6.2. *Theosis* u govoru suvremenih pravoslavnih teologa

Već smo napomenuli da je o *misteriju oboženja*, na jasan i eksplicitan način, prvi progovorio Maksim Ispovjednik. Od tada su mnogi teolozi Istoka oboženju davali neki svoj specifičan bogoslovski naglasak. Jedni su oboženje odveć mistificirali, progovarajući o njemu isključivo jezikom apofatike, dok su ga drugi možda pretjerano teologizirali.

Kada govorimo o *theosisu* moramo razgraničiti pojmove „oboženje za života“ i „oboženje kao spasenje“. Prema drevnim ocima oboženje za života nije uvjet spasenju ali, s druge strane, samo spasenje sigurno i uvijek znači oboženje. Ono prvo jasno naznačuje Klimak kada kaže: „Mnogi su se spasili i bez proricanja i 'ozarenja' (oboženja za života), bez znamenja i čudesa. Ali, bez smirenosti nitko neće ući na nebesku svadbu. Jer, čuvar darova je smirenost.“⁵²⁷ Ipak, neki su oci puno radikalnijeg stava. Šimun Novi Teolog smatra kako onaj koji ne „gleda“ Boga na ovome svijetu neće Boga gledati ni na drugome.⁵²⁸

Tendencija suvremenih teologa, kako ćemo imati priliku vidjeti, je premještanje *theosisa* iz sfere mistične teologije u sferu akademske teologije, itekako popularne i na kršćanskom Istoku u posljednje vrijeme. Tako *theosis* u govoru nekih teologa biva sveden na čisti teološki koncept, odnosno, na nešto što su drevni oci, prema njihovom mišljenju, koristili samo kao stilsku figuru za pavlovsko „krsno posinjenje“.⁵²⁹

U ovome odlomku nastojat ćemo predstaviti petoricu suvremenih pravoslavnih teologa; četiri grčka i jednog srpskog, i njihovo tumačenje *theosisa*. Izbor je pao baš na tu petoricu jer će nam upravo vidna različitost naglasaka u njihovom govoru o oboženju pomoći u još boljem razumijevanju ove stvarnosti, toliko bitne za teologiju i mistiku kršćanskog Istoka.

6.2.1. *Ioannis Zizioulas*

Već smo mogli zamijetiti da se kod Zizioulasa sve vrti oko „ličnosti“ i „drugosti“. Ni njegov nauk o *theosisu* u tome nije izuzetak. Prema Zizioulasu, nasuprot Augustinu, Boeciju i

⁵²⁷ Jovan LESTVIČNIK, *Lestvica*, 143.

⁵²⁸ Usp. Michel STAVROU, *Le energie divine...*, 71.

⁵²⁹ Usp. *Isto*, 73.

cjelokupnoj povijesti zapadne filozofije, grčki oci nisu definirali ličnost terminima „individualnosti“ i „racionalnosti“, nego su na poseban način naglasili karakteristike „drugosti“, drukčijosti, slobode i odnosa. Biti „ličnost“ znači biti „drugi“ i ostvariti svoju „drugost“ i „drukčijost“ (*alteritet*) slobodno kroz odnose, koji ne razaraju nego potvrđuju našu „drug(ačij)ost“.⁵³⁰

Upravo iz rečenog razloga, Zizioulas smatara da *theosis* nema smisla, ako čovjeka ne može osloboditi prvenstva „biti“ nad „osobom“. No ako „osoba“ ima ontološko prvenstvo nad „naravi“ (*ousiom*), odnosno slobodu od samostojnosti u biti, tada ima nade da čovjek dospije do prave slobode. Kada bi se Božje božanstvo ticalo u prvome redu pitanja nužnosti biti, vječne i nepromjenjive, tada oboženje ljudske osobe (čovjeka) ne bi bilo moguće.⁵³¹

Govoreći o *theosisu* Zizioulas je vrlo teoričan i suzdržan. On što je razvidno jest činjenica da on spasenje poistovjećuje sa *theosisom*:

„Vječni opstanak i život ličnosti kao jedinstvene, neponovljive i slobodne 'hipostaze', kao ljubećeg i ljubljenog, predstavlja kvintesenciju spasenja, radosnu vijest za čovjeka: Na jeziku Otaca ovo se naziva oboženje, koje znači učešće ne u prirodi ili suštini Božjoj nego u njegovom ličnom (hipostaznom) postojanju. Cilj spasenja, odnosno, *theosisa*, je da se u ljudskom postojanju ostvari ličnosni život koji se ostvaruje u Bogu, u Svetoj Trojici. Tako se spasenje poistovjećuje s punim i konačnim ostvarenjem ličnosti (ličnosnosti) u čovjeku.“⁵³²

No, što se to konkretno događa pri oboženju? Prema Zizioulasu, pri oboženju čovjek ne postaje ništa drugo doli „ličnost“ po *obrazu* i *podobiju* (slici i prilici) Svete Trojice. „Ne možemo biti oboženi po prirodi. Naša priroda ne može postati Bog. Mogu li božanska priroda i ljudska priroda postati Bog, odnosno božanska priroda?⁵³³ Stvorena priroda ne može postati božanska priroda. Čovjek, međutim, može postati ličnost, može postati 'sin Božji' i spoznati Boga kao Oca.“⁵³⁴

⁵³⁰ Usp. Jovan ZIZJULAS, *Sabrana dela. Studije o ličnosti i Crkvi*, 188.

⁵³¹ Usp. Ioannis ZIZIOULAS, *L'uno e i molti. Saggi su Dio, l'uomo, la Chiesa e il mondo di oggi*, Rim, 2018, 12.

⁵³² Jovan ZIZJULAS, *Studije o ličnosti i Crkvi*, 21.

⁵³³ Kristova ljudska priroda (narav) zauvijek je ostala ljudska, nikada nije postala božanska.

⁵³⁴ Usp. Jovan ZIZJUALS, *Dogmatske teme*, 226.

Dakle, temelj oboženja za Zizioulasa je Kristova ličnost i hipostatsko sjedinjenje dvije naravi u toj ličnosti (osobi). Baš to ima za posljedicu mogućnost sudjelovanja čovjekove naravi i ličnosti (osobe) u Trojstvenom životu:

„To što nas Bog poziva da u njegovom životu sudjelujemo kroz oboženje, znači upravo to da nas poziva da zajedničarimo u životu Svete Trojice, i to tako što ćemo uzeti udjela u sinovskom, ljubavnom (=agapijskom) odnosu između Oca i Sina. Krist je u ovaj svijet unio taj svoj odnos prema Ocu. I rekao nam je: Sada ste i vi dio toga odnosa i moj Otac će vas poznati kao sinove. To je onaj veliki dar *usinovljenja*. Sada i mi stupamo u trojični život Boga.“⁵³⁵

6.2.2. *Ioannis Romanidis*

Ovaj grčki teolog *theosis* tumači u svjetlu tragičnog događaja ljudske prapovijesti – praroditeljskog grijeha. Prema njemu su upravo različiti pogledi Istoka i Zapada na *pad* prvih ljudi uzrok i različitim pogledima na spasenje. Romanidis svoj govor o padu i spasenju zasniva na ranokršćanskim piscima kao što su Justin Mučenik, Irenej Lionski i Tacijan (u pravovjernoj fazi).

Prema njemu, zapadnjačko razumijevanje pada odnosi se na gubitak početnog savršenstva, posljedica pada je uvođenje smrti u svijet od strane Boga kao kazne za grijeh i vlast đavla nad čovjekom. Po Kristovom otkupiteljskom djelu čovjek ponovno postaje sposoban zadobiti izgubljeno blaženstvo i prvotno savršenstvo, čime se krug zatvara i priča sretno završava. Romanidis smatra da je osnova takvog zapadnjačkog shvaćanja spasenja upravo vječno blaženstvo (naslada – *delectatio*), povratak Bogu kao izvoru istine i sreće ali i kao uzroku stvorenjima.⁵³⁶ Ovakav eudajmonistički princip, prema Romanidisu, individualizira čin spasenja u kojem se besmrtna duša vraća svome Bogu.⁵³⁷

Istok, s druge strane, drži ovaj teolog, ne smatra da je čovjekovo početno savršenstvo bilo potpuno, već relativno, pa je tako čovjek oduvijek, i prije pada, bio određen za postizanje onog potpunog savršenstva po *theosisu*. Đavao nema toliko izraženu vlast nad čovjekom, on samo „parazitira“ na stvorenju. Ta se vlast tek progresivno ostvaruje i jača kroz pojačavanje,

⁵³⁵ *Isto*, 161.

⁵³⁶ Usp. Jovan ROMANIDIS, *Praroditeljski greh*, 243-244.

⁵³⁷ Usp. *Isto*, 167.

s vremenom, njegove djelatnosti u svijetu.⁵³⁸ S druge strane ni smrt nije zavladała čovjekom svom silovitošću odmah nakon pada, jer ako se pretpostavi da je načelo istinske besmrtnosti čitavog čovjeka životvorna energija životodavne Trojice, koja daruje neraspadljivost, tada je čovjekova smrt samo posljedica njegovog sve većeg udaljavanja od Izvora Života.⁵³⁹ Pad se u prvome redu odnosi na čovjekov neuspjeh da dospije do savršenstva i oboženja.⁵⁴⁰ Pad je za Romanidisa jednostavno skretanje s puta savršenstva:

„Bog je Adama i Evu stvorio čedne i postavio ih u Rajski vrt. Načelo njihovog života bio je životvorni Duh - prema tome, bili su zajedničari *živonačalne* Trojice. Bog im je dao zapovijed da se postupno usavršavaju i da u vremenu dospiju do besmrtnosti i oboženja. Prema tome, kako su stvoreni sa mogućnošću stjecanja *obraza* i *podobija* (lika i sličnosti), trebalo je da kroz duhovni podvig postanu istinski obraz i podobije Božje...i tako su skrenuli s puta savršenstva: tada je postalo nemoguće da dospiju do besmrtnosti i oboženja, jer ih neprijatelj već bijaše ranio.“⁵⁴¹

Romanidis inzistira na tome da je nemoguće shvatiti odakle je pala tvorevina ukoliko se ne poznaje njeno prvobitno određenje. To određenje u potpunosti je otkrio Krist. Ta činjenica predstavlja cjelokupnu osnovu bogoslovnog učenja u padu i spasenju.⁵⁴²

Ovaj teolog o onome što se događa pri oboženju za života, za razliku od ostalih kojima se u ovome odlomku bavimo, progovara direktno i bez uzdržavanja. Romanidis, nastavno na misli otaca, strasti dijeli na poročne i neporočne. Oboženje za života, prema njemu, dovodi do trajnog uništenja poročnih strasti i do privremene suspenzije (obustavljanja) neporočnih strasti, što je osnova za *bogozrenje*. Kako bi ovo bilo jasnije evo što kaže sam Romanidis:

„Posljedica pada bila je pojava neporočnih strasti, koje je Logos Božji svojim očovječenjem dobrovoljno uzeo na sebe, upravo zato da bi ljude oslobodio od tih strasti. Te neporočne strasti se pretvaraju u poročne kod onih čije je srce pomračeno pomislama uma, koje tako zamjenjuju svjetlost Svetoga Duha u unutarnjem čovjeku. Iscjeljenje čovjeka je sadržano u očišćenju srca od svih pomisli

⁵³⁸ Usp. *Isto*, 237.

⁵³⁹ Usp. *Isto*, 258.

⁵⁴⁰ Usp. *Isto*, 165.

⁵⁴¹ *Isto*, 237.

⁵⁴² Usp. *Isto*, 166.

uma - i dobrih i loših - u njihovom ograničavanju unutar mozga.“⁵⁴³ „Kroz pokajanje se, prije svega, ostvaruje pretvaranje poročnih strasti u neporočne. Tako pokajanje vodi prema oboženju, odnosno prema uništenju strasti.“⁵⁴⁴

Iz ovog navoda jasno se daje zaključiti da po (u) oboženju dolazi do eliminacije svih pomisli srca (ne uma), odnosno, da oboženi više ništa ne „uzima k srcu“ osim Jednoga. Njegov je afektivni život usredotočen isključivo na Boga, i sve što kao čovjek može plemenitoga osjećati – ljubav, prijateljstvo, brigu, sućut, samilost, tugu radi tuđe nesreće ili propasti, sveti gnjev – osjeća po Bogu i u Bogu.

Prema Romanidisu oboženje za života, odnosno prije slavnog dolaska Kristovog o uskrsnuću mrtvih, znači stjecanje savršenstva od strane prosvjetljenih. Ovo ipak predstavlja privremeno stanje, jer poslije *bogoviđenja* u Kristu, *oboženi* se vraća u stanje „prosvjetljenja“ (*theorije* u njenim nižim stupnjevima).⁵⁴⁵ Dakle, moramo zaključiti, da oboženje za života nije i ne može biti trajno stanje, već samo privremeno, vremenski ograničeno, budući da bi prebivanje u trajnom stanju *theosisa* nužno značilo i prekid biološkog života. Romanidis to tumači ovim riječima:

„Oni koji su u oboženju postaju slobodni od neporočnih strasti koje su bile posljedica smrti, kao što su raspadljivost, spavanje, umor, glad, žeđ i instinkt samoodržanja, za sve vrijeme trajanja bogoviđenja u Kristu. To oboženje predstavlja privremeno stanje neraspadljivosti, odnosno stanje predokusa konačnog uskrsnuća i neraspadljivosti. Shvaćamo, dakle, zašto samo oni koji su oboženi ostavljaju iza sebe svete moći.“⁵⁴⁶

Dalje u prilog tome da oboženje za života nije i ne može biti trajno stanje, Romanidis i same susrete s Uskrslim tumači kao moguće jedino u stanju oboženja, koje ovdje još više poprima karakter nezasluzenog ali i privremenog dara, kao što je uostalom i bilo stanje oboženosti apostola prilikom motrenja Taborskoga Svjetla koje je isijavalo iz Preobraženog Isusa, odnosno, otkrivenog (očitovanog) Logosa. Romanidis kaže:

⁵⁴³ *Isto*, 12.

⁵⁴⁴ *Isto*, 13.

⁵⁴⁵ Usp, *Isto*, 15.

⁵⁴⁶ *Isto*, 11.

„Onaj koji je obožen vidi Boga licem u lice, jer se ovo stanje naziva viđenje Boga u Kristu preko Duha Svetoga. Tako postaje jasno da se Kristovo uskrsnuće i njegovo javljanje u slavi zbilo i zbiva samo kroz oboženje onih koji su se na odgovarajući način pripremili. To pojavljivanje nije se odigralo samo pred određenim 'sretnicima' koji su se našli u Jeruzalemu u vrijeme događaja Pashe, Uskrsnuća, Uzašašća i Pedesetnice. Oboženje se, dakle, ne odnosi samo na one koji su se zatekli u Kristovoj blizini, već na sve ljude u cijelome svijetu.“⁵⁴⁷

6.2.3. *Panagiotis Nellas*

Nellas predstavlja pravu rijetkost među suvremenim neohelenskim teolozima kao vrlo konstruktivan teolog. Njegova teološka misao nije, kao što je to slučaj kod mnogih drugih, ona koja se temelji na opovrgavanju Augustina i Tome, koristeći, pritom, za to probrane navode pojedinih istočnih otaca.

Panagiotis Nellas na čovjeka i na njegovu osobnost (ličnost) gleda kao na otajstvo. Negativna teologija nužno uzrokuje i negativnu antropologiju. Pisac predgovora Nellasove knjige „Oboženje u Hristu“ (2001.), episkop Kallistos Ware napominje da je, pošto je Bog izvan razumijevanja, njegova *ikona* u čovjeku također nespoznatljiva.⁵⁴⁸ U govoru teologije o čovjeku, baš kao i u govoru o Bogu, treba postojati apofatička dimenzija: „naša 'odrična teologija' zahtjeva, kao svoj odraz, 'odričnu antropologiju'.“⁵⁴⁹

Čovjek je za Nellasa bitno određen činjenicom da je on lik Božji (slika Božja).⁵⁵⁰ No kakva je priroda čovjeka kao takve slike i na što se to, u Bogu, čovjek kao Njegova slika odnosi? Nellas čovjeka predstavlja kao lik (sliku) Prvolika, ikonu Ikone.⁵⁵¹ Njegova je ontološka struktura kristološka,⁵⁵² njegova je (pred)označenost⁵⁵³ i podrijetlo⁵⁵⁴ upravo u Kristu, i to, u Kristu kao utjelovljenom Logosu.⁵⁵⁵

⁵⁴⁷ *Isto*, 16.

⁵⁴⁸ Panajotis NELAS, *Oboženje u Hristu*, Srbinje – Beograd – Valjevo, 2001, 7.

⁵⁴⁹ Usp. *Isto*

⁵⁵⁰ Usp. *Isto*, 19.

⁵⁵¹ Usp. *Isto*, 21.

⁵⁵² Usp. *Isto*, 23.

⁵⁵³ Usp. *Isto*, 26.

⁵⁵⁴ Usp. *Isto*, 29.

⁵⁵⁵ Usp. *Isto*, 34.

Jedinstvo Boga i čovjeka „po energiji“, koje je zajamčeno čovječanstvu stvaranjem Adama „po liku“, imalo za cilj privođenje ljudske prirode hipostatskom sjedinjenju s božanskim Logosom u Kristu. Ovaj cilj čini izvornu Adamovu (pred)označenost i ostaje stalan i nepromjenjiv.⁵⁵⁶

Prema Nellasu prvotik čovjeka nije Vječni (Predvremeni) Logos, već upravo Utjelovljeni Logos. Ovo na prvi pogled može izgledati besmisleno, uzimajući u obzir linearni protok vremena, ali Nellas inzistira na toj činjenici, pozivajući se na misao Nikole Kabasilasa, koji tvrdi da stari Adam nije model za novoga, nego je Novi model za staroga. Čovjekov arhetip stoga nije Logos, već Utjelovljeni Logos, i on, čovjek, hita Kristu ne samo zbog Njegovog božanstva, koje je cilj svih stvari, nego, u prvom redu, zbog svoje ljudske prirode.⁵⁵⁷ Panagiotis Nellas, pozivajući se ponovno na neke misli Nikole Kabasilasa, ovim riječima objašnjava tu, ljudskom umu, teško razumljivu istinu:

„Činjenica da Krist nije povijesno postojao u vrijeme Adamovog stvaranja nije od značaja. Fundamentalno je biblijsko učenje da je, na razini nadvremenske stvarnosti Boga, Krist 'prvorođenac prije svakog stvorenja' (Kol 1, 15-17). Ako se čovjek, za koga je sva materijalna tvorevina dovedena u postojanje, posljednji od sve tvorevine podigao sa zemlje, svakako je logično da Krist, koji je cilj čitave materijalne i duhovne tvorevine, dolazi kasnije nego Adam, pošto sve stvari idu od nesavršenstva prema savršenstvu. Krist, kao najviše čovjekovo ostvarenje, prirodno čini cilj čovjekovog uspinjanja, početak, ali, isto tako, i kraj povijesti.“⁵⁵⁸

Krist čovjekovo spasenje ostvaruje ne samo u *negativnom smislu*, oslobađajući ga od posljedica prvobitnog grijeha, nego, također, u pozitivnom smislu, ostvarujući njegovo *ikonično* „prije – padno biće“. Njegov odnos s čovjekom nije samo onaj iscjelitelja. Spasenje čovjeka je nešto puno šire od otkupljenja; ono se podudara sa oboženjem.⁵⁵⁹ Čovjek je u samome početku stvoren po normi ili obrascu kako bi mogao primiti Boga. Pad je, stoga, samo čovjekovo zastranjenje s tog puta.⁵⁶⁰ Čovjek, tek u sjedinjenju s Arhetipom pronalazi

⁵⁵⁶ Usp. *Isto*, 31.

⁵⁵⁷ Usp. *Isto*, 33.

⁵⁵⁸ *Isto*, 33-34.

⁵⁵⁹ Usp. *Isto*, 37.

⁵⁶⁰ Usp. *Isto*, 34.

svoje istinsko ontološko značenje⁵⁶¹, pa je samim time i stvarno antropološko značenje oboženja – kristifikacija (okristovljenje).⁵⁶²

Nellas zastupa vrlo interesantnu tezu *ontičke evolucije* čovjeka. Cilj takve evolucije, neovisno o padu do kojega je moglo a i nije moralo doći, oduvijek je bilo oboženje. Iz ovoga što je do sada rečeno, a vidjet ćemo, i iz onoga što slijedi, postavlja se pitanje: bi li se Logos utjelovio i da prvi čovjek nije pao? Nellas predmnijeva da bi; citirajući Kabasilasa koji kaže da je „Bog ljudsku prirodu stvorio nemajući u vidu nikakvu drugu svrhu do ove, da kada se On bude trebao roditi treba da mu majka bude od te prirode. I, stvorivši ljudsku prirodu po nužnom obrascu – prema ličnosti Bogočovjekovoj, Kristu – On je u skladu s tim formirao čovjeka.“⁵⁶³ Ovakav božanski motiv, iako, bez daljnjega, uključuje Božje znanje o padu do kojega će doći, omogućava jedan posve drukčiji pogled na djelo spasenja, unutar kojega Kristovo utjelovljenje nije samo *reparacijske* prirode, već, prije svega, *apokatastatičke*.

Vratimo se na kratko Nellasovoj tezi o ontičkoj evoluciji čovjeka. Kako bi nam ona bila jasnija, obratimo pažnju na to što Nellas kaže o teoriji biološke evolucije, koja se, prema njemu, po ničemu ne protivi teologiji:

„Tako postaje jasno da se suština čovjeka ne nalazi u materiji od koje je stvoren, već u Prvoliku na osnovu kojeg je on formiran i prema kojem on teži. Upravo iz ovog razloga za patrističko tretiranje tematike porijekla čovjeka teorija evolucije ne predstavlja problem – baš kao što ni za vjernika oblik drveta od kojeg je napravljena ikona ne predstavlja problem. Nauka uvelike može imati obvezu ispitivati 'materiju' od koje je čovjek načinjen, ali svaki ozbiljan znanstvenik zna da mu je nemoguće izvršiti potpuno istraživanje – koristeći objektivnu znanstvenu metodu – 'arhetipa' na osnovu kojeg je čovjek sazdan. Kao što se istina ikone krije u ličnosti koju predstavlja, tako se i istina o čovjeku krije u njegovom Prvoliku. Ovo upravo stoga što je prvolik taj koji uređuje, odobrava i daje oblik materiji i koji ga (čovjeka) istovremeno privlači k sebi.“⁵⁶⁴

Konačno, opažamo i možemo vrednovati Nellasovo integralno shvaćanje evolucijskog procesa: ne odbacujući „materijalnost“ i stupnjevitost evolucijskog razvoja tvorevine, on

⁵⁶¹ Usp. *Isto*, 35.

⁵⁶² Usp. *Isto*, 38.

⁵⁶³ *Isto*, 35.

⁵⁶⁴ *Isto*, 32.

istima daje funkcionalnu ulogu u, ne vraćanju nekom starom savršenstvu prije pada ni ostvarivanju nekog novog savršenstva nakon pada, već u postizanju onog potpunog. Nellas zaključuje:

„Tako je razvoj ili evolucija ljudi i tvorevine uopće prosvijetljena iznutra. Naše shvaćanje čovjeka nije određeno čisto putem procesa promjena koje opažamo na materiji lika, nego se, ne previđajući taj prvi aspekt, naše gledište proširuje i shvaća primarno u terminima evolucije ili uzdizanja k ikoni Arhetipa. Evolucija lika nadilazi tako granice tvorevine - granice koju su oni koji vide samo materiju lika obavezni odrediti jer ne znaju za sami lik - i doseže beskonačnost. Evolucija se na ovaj način shvaća u svim njenim dimenzijama - ne samo onim koje su određene znanstvenim promatranjem - i pridaje joj se njena prava i puna vrijednost.“⁵⁶⁵

Čovjek je stvoren „po liku“, postoji „po liku“ i ostvaruje se „po liku“. Međutim, to njegovo postojanje i ostvarenje uvjetovano je novom povijesnom stvarnošću neprirodne situacije u kojoj se našao nakon pada; čovjek je sada zaogrnut „kožnim haljinama“.⁵⁶⁶ Svrha tih „kožnih haljina“ nije samo osigurati njegov opstanak unutar neprirodnog stanja, u koje je dospio na jedan ili drugi način, i njegov povratak u ono što je on „po liku“, već, isto tako, dovesti do ispunjenja onu inherentnu pokretačku snagu koju posjeduje njegovo biti „po liku“, kako bi čovjek dosegao sam lik.⁵⁶⁷

Nellas, nadalje, primjećuje da je ono što se, kroz empirijsko promatranje, definira kao „ljudska priroda“, prema biblijskom i otačkom učenju – kasnija – a ne izvorna i istinita, ljudska priroda, odnosno, samo stanje do kojega je došlo nakon pada. Jer, samo onaj život koji je načinjen sličnim božanskoj prirodi je život koji odgovara čovjeku i koji je u skladu sa samom prirodom.⁵⁶⁸ Kada Nellas progovara o „kožnim haljinama“ on ih ne poistovjećuje s ljudskim tijelom.⁵⁶⁹ One označavaju i izražavaju smrtnost i degradirani oblik materijalnosti, kojima se čovjek zaogrnuo, kao svojom „drugom prirodom“, nakon pada.⁵⁷⁰ Takva „materijalnost“ obuhvaća čovjeka u njegovoj psihosomatskoj cjelovitosti, i ne odnosi se samo

⁵⁶⁵ *Isto*, 40.

⁵⁶⁶ Usp. *Isto*, 41.

⁵⁶⁷ Usp. *Isto*, 42.

⁵⁶⁸ Usp. *Isto*, 43.

⁵⁶⁹ Usp. *Isto*, 44.

⁵⁷⁰ Usp. *Isto*, 45.

i isključivo na tijelo.⁵⁷¹ I funkcije ljudske duše su postale „materijalne“.⁵⁷² Prema riječima Nellasa:

„Poznate životne funkcije, što će reći, one koji jesu u vezi sa traganjem za zadovoljstvima, učenjem i profesionalnom učinkovitošću, jasno možemo definirati kao poslije - padni fenomen, to jest, kao sadržaj 'kožnih haljina'. Spomenute funkcije, kao i one što iz njih proizlaze, jesu rezultat poremećaja, kojega je prvobitni grijeh unio u poredak i harmoniju tvorevine. Teško obrađivanje zemlje, potom zanimanja, nauke, umjetnosti, politike, sve operacije i funkcije pomoću kojih čovjek živi u ovome svijetu, sačinjavaju sadržaj 'kožnih haljina' i nose njihov dvostruki karakter. S jedne strane, one su posljedica grijeha i jesu zloupotreba različitih aspekata našeg stvaranja 'po liku'. S druge, one su rezultat mudrog i milosrdnog Božjeg posredovanja i sačinjavaju 'novu odjeću', zahvaljujući kojoj su ljudska bića u mogućnosti živjeti u novim uvjetima, koji su nastali grijehom. 'Kožne haljine' nisu nepovezane sa *ikoničkim* svojstvom čovjeka prije pada. One su funkcioniranje ovih prije-padnih svojstava na način kakva su ona danas, gruba i zaogrnutu materijalnošću.“⁵⁷³

Nellas još kaže: „Prije nego što je odjenuo kožne haljine, čovjek je nosio božanski satkanu odjeću; svoju psihosomatsku odjeću milošću, svjetlošću i slavom Božjom tkanu.“⁵⁷⁴ No, upravo mu „kožne haljine“ omogućuju da ponovno zadobije odjeću sličnu prvobitnoj ali i još savršeniju od nje:

„Tako su, s jedne strane, 'kožne haljine' fiziološki rezultat grijeha, stvarajući zatamnjenje lika, pad iz onoga što je shodno prirodi, uvodeći *hybris*, 'kaznu' i 'traumu'. S druge strane, one su 'lijek' i blagoslov, unoseći nove mogućnosti što ih Bog daje čovjeku, omogućujući mu da, pošto je vodio kašnjenički život, opstane u smrti i da čak preživi na pravi način, tako da dosegne točku ponovnog pronalazjenja punine života i ljepote oblika koji pripada njegovoj prirodi u Kristu.“⁵⁷⁵

⁵⁷¹ Usp. *Isto*, 48.

⁵⁷² Usp. *Isto*, 49.

⁵⁷³ *Isto*, 89-90.

⁵⁷⁴ *Isto*, 51.

⁵⁷⁵ *Isto*, 63.

6.2.4. Justin Popović

Iako je i o Justinu Popoviću već prethodno bilo govora u jednom drugom kontekstu, namjera nam je u ovom odlomku ekstrahirati iz njegove teološke misli specifičan govor koji bi se odnosio na *theosis*. Popovićevo poimanje „theosisa“ počiva na jednom zanimljivom i originalnom teološkom supstratu. Njegova teološka misao prožeta je *soteriološkim optimizmom* i napose *teantropocentrizmom*. Taj „teandrički“ (bogočovječanski) element sami je temelj svih njegovih promišljanja.

Antun Japundžić, koji se na našem području najviše bavio teološkom mišlju Justina Popovića, iznosi ovu sintezu njegovog viđenja oboženja, s obzirom na „mjesto“ i „način“ ostvarenja istoga:

„Istina je objavljena i sadržana u Crkvi, ali Bogočovjek, odnosno *ovaploćeni* Logos Objavitelj je istine o Bogu. Čovjek eklezijalnu istinu spoznaje jedino u zajedništvu, to jest u crkvenom ambijentu, budući da je nesposoban spoznati ju sam po sebi. Dakle, prvi je uvjet spoznaje Boga život u zajedništvu, baš iz tog razloga srpski teolog Popović vidi i u zajedničarskoj dimenziji, odnosno u Crkvi, spasenje i oboženje. Cilj oboženja je upravo biti u zajedništvu s Bogom, zato bi čovjek trebao nastojati (s)ličiti Kristu, Bogočovjeku.“⁵⁷⁶

Za Popovića je pali čovjek, podjarmljen dvostrukim jarmom vremena i prostora – u nemogućnosti da svojom *delogosiranom* mišlju pronikne njihovu pravu prirodu, smisao i svrhu – osuđen na apsurd. U tim dimenzijama (vremena i prostora) on kuša grozu smrti, koja apsurd postojanja čini još bučnijim.⁵⁷⁷ Popović sučelice takvom tragičnom egzistiranju „razboženog“ i samim time „raščovječenog“ čovjeka, postavlja *Novog Čovjeka*, Bogočovjeka, kao njegovu jedinu nadu. Mogućnost oboženja i posjedovanja besmrtnosti, prema Popoviću, jednako je posljedica utjelovljenja (*ovaploćenja*) i uskrsnuća (*vaskrsenja*) Kristovog.⁵⁷⁸

⁵⁷⁶ Antun JAPUNDŽIĆ, La conoscenza della verità di Dio nel pensiero teologico di Justin Popović, u: *Vrhbosnensia*, 26 (2022.) 1, 174.

⁵⁷⁷ Usp. Justin POPOVIĆ, *L'uomo e il Dio Uomo. Introduzione al cristianesimo*, 2011, 19-20.

⁵⁷⁸ Usp. *Isto*, 41.

Teandrička restauracija (apokatastaza) „kristonostalgičnog“ čovjeka i tvorevine, kao i njihovih dimenzija, prostora i vremena, započinje *logisiranjem* (primanjem / nadisanjem smisla od Logosa). Grijeh nije ostavio posljedice samo na čovjeka već na svekoliku tvorevinu, koja je isto potrebna oboženja. Čovjek je stvoren kao makrokozmičko biće, tako i njegov pad ima makrokozmičke posljedice, zato i čitava tvorevina uzdiše zajedno s njime u porođajnim bolima, žali i tuguje s čovjekom zbog grijeha i radi grijeha, zbog smrti i radi smrti, kojoj je tvorevinu, čovjek, ljubitelj grijeha, podčinio.⁵⁷⁹

Ovo privođenje Bogočovjeku svega, odnosno, *svejedinstvo* u Bogočovjeku, Popović preuzima od rusa, Loskog i Bulgakova (*sobornost*). Oboženi, drži Popović, kao sinovi Božji po milosti, spašavaju tvorevinu od rasutosti, raspadljivosti i razjedinjenosti.⁵⁸⁰ Oboženje je za Popovića, u konačnici, *obogočovječenje*, čovjek se obogočovječuje. On kaže:

„Ovo sabiranje čovjeka u Bogu, to njegovo samosabranje u Bogočovjeku, osnažuje u njemu, do nesagledive razine, doživljaj i svjesnost svejedinstva makrokozmosa. Tada, čovjek u Kristu preplavljuje (natapa) svu tvorevinu i sva bića svojom ljubavlju i beskonačnim suosjećanjem. Lijući suze, moli za *sve i svja*, jer osjeća i zna kao nitko drugi da su ljubav i milosrđe Kristovo jedini spas za grešnike i nepropadljiva slava pravednih.“⁵⁸¹

Iako je Popovićeva teološka misao doista po mnogočemu izvorna, ne može se ne opaziti snažan utjecaj kojega je na njega imao Nikolaj Velimirović, srpski episkop, poeta i esejist opsjednut komparacijom Istoka i Zapada na svim područjima. Iz tog razloga, Popović, doduše, više teološki i profinjenije, Zapad i zapadni humanizam koji u središte stavlja čovjeka, postavlja kao paradigmu za sve ono što se u čovjeku protivi i opire Bogočovjeku.⁵⁸²

6.2.5. *Nikos Matsoukas*

Za Nikosa Matsoukasa, dugogodišnjeg profesora dogmatike na „Aristotelovom Sveučilištu“ u Solunu, naš katolički teolog i vrsni poznavatelj istočnog bogoslovlja Yannis

⁵⁷⁹ Usp. *Isto*, 29.

⁵⁸⁰ Usp. *Isto*, 30.

⁵⁸¹ *Isto*, 33.

⁵⁸² Usp. *Isto*, 59.

Spiteris⁵⁸³ kaže da je jedan od rijetko osvježavajućih teoloških glasova u posljednjih pedesetak godina unutar pravoslavlja. Njegova je filozofsko-teološka misao originalna, pa nije, kako je to slučaj kod mnogih drugih pravoslavnih teologa, samo reciklirana patristička misao. Bez daljnega, i on se uvelike referira na oce, ali to čini inteligentno i konstruktivno, a ne, fetišistički koristeći njihove misli. Sam Matsoukas ne pripada ni jednom teološkom krugu, odnosno, smjeru unutar grčkog pravoslavlja, za razliku od Zizioulasa, Yannarasa, ili Nissiotisa.⁵⁸⁴

Kakva je, dakle, teologija Nikosa Matsoukasa? Najkraće rečeno to je teologija *gnoseološke ravnoteže* između „naravnog i nadnaravnog“, „razuma i vjere“, „logike i otajstva“, odnosno, teologija njihovog funkcionalnog jedinstva i harmonične koegzistencije. Matsoukasova teologija nadilazi skolastičku katafatičku, koja je i na kršćanskom Istoku ostavila duboki trag, posebice na polju dogmatike, ali se istodobno distancira od potpune teološke apofatike Vladimira Loskog i Hriste Yannarasa, čije su misli na Zapadu prihvaćene kao paradigma suvremene pravoslavne teologije.⁵⁸⁵ Matsoukas teologiju dijeli na *karizmatsku* i *znanstvenu*, ili, bolje reći, prepoznaje ju pod ova dva vida.

„Karizmatska teologija“ je život crkve⁵⁸⁶ kroz stoljeća; čovjek i samo stvorenje, ljudsko putovanje kroz povijest, patrijarsi, Mojsije, suci, kraljevi, svećenici, proroci, neutjelovljena vječna Riječ Očeva i ona utjelovljena – Riječ tijelom postala, apostoli, evanđelisti, prezbiteri, đakoni, crkveni oci, sveti, narod Božji. Iz ove hijeropovijesti, iz ovoga hoda, nastaju svete knjige, Simboli vjere, dokumenti i sve ostale vrste pisanih svjedočanstava. Od ove se teologije jednostavno živi i ona se daje kušati.⁵⁸⁷

Za razliku od ove, „znanstvena teologija“ je povijesno – filološko proučavanje i metodološka interpretacija ovog življenog iskustva. Matsoukas drži da predmet istraživanja teologa nije sam Bog već pisani tragovi života i iskustva crkve, u kojima je zabilježeno Božje zahvaćanje u povijest, onu povijest u kojoj se očituje njegova slava. Cijela se, dakle, teologija

⁵⁸³ Biskup Krfa i profesor teologije na Lateranskom Sveučilištu

⁵⁸⁴ Spomenuti teolozi, unutar pravoslavlja, pripadaju vrlo popularnom teološkom smjeru *soteriološkog personalizma*

⁵⁸⁵ Usp. Cristinel IOJA, Nikolaos Matsoukas' Efforts to overcome Scholastic in Dogmatic Theology, u: *International Journal of Orthodox Theology* 3 (2012.) 4, 169. – 170.

⁵⁸⁶ Pojam „crkva“ namjerno je pisan malim početnim slovom, budući da se iz konteksta lako daje vidjeti kako Matsoukas, barem kada govori o temama kojima se u ovom pregledu njegove teologije bavimo, crkvu poima izvan njenog povijesnog, juridičkog i institucionalnog vida, kao *zajednicu bogotražitelja* kroz ljudsku povijest.

⁵⁸⁷ Usp. Yannis SPITERIS, *La teologia ortodossa neo-greca*, Bologna, 2016, 435.

za Matsoukasa svodi na dijalektički odnos između stvorenoga i nestvorenoga te na proučavanje istoga.⁵⁸⁸

Podjela Objave na „naravnu“ i „nadnaravnu“ kod Matsoukasa ne postoji. Za njega je Objava jedinstvena. Ona znači neprekinutu seriju teofanija; u stvaranju, stvorenju i povijesti. Takva jedinstvenost Objave istovremeno označava i radikalnu razliku između Stvoritelja i stvorenoga, *bitka* i *ne – bitka*. No to ne stvara teološki problem, štoviše, upravo takva razlika daje mogućnost *theognosisa* biću, te jasno i precizno određuje mjeru i način ostvarenja njegovog zajedništva s Bogom (*theosisa*).⁵⁸⁹

Kao vrstan filozof, Matsoukas, ponajprije želi jasno podcrtati neke pogrešne zaključke do kojih može dovesti nezgrapna formula „*creatio ex nihilo*“. S punim pravom, smatra on, postoji ozbiljan prigovor znanosti i filozofije ovoj formuli, pretočen u kontra – formulu: „*nihil ex nihilo fit*“; ništa iz ničega ne biva. Ne bi trebalo, drži Matsoukas, toliko inzistirati na naglašavanju stvaranja „iz ničega“ u svrhu isticanja božanske svemoći, kao da se radi o činu nekog iluzionista čije se stvari pojavljuju iz ničega. Bolje bi bilo potruditi se oko postavljanja temelja za ispravno shvaćanje odnosa između stvorenog i nestvorenog u religioznoj svijesti ljudi.⁵⁹⁰

Da bi ovu svoju tvrdnju obranio, Matsoukas ističe kako teologija ne govori o stvaranju svijeta „iz ničega“, već iz „ne – bitka“ (μη ον). Iako je to, na neki način, jedno te isto, ipak, stvaranje iz „ne – bitka“ u svom sveobuhvatnom značenju, nadilazi uske okvire skolastičkog shvaćanja pojma „ničega“ u odnosu na stvaranje. Teologija se, smatra Matsoukas, želi na jasan način izraziti o naravi odnosa između bitka i ne - bitka, stvorenoga i nestvorenoga i, unutar samoga božanstva, o naravi odnosa između Božje *biti* i njegovih *energija*. Drugim riječima, kad teologija progovara o stvaranju iz „ne – bitka“, želi nas uputiti na to da svijet ne proizlazi iz božanske „biti“ i zbog toga je on „ne-bitak“. Svijet dakle nije s Bogom konstupstancijalan (ομοουσιος), niti je u sebi subzistentan (samostojan). Svijet i čovjek, svo stvorenje, je drugačije „biti“ od Boga (ετερουσιος), pa je zato u trajnom, neraskidivom, crpečem, ontološkom odnosu s Bogom. Čovjek i stvorenje neprekidno primaju svoju bit od Boga (novogrč. τα παντα διαρκως τα ουσιώνει ο θεος – *ta pánda djarkós ta usjóni o Theós*). Samo po sebi, stvorenje bi bilo „ne – bitak“, ne zato što ne dobiva oblik od

⁵⁸⁸ Usp. *Isto*, 436.

⁵⁸⁹ Usp. *Isto*, 438-439.

⁵⁹⁰ Usp. *Isto*, 441.

bitka već zato što je različite biti od bitka. Stvorenje se rodilo iz „ne – bitka“ i ima trajnu potrebu crpsti (dobivati) bitak, život, logos, oboženje.⁵⁹¹ Dakle, za Matsoukasa *theosis* je upravo to trajno crpljenje božjeg bitka (*poješćivanje – esencijalizacija*).

„Nadnaravni“ i „naravni“ svijet za njega su usko sjedinjeni, jer Bog daje „bitak“ svakome stvoru, već prema njegovom načinu postojanja. Upravo se po različitom načinu postojanja, stvorenja na različite načine sjedinjuju s Tvorcem. Bog trajno stvara, uzdiže i obožuje po svojim nestvorenim božanskim energijama, koje su, s obzirom na bića kojima daju postojanje, sljedeće:⁵⁹²

1. ΟυσΙΟΠΟΙΟΣ ΕΝΕΡΓΕΙΑ (*ousipoiios energeia*) : udjeljuje bitak.
2. ΖΩΟΠΟΙΟΣ ΕΝΕΡΓΕΙΑ (*zoopoiios energeia*) : udjeljuje bitak i život.
3. ΣΟΦΟΠΟΙΟΣ ΕΝΕΡΓΕΙΑ (*sofopoiios energeia*) : udjeljuje bitak, život i razbor.
4. ΘΕΟΠΟΙΟΣ ΕΝΕΡΓΕΙΑ (*theopoiios energeia*) : udjeljuje bitak, život, razbor i oboženje.

Odnos između „stvorenoga“ i „nestvorenoga“, između „bitka“ i „ne – bitka“, što se čovjeka tiče, Biblija predstavlja izrazom: „čovjek stvoren na sliku Božju, njemu sličan“. Matsoukas pri tumačenju pojmova „slike“ i „sličnosti“ ne pristaje uz ontologizam Nellasa, Yannarasa i Zizioulasa⁵⁹³, već radije ističe kreaturalnost čovjeka. Čovjek je, kao i sva stvorenja, „ne – bitak“, budući da trajno mora primati bitak, život i oboženje od *božanskog bitka*. Zato je bolje reći kako je čovjek „stvoren na sliku Božju“ nego reći da je on „stvoren kao slika Božja“.

Ono što Matsoukas želi naglasiti jest dinamizam u čovjeku, koji je ispravno naznačen upravo izrazom „sličnost – Bogu sličan“. Čovjek neprestano prelazi iz „ne – bitka“ u bitak, doprinoseći svojom slobodnom voljom vlastitom uzdižućem putu prema *bitku*. Upravo u ovom smislu, to jest imajući u vidu čovjekovu slobodnu volju i „sličnost“ s Bogom koju on može u većoj ili manjoj mjeri ostvariti, Matsoukas objašnjava izraz „čovjek – slika Božja“, a

⁵⁹¹ Usp. *Isto*, 442.

⁵⁹² Usp. *Isto*, 443.

⁵⁹³ Najbolji primjer teološkog ontologizma u knjizi: Jovan ZIZJULAS, *Od maske do ličnosti*, Podgorica, 1999.

ne kako to čini Nellas, promatrajući čovjeka kao psihosomatsku cjelinu u kojoj prepoznaje tu sliku.⁵⁹⁴

Istočni grijeh i zlo uopće posljedica su slobodnog prekida od strane čovjeka u njegovom doprinosu trajnom prelaženju iz „ne – bitka“ u bitak. Baš iz tog razloga crkveni oci istočni grijeh, ali i svaki drugi grijeh, nazivaju „ne – bitkom“; radi se, jednostavno, o pokušaju autodestrukcije. Čovjek je suštinski stvorenje, to jest, bivajući po sebi „ne – bitak“, trajno prima bitak od Boga koji je jedini samodostatan. „Postati kao Bog“, unutar one đavolske napasti, grijeh je nepravde i bezakonja, jer čovjek od stvorenja želi postati stvoritelj, biti samoodrživ. Tako on sam, na tragičan i apsurdan način, pokušava prekinuti dotok *bitka* u sebe. Na istočni, kao i na svaki drugi grijeh, ne treba gledati iz legalističko juridičkog aspekta. Grijeh treba jednostavno biti shvaćen kao tragični udar na *bitak* koji dolazi od naše stvorene prirode, koja je kao takva „ne – bitak“, i kojim riskiramo, s punim pristankom darovane nam slobodne volje, vlastito samouništenje.⁵⁹⁵

⁵⁹⁴ Usp. Yannis SPITERIS, *La teologia ortodossa neo-greca*, 444.

⁵⁹⁵ Usp. *Isto*, 445.

7. USPOREDBA HEZIIHAZMA S NEKIM DRUGIM MISTIČNIM GIBANJIMA

7.1. Psihologija mistike

Prije nego li započnemo detaljnije govoriti o *mistici* valja nešto reći o psihologiji mistike, odnosno o dinamici procesa koji su, u većoj ili manjoj mjeri, svojstveni svakom mističnom iskustvu. Temelj za razumijevanje onoga što se pri mističnom iskustvu događa ili doživljava (čulno ili nadčulno) jest, barem osnovno, poznavanje mehanizama *djelovanja svijesti* i njenih struktura.

Postoje strukture svijesti koje se akcidentalno konfiguriraju, kroz vanjske poticaje i uvjetovano kontekstom, a postoje i one koje se konfiguriraju željom pojedinca kada se isti postavlja u mentalnu situaciju koja pogoduje inspiraciji. Tada govorimo o *inspiriranoj svijesti* ili, bolje rečeno, o svijesti otvorenoj inspiraciji. Takva je svijest osnova znanosti, umjetnosti, filozofije a napose mistike.⁵⁹⁶

Najstariji poznati, a samim time i najrudimentarniji oblik inspirirane svijesti na polju mistike je *trans*. Iskustvo transa poznato je još u drevnim magijskim i religijskim praksama. Pad u trans započinje *interiorizacijom* „ja“, zatim slijedi njegovo *izmještanje* i u konačnici *supstitucija*; onaj koji se otvara inspiraciji dopušta da ta inspiracija, ili pak *entitet*, zauzme mjesto njegovog „ja“, privremeno zamjeni njegovo „ja“. *Meditant* tako postaje *medij*. To se, u slučaju *šamanizma*, najčešće događa ili uzimanjem psihoaktivnih stimulansa ili ritualnim ponavljanjem pokreta. Kod tehnike indijskih *jantri* do transa se dolazi interiorizacijom trokutova koji postaju sve manji i manji, sve dok se ne pretvore u točku. U slučaju *mantrama* (hinduističkih mantri) ispuštaju se monosilabični zvukovi.⁵⁹⁷ Nešto slično događa se i kod *hipnotičkog transa*, kada subjekt *sugestije* interiorizira glas *operatera* sve dok taj glas ne zauzme mjesto njegovog habitualnog „ja“. ⁵⁹⁸

Ovdje dolazimo do nečega izuzetno zanimljivog. Za razliku od šamanističkog transa, pri kojem medij gubi svjesnost o onome što se za vrijeme transa događalo, hipnotički trans

⁵⁹⁶ Usp. Mario RODRIGEZ COBOS (SILO), *Apuntes de psicología. Psicología I, II, III y IV*, Santiago de Chile, 2021, 305. (elektroničko izdanje)

⁵⁹⁷ Valja spomenuti kako je upravo sufijski trans (o sufizmu će kasnije biti više govora) izazvan kombinacijom ponavljajućih pokreta i ritmičkih ispuštanja zvukova.

⁵⁹⁸ Usp. Mario RODRIGEZ COBOS (SILO), *Apuntes de psicología. Psicología I, II, III y IV*, 307-308.

dopušta subjektu da svo vrijeme bude svjestan sebe i onoga što se događa, što znači da su izmjешtanje i supstitucija „ja“ bili djelomični a ne potpuni. Kako bi nam ovo bilo još jasnije posegnut ćemo za primjerom blagog hipnotičkog transa sa djelomičnim izmjешtanjem i supstitucijom svjesnoga „ja“ iz svakodnevnog života; riječ je o fenomenu tzv. „kriptografije“ ili „automatskog pisanja“. ⁵⁹⁹

Tako se nešto najčešće događa za vrijeme trajanja telefonskog poziva pri kojem posvećujemo našu punu pažnju onome što osoba s druge strane žice govori. Zbog empatiziranja, suživljenosti i poistovjećenja našeg svjesnog „ja“ s onim drugim „ja“ onkraj žice, po završetku poziva lako se možemo, nenadano i u čuđenju, sa kemijskom olovkom u ruci, zateći pred iškrabanim papirom punom strelica, krugova, kvadrata, osmica, cvjetova ili paukovih mreža. Dakle, dok je naše svjesno „ja“ bilo zamijenjeno onim „ja“ s druge strane žice, naše nesvjesno „ja“ bavilo se nekim svojim stvarima.

Zašto je sve to bitno i zbog čega uopće o tome govorimo? Budući da ovi psihički automatizmi ozbiljnijom i dubljom interiorizacijom prestaju djelovati, barem kada je riječ o islamskoj, budističkoj ili kršćanskoj mistici više ne možemo govoriti o izmjешtanju ili o supstituciji „ja“. S druge strane, sami cilj takve mistike nije biti ovladan bilo kakvim „entitetom“ koji bi zamijenio ličnost mistika. ⁶⁰⁰

Iako u slučaju hezihazma a i drugih mističnih gibanja kojima ćemo se u ovom poglavlju baviti trans nije nešto čemu se teži, kroz njega se ipak, zbog psiholoških zakonitosti, bez daljnega prolazi. Taj je prolazak kroz iznimno kratko stanje transa uvjet pristupu dubljim razinama svijesti. ⁶⁰¹ Nadilazeći trans, kršćanski, budistički ili islamski mistik doživljava *suspenziju*, privremeno uklanjanje, obustavljanje, odlaganje vlastitoga „ja“. Osobitost hezihazma, za razliku od drugih njemu sličnih mističnih gibanja, upravo je zaustavljanje na suspenziji. Islamska, budistička i pan-en-teistička mistika kršćanskog Zapada idu korak dalje; do *supresije* (dokončanja) „ja“.

⁵⁹⁹ Usp. *Isto*, 309.

⁶⁰⁰ Usp. *Isto*, 310.

⁶⁰¹ Usp. *Isto*, 311.

7.2. Mistika Crkve na Zapadu

Mogli bismo slobodno reći da su do 12. stoljeća Istok i Zapad imali približno iste kriterije u prosuđivanju autentičnosti mistike kod pojedinih duhovnih ljudi. No, od Bernarda iz Clairvauxa koji je prvi, doduše podosta oskudno i stideći se, u svojim spisima progovorio o svom osobnom mističnom iskustvu, na Zapadu se sve više javljala tendencija mističnog individualizma koji je do danas ostao tuđ istočnoj Crkvi.⁶⁰²

Po kriterijima istočnog kršćanstva, jedini autentični mistici Zapada mogli bi biti Sv. Romuald i kartuzijanski mistici, kao i Ivan od Križa i Terezija Avilska.⁶⁰³ Nekima od njih ćemo malo kasnije posvetiti pažnju. Mala Terezija već ispada iz tog okvira zbog opisa svojih nutarnjih stanja i osjećaja u „Povijesti jedne duše“. Katolički mistici poput Margarete Marije Alacoque i Faustine Kowalske ne bi pak prošli nikako. Naime, duhovni pisci Istoka gnušaju se svakog viđenja Krista, Bogorodice i anđela, smatrajući ih, kako smo već mogli vidjeti, mogućom obmanom.

Oni nipošto ne isključuju mogućnost Kristovog ukazanja određenoj osobi, ali isto tako smatraju da bi taj isti Krist bio zadovoljniji odbijanjem nego prihvaćanjem njegovog ukazanja. Mistični doživljaji, imaginativne i figurativne naravi onih koje Zapad rado naziva „misticima“, takve mistike u mnogočemu razlikuje od onih na kršćanskom Istoku, koje Istok, u konačnici, ni ne naziva „misticima“.

Što tek reći o karizmatskom pokretu, bilo unutar Katoličke Crkve bilo izvan nje, koji, ne samo iz perspektive istočnog kršćanstva već i onih na Zapadu koji imalo ozbiljnije promišljaju o kršćanstvu, predstavlja potpunu banalizaciju duhovnog iskustva i tešku povredu svetosti tišine intimnog susreta čovjeka s Bogom.⁶⁰⁴

Podvižnicima Istoka najveći dar (*charisma*) Duha Svetog za kojeg su se usudili moliti bio je dar vrelih suza. Vrele suze, prema tumačenju Marka Eremite, nisu suze koje nekad znamo pustiti u duhovnoj razdraganosti ili uz osjećaj krivnje pred Bogom. Te su suze izvanredan dar Duha Svetoga. Takvo plakanje, popraćeno živim osjećajem kajanja, može potrajati i nekoliko godina. Ono je neprestano i neovisno o trenutnom raspoloženju. Te suze

⁶⁰² Usp. Vladimir LOSKI, *Mistična teologija Istočne crkve*, str. 47.-49.

⁶⁰³ Usp. Slobodan STAMATOVIĆ, *Uvod u hesihiju za zapadnjake*, 20.

⁶⁰⁴ Usp. Robert SARAH, *La fuerza del silencio. Frente a la dictadura del ruido*, Madrid, 2017, 59.

zbog svoje topline i učestalosti na licu uglavnom ostavljaju brazde i ožiljke. Monah koji je bio dostojan toga dara morao se povući neko vrijeme (i do nekoliko godina) u osamu jer zbog plača nije mogao normalno funkcionirati. Ove suze peru grijeh i pripremaju za sljedeći dar Duha Svetoga; poniznost i krotkost⁶⁰⁵. Ovim krajnjim primjerom kojega smo izabrali želimo samo reći sljedeće: na Istoku je mistika *habitus*, dok je na Zapadu ona često pojmljena kao „izvanrednost“, te je kao takva, zbog individualizma i subjektivnosti na kojima u nekim slučajevima počiva, potencijalno opasna.

Nakon II. Vatikanskog Sabora Crkva ne stavlja više toliko naglasak na *kristocentriзам* koliko na *pneumatocentriзам*. To je izvrsna stvar, ali unutar Crkve mora biti ispravno protumačena. Ne smijemo nikada zaboraviti da Duh Sveti ne izgrađuje individualno dobre kršćane, već Tijelo Kristovo, Crkvu.

U jednom televizijskom gostovanju episkop Ignjatije Midić uputio je katolicima dobronamjernu kritiku rekavši: „Duhovnost je za katolike postala nešto što se može nazvati nadogradnjom Crkve, koja Crkvu čini boljom, svetijom, a ne njen konstitutivni element bez kojeg nema Crkve“.⁶⁰⁶ Slobodan Stamatović stvarnost kroz koju Katolička Crkva prolazi u posljednje vrijeme u pogledu percipiranja duhovnosti ali i mistike od strane većeg broja katolika, opisuje britko i pomalo ironično ovim riječima:

„Izgubivši središnji sve povezujući duh kontemplativnog stremljenja, revni katolici u novovjekovnom razdoblju zapadaju u razne krajnosti, ovisno o temperamentu pojedinaca: oni kod kojih je naglašena volja zapadaju u prekomjerno moraliziranje i sakramentalni formalizam, oni skloniji razmišljanju postaju opsjednuti sustavnim racionalnim opravdanjem svega u što vjeruju pred ovim bezbožnim svijetom i raznim hereticima, oni kod kojih dominiraju osjećaji bacakaju se u ljepljivom pličaku sentimentalne pobožnosti, a ako je pak kod koga razvijenija intuicija i um mu je otvoreniji za božansko, tada se obično razvija ona vrsta mistike koja se zasniva na viđenjima i objavama. Do takve je polarizacije moralo doći jer je izostalo kultiviranje onoga što sve to povezuje i usklađuje, a to je duhovni zor ili intuicija, snaga koja se njeguje u kontemplaciji ili tihovanju i jedina moć kojom se može kušati duhovna zbilja.“⁶⁰⁷

⁶⁰⁵ Usp. Giovanni VANNUCCI, *La Filocalia*, str. 276. -279.

⁶⁰⁶ Radi se o emisiji "Agape"; tema: "Ontologija i etika", emitirana na RTS-u, 16. kolovoza 2012. godine: <https://www.youtube.com/watch?v=9Ewxig0akXk> (pristupljeno: 21.2.2023.)

⁶⁰⁷ Slobodan STAMATOVIĆ, *Uvod u hesihiju za zapadnjake*, 20

Možda ćemo kod sljedećih mistika utvrditi veću srodnost sa istočnokršćanskom mistikom? Hildegardu iz Bigena, Meistera Eckharta, Taulera i Nikolu Kuzanskoga možemo nazvati kršćanskim *pan-en-teistima*. Tvrđnja je to s kojom će se svatko složiti. Ne bi doista bilo pravedno ovim mysticima predbacivati *panteizam*. No nameće se pitanje je li *kršćanski pan-en-teizam* u potpunosti kršćanski? Profesor Marijan Jurčević smatra da jest. On veli: „Kršćanski pan-en-teizam nije u suprotnosti sa kršćanskim vjerovanjima. On je teocentričan i kristocentričan, antropocentričan, makrokozmičan i mikrokozmičan, teističan i panteistički, iako se razlikuje i od jednoga i od drugoga.“⁶⁰⁸ Pan-en-teizam, prema Jurčeviću, u sebi prevladava i teistički dualizam i panteistički monizam. On po sebi ne briše granicu između Boga i stvorenja. Bog je u isto vrijeme stvorenju imanentan i transcendentan, a čitav je svemir u sebi sakrament, ispunjen Bogom; sve je u Bogu i Bog je u svemu.⁶⁰⁹

Zaustavimo se kratko na Eckhartovoj teološkoj misli da bismo bolje razumjeli „kršćanski pan-en-teizam“ Zapada. On istovremeno kontemplira i Boga i svijet, uzdižući stvorenja u samoga Boga, budući da su sve stvari u Bogu jednake i konačno jesu sam Bog. Bogu je užitak izliti svoj bitak i svoju narav u tu jednakost.⁶¹⁰ Pa ipak, smatra Eckhart, iako je Bog u svim stvorenjima utoliko što imaju bitak, on je i iznad njih, jer, što u mnogim stvarima jest jedno to mora nužno biti iznad svih stvari.⁶¹¹ Očito je da Eckhart ne želi baš posve izjednačiti Boga i prirodu (tvorevinu).

Kakve je onda naravi to međusobno prožimanje Boga i stvorenja? Možda nam najbolji odgovor na to daje Hildegarda. Ona često u svojim spisima spominje „božansku energiju“. Za nju je Bog bitno središte svih *kozmičkih energija* u trajnoj dinamici. Bog je život, i spoznati ga možemo samo preko živih stvorenja koja ga slave, koja izlaze iz njega slaveći njegovu slavu.⁶¹² Čovjek, smatra Hildegarda, Boga spoznaje u svim stvarima, a stvorenja su zrcalo u kojem se vidi Boga.⁶¹³

Nikola Kuzanski naglašava da je *božanstvo* skriveno i očito u svemu što jest, ono je u svim stvarima kao što su i sve stvari u Božanskom, stoga se može reći da su sva stvorenja božanska, jer sve što se u njima nalazi, nalazi se u Božanstvu. Napose, ističe Kuzanski,

⁶⁰⁸ Marijan JURČEVIĆ, *Kršćanski pan-en-teizam – mistika i stvorenja*, u: *Odgovornost za život*, Zbornik, Baška Voda, 1999, 297.

⁶⁰⁹ Usp. *Isto*, 310.

⁶¹⁰ Usp. *Isto*, 305.

⁶¹¹ Usp. *Isto*, 306.

⁶¹² Usp. *Isto*, 308.

⁶¹³ Usp. *Isto*, 309.

božanski su ljudi, iako ne potpuno. Oni su, prema Kuzanskom, jedno ljudsko božanstvo.⁶¹⁴ Ljudskost je jedan mikrokozmos, čovjekov svemir, te ona istovremeno uobličuje i Boga i svemir u svojoj ljudskoj moći. Upravo stoga, drži Kuzanski, postoji nužnost sveopće religije koja bi bila istinski izraz kozmičke mudrosti više nego li jedne individualne i ograničene tradicije.⁶¹⁵

Mogli bismo zaključiti da *rajnski mistici*, kao i ostali zapadni mistici koji su bili pod njihovim utjecajem, otkrivaju na jedan intuitivan i inteligibilan način "božanstvo u sebi" i "sebe u Božanstvu". Njihova mistika savršeno odgovara Plotinovoj, kao i intelektualističkoj mistici Origena i Evagrija, a donekle, iako samo na prvi pogled, i onoj Aleksandrijaca; ona je „naturalna mistika“, „kozmička mistika“, „mistika stvorenja“ i bitno „anabatička (uzlazna) mistika“. U isto vrijeme, očigledno je čvrsto utemeljena na negativnoj teologiji Pseudo-Dionizija, što je posebice vidljivo kod Kuzanskoga. Međutim razlika između takve mistike i istočnokršćanske mistike određene *palamizmom*, odnosno, *hezihazmom*, i više je nego očita.

Krenimo od početka. „Energije“ koje spominje Hildegarda mogu se na prvi pogled učiniti istovjetnima Palamasovim *božanskim energijama*, no to nipošto nije slučaj. Hildegardine su energije definitivno Božja *ontološka emanacija*. Čovjek nije „djelo Božje“ već „Božje djelovanje“. Čovjek je „materijalizirana“ Božja energija. Stvorenja koja „izlaze iz Boga slaveći njegovu slavu“ jesu posljedica i očitovanje *centrifugalnog dinamizma* Boga kao kozmičkog središta. Pan-en-teizam idejno ne poistovjećuje stvorenu prirodu s Bogom, ali ako se Božja transcendentnost u „kršćanskom pan-en-teizmu“ Zapada zasniva samo na čovjekovoj tvarnosti i nesavršenosti, koje su posljedica njegove emanativne, ili kakve već, udaljenosti od Izvora, to, po našem mišljenju, nije dostatno da se „kršćanski pan-en-teizam“ u potpunosti obrani od optužbe za takav pan-en-teizam čija je granica s panteizmom izrazito blijeda.

S druge strane, Palamasove „energije“, kako smo već rekli, jesu *egzistencijalni modalitet* (način postojanja) božanstva, onog Božanstva čiji temelj nije *ousia* (bit), već osoba Oca. Palamasov energizam nadilazi panteistički monizam i teistički dualizam na teološki puno suvisliji i sigurniji način nego što je to slučaj kod „kršćanskog pan-en-teizma“ Zapada, izbjegavajući pritom vrlo vješto i triteizam i hipostatski modalizam, koji mu se često nepravedno prišivaju. Bog odašilje svoje nestvorene energije iz ljubavi, energizam je strogo

⁶¹⁴ Usp. *Isto*

⁶¹⁵ Usp. *Isto*, 310.

voljni čin, a ne „prelijevanje iz božanske prepunosti“, ma koliko god i ono moglo biti motivirano ekstatičkom ljubavlju Božjom.

Za Istok, mogućnost govora o čovjeku ili svijetu kao o nečem božanskom nikada ne počiva na Božjoj naravi, već na njegovim *energijama*.⁶¹⁶

Netko bi mogao reći kako je Bulgakovljeva „sofiologija“ bliska kršćanskom pan-en-teizmu. Prije svega ovdje valja dobro razlikovati „Bulgakova filozofa“ od „Bulgakova teologa“, a samim time i „mistika“. Sam Bulgakov, suočen sa optužbama za herezu objašnjava *sofiologiju* kao filozofsku i hermeneutičku disciplinu, a nikako teološku. Njegova sofiologija, za razliku od Plotinove i gnostičke koja *Sophiju* poistovjećuju s Bogom a *sofijanitet* u čovjeku sa božanstvom, ne iscrpljuje svu teologiju i kozmologiju da bi na kraju obje odbacila, štoviše, Bulgakov nedvosmisleno kaže: „Sve je ovo stari zavjet sofiologije u poganstvu i upravo baveći se sofiologijom starina se može približiti kršćanstvu i ucijepiti se na kršćansku teologiju. Tek tada se, u punini istine, očituje sva njena nedostatnost koja vodi čak i u kobno iskrivljenje istine. Sofiologija ne može biti sama sobom opravdana, već opravdanje dobiva iz svog suodnosa sa teologijom, i to tek kada zauzme mjesto koje joj stvarno pripada, ne zauzimajući mjesto teologiji.“⁶¹⁷

Zanimljivo je naime kako i sam Dionizije, podupiratelj gotovo krajnje apofatike, u svojoj „Mističnoj teologiji“, govoreći o Bogu i pridajući mu sve one „hyper“ naslove, ipak upotrebljava jednu eksplicitno pozitivnu determinantu – „O Trias!“ (*Trojice*), i to na samome početku.⁶¹⁸ U „Poslanici“ pak veli kako, samo na trenutak, za potrebe negativne teologije, valja staviti u stranu hipostatske osobine Božanstva.⁶¹⁹ Ovo je iznimno bitno; samo na trenutak, kaže Dionizije, nikako trajno. Na što smjeramo? Nameće nam se nužan zaključak kako čak ni najradikalnija negativna teologija Istoka, u svome mističkom diskursu, ne odbacuje osnovne, temeljne, teološke postavke koje proizlaze iz kršćanstva kao objavljene religije.

U rajnskih mistika je drugačije. Oni strogo dijele one trenutke u kojima o Bogu govore jezikom katafatike (u akademskoj teologiji), od onih u kojima o Njemu govore jezikom gotovo apsolutne apofatike (u mističnoj teologiji / po mističnom iskustvu). Na

⁶¹⁶ Usp. Pavel EVDOKIMOV, *Cristo nel pensiero russo*, Rim, 1972, 196.

⁶¹⁷ Sergej BULGAKOV, *La sposa dell'Agnello*, Bologna, 2013, 35.

⁶¹⁸ Usp. DIONIGI, *Mistica teologia e Epistole*, I-V, 243.

⁶¹⁹ Usp. *Isto*, 260.-263.

Istoku, gdje dogma i mistika, kako smo već rekli, ne samo da nisu u međusobnom rascjepu nego se i nadopunjuju, tako je nešto posve nemoguće, štoviše, krivovjerno. Istočnokršćanska apofatika ima snagu katafatike, a njihova mistika, za razliku od one rajnske, u bitnome je *teistička* ali ne samim time i *dualistička*. Uza svu Božju ekstatičnu (prelijevajuću) ljubav, koja čovjeka kao stvorenje privlači kako bi se uzdigao do nje, ta je ista ljubav i bitno „tražeća“, kenotična, *filantropijska*, pa je samim time i istočnokršćanska mistika katabatička (silazna) i teocentrična na ispravan način, odnosno, *teantropocentrična*.

Na kršćanskom Istoku čovjek ne *otkriva* božanstvo u sebi i sebe u Božanstvu nego on, u svojoj, ne samo kreaturalnosti već i, naglašavamo, palosti, biva obožen. „Bog postade čovjek da bi čovjek postao bog“ sami je temelj teologije oboženja. Čovjek ne otkriva u sebi Boga – ma koliko god u tom procesu kod rajnskih mistika i bila donekle izražena *personalna diferencijacija*, Božja transcendentnost stvorenju (koja se u nekim trenutcima u njih više čini virtualnom i teorijskom nego realnom) i implicitna potreba milosti da bi se isti razlikovao od radikalnog, odnosno, filozofskog panenteizma – već, još jednom ponavljamo, biva obožen. To oboženje ne omogućuje samo čovjekova sličnost s Bogom, koju uostalom kršćani Istoka naglašavaju čak i više od kršćana Zapada, već u prvome redu *inkarnacija*. Isključivo inkarnacija, a ne činjenica da je čovjek neka božansko-animalna stvarnost, otvara vrata *deifikaciji*. Čovjeku, po Kristu, ne biva vraćeno neko davno izgubljeno božanstvo ili otkriveno neko, u samom čovjeku, skriveno božanstvo, već on zadobiva potpunu novinu života.

Zato konačno i možemo reći da se deklarativna (nominalna) kristocentričnost „kršćanskog pan-en-teizma“ na Zapadu ne zasniva na kristologiji Utjelovljene Riječi (koja jedino i jest prava, odnosno, potpuna kristologija) već na „kozmičkoj kristologiji“ predegzistentnog Logosa. Možemo na kraju zaključiti kako, barem sa stanovišta istočnokršćanske *teologalne mistike* („mistike“ na sebi vrlo svojstven način), govora o kompatibilnosti s mistikom zapadnih „kršćanskih pan-en-teista“ nema.

Jasno, dužni smo reći i to da je pan-en-teizam kao pojam izrazito širok, kompleksan i konačno, filozofski, a ne teološki pojam. Ako bi se „kršćanski pan-en-teizam“ iscrpljivao samo na svom semantičkom aspektu i tvrdnji da je „sve u Bogu“ i „Bog u svemu“, tada bi sveti Pavao bio prvi kršćanski pan-en-teist.⁶²⁰ Ali i Toma Akvinski, koji nas upravo po svojoj nauci o „analogiji bića u bitku“, kao najprodornijem sredstvu našeg ulaska u tajnu bitka,

⁶²⁰ Usp. Dj 17, 28; Ef 1, 3-11

poučava o prisutnosti Boga u stvorenjima i stvorenja u Bogu.⁶²¹ Neki mislioci skloniji filozofijskom promišljanju o teologiji čak navode upravo istočnokršćanski nauk o nestvorenim energijama kao idealan primjer kršćanskog pan-en-teizma.⁶²² No, razlog problema primjene pojma „pan-en-teizam“ na istočnokršćansku mistiku i teologiju leži u činjenici da je nemoguće postići konsenzus oko onoga što bi „en“ u *pan-en-teizmu* trebao značiti. Koncept o „ne božanskom“ u „Bogu“ bio bi pogrešan i neodrživ unutar kršćanstva ukoliko bi to istovremeno značilo i negiranje ontološkog razlikovanja „ne božanskog“ od Boga (a ne samo Boga od „ne božanskog!“).⁶²³ Upravo iz tih razloga, to jest zbog širine i neodređenosti pojma pan-en-teizam, pravoslavni teolozi u potpunosti izbjegavaju isti. Zizioulas je jasnog stava da je stvaranje „ex nihilo“ neoborivo i da ta istina ne dopušta mogućnost bilo kakve njene teološke ili filozofske reinterpretacije. Apsolutno ništa nije postojalo prije stvaranja, nikakav drugi čimbenik (faktor) osim slobodne Božje volje nije mogao djelovati ili na bilo koji način pridonijeti stvaranju svijeta. Stvaranje „ex nihilo“ nameće kao imperativ spomen Boga a da se taj spomen pritom ni eksplicitno ni implicitno ne odnosi na svijet. Stvaranje „ex nihilo“ označava i ograničavanje tvorevine kategorijama vremena i prostora, po samom stvaranju.⁶²⁴ Upravo su vrijeme i prostor, prema Zizioulasu, ono što na najočitiiji način utvrđuje i potvrđuje razliku između Boga i konačnih bića, dakle, „svijetu nije moguće izmaći iz vremena i prostora ili iz uvjetovanosti 'početkom', koja je u temelju njegovog postojanja. Stvorena su bića po vlastitoj definiciji podložna ovim omeđenjima, koja ne samo da utvrđuju razliku između Boga i svijeta, stvorenog i ne stvorenog bića, već i sami svijet egzistencijalno određuju.“⁶²⁵

I drugi pravoslavni teolozi, poput Kallistosa Warea, smatraju kako pojam pan-en-teizam nije primjenjiv na pravoslavlje. Ukoliko bi se Palamasov nauk o božanskim energijama pokušao protumačiti kao „pravoslavni pan-en-teizam“, takav bi onda „pan-en-teizam“ iz perspektive zapadne religijske filozofije bio posve slabašan. Pravoslavni energizam bi, doduše, mogao, prema podjeli Nielsa Gregersena,⁶²⁶ biti klasificiran kao „soteriološki pan-en-teizam“, no u konačnici, takav se „pan-en-teizam“ ne bi ni po čemu

⁶²¹ Usp. Dubravko ARBANAS, Kozmološki putovi Tome Akvinskog i Tillichovo poimanje kozmološkog tipa filozofije religije, u: *Filozofski istraživanja*, 34 (2014) 1-2, 190.

⁶²² Vidi: Petar Tomev MITRIKESKI, *Teizam Zapadne crkve naspram panenteizma Istočne crkve*, u: *Božje postojanje i Božji atributi*, Zbornik sa simpozija održanog u Zagrebu 2016., Tvrtko JOLIĆ (ur.), Zagreb, 2017.

⁶²³ Usp. Herbert VORGRIMLER, *Nuovo dizionario teologico*, Bologna, 2004, 493.

⁶²⁴ Usp. John ZIZIOULAS, *Preserving God's Creation. Three Lectures on Theology and Ecology*, u: *Kings Theological Review*, 12 (1989.), 43.

⁶²⁵ *Isto*

⁶²⁶ Gregersen religijski pan-en-teizam dijeli na tri tipa: *soteriološki*, *ekspresionistički* i *dipolarni pan-en-teizam*.

razlikovao od onog novozavjetnog (Usp. 1 Kor 13, 12; 1 Iv 3, 2; 1 Kor 15, 28).⁶²⁷ Pravoslavni teolog Alexei Nesteruk smatra kako upravo klasične racionalističke sheme zapadne filozofije koje se temelje na ideji o supstancijalnom kauzalitetu čine nemogućim odrediti što bi to pan-en-teizam mogao biti, zato se unutar pravoslavlja, kako bi se objasnio način prisutnosti Boga u svijetu i svijeta u Bogu, radije govori o hipostatskoj inherentnosti svijeta u Vječnoj Riječi (Logosu). Hipostatska inherentnost osigurava jedinstvo tvorevine i njenog počela (Logosa), jedinstvo unutar kojeg nema ni najmanjeg traga pojmova kao što su „vrijeme“, „rađanje“ ili „izranjanje“.⁶²⁸

Vratimo se karmelskim misticima, posebice Ivanu od Križa. Za njega bismo mogli reći da je autentični *mistik* – *teist* kršćanskoga Zapada. Njegova je mistika teologična, štoviše, samo mistično iskustvo (spoznaja) Ivana od Križa moglo bi po sebi predstavljati dragocjeni „locus theologicus“, shvaćen kao *auditus fidei*, ukoliko se odvažimo pojmiti samu teologiju kao govor o objavljenom *Bogo – otajstvu* (*Theo – mysterion*), odnosno, kao istinu (znanje) koja ne rasvjetljuje čovjeka samo izvana već i iznutra. Ako tako shvatimo stvari, sanjuanistička mistika ne predstavlja samo put integralnog razumijevanja i življenja dogme, već, recipročno, i intimno osvjedočenje o njenoj istinitosti.⁶²⁹ Shvaćanje teologije kao „mistične“ stvarnosti i mistike kao „teologične“ stvarnosti, mistično iskustvo Ivana od Križa, ovoga sveca jasno i očito približava istočnokršćanskim misticima.

Karmelićanski teolog Jakov Mamić tvrdi kako, sa „sadržajnog“ aspekta, mistika Ivana od Križa obiluje „predmetima“ koji tvore same temelje svega onoga što s pravom možemo nazivati „teologijom“. On veli: „Tu je prije svega 'Bog', 'Jedan' i 'Trojstven', u toliko što stvara, saopćava se, preobražava i sjedinjuje; zatim nalazimo 'čovjeka' u njegovoj antropološkoj stvarnosti: on, utoliko što je sposoban za onaj osnovni / temeljni dijalog (stvorenjski aspekt), postaje subjektom Božjeg zanimanja radi ostvarenja integralnog dijaloga (re-kreaturalni / otkupljenski aspekt); nailazimo i na 'svijet' koji ima biti shvaćen kao 'trag' (ontološki, važan za onaj temeljni dijalog) prolaska Božjeg, te, istovremeno, kao mjesto naše

⁶²⁷ Usp. Kallistos WARE, *God Immanent yet Transcendent. The Divine Energies according to Saint Gregory Palamas*, u: Philip CLAYTON – Arthur PEACOCKE (ur.), *In Whom We Live and Move and Have Our Being. Pantheistic Reflections on God's Presence in a Scientific World*, Cambridge, 2004, 166-167.

⁶²⁸ Usp. Alexei NESTERUK, *The Universe as Hypostatic Inherence in the Logos of God. Pantheism in the Eastern Orthodox Perspective*, u: Philip CLAYTON – Arthur PEACOCKE (ur.), *In Whom We Live and Move and Have Our Being. Pantheistic Reflections on God's Presence in a Scientific World*, Cambridge, 2004, 169.

⁶²⁹ Usp. Jakov MAMIĆ, *L'esperienza mistica in rapporto al "luogo teologico"*, u: *The experience of God today and carmelite mysticism – Mystagogy and Inter-Religious and Cultural Dialogue*, Acts of the international Seminar Zidine, September 17 – 22, 2007, Jure ZEČEVIĆ – Dario TOKIĆ – Anđela JELIČIĆ – Dražen VARGAŠEVIĆ (ur.), Zagreb, 2009, 80.-83.

prolaznosti (nužnost božansko – teologalnog pročišćenja koje preobličava naše biće za jedno vječno postojanje); naposljetku tu je i 'crkva' kao mjesto i otajstvo zajedništva osoba koje su krenule u 'Kristovu školu'.⁶³⁰

Bilo bi interesantno istražiti da li ipak mistično iskustvo sjedinjenja s Bogom kod Ivana od Križa, iako to on nigdje izrijekom ne spominje, pretpostavlja barem u nekoj mjeri i na neki (iskustveni) način postojanje *božanskih nestvorenih energija*. Skloni smo vjerovati da bi odgovor na ovo hipotetsko pitanje mogao biti potvrđan. Čini se izuzetno teškim doživjeti iskustvo mističnog sjedinjenja unutar kršćanstva (a da ono nije pan-en-teističko kao u rajnskih mistika) u kojem bi se, s jedne strane, kušalo savršeno jedinstvo (*stapanje*) s Bogom (stvarno nadilazeći teistički dualizam), a s druge, potpuno očuvala drugost i dijalektika (stvarno ne upadajući u panteistički monizam), osim ako takvom iskustvu ne pretpostavimo, na neki način, božanske nestvorene energije. Jer, kako smo već imali prilike biti poučeni od Maksima Ispovjednika, upravo pomoću svojih nestvorenih energija Bog pokreće tvorevinu (čini da se ona kreće i nalazi u Njemu) ali se isto tako i On kreće u njoj, ostajući ipak nepokretan i nepromjenjiv (*aeikinetos stasis*).⁶³¹

Što na kraju ukratko reći o mistici Zapada? Intelektualističko, filozofijsko, pan-en-teističko poimanje mistike rajnskih mislilaca daleko je i strano istočnokršćanskom poimanju mistike, ali je, s druge strane, blisko novoplatonističkom, donekle Origenovom, a kasnije ćemo vidjeti, i islamskom poimanju iste. S druge strane, „mistika“ raznih primatelja privatnih objava i vidioca, za kršćane Istoka je na sablazan, izjednačena sa pseudo-mistikom, i ništa drugo doli ruganje *mysterionu* (otajstvu). Jedino mistika Ivana od Križa, Romualda, a donekle i ona nekih kartuzijanaca i cistercita (isključivši svakako Thomasa Merthona), prema kriterijima Crkve na Istoku, mogla bi posjedovati karakter autentične mistike – mistike na način kako je sam kršćanski Istok shvaća. Vladimir Loski, kao što je već bilo naglašeno u prvom poglavlju ovoga rada, inzistira na tvrdnji kako je upravo zapadnjačka usredotočenost na metafizičko sagledavanje Božje biti ono što Zapad, u poimanju, konačno, samog spasenja, pa samim time i mnogih stvari koje spasenju nužno prethode, udaljuje od Istoka:

„Sam pojam blaženstva primit će na Zapadu pomalo razumski naglasak, prikazujući se kao gledanje Božje biti. Osobni odnos čovjeka prema živomu Bogu neće se više usmjeriti Trojstvu, nego

⁶³⁰ *Isto*, 67.

⁶³¹ Vidi str. 59-60. ovog rada.

će radije imati kao predmet Kristovu osobu koja nam otkriva božansku bit. Kršćanska misao i život postat će kristocentrični, privezujući se osobito uz čovječstvo utjelovljene Riječi i možemo reći da će to biti njihovo sidro spasenja. Uistinu, u doktrinalnim uvjetima svojstvenima Zapadu svako umovanje čisto teocentrično izvrgava se opasnosti da prije gleda bit nego osobe, da postane mistika 'božanskog ponora' (vidjeti 'Božanstvo' Majstora Eckharta), neosobni apofatizam, što prethodi Trojstvu. Tako se čovjek vraća protuslovnim zaobilaženjem, preko kršćanstva, u novoplatonsku mistiku. U tradiciji Istočne crkve nema mjesta za neku teologiju i još manje, za neku mistiku božanske biti. Za ovu duhovnost krajnji cilj, blaženstvo Kraljevstva nebeskoga nije gledanje biti, nego prije svega dioništvo u božanskom životu Presvetog Trojstva, oboženo stanje 'subaštinika božanske naravi', bogova stvorenih iza Boga nestvorena, što posjeduju po milosti sve ono što Presveto Trojstvo posjeduje po naravi.“⁶³²

Iz svega navedenog, već sada, samo na temelju komparacije mističnih gibanja unutar kršćanstva, možemo zaključiti da je govoriti o „univerzalnom kršćanstvu“, svojstvenom svim kršćanskim misticima, a koje bi bilo nad-tradicijsko i nad-dogmatsko, gotovo nemoguće. S druge, pak, strane, ovo nam već daje naslutiti, a u što ćemo se uvjeriti iz onoga što slijedi, da je govoriti o „univerzalnoj religiji“, koja bi nadilazila Objavu, svojstvenoj svim misticima uopće, apsolutno nemoguće. Jasno, uvijek govoreći samo iz istočnokršćanske perspektive.

No, postavlja se pitanje, možemo li na temelju usporedbe prosuđivati o ispravnosti i autentičnosti mistike jednih kudeći mistiku drugih? Možda, ali samo do jedne mjere. Svaki sud koji proizlazi iz usporedbe nije u potpunosti znanstveno objektivn. S druge strane, ono što zasigurno možemo, jest utvrditi znakovitu različitost u „multilateralom“ poimanju i povijesno – religijskoj „kategorizaciji“ mistike.

7.3. Zen budizam

Prije nego krenemo s usporedbom moramo napomenuti da ćemo se u ovom odlomku baviti japanskim *rinzai* zenom, čiji je školski naziv i „Doktrina Budinog srca“ (*buddhah ridaya*). Ovo je bitno reći na samome početku jer je budizam podjednako opći pojam kao i kršćanstvo.

⁶³² Vladimir LOSKI, *Mistična teologija Istočne Crkve*, 98.

O zenu, kojega, dakle, smještamo u širi kontekst budizma, ima jako puno literature, bilo po knjižnicama, bilo na mreži. Međutim, većina je te literature djelo zapadnjaka koji žele, privučeni egzotikom zena, popularizirati zen praksu na Zapadu, iako ju često ni sami ne razumiju. Iz tog razloga, svu tu „literaturu“ ne možemo prihvatiti kao relevantnu. Do dan danas, nažalost, jedini pravi autoritet u području zena, koji zenu pristupa znanstveno i akademski, a da je ujedno i sam pripadnik te tradicije, bio je i ostao Daisetsu Teitaro Suzuki. Stoga, sve što o zenu bude rečeno, bit će iz njegovih djela.

Što je zen? Majstori zena odgovorili bi: „Čempres u vrtu“. No nas takav odgovor, barem za potrebe ovog rada, ipak neće zadovoljiti. Zen, iako na prvi pogled poprilično negativan u svome izričaju, nadilazi kategorije apofatike i katafatike. Suzuki kaže:

„Tako dugo dok govori o ništavilu ili o apsolutnom, čovjek je daleko od zena i sve više odmiče od zena. Zen uvijek teži shvaćanju središnje životne činjenice koja nikad ne može dospjeti na obdukcijski stol intelekta. Kako bi shvatio ovu središnju životnu činjenicu, zen je primoran ponuditi niz negacija. Puka negacija, međutim, nije duh zena, ali budući da smo tako vični dualističkom načinu razmišljanja, ovu intelektualnu pogrešku treba sasjeci u korijenu. Zen bi prirodno izjavio: 'Ne to, ne ono, ne ništa' “. ⁶³³

„Zen je prisiljen služiti se negacijom zbog našega neznanja (*avidya*) koje tvrdoglavo prijanja uz um kao mokra odjeća uz tijelo. 'Neznanje' je dobro u određenoj mjeri, ali ne smije ići preko vlastitih granica. 'Neznanje' je drugo ime za logički dualizam. Ako želimo doći do same istine stvari, moramo ih promatrati iz točke gdje svijet još nije kreiran, gdje svijest o ovome ili onome još nije probuđena i gdje je um apsorbiran u svom identitetu, to jest, u svojem spokojstvu i praznini. To je svijet negacija koji vodi prema višoj ili krajnjoj afirmaciji - afirmaciji usred negacije.“⁶³⁴

Dakle, što je onda konačno zen? Bilo bi najbolje reći što zen nije a je, te što sve je a nije. Upravo u ovoj igri riječi možda se na najbolji način ocrtava ono što bi zen mogao biti. On nije ni filozofija ni religija, odnosno, nije samo filozofija i nije samo religija⁶³⁵; on je način života ili pogleda na svijet koji bježi od svake afirmacije i negacije, od svake dijalektike i logike, da bi došao do apsolutne, više afirmacije u vidu *samopotvrđenja* čovjeka

⁶³³ Daisetsu T. SUZUKI, *Uvod u Zen budizam*, Zagreb, 1998, 54.

⁶³⁴ *Isto*, 55.

⁶³⁵ Usp. *Isto*, 39-40.

kao bića i cjelokupne stvarnosti, odnosno, čovjeka u cjelokupnoj stvarnosti i cjelokupne stvarnosti u čovjeku, kroz *jastvo* (u budizmu, vidjet ćemo, različito od *ega*).⁶³⁶ Zen nastoji cjelokupnu stvarnost u njenom pluralitetu (prirodu, čovjeka i „božanstvo“, u slučaju da ga ima), svesti na *Jedno* da bi potvrdio stvarnu različitost i pravo, a ne samo prividno, postojanje *Svega*. Suzuki to tumači ovim riječima:

„Avatamsaka (Kegon) filozofija poučava: Jedno obuhvaća Sve i sve je uronjeno u Jedno. Jedno je Sve i Sve je Jedno. Jedno prožima Sve i Sve je u Jednom. To je tako sa svakim predmetom sa svakim postojanjem. Ali pazi, ovdje nema panteizma... Kad je bambusov štap ispružen pred tobom, to je samo štap. U njemu nema sažetog univerzuma, niti Svega niti Jednoga. Čak i kad se izjavi 'Vidim štap' ili 'Evo štapa', svi smo promašili. Tu više nema zena, a još manje Avatamsaka filozofije.“⁶³⁷

Vidimo dakle, da zen nastoji nadići i kategorije kojima se obično određuje kozmovizija pojedinih religijskih sustava. Zen se u tom smislu ne temelji ni na panteizmu ni na monoteizmu, odnosno, nadilazi takve podjele: „Možemo reći da je kršćanstvo monoteistično i vedantizam panteističan, ali ne možemo slično tvrditi o zenu. Zen nije ni monoteizam ni panteizam, zen odolijeva svim takvim oznakama. Zato u zenu nema predmeta na koji se može usmjeriti misao. Zen je plutajući oblak na nebu. Meditacija nije zen. Ni panteizam ni monoteizam ne osiguravaju zenu predmet koncentracije.“⁶³⁸

Pozabavimo se kratko zen terminologijom. Cilj zena je *satori* (prosvjetljenje) a način na koji se do tog prosvjetljenja dolazi je „misteriozna pitalica“ ili „nelogična konstatacija“ koju nazivamo *koan*. „Koan“ se „rješava“ meditacijom (*zazen*) i upravo rješenje *koana* otvara vrata *satoriju*. „Zazen“ se prakticira u *zendou* (dvorani za vježbanje).⁶³⁹ Pandane ovim stvarima nalazimo i u hezihazmu; *Satori* i *theoria*, *koan* i molitveni zaziv *Isusove molitve* kao sredstva za eliminaciju misli, *zazen* i *tihovanje*.

Valjalo bi analizirati još neke stvari unutar zena koje bi mogle imati svoje ekvivalente u hezihazmu. Koliko god se zen nastojao odmaknuti od institucionalnog budizma, gotovo

⁶³⁶ Usp. *Isto*, 56 - 60.

⁶³⁷ *Isto*, 72.

⁶³⁸ *Isto*, 43.

⁶³⁹ Usp. *Isto*, 97-110.

prezirući sve forme i dogme, ipak je sjena budizma na njemu poprilično uočljiva. Budistička načela „privida“ i „praznine“ orisana su upravo u stavu *ravnodušnosti* koju zen trudbenik mora zauzeti prema stvarnosti i svemu onome što stvarnost sačinjava; patnji (ne samo onoj uzrokovanom vlastitim željama), boli i prolaznosti: „Neka u tvome umu ne bude nemira; budi savršeno ravnodušan prema objektivnom svijetu. Ostati tako cijelo vrijeme u potpunoj praznini i spokoju je način da se bude s Budom.“⁶⁴⁰

Prva stvar koju zen monasi recitiraju svakoga dana jest ova *prajna sutra*: „Tako Sariputra, sve stvari imaju narav praznine... Zato, Sariputra ovdje u ovoj praznini nema oblika, nema propadanja ni smrti, nema četiri istine; naime nema boli, nema uzroka boli, nema zaustavljanja boli, niti puta do zaustavljanja boli.“⁶⁴¹

Slušajući ove riječi koje opisuju, ne samo poželjan već i nužan, nutarnji (umni) stav odmaka od osjetilne stvarnosti po usvajanju ravnodušja (*upekkha*), teško da ćemo takav oblik ravnodušja dovesti u vezu sa hezihastičkom *apathejom* (bestrasnošću). Pa ipak, valja postaviti pitanje što to „savršena ravnodušnost prema objektivnom svijetu“ predstavlja za zen i za budizam uopće? Dovodi li, kod zen trudbenika, njihovo općenito ignoriranje patnje ili nedavanje nikakvog značaja istoj nužno i do ignoriranje tuđe patnje i boli, odnosno do prave apatije?

Budizam se svojski trudi dokazati da tomu baš i nije tako. Naime, osim ravnodušja (*upekkha*), budizam poznaje još tri „uzvišena osjećanja“: *metta* (ljupkost / ljubaznost), *karuna* (milosrđe / milostivost) i *mudita* (radosnu blagonaklonost).⁶⁴² Ipak, osnovni problem tih plemenitih osjećanja u budizmu su njihovi pokretači, to jest, nastojanje da se tim osjećanjima samo izbjegnju njihove suprotnosti: mržnja, okrutnost i zavist. Tako *metta* u stvari znači „ne – mržnju“, *karuna* „ne – okrutnost“ a *muditta* „ne – zavist“.⁶⁴³ Sve je, dakle, samo stvar ravnoteže. Dokazat ćemo to na primjeru *karune* (milosrđa / milostivosti): „Milosrđe se odlikuje promicanjem uklanjanja patnje kod drugih i njegova je funkcija nesposobnost podnošenja tuđe patnje. Ono se očituje kao ne – okrutnost, neposredni uzrok milosrđa je uviđanje bespomoćnosti kod onih koji su shrvani patnjom. Milosrđe postiže svoj cilj kad se u

⁶⁴⁰ *Isto*, 53.

⁶⁴¹ *Isto*, 54.

⁶⁴² Usp. Bhikkhu BODHI (ur.), *A Comprehensive Manual of Abhidhamma*, Kandy (Sri Lanka), 1993, 89.

⁶⁴³ Usp. *Isto*, 90.

nama okrutnost smiri a promašuje cilj kada počne u nama izazivati sažaljenje prema drugome.⁶⁴⁴

Razlika između budističkog (zen) ravnodušja i hezihastičke *apatheje* (bestrasnosti), ipak se čini velika. Kod hezihasta *apatheia* – ovo je vrlo važno – rađa *pravu empatiju*. Evo primjera koliko su zen ravnodušje i praznina (neutralnost) *uma* različiti od *apatheje*:

„Monah iskušava smrt i dotiče bezdan ništavila. Ovo ga čini da bude mistični 'pričesnik' najvećih dubina ljudskoga, ili pak stvorenoga stanja; pada i posljedica koje pad ima po postojanje. Podvižnički misticizam počinje time što nudi 'ukus' Pakla; sudjelovanje u strepnji, strahovima i smrti svih ljudi. Zato, nitko ne zna bolje što to znači biti čovjek; nitko nema dublji odnos sa čovječnošću i cjelokupnom tvorevinom od podvižnika. Pustinjski Oci su opisani kao najosjetljivija bića u povijesti, kao oni koji ridaju čak i kad vide da ptica umire, kao oni koji razumiju svaki vid ljudskoga grijeha i slabosti, kao oni za koje ne postoji grešnik kojem se ne može oprostiti, ili koji barem ne može biti voljen.“⁶⁴⁵

Dolazimo do još nečega što bi se moglo prikazati kao zajedničko zenu i hezihazmu, a to je tragično stanje čovjeka koji vapi za ontološkom promjenom. Međutim za istočnokršćansku mistiku razlog takvom stanju je čovjekova *palost*, dok je za zen razlog tome sama činjenica *rođenja*.

Pokušajmo usporediti *satori* i *teoriju*, odnosno, mistično sjedinjenje. *Satori* upravo kao i *theoria* omogućava jedan intuitivni uvid u *suštinu* stvari: „*Satori* se može definirati kao intuitivni uvid, za razliku od intelektualnog i logičkog razumijevanja. Kakva god da je definicija, *satori* znači razotkrivanje novog svijeta, dosad neopaženog u konfuziji dualističkog uma.“⁶⁴⁶ Ovakvo viđenje moglo bi se podudarati sa naučavanjem Grgura Sinajskog o disperziji jednostavnog i homogenog sjećanja po kojoj je jednostavno i homogeno postalo složeno i drukčije. Ako *satori* ima za cilj „prozreti, djelo stvaranja, razotkriti novi svijet kojega u ovom svijetu ne opažamo“, kako tvrdi Suzuki, onda bi on mogao donekle odgovarati istočnokršćanskom uvidu u bića u njihovoj posljednjoj istini, „bogo – ovisnom počelu“ (*theoltelos logos*).

⁶⁴⁴ *Isto*

⁶⁴⁵ Jovan ZIZJULAS, *Crkva kao „mistično“ Telo Hristovo*, 67.

⁶⁴⁶ Daisetsu T. SUZUKI, *Uvod u Zen budizam*, 97.

Međutim, za spomenutog Grgura Sinajskog razlog disperzije jest u tome što je ljudsko sjećanje izgubilo spomen na Boga i oslabilo svoje mogućnosti. Dolazimo do ključnog pitanja. Kakvu ulogu Bog, ili božanstvo, ili što već, ima u *satoriju*? Odgovor leži u samome zenu: „*Satori* nije viđenje boga takvim kakav jest. Zen je od samog početka ukazivao na glavnu tezu, a to je prozreti djelo stvaranja. Možda je stvaratelj zaposlen oblikovanjem svog univerzuma ili možda nije u svojoj radionici, ali zen nastavlja sa svojim poslom. On ne ovisi o potpori stvaratelja; kad spozna razlog življenja života, on je zadovoljan“.⁶⁴⁷ Hrvatski znanstvenik koji se možda ponajviše bavio problematikom zen iskustva, Jakov Mamić, u svojoj doktorskoj disertaciji, o *satoriju* kaže: „To je skok u jednu novu dimenziju, koju nije moguće opisati ni usporediti s bilo kojom drugom stvarnošću“⁶⁴⁸

U zenu je vidno prisutna, osim panteizma, ma koliko god Suzuki nastojao zen izdići iznad njega, i odsutnost kategorije božanskoga – kakvo god ono bilo. Za zen je božanstvo nešto irelevantno. Sljedeći redci neodoljivo podsjećaju na Schopenhauerov pesimizam:

„Nastojati osloboditi se jednom svih uvjetovanja. Ovo razmatranje nagnalo je čovjeka da zaroni u bezdan Bezimenog, i izravno uhvati duh, dok je ovaj u poslu stvaranja svijeta⁶⁴⁹ (...) Čini se da smo u kršćanstvu previše svjesni božanstva, iako kažemo da u njemu živimo, da se u njemu krećemo i da je naše biće u njemu. Zen želi da se izbriše i posljednji trag svijesti o bogu ako je moguće.“⁶⁵⁰

Vratimo se sada na problematiku *jastva* (*budinstva*). Što je jastvo u zenu? Najprikladnije bi bilo upotrijebiti samu budističku terminologiju i reći da je to *an - atta* (ne – ja), nešto suprotno od *ega*, od onoga kako čovjek inače sam sebe percipira.⁶⁵¹ Jastvo bi bila, „podstava cjelokupne stvarnosti“. Tu nailazimo na veliku sličnost s patrističkim terminom *hypostasis*. Nije li otačko nastojanje da sadržajno izjednače *prosopon* (lice – masku – ego) sa *hipostazom* (podstava bića – ličnost), slično zen nastojanju da čovjek spozna da njegov *ego – ja*, kao uloga koju on sam sebi daje, koju mu daju drugi, ili koju mu životne okolnosti određuju, nije to što on uistinu jest? Justin Popović tvrdi da je ono najdublje, najsvetije i najnetaknutije u čovjeku upravo *logosnost*, naša sličnost sa Logosom – drugom Božanskom

⁶⁴⁷ *Isto*, 106.

⁶⁴⁸ Jakov MAMIĆ, *S. Giovanni della Croce e lo Zen-Buddismo*, Rim, 1982, 128.

⁶⁴⁹ Daisetsu T. SUZUKI, *Uvod u Zen budizam*, 67.

⁶⁵⁰ *Isto*, 144.

⁶⁵¹ Usp. EDITORIALE, Quale posto ha Dio nel Buddismo? u: *La Civiltà Cattolica*, 147 (1996.) 3, 8.

Osobom, čija smo ikona. Možemo li stoga reći da je jastvo kod zen budista isto što i bogolikost – logosnost u istočnokršćanskoj misli? Nije li upravo izlaženje iz jednadžbe samodostatnosti Ja=Ja, svojstveno kršćanskoj mistici uopće, istovjetno *satoriju*? U tehničkom smislu odgovor na ova pitanja mogao bi donekle biti potvrđan, međutim, esencijalna razlika između otkrivanja jastva (budinstva) u *sebi* i u *svemu* i, s druge strane, otkrivanja logosnosti (*bogolikosti*) je upravo ta što otkrivanje prvoga u sebi znači i sami *dolazak do konačnog cilja*, dok otkrivanje onog drugoga označava tek *poziv*, poziv na potragu za *Izvorom* i sjedinjenje s tim Izvorom naše logosnosti (*bogolikosti*).

Problem zena, odnosno njegove nekompatibilnosti sa istočnokršćanskom mistikom, ne mora biti ni odsutnost Boga. Podsjetimo da po načelima zena negacija dovodi do afirmacije. U tom istom kontekstu ni iskorjenjivanje, napuštanje, oslobođenje od želje kao izvora patnje, koje bi nužno vodilo i samome prestanku (dokončavanju) ličnosti, kako god ju budizam poimao, ne mora biti problem. Hans Küng kaže: „Sporno je da li se tim ugasnućem patnje gasi i sam čovjek, zaoštrano: valja li to konačno stanje razumijevati negativno kao potpuno poništenje individuumu ili pozitivno kao očuvanje individuumu?“⁶⁵²

U zenu je božanstvo koliko god bio skriveno, ili koliko god zen ne pokazivao interes za njega, ipak implicitno prisutno. Ne bi bilo pravedno reći da je zen ateističan. Svakako, neosobnost tog božanstva, sa svim teološkim i antropološkim implikacijama koje takvo viđenje proizvodi, otklanja svaku stvarnu sličnost između mistike zena i hezihastičkog iskustva.

Ipak, ima još nešto što otvara bezdan razlike između zena i istočnokršćanske mistike, a to je *milost*. U zenu se čovjek „samospašava“, on u sebi posjeduje tu mogućnost. Koliko god bilo sličnosti između *satorija* i *teorije*, između *jastva* i *bogolikosti*, kršćanski mistik je „bog“ po *usinjenju*, po daru, a ne po otkrivanju *jastva*, konačnom uvidu u *Stvarnost* ili trudu. On je „bog“ po *pozivu*, a ne po *izvoru* i/ili *uviru*.

U ovome kontekstu privlače nam pažnju riječi Grgura Palamasa, oca suvremenog hezihazma, kojima on opisuje lošeg, „promašenog“ hezihastu. Teško se oteti dojmu, s obzirom na sve rečeno, kako ove riječi ne bi pristajale zen trudeniku:

⁶⁵² Hans KÜNG, *Kršćanstvo i svjetske religije*, Zagreb, 1994, 262.

„Drugi vid molitve je taj, kada netko svodi um svoj u sebe odvajajući ga od svega čulnog, čuva svoja čula, prikuplja pomisli da ne bi lutao po taštima predmetima ovoga svijeta, ispituje svoje pomisli, proniče u smisao izgovorene molitve, čuva svoje pomisli da ne bi postale đavolskim plijenom pristankom na nešto sujetno i zlo (sve to sa velikim trudom i samoprijekorom!); nastoji da dođe do sebe samog da ne bi bio pobijeđen nekom strašću. Odlika ovog podviga je što se sav odvija u glavi: pomisao se sa pomišlju bori. Imajući takav podvig i takvu borbu sa samim sobom, on nema mira od sebe samog nikad, i ne nalazi vremena da se zanima tvorenjem vrlina, da bi zadobio i vijenac pravde. Takav čovjek je sličan borcu protiv neprijatelja u noćnoj tmini, koji čuje njihove glasove, prima udarce od njih, ali ne može ih vidjeti... Zato što on sam prebiva u glavi a zle pomisli iz srca izlaze...Beskoristan je trud njemu nesretniku, i čak, sasvim gubi plaću svoju, zato što ne primjećuje da je savladan taštinom, i umišlja si da dobro poznaje sebe.“⁶⁵³

Mogli smo opaziti kako u pogledu forme, metode, i donekle pred-cilja, između zena i hezihazma postoji puno sličnosti, pa u nekoj mjeri i istovjetnosti, no, bez obzira na sve to, esencijalna razlika između ove dvije prakse je velika. Možda i ne toliko zbog različitog odgovora na pitanje „Što je Bog?“, koliko zbog različitog odgovora na pitanje „Što je čovjek?“. Najzad, imajući u vidu da se ta dva pitanja isprepliću i ogledaju jedno u drugome, razlika postaje još veća.

Nobelovac Hermann Hesse, bez obzira što formalno nikada nije prešao na budizam, ostavši do kraja života vjeran načelima filozofskog spiritualizma, bio je izvanredan i oduševljeni poznavalac budističke misli, što i maestralno dokazuje u svome romanu „Siddhartha“. Iako je u ovome odlomku bilo riječi o zen budizmu konkretno i o *satoriju* kao zenu svojstvenoj vrsti *prosvjetljenja*, ipak temelji zena svakako su budistička kozmovizija i načelo nirvane. Na samome kraju svoga romana, pripovijedajući o susretu dvojice prijatelja nakon dugo godina, uslijed kojega jedan umire a drugi istovremeno doživljava prosvjetljenje, Hesse donosi izvanredan literarno-poetski, a za područje znanosti o religijama itekako relevantan i vrijedan filozofijsko-religiološki, opis nirvane. Iako je ovaj navod podulji, može uvelike doprinijeti još boljem razumijevanju nekih vlastitosti budističkog pogleda na čovjeka, „božanstvo“ i na „spasenje“ u vidu nirvane, kao stanju u kojem čovjek biva konačno oslobođen od svijeta (materije), želje, patnje, *samoga sebe* i konačno, bilo kakvog *božanstva*:

⁶⁵³ Vladimir JELISEJEV, *Pravoslavni put spasenja i orijentalno-okultna učenja*, u: <https://svetosavlje.org/pravoslavni-put-spasenja-i-orijentalno-okultna-ucenja/12/> (pristup: 1.10.2022.)

„Govinda nije više vidio lik svoga prijatelja Sidarta - umjesto toga, vidio je druge likove, dugi niz, čitavu rijeku likova, stotine i hiljade, koji su svi dolazili i nestajali, a ipak se činilo da su svi istovremeno prisutni, u neprekidnoj mijeni i preporodu, a ipak su svi oni bili Sidarta. Vidio je lik ribe, šarana sa beskrajno bolno razjapljenim ustima umiruće ribe, ugaslih očiju - vidio je lice novorođenog djeteta, crveno i naborano, u plaču iskrivljeno - vidio je lice ubojice, vidio je kako zabada nož u tijelo nekog čovjeka - u isti tren je vidio ubojicu vezanih ruku, na koljenima, kako mu krvnik udarcem mača odsijeca glavu - vidio je naga tijela muškaraca i žena u pozama i borbama ljubavne pomame - vidio je leševe gdje leže opruženi, nijemi, hladni, prazni - vidio je životinjske glave, glave divljih veprova, krokodila, slonova, bikova, ptica - vidio je bogove, vidio je Krišnu, Agni - sve ove pojave i likove vidio je povezane hiljadama međusobnih veza, oni su pomagali jedni drugima u ljubavi, u mržnji, uništavajući se, rađajući jedno drugo, svako od njih je težilo smrti, uz strasno i bolno priznavanje prolaznosti, a nijedno od njih nije umiralo, već su se stalno preobražavali ponovno rođeni, dobivajući uvijek novi lik, a da između jednog i drugog lika nije ležalo vrijeme - i sve ove pojave i likovi mirovali su, protjecali, oplodivali se, plutali i prelijevali se jedno u drugo, i svi su bili prevučeni veoma tananim, besuštastvenim pa ipak postojećim, kao tankim staklom, ili ledom, providnom kožom, kao posuda ili forma ili maska od vode, a ta maska se smiješila, ta maska je bila Sidartino lice koje je on, Govinda, tog istog trenutka, dodirivao usnama.“⁶⁵⁴

Zanimljivo je primijetiti kako njemački filozof Herbert Marcuse, u svome djelu „Eros i civilizacija“, osvrćući se na Freudovo dvojno dinamičko načelo u čovjeku, *eros* i *thanatos*, zaključuje kako, prema Freudu, nirvana nije samo religijski ili filozofski princip, već je ona, u prvome redu, psihološki princip svakog čovjeka. Marcuse kaže:

„Primarni procesi duševnog aparata, u svojoj težnji k integralnom zadovoljenju, čini se da su fatalno osuđeni na najopćiju težnju čitave žive supstancije - naime da se vrata u spokojstvo anorganskog svijeta. Nagoni se uvlače u orbitu smrti. Ako je točno da životom upravlja Fechnerovo načelo neprestane ravnoteže, on se sastoji od neprekidnog spuštanja u smrt. Načelo Nirvane pokazuje se sada kao dominantna težnja duševnog života, i možda živčanog života uopće. A načelo užitka pojavljuje se u svjetlu načela Nirvane - kao izraz načela Nirvane.“⁶⁵⁵

⁶⁵⁴ Herman HESE, *Sidarta*, Beograd, 1994, 112-113.

⁶⁵⁵ Herbert MARCUSE, *Eros i civilizacija. Filozofsko istraživanje Freuda*, Zagreb, 1985, 34.

Za kršćansku antropologiju posve je izvjesno kako se ovakvo tumačenje – to da je načelo Nirvane utkano u same temelje ljudskoga bića – nikako ne može prihvatiti. Pretpostavka da biće želi nebiće, da želi smrt, ništavilo (bez obzira na sve „pozitivne“ [ontološki afirmativne] predznake koji se ovim pojmovima spekulativno pridaju), oprečna je principu kršćanske vizije postojanja. Istočnokršćanska mistika u nauku o Trojstvu otkriva postojanje kao Očev koliko stvarateljski toliko i ljubavno – roditeljski čin. Konačno, možemo zaključiti kako, bez obzira na mnoge sličnosti između zena i hezihazma koje postoje, ove dvije stvarnosti (dva mistična puta) jednostavno jedna drugu ne uspijeva razumjeti. To nam može biti još jasnije ako se poslužimo riječima pisca predgovora Suzukijeve knjige o zenu, Carla Gustava Junga koji kaže: „Jedini pokret u našoj zapadnoj kulturi koji djelomično razumije i koji bi djelomično trebao razumjeti zen je psihoterapija.“⁶⁵⁶

7.4. Sufizam

Sufizam je najkraće rečeno nutarnji mistični duhovni put unutar šiitskog islama. Krenuti sufijskim putem (*tasawwuf*) znači postupno umrijeti sebi i postati svjestan onoga što je čovjek od iskona (*azal*). To se ostvaruje djelovanjem božanskog Prisutstva (*hudur*) i milosti (*barakah*), putem inicijacije (*bay'ah*) koju provodi učitelj (*šejh*)⁶⁵⁷.

Sufizam je sazdan na doktrinarnom izričaju religijske stvarnosti kojoj pripada. Preduvjet kretanja putem sufizma jest život po Šerijatu; obavljanje svih vjerskih dužnosti i poštivanje svih propisa koji obvezuju jednog muslimana. Sufizam u svojoj osnovi ima za cilj produžiti obavezu namaza, tako da ona postane neprestana, po riječima sufijskog pjesnika Hafiza: „Sretni li su oni koji su uvijek u namazu“.⁶⁵⁸

Po načelima sufizma to produljenje molitve nije toliko kvantitativne, koliko kvalitativne i vertikalne prirode, „to znači da sufizam koristi suštinsku formu namaza, 'dikr' ili invokaciju, u kojem se sve što je drugo i odvojenost od Božanskog odbacuju i čovjek

⁶⁵⁶ Daisetsu T. SUZUKI, *Uvod u Zen budizam*, 25.

⁶⁵⁷ Usp. Seyyed H. NASR, *Živi sufizam – ogledi o sufizmu*, Sarajevo, 2004, 21.

⁶⁵⁸ *Isto*, 55.

postiče 'tawhid'. Konačno, u poništenju (*fana'*) i opstojanju (*baqa'*), čovjek shvaća da nije nikad, od samog početka, bio odvojen od Boga.⁶⁵⁹

Islam kao religija definira Boga kao Vanjskog (*al-Zahir*) i Unutarnjeg (*al-Batin*). Budući da je po učenju islama ovaj svijet i sve što u njemu postoji odraz, odnosno, teofanija Imena i svojstava Božjih, sve realnosti ovoga svijeta isto tako posjeduju vanjski i unutarnji aspekt. U islamu vanjsko lice stvari nije puka iluzija kao u hinduizmu i budizmu (*maya*), već ono posjeduje realnost na svojoj razini. No, vanjsko lice stvari podrazumijeva i kretanje u smjeru razdvajanja i povlačenja od Načela koje postoji u središtu i može se prepoznati kao unutarnje. Već ovdje naziremo osnovnu postavku teologije islama; Bog je, iako apsolutno transcendentan, *makrokozmoški* ali u isto vrijeme i *mikrokozmoški* izvor i središte zbilje:

„Živjeti u vanjskome znači već posjedovati blagoslov postojanja, biti više od ništa; ali zadovoljiti se samo vanjskim znači izdati čovjekovu prirodu, čiji je najdublji razlog postojanja upravo to putovanje od vanjskoga prema unutarnjem, od periferije kruga postojanja ka transcendentnom središtu. Sufizam pruža sredstva za postizanje tog uzvišenog cilja.“⁶⁶⁰

Da bismo uopće mogli započeti govoriti o konačnom cilju sufizma, tj. o naravi mističnog sjedinjenja, moramo barem u najosnovnijim crtama predstaviti sufijsku ideju o božanskom stvaranju. Ovo se na prvi pogled može učiniti kao skretanje s teme, no ipak, tek poniranjem u sufijsku kozmologiju moći ćemo kasnije nazreti bitne razlikovne odrednice mističnog sjedinjenja u hezihazmu i sufizmu. Ispitivanje naravi suodnosa između Stvoritelja i stvorenja pomoći će nam u daljnjem razlaganju. Najbolji tumač onoga što bismo mogli nazvati „sufijskom kozmologijom“ je filozof i mistik iz Andaluzije Ibn Arabi.

Za njega je fenomen božanskog stvarateljskog zahvaćanja neprekidno svjetlosno izlivanje vječnog božanskog Bitka na nebeske realitete, „paslike“ ili pritajene arhetipove iz svijeta teokozmičkog ili zamišljenog bitka.⁶⁶¹ Utjecaj Platonovog „svijeta ideja“ kod ovog je učenjaka i više nego zamjetan. Ibn Arabi ne vidi toliko Boga kao *Stvoritelja* koliko kao *Stvaratelja*, čiji je akt kontinuirani proces emanacije „ex ente“. On kaže: „Ontološko

⁶⁵⁹ *Isto*, 67.

⁶⁶⁰ *Isto*, 19.

⁶⁶¹ Usp. Rešid HAFIZOVIĆ, *Temeljni tokovi sufizma*, Sarajevo, 1999, 75.

isijavanje i Dah Milostivoga neprestance struje kroz egzistencijale svijeta, kao što voda teče rijekom neprekidno se obnavljajući.“⁶⁶²

Iako, na prvi pogled, semantički gledano, sufijska *fotofanija* (svjetlosno izlivanje) može biti lako usporedivo s palamizmom, naukom o božanskim energijama, odnosno, *nestvorenoj svjetlosti*, suštinska razlika između ovih dviju naoko sličnih stvarnosti je velika. Naime, po istočnokršćanskome shvaćanju, „nestvorena svjetlost“ ili božanske energije, bez obzira što kvalitativno jesu određene emanacijom, imaju, kako smo već mogli vidjeti, posve drugačiji *izvor* i *svrhu* od ontološkog isijavanja božanske biti u Islamu.

One predstavljaju jasno određenu i apsolutnu granicu približavanja tvorevine prema Tvorcu, čuvajući netaknutom, nedostupnom i nezamućenom samu bit Božju, koju Pseudo - Dionizije naziva „blistavom Tminom“ i „gustim (tmastim) Oblakom“⁶⁶³, ostavljajući ipak čovjeku mogućnost da postane „pričesnik“⁶⁶⁴, ali ne i „posjednik“, božanske naravi. U sufističkoj fotofaniji, postupnoj objavi božanske Svjetlosti, postoji nešto slično što sufije nazivaju „crnom svjetlošću“ ili „svjetlošću crne ruže“. Toj svjetlosti čovjek ima pristup, ali tek kad se posve u njoj rastoči kroz nestajanje.⁶⁶⁵

Ibn Arabi stvarateljski proces karakterizira kao egzistencijalnu razigranost božanske nadosobne Zbilje, „koja puninu Bitka raskriva u neprekidnom kozmopovijesnom hipostaziranju vlastite Biti, kroz imenične i atributivne enuncijacije i eshatološkom apokatastaziranju, sažimanju i vraćanju svih duginih boja, svih očitovanja, svih epifanija njihovom primordijalnom, metafizičkom načelu“⁶⁶⁶

Sufizam, poput hezihazma, uvelike uvažava integralnost čovjeka kao bića. Uzrok tomu je zasigurno doktrina tjelesnog uskrsnuća koju kršćanstvo i islam imaju kao nešto zajedničko. Iako se u početku svoga duhovnoga puta *sufija* nastoji odvojiti od svoje tjelesnosti, u njenim negativnim i strastvenim aspektima, konačni cilj jest upravo zadržati se unutar tijela, usredotočujući se na srce, koje je pozitivni aspekt tijela kao hrama duše, a ne,

⁶⁶² *Isto*, 75.

⁶⁶³ Usp. DIONIGI, *Mistica teologia e epistole*, I-V, 257.

⁶⁶⁴ Kada već imamo sreću kao slavofoni narod baštiniti crkvenoslavensku riječ *pričastnik/pričastje* i budući da je ona oduvijek dio našeg liturgijskog i teološkog jezičnog standarda, smatrali smo prikladnim dati joj prednost pred riječima *su-dionik* (problem razlike između dionik i sudionik) ili *zajedničar* (izvedenica iz latinskog), jer se čini da ona najbolje oertava stvarnost na koju se odnosi.

⁶⁶⁵ Usp. Rešid HAFIZOVIĆ, *Temeljni tokovi sufizma*, 132-133.

⁶⁶⁶ *Isto*, 76.

samo izvora strasti.⁶⁶⁷ Ovdje zamjećujemo veliku podudarnost sa istočnokršćanskom *teologijom srca*.

Sufizam odlikuje i nešto što bismo u hezihizmu nazvali kenotičkom duhovošću; umiranje samome sebi. Odricanje od vlastite volje i spoznavanje osobne grešnosti podjednako su od velikog značaja za sufizam i hezihizam: „Sufizam je da Bog učini da umreš u sebi i uskrsneš u Njemu, razumjet ćemo da postizanje duhovnih vrлина i njima odgovarajućih stanja i stupnjeva, u stvari predstavlja jednako toliko stupnjeva smrti duše u smislu njene niske i prolazne prirode, te njeno uskrsnuće *in divinis*“.⁶⁶⁸

Sve ove sličnosti „mističkog izričaja“ kršćanstva i islama odraz su njihovih sličnih, iako ne i istovjetnih, antropologija. Po islamskom nauku čovjek je stvoren u „skladu najljepšem“ (*ahsan taqwim*), a potom bačen u zemaljsko stanje odvojenosti i udaljenosti od svog božanskog prototipa, stanje koje Kur'an naziva „najnakaznijim“ (*asfal safilin*).⁶⁶⁹ Sufijski komentatori Kur'ana kažu: „Bog je stvorio čovjeka kao najpotpuniju i savršenu teofaniju, najuniverzalniju i sveobuhvatnu pozornicu božanske hijerofanije, kako bi mogao biti nosilac božanske istine (*amanah*) i izvor neograničenog izlivanja. *Asfal safilin* je svijet prirodnih strasti i bjesomučnosti. Otud čovjek istovremeno nosi oznaku 'božanske forme' – posjeduje teomorfnu prirodu prema *hadithu*: 'Allah je stvorio čovjeka na Svoju sliku – i lišen je tog prirođenog savršenstva, mada ga nije kadar zaboraviti'“.⁶⁷⁰

Upravo činjenica da čovjek ne može zaboraviti svoje izvorno stanje, tjera čovjeka na mistično traganje. U Islamu, upravo kao i u istočnokršćanskoj duhovnosti, misticizam se tiče intelekta u onom prvobitnom smislu, kao izvora razuma koji svojim izlivanjem osvjetljava ljudski um i obdaruje ga znanjem duhovne prirode, „stoga, misticizam se odnosi na unutarnji aspekt objavljene, ortodoksne vjere, povezan s duhovnim metodama i tehnikama izvedenim iz objave, ali ne i sa maglovitim i nejasnim sanjarijama i individualističkim 'kapricima' i sklonostima, ili, što je najgore od svega, oblicima pseudo - misticizma, izdvojenim iz svojeg religijskog konteksta, koji prevladavaju na današnjem Zapadu“.⁶⁷¹

Posvetimo se sada sufijskoj ascetici stavljajući naglasak na njene osnovne metode. Ona je gotovo identična istočnokršćanskom podvigu / *praxisu*.

⁶⁶⁷ Usp. Seyyed H. NASR, *Živi sufizam – ogleđi o sufizmu*, 67.

⁶⁶⁸ *Isto*, 98.

⁶⁶⁹ Usp. *Isto*, 30.

⁶⁷⁰ *Isto*, 31.

⁶⁷¹ *Isto*, 31.

Sufijski put poznaje trenutke komunitarnosti; život u bratstvu (*tarikatu*), zajednička molitva, recitiranje dijelova Kur'ana, cjelonoćna bdijenja, postovi, katarzičko plakanje (u hezihazmu „dar suza“), bez prigovorna podložnost šejhu i duhovna veza s njime (u hezihazmu poslušanje prema starcu), prostraciju (u hez. velike metanije). No, jednako su bitni i trenuci molitvene osamljenosti; sufijska ćelija, tiha i pojedinačna molitva uma (*zikr*) i molitva srca (*dikr*), trajno molitveno sjećanje na Boga (u hez. „neprestana molitva“ – *mneme theou*), borba protiv zlih pomisli (u hez. *logismoï*)⁶⁷². Čak je i stupnjevitost, unutarnje molitve, molitve srca, jako slična. U sufizmu se govori o tri stupnja unutarnje molitve: „molitva jezikom“ (*dikr al-lisan*), „molitva duhovnoga srca“ (*dikr al-fu'ad*) i „molitva unutarnje srčane tajne“ (*dikr al-sirr*).⁶⁷³ Hezihazam, pak, govori o stupnjevima kao što su glasovna molitva, umna molitva i umno-srdačna molitva, tj. molitva u kojoj hezihasta svodi um u srce, prostor u kojem je zaštićen od svake imaginativnosti i nasrtaja pomisli bilo kakve vrste.

Odnos *salika* (učenika) i *šejha* (učitelja) u sufizmu je vrlo zanimljiv. Metafizičku objavu i mlaz milosti Božje učenik u počecima zadobiva posredno, kroz šejhovo srce.⁶⁷⁴ U mjeri u kojoj je učenikovo srce okrenuto prema šejhovom srcu, u tolikoj se mjeri nadosjetilna potpora prenosi sa šejhovog srca na srce posvećenika, sve dok, kroz šejhovo posredništvo, postupno ne napreduje do razine na kojoj će milost uspjeti primiti izravno.⁶⁷⁵ *Ezoterijsko – inicijatički* element snažno je prisutan u sufizmu. Institucija „starca“ u hezihazmu posve je drukčija. On posjeduje duhovni autoritet nad učenikom isključivo radi svojih duhovnih osobina među kojima se posebice ističe *diakrisis* (rasuđivanje). Ne postoji „sukcesijski lanac staraca“ kao što je to slučaj kod šejha. On ne prenosi tajno znanje, ne inicira u duhovne stupnjeve kao šejh, već roditeljskom brigom prati (*thalpein*) na autonomnom duhovnom putu podvižnika. Iako Starčeve molitve učeniku mogu pomoći, on nipošto ne posreduje milost (*barakah*) poput šejha.⁶⁷⁶

Interesantno je da sami sufije svoj mistični put smještaju u kontekst *ezoterije* i *gnoze*. Ovakva tvrdnja s njihove strane može potpuno „udaljiti“ hezihazam od sufizma. No međutim, moramo biti svjesni i nekih činjenica; termin „ezoterija“ sufije su koristile samo da što bolje opišu tehničku značajku „okretanja prema nutrini“.

⁶⁷² Usp. Rešid HAFIZOVIĆ, *Temeljni tokovi sufizma*, 135. – 137.

⁶⁷³ Usp. *Isto*, 149.

⁶⁷⁴ Usp. *Isto*, 138.

⁶⁷⁵ Usp. *Isto*, 139.

⁶⁷⁶ Usp. Enrico MONTANARI, *La fatica del cuore: saggio sull' asceti esicastica*, Rim, 2003, 102.

Ezoterija kod sufija nema nikakve veze sa „okultnim“, ona je, kao što smo rekli, strogi *terminus technicus*. I problem „gnoze“ lako je rješiv ukoliko sagledamo narav objave u islamu i kršćanstvu. Sadržaj kršćanske objave je osoba Isusa Krista, On je Božja Objava, On objavljuje Boga, dok, s druge strane, osoba Muhameda postaje primatelj objave, njemu se Bog objavljuje. Ovo je od iznimne razlikovne važnosti. Isus je, za kršćane, jedini i potpuni objavitelj (otkrivač) unutarnjeg - skrivenog Božjeg života, On je „gnozu“ učinio dostupnom svima. Upravo zato svaki gnosticizam u kršćanstvu mora biti osuđen. U islamu, s druge strane, Bog ostaje apsolutna metafizička kategorija. On se objavljuje u kojoj mjeri želi i kome želi. Iako je Poslanik kruna objave Božje, u islamu, zbog tolikog naglašavanja Božje transcendentnosti, uvijek ostaje prostora za gnozu.

U sufizmu je uvelike prisutna i duhovna poezija, koja možda na najbolji način progovara o duhovnom stanju u kojem se nalazi sufija. Ta poezija govori o čežnji za sjedinjenjem sa Ljubljenim ali i o „srcobolji“ zbog razdvojenosti; ona govori o „duhovnom pijanstvu“ i „duhovnom lumpovanju“, kao posljedicama ovog mističnog sjedinjenja, ali i o „mamurluku“ nakon što se Ljubljeni sakrije. Ona govori i o nebrizi što će sufija ispasti lud u očima ovoga svijeta kada nađe Ljubljenoga i sjedini s Njime. Doista, čitajući Rumijeve pjesme kao da čitamo „Pjesmu duše“ Ivana od Križa. Sličnosti su, malo je reći, začuđujuće:

„Od one noći kada krajeve Tvojih uvojaka u snu vidio sam, bijah zbunjen i pometen, ali Ti nisi tumačio moj san

Kada sam segnuo s onu stranu svoga uma, dohvatio sam krajeve Tvojih uvojaka – sada sam uhvaćen i zarobljen u Njegovim kovrdžama

On prodaje poljubac za dušu! Idi, kupi ga! On poklanja poljupce bez dinara!

Poljubac mi dade i ode taj kradljivi pljenitelj srca! Što bi se desilo da mi je umjesto jednog dao šest ili sedam poljubaca?...“⁶⁷⁷

Sufijski put duhovne preobrazbe i uspinjanja redovito prati nešto što u mistici zapadnog kršćanstva nazivamo „tamnom noću duše“, odnosno, „noću osjeta“: „Stoga je sufijin susret sa zbiljom uvijek prepun tegobe i bola, žestine i čežnje, tjeskobe i tuge, radosti i

⁶⁷⁷ William C. CHITTICK, *Sufijski put ljubavi – Rumijeva duhovna učenja*, Sarajevo, 2005, 349.

žalosti, jer on Zbilju susreće tek onda kada uspije prosegnuti kroz mnoštvo zastora od strasti i ljubavnog izgaranja, odcjepljenja i gorljive čežnje za sjedinjenjem, od ekstaza i pretrgnuća, od zanosne igre i vrtnje u krug.“⁶⁷⁸

Hezihazam takvo što ne poznaje. Bilo kakve ekstaze, čulne predstave, uključivanje osjećaja, perihoretički elementi (igra skrivača s Bogom) i „spiritualna erotika“ (duhovne zaruke, Ljubljani – ljubljena) hezihazmu su posve strani. Hezihazam ne poznaje *ek – stasis* (biti izvan sebe-izaći izvan sebe) već nešto što Pavel Evdokimov tumači kao *en-stasis* (biti u sebi – izaći u sebe) a Grgur Niški kao *epektasis* (trodijelna složenica), pri čemu *epi* označava *en – stasis* kao beskonačnu Božju blizinu koju čovjek osjeća unutar sebe, dok *ek* označava *ek – stasis* u smislu ljubavnog protezanja prema Bogu.⁶⁷⁹ Upravo je „Isusova molitva“ najbolji primjer *epektasisa*; ona je dijaloška: „Gospodine Isuse Kriste (Sine Božji)“ odražava ekstatički element, dok nastavak „smiluj se meni grešniku“ označava enstatički. *Dikr*, odnosno, *Zikr*, u invokaciji sadržava najčešće samo ekstatički element, nabrajajući (ponavljajući) „Lijepa Božja Imena“ ili kratke Kur'anske i haditske *dove*.

O naravi i načinu mističnog sjedinjenja već se nešto usputno dalo iščitati iz svega što smo rekli, no, sada je vrijeme da se posvetimo dubljoj analizi. Čitajući tekstove koji se odnose na predmet našeg istraživanja iz prve je razvidno naglašavanje eksplicitnog *egzistencijskog monizma* vidno prisutnog u sufizmu. U Islamskom misticizmu je ne samo moguće, već poželjno reći „Ja sam Bog“. Upravo ovakva tvrdnja i sačinjava mistično sjedinjenje. Obratimo pozornost na sljedeće Rumijeve misli:

„Samo onda kada je čovjekov ego istinski poništen i iščezao, čovjek može strogo kazati 'ja'. Ali, on tada to ne govori, jer njegovi atributi su zamijenjeni Božjim atributima. Na tom stadiju opstajanja u Bogu čovjek istinski 'nosi Istinu' i postaje Božji namjesnik na zemlji, puno i trijezno očitovanje Njegovoga Bitka. No kad čovjek kaže 'ja' prije dosezanja tog stadija, on time posvjedočuje postojanje svog vlastitog 'ega'. Čak i ako je vjernik, on time veli: 'Ja postojim i Bog postoji'. Ali to protuslovi onoj 'shahadah', koja svjedoči da 'ne postoji zbilja doli Zbilja'. Pošto je 'jastvo' zbilja, tada je čovjekovo 'jastvo' nezbiljsko. Zapravo 'ne postoji ja doli Ja'. Ali sada to više nije čovjekovo 'ja', to

⁶⁷⁸ Rešid HAFIZOVIĆ, *Temeljni tokovi sufizma*, 131.

⁶⁷⁹ Usp. Enrico MONTANARI, *La fatica del cuore: saggio sull' asceti esicastica*, 81.

je Božje 'Ja'. Sve dok čovjekov ego i osobnost postoje, on je nevjernik i idolopoklonik, jer on nastavlja svjedočiti - u praksi, ako ne u teoriji - da postoje dva zbiljska egzistenta, dvoje 'Ja'.⁶⁸⁰

Dakle, sjedinjenje čovjeka s Bogom se ostvaruje u poništenju (*fana'*) ljudskog „ja“ u Božjem „Ja“, što, barem iz sufijske perspektive, ne znači i nestanak, nepostojanje, već upravo opstojanje (*baqa'*) u novome, Jedinome „Ja“.

To može biti savršeno u skladu i sa Kristovim zahtjevom za odricanjem od samoga sebe.⁶⁸¹ Takvo viđenje stvari odgovara i kršćanskom stavu da je Bog počelo ljudske egzistencije, da jedino u Bogu čovjek „jest“, da je jedino Bog samodostatan. Bilo bi sasvim krivo pomisliti da u sufizmu čovjek postaje Bog, odnosno da otkriva sebe kao Boga. Isto tako krivo je misliti i da čovjek poistovjećuje sebe s Bogom, nepravedno optužujući sufije za čisti panteizam. U sufizmu se događa nešto potpuno suprotno tome; čovjekovo „ja“ nestaje, poništava se u Bogu, čovjek više ne može reći „ja“ i upravo zbog toga može reći „Ja sam Bog“: „Kad je Halladževa ljubav za Bogom dosegla svoju krajnju granicu, on je postao svoj vlastiti dušmanin i poništio je sam sebe. Kazao je: 'Ja sam Bog', to jest: 'Ja sam poništen'; Bog ostaje, ništa drugo ne ostaje. To je krajnja podložnost i krajnja granica poslušnosti. To znači da 'samo On jest',“⁶⁸²

Kada bi se to „poništenje“ odnosilo samo na poslije-padni voljni dio egocentričnog ljudskoga „ja“, tada bi tako nešto moglo biti komplementarno hezihazmu, ali budući da se odnosi na čovjeka kao ličnost, tada nailazimo na problem. Upravo smo dotakli u srž. Ključna razlika između sufizma i hezihazma je pojam ličnosti. U Islamu, Bog u svojoj apsolutnoj transcendentnosti i *jednoći* ne trpi nikakvu *drugost*, On je kozmološki centar kružnice, dok je stvorenje u odnosu na njega *koncentrično*, i baš zbog toga uz njegovo „Ja“ ni jedan drugi „ja“ ne može opstati. U kršćanstvu Bog je trojstven, *zajednica ličnosti* (osoba). On i čovjeku daruje „drugost“, koju sam „unutar sebe“ posjeduje, a dar se nikada ne traži natrag. O tome na fascinantan način progovara mitropolit pergamski Yannis Zizioulas u svojoj knjizi „Zajedništvo i drugost“.

⁶⁸⁰ William C.CHITTICK, *Sufijski put ljubavi – Rumijeva duhovna učenja*, 221.

⁶⁸¹ Usp. *Mt 16, 24*.

⁶⁸² William C.CHITTICK, *Sufijski put ljubavi – Rumijeva duhovna učenja*, 222.

Otac je, prema Zizioulasu, *ličnosni*⁶⁸³ *uzrok* svačijeg *ličnosnog postojanja*, kao Onaj koji generira *drugost*. Dugujemo ono što jesmo, našu ličnosnu drugost Ocu. On je božanski uzrok naše drugosti. Ali takva božanska uzročnost znači i to da ličnosna drugost, bilo unutar Trojstva bilo primjenjujući ju na čovjeka kao biće, nije *simetrična već a – simetrična*, određena *monarhizmom*, budući da mi nismo *drugi* zahvaljujući nama samima (našoj *biti*) već zahvaljujući jednom *Drugome*, koji nam ontološki prethodi kao davatelj naše drugosti. Zato su ličnosni odnosi *ontološki asimetrični*. Pa ipak, ova asimetrija, ne isključuje *jednakost* (ni u Bogu, ni među ljudima). Recipročnost ili simetričan odnos među (Osobama) Licima u Bogu, ugrozilo bi monoteizam. Upravo asimetričnost održava monoteizam, zauvijek otklanjajući, po sebi logičnu, mogućnost da „krajnji davatelj“, Otac, prima svoju „ličnosnost“ od onih koji ju primaju od njega.⁶⁸⁴

Hezihazam, temeljen na nauci Grgura Palamasa, poštujući darovanu „drugost“, isto tako ne dopušta mogućnost da čovjek bude izravni posjednik Božje biti (*ousia*), već njen *pričesnik* (participirajući u božanskim nestvorenim energijama). Za kršćane Istoka ljudska narav može biti sjedinjena sa božanskom jedino na način kako su bile sjedinjene i dvije naravi u Kristu; *adiaretos kai asyghitos* (nerazdjeljivo, ali i bez prelijevanja).

Čini se kao da je sufijski misticismizam „progutao“ čovjeka, reducirajući čovjeka na Boga. Donosimo još jedan kratak i vrlo zanimljiv Rumijev sufijski tekst:

„Uz Boga dvoje 'Ja' ne nalazi prostora. Ti kažeš 'Ja' i On kaže 'Ja'. Ili ti umireš pred Njim, ili neka On umre pred tobom; potom dualnost neće ostati. Ali je nemoguće da On umre, bilo subjektivno bilo objektivno, jer je On Živi Bog, Onaj Koji ne umire. On posjeduje takvu Plemenitost da, kada bi to bilo moguće, On bi umro za tebe kako bi dualnost iščezla. Ali, pošto je Njemu nemoguće da umre, tad ti umireš, tako da se On može očitovati tebi, i dualnost mora nestati.“⁶⁸⁵

Nestaje li dakle u sufizmu čovjekova narav i ličnost pri *sjedinjenju*? Upravo je ovo ključno pitanje našeg istraživanja. Odgovor na njega se već možda dao naslutiti, ali dopustimo znanstvenoj pravednosti da do kraja dovede započet posao. Već dobro nam poznati termini *fana'* i *baqa'*, vrhunac sufijskog puta, označavaju dakle istovremeno,

⁶⁸³ Ovdje je na poseban način potrebno koristiti izraz „ličnosni“ i „ličnosnost“ budući da hrvatski izraz „osobni“ može biti shvaćen kao „personalni“ („privatni“, „individualni“, „vlastiti“), a izraz „osobnost“ kao „skup svojstava“, što upravo želimo izbjeći.

⁶⁸⁴ Usp. John ZIZIOULAS, *Communion and Otherness*, 141-144.

⁶⁸⁵ William C. CHITTICK, *Sufijski put ljubavi – Rumijeva duhovna učenja*, 221.

paradoksalno „nestajanje“ i „opstajanje“ u Bogu. Upravo *fana'* i *baqa'*, „samoponištenje“ i „održanje na životu“, kao metafizički procesi, daju nam odgovor na eksplicitno pitanje od iznimne važnosti za komparativnu mistiku: nestaje li pri takvom mističnom sjedinjenju ljudska narav i osobnost? Odgovor je za sada i da i ne. *Fana'* i *baqa'*, već smo rekli, čuvaju sufizam od panteizma ali ga očito dovode na rub sa kojeg lako može kliznuti, barem iz perspektive istočnog kršćanstva, u pan-en-teizam. Dok je u hezihazmu *theosis* (oboženje) jedini doktrinarno i stvarno (mistično) ispravan način sjedinjenja čovjeka sa Božanstvom, kod sufija je to nešto što bi se moglo nazvati *pasivna apoteoza*⁶⁸⁶ (pasivno pobožanstvenje), upravo zbog islamu svojstvenog apsolutnog apofatizma, potencirane Božje transcendentnosti, te eksplicitnog monizma koji ne ostavlja prostor metafizičkoj interpersonalnosti.

Profesor Hafizović donosi jedan presudan Ibn Arabijev navod koji ide u prilog rečenome: „U stanju 'samoponištenja' čovjek koji motri i predmet motrenja nisu ništa drugo doli sami Apsolut. U stanju 'održanja na životu' forme stvorenoga svijeta tvore svoju vlastitu pojavu; one tvore svoju vlastitu pojavu jedna drugoj unutar samog Apsoluta. Prema tome, Zbilja ovdje igra ulogu ogledala za stvorenja. A Jedini Bitak se razlučuje na mnoštvo kroz bezbrojne forme stvari. Zbilja (kao ogledala) predstavlja Apsoluta, a forme (koje se pojavljuju u njemu) jesu stvorenja. Stvorenja u takvom iskustvu spoznaju jedno drugo, a još uvijek se međusobno razlikuju.“⁶⁸⁷

Dakle, iz ovakvog pojašnjenja možemo zaključiti kako u islamu Apsolut vlastiti *alteritet* (spoznaju o razlikovnosti) dobiva i potvrđuje kroz stvorenja (svoje *forme*), ne *simetrijom*, koja bi ugrozila njegovu *jedinost / jedincatost*, ni *asimetrijom*, koja bi ugrozila njegovu *meta - ličnost / nad osobnost*, već *refleksijom* formi u njemu.

Ibn Arabi stvorenja doživljava kao emanaciju božanskoga u kojima Bog sebe spoznaje i po kojima se očituje samome Sebi. Jedini pravi realitet (ono što postoji i opstoji) jest „Stvoritelj-stvorenje“, po jednoj dimenziji Stvoritelj, a po drugoj stvorenje, a konkretna cjelina samo je jedna.⁶⁸⁸

⁶⁸⁶ Izraz „pasivna apoteoza“ odnosi se na uzdizanje do Božanstva i „postajanje Bogom“ upravo uvirući u Božanstvo i gubeći se u Njemu.

⁶⁸⁷ Rešid HAFIZOVIĆ, *Temeljni tokovi sufizma*, 77.

⁶⁸⁸ Usp. Tomislav KOVAČ, *Muslimanska mistika – drugo lice Islama*, u: *u: The experience of God today and carmelite mysticism – Mystagogy and Inter-Religious and Cultural Dialogue*, Acts of the international Seminar Zidine, September 17 – 22, 2007, Jure ZEČEVIĆ – Dario TOKIĆ – Anđela JELIČIĆ – Dražen VARGAŠEVIĆ (ur.), Zagreb, 2009, 318.

Tek nam sada može biti jasno zašto smo morali krenuti od kozmologije da bismo postupno došli do naravi i karaktera mističnog sjedinjenja u islamu. Iz Arabijevog teksta izvjesno je da se ontološka diferencijacija i „drugost“ očituje u različitosti formi Apsoluta i u međusobnom su-odnosu stvorenja, ali ne i u su-odnosu stvorenja sa Stvoriteljem, tj. pojedinačne forme sa Zbiljom.

Egzistencijalni dualitet u sufizmu je potpuno dokinut, jer kao što smo vidjeli, u Bogu nema mjesta za pluralnost. Ona se isključivo manifestira emanacijom „ad extra“, hipostaziranjem božanske Biti, koja se, kako je rečeno, apokatastaziranjem dokida, postajući tako, iz metafizičke perspektive periferni kozmološki pseudo-realitet. Evo još jednog tumačenja kao dokaza tome: „Sufijina staza, s razloga prevladavanja ili ukinuća egzistencijalnog dualiteta: ja-ti ili čovjek-Bog, iziskuje od njega da ozbilji razodjenuće vlastite egzistencijalne odore, osjenčene ovojnice vlastitoga ega, da u sebi otkrije vlastitu svjetlosnu strukturu, svoj pre-egzistentni primordijalitet i u svojoj mikrokozmičkoj svjetlosti se posve izjednači s metakozmičkim svjetlom ili se sasvim izgubi u njemu.“⁶⁸⁹

Spomenuli smo uspostavu predegzistencijalnog primordijaliteta. U sufizmu se često spominje pojam *Adam nurani* koji označava „svjetlosnog čovjeka“, „primordijalnog Adama“. Hezihizam nema za cilj povratiti čovjeka u njegovo prvobitno stanje, u stanje Adama prije pada, iz razloga što je kršćanin po utjelovljenju, smrti, uskrsnuću i uzašašću Isusa Krista, pozvan na nešto još uzvišenije od jednostavne *restauracije palosti*, a to je, *usinovljenje* u Sinu; ono osigurava još uzvišenije mjesto i uvažava „drugost“. Hezihast se nanovo rađa u Kristu suobličujući se *Novom Adamu*, koji je jedini u Sebi premostio trostruku zapreku između čovjeka i Boga; smrt, grijeh i narav. Nikola Kabasilas naučava da je Bog ljudima udijelio da ga posjeduju potpuno i sjedine se s njim neposredno tako što je uklonio spomenute zapreke: onu naravi svojim utjelovljenjem, onu grijeha svojom smrću, onu smrti svojim uskrsnućem.⁶⁹⁰ Maksim smatra da jedino *sarkosis* (utjelovljenje) omogućava *theosis* (oboženje).⁶⁹¹ *Kohabitacija* i *koegzistencija* dviju naravi, ljudske i božanske, u Kristu, omogućava i bogotražitelju sjedinjenje s Bogom, a da pritom očuva svoju naravnu i ličnosnu „drugost“.

⁶⁸⁹ Rešid HAFIZOVIĆ, *Temeljni tokovi sufizma*, 131.

⁶⁹⁰ Usp. Vladimir LOSKI, *Mistična teologija Istočne crkve*, 178.

⁶⁹¹ Usp, *Isto*, 178.

Dobru sintezu istočnokršćanske pozicije, s obzirom na već rečeno, daje nam i Patrijarh Porfirije (Perić). On navodi:

„Stoga su sveti oci i učitelji Crkve nepokolebljivo i ljubomorno čuvali učenje o dijalektici 'stvorenog' i 'nestvorenog' postojanja, što ne znači da su odbacili mogućnost uspostavljanja jedinstva između Boga i čovjeka. Naprotiv, oni vjeruju da je za čovjeka jedinstvo s Bogom neophodno, pa ulažu napor da pokažu da je jedinstvo između božanskog i ljudskog moguće, bez padanja u mistični monizam, što se ostvaruje u drugoj ličnosti Svete Trojice, u Sinu Božjem, u Bogočovjeku Kristu. Kroz utjelovljenje Sina Božjeg, Bog, kako smo već spomenuli, ulazi u jedan novi odnos sa čovjekom i sa svijetom, odnos koji je kristocentričan. Kristocentričnost se sastoji u tome, što Kristovo tijelo, koje je pobijedilo smrt, postaje osnov nove kozmoteorije.“⁶⁹²

Zašto je „drugost“, o kojoj smo toliko govorili, u kršćanstvu Istoka od tolikog značaja? Na drugosti se temelje sve kristološke dogme, a kršćanski nauk o osobi središte je svakog teološkog ili antropološkog govora. Zbog toga kršćanstvo uvijek prosuđuje i vrednuje druge iz ove perspektive. No u islamu je pojam osobe nešto od drugotnog značaja, jednostavno, nisu tim pojmom toliko zaokupljeni kao mi. Specifičan nauk kršćanskog Istoka o Trojstvu nužno dovodi do konstatacije koja je u isto vrijeme i teološka i mistična: „Trebam *Te* da bih bio *svoj*, da bih bio *Ja*.“⁶⁹³

Osoba se u islamu promatra kao pojavnost i sagledava se isključivo fenomenološki, dok je ona u kršćanstvu i metafizička, odnosno, teološka kategorija. Zašto u sufizmu prilikom mističnog sjedinjenja nestaje ličnost? Odgovor je dvojak; zato što „osoba“ nije toliko bitna kao u kršćanstvu i zato što „osoba“ nije metafizička kategorija kao u kršćanstvu. Ako je i Bog u Islamu *nad-osoban*, čemu onda nužnost očuvanja ljudske ličnosti pri sjedinjenju? Profesor Hafizović kaže kako fana' *razosobljuje* čovjekov ljudski *ego* i čovjeka usidruje u „bezobličju i impersonalnosti vječne, neporecive, nepriopćive, nesaznatljive i nedosežne božanske Biti.“⁶⁹⁴

⁶⁹² Porfirije PERIĆ, *Pravoslavna mistika*, u: *The experience of God today and carmelite mysticism – Mystagogy and Inter-Religious and Cultural Dialogue*, 340.

⁶⁹³ Usp. Kallistos WARE, *Oriente e Occidente, fonti e speranze della Chiesa indivisa*, u: Philippe BAUD – Maxime EGGER (ur.), *Le ricchezze dell' Oriente cristiano*, Milano, 2004, 153.

⁶⁹⁴ Rešid HAFIZOVIĆ, *Temeljni tokovi sufizma*, 133.

Ovime što izlažemo samo želimo pokušati sagledati stvari potpuno znanstveno i nepristrano. U islamu Bog nije ni *jedno – osoban* (kao u judaizmu) ni *tro – osoban* (kao u kršćanstvu), on je jednostavno – *Jedan / Jedini*, u *Svemu*. Božja, ne samo metafizička jednoća, već napose *jednost / jedincatost* i *nad - osobnost* razlog su rastakanja ljudske ličnosti pri mističnom sjedinjenju, kao uostalom i nerazumijevanja kršćanske inherentne (intrinzične) „ličnosnosti“ u Bogu, pa samim time i kršćanskog pojma Božje trojedinosti.

Treba paziti da se ovakvo viđenje ne bi olako poistovjetilo sa Dionizijevim naukom. On, štoviše, za potrebe mistične teologije, „negira“ čak i samu Božju jednoću kao ontološku kategoriju, dok je u islamu ona, bilo unutar, bilo izvan mistike, apsolutna i neoboriva. Jednostavno, govorimo u različitim kategorijama.

Iz dosada iznesenog stvar je poprilično jasna. Na polju onoga što znanost o religijama naziva *naravnom mistikom* možemo bez zadržke govoriti o istovjetnosti sufizma i hezihazma (pojavnost, generalna prakseologija, tehnika i metoda, u dobroj mjeri terminologija, najvjerojatnije i isti semitsko-orijentalni gnostički korijen). No, na polju *nadnaravne religijske mistike* razlike su očite; nameću nam se tri osnovna problema/pitanja; problem prirode mističnog sjedinjenja, odnosno, problem osobe, pitanje Krista i problem Trojstva nasuprot, barem nominalnom, ekstremnom (ekskluzivnom) monizmu. No međutim, to su sve problemi iz istočnokršćanske perspektive. S pozicije islamske sufijske mistike problema nema. Nema toliko problema ni s pozicije zapadnokršćanske pan-en-teističke mistike.

Sufizam, iako je, kako smo vidjeli, iznikao iz doktrinarnog fundusa islama i jest u svojoj formi strogo određen *Vjerozakonom*, po sebi itekako predstavlja *religio perennis*, „meta dogmatsku“ univerzalnu religiju, noseći u sebi ideju o transcendentnom jedinstvu svih religija. Sufizam to ne čini brisanjem svetopovijesne religijske fenomenologije, već dubljim poniranjem u „egzoterijske“, izvanjske, historizirane forme, koje tada, snagom njihovog „ezoterijskog“, unutarnjeg smisla i simbolizma, uzdiže do najviših razina vječne božanske hijerognoze, komprimirajući ih i vraćajući ih u njihov transcendentni, metafizički jednotni semantički *Uvir*.⁶⁹⁵ U prilog tome evo jedne Arabijeve duhovne pjesme iz koje će nam ova tvrdnja biti još jasnija:

⁶⁹⁵ Usp. *Isto*, 79.

„Srce je moje postalo primateljkom svakog oblika, pašnjakom za gazele, samostanom za monahe, panteonom za idole, Ka'bom za hodočasnike, Pločom Tore i Knjigom Qur'ana. Ja razglašujem religiju ljubavi, pa kamogod deve ljubavi da krenu, ondje je moja vjera i moj Vjerozakon.“⁶⁹⁶

Iako se u ovome radu nismo dublje bavili zapadnokršćanskom mistikom, i površnom analizom rajnskih mistika, možemo zaključiti da je zapadna (pan-en-teistička) mistika po svemu u puno većem suglasju sa sufizmom od mistike kršćanskog Istoka, bez obzira na prakseološku, gotovo istovjetnost, sufizma i hezihazma.

Sufijska terminologija, kako smo barem mogli razaznati iz djela prof. Rešida Hafizovića, vrlo često koristi izraze kao što su „Božanski Logos“ i „Božanski Duh“. Iako je jasno da iz sufijskog viđenja to nipošto nije istoznačno kršćanskom poimanju spomenutih realiteta, sufizam kao mistični izričaj islama samim time, a i po mnogočemu drugom (kako smo već kroz ovaj rad mogli vidjeti), postaje otvoreni partner zapadnoj teologiji religije u nastojanjima oko pronalaska odgovarajućeg modela nadilaženja religijskog ekskluzivizma. Ako se u dijalogu s bilo kojom religijom savršeno može primijeniti *trinitarni inkluzivizam* i *relacijska kristologija*,⁶⁹⁷ onda je to definitivno islam, po sufizmu kao svom mističnom izričaju.

Sufizam, polazeći od vlastitog mističnog iskustva, nema problem čak ni prihvatiti Isusa Krista na svoj način, kao čovjeka koji ostvaruje božanstvo, koji postaje „Bogom“, koji je Bog.

Rene Guenon, sorbonski profesor, filozof i metafizičar, obraćenik na islam, često je u svojim spisima govorio o simbolizmu križa iznoseći islamski (sufijski) koncept križa. Križ je za njega izraz „Univerzalnog Čovjeka“ (*insan al-kamil*), kojeg je Krist savršena ekspresija. Horizontalna greda predstavlja osnovnu inicijaciju koja čovjeka dovodi do edenske punine ljudskog stanja, dok vertikalna označava njegovo uzdizanje do zadobivanja u posjed nadljudskoga stanja.⁶⁹⁸ Sufizam rado prihvaća slavnog, preobraženog Krista koji se uzdigao iznad smrti, ali se istočno kršćanstvo ne može odreći Isusa iz Nazareta, uosobljenog,

⁶⁹⁶ *Isto*, 79.

⁶⁹⁷ Usp. Nikola BIŽACA, O osporavanjima i važnosti inkluzivnog modela u teologiji religija, u: *Crkva u svijetu* 42 (2007.) br. 3, 474. – 476.

⁶⁹⁸ Usp. Enrico MONTANARI, *La fatica del cuore: saggio sull' asceti esicastica*, 52.

očovječenog Boga, te svakako ima problem zaniijekati ili prešutjeti činjenicu da je predegzistentni (*predvječni*) Logos postao smrtnim čovjekom da bi čovjek po milosti mogao postati pričesnik božanske naravi, na dogmom strogo određeni način. Zašto istočno kršćanstvo nema tu mogućnost? Zato što je hezihazam (za razliku od sufizma, ezoterijskog, unutarnjeg mističnog puta minornog broja muslimana), bez obzira na prividnu, povijesno naslijeđenu, ezoterijsku formu, eksplicitno egzoterijski, vanjski, regularni, kanonski, tradicijski put cijele Crkve, te kao takav, ne samo određen dogmom, već apsolutno podređen dogmi. Hezihazam je u prvom redu teologičan pa tek onda „mističan“ (na način kako „mistiku“ shvaćaju drugi), ili bolje rečeno – samo je odjenut u ruho „mistike“, „mistike“ kako ju shvaćaju drugi.

Ključno pitanje za ovaj rad je sljedeće: uvjetuje li i u kojoj mjeri „kredo“ mistično iskustvo, ili mistično iskustvo uvjetuje „kredo“ – odnosno, *zri(je)* li, konačno, mistik *Ono* u što vjeruje ili vjeruje prema *Onome* što je *zrio*? Teško je na ovo pitanje dati univerzalni i zadovoljavajući odgovor koji bi bio primjenjiv na sve religije i na sve vrste mističnih iskustava, bilo unutar bilo izvan religijskih sustava, odnosno sustava vjerovanja. Međutim, kada je riječ o hezihazmu i mistici kršćanskog Istoka, odgovor je jasan: *mistik* i *teolog* – ista su stvar. Mistika i teologija ovjeravaju (verificiraju) jedna drugu. Dakle, kada kažemo da je mistično iskustvo na kršćanskom Istoku dogmatski (teološki) uvjetovano, samim time želimo i reći da je teologija uvjetovana mistikom. Nauk o oboženju i nestvorenim energijama plod je mistične teologije, odnosno, teologijske mistike. Na kršćanskom Istoku nemoguće je utvrditi prethodi li teologija mistici ili mistika teologiji. Puno prije nego što je Palamas, nastojeći obraniti hezihastičku praksu motrenja Božanske Svjetlosti, konačno uobličio službeni pravoslavni nauk o božanskim energijama i o *theosisu*, o tim su pojmovima progovarali Grgur Niški, Ivan Damaščanski, Maksim Ispovjednik, Šesti Ekumenski Sabor u Carigradu 681. godine, kao i mnogi drugi.

Talasije Libijski reče: „Božja očitovanja koja se svetima otkrivaju u kontemplaciji, ne otkrivaju božansku bit već božansko djelovanje“, ⁶⁹⁹ dok Šimun Novi Teolog govoreći o svom osobnom iskustvu svjedoči: „Ono što sam vidio jest sveukupnost, Jedno, koju sam

⁶⁹⁹ Belmondo MILIŠA (ur.), *Knjiga mističnih poglavlja – Duhovne pouke pustinjačkih otaca i drugih ranokršćanskih kontemplativaca*, 95.

primio ne u bitnosti, već u sudjelovanju. To je kao da upališ vatru od vatre života: Ono što dobivaš jest – vatra sama!⁷⁰⁰

Netko bi mogao reći da je u istočnom kršćanstvu zbog „institucionalizacije mistike“ samim time mistika izgubila svoju dijalošku moć. U islamu i zapadnom kršćanstvu mistika je ipak ostala autonomna, ali je tako i postala „polu ilegalna“, ili, ako ne baš to, tada sigurno nešto na što se gleda sa podozriivošću i krajnjim oprezom, nešto iz čega se lako može kliznuti u herezu. Sufizam i pojedine mistične struje kršćanskog Zapada ipak nemaju krajnji legitimitet apsolutno i pravovjerno predstavljati religijske stvarnosti na koje se odnose, dok je hezihizam posve drukčiji – on, ne samo da to pravo ima, već se štoviše pretvara u sam izraz pravovjernosti religijske stvarnosti koju predstavlja.

Konačno, na kršćanskom Istoku sve je *mistično*, i teologija, i liturgija, i Crkva, i ono što mi na Zapadu nazivamo duhovnošću. Upravo zato na kršćanskom Istoku „ništa“ nije „mistično“, barem ne na način kako bi neki drugi, koji mistiku doživljavaju bilo kao dragocjen i nužan religijski ekskurzus, bilo kao riskantnu i pogubnu metareligijsku eskapadu, očekivali da bude. Sve, iznova ponavljamo, se na koncu svodi samo na dva unutar kršćanska i još druga dva međureligijska pitanja, oko kojih se nikada svi nećemo usuglasiti. Prva dva glase: „Što je teologija?“ i „što je mistika?“ Druga dva: „Što je Bog?“ i „što je čovjek?“.

⁷⁰⁰ *Isto*, 120.

ZAKLJUČAK

U ovome radu nastojali smo predstaviti, raščlaniti i skupno sagledati istočnokršćanski *praxis*, *theoriju* i *theosis* kao determinante mističnog puta kršćanskog savršenstva na Istoku, te upoznati teološki kontekst koji predmetne stvarnosti u bitnome, ne samo definira, već i na neki način uvjetuje. Vidjeli smo da je mistični put na kršćanskom Istoku redovan, kanonski i jedini put savršenstva, kao i to da Istok kršćansko savršenstvo ne opterećuje moralizmom, te u dobroj mjeri drugačije poima od Zapada. Na Istoku postati dobar i krepostan kršćanin još ne znači biti svet a samim time ni spašen.

Uvidjeli smo da pored vidno i čisto kršćanskih osnova, *praxis* i *theoria* kao pojmovi imaju korijene u stoicizmu, novoplatonizmu i Aristotelovoj misli, no, unutar istočnokršćanske mistike, odnosno, teologije, kroz povijest dobivaju potpuno kršćanski i pravovjeran sadržaj. Posao posvemašnje „kristijanizacije“ *praxisa* i *theorije*, kojega su grčki oci započeli, do kraja je doveo Grgur Palamas. Upravo su zato, *praxis* implicitno a *theoria* i *theosis* eksplicitno, u bitnome određeni, osim posebnošću teologije ranih istočnih otaca, i energizmom – palamizmom.

Mogli smo razaznati da su *praxis*, *theoria* i *theosis* kao stvarnosti određene partikularnim (svaka zasebno) i skupnim teološkim kontekstom. Partikularni teološki kontekst *praxisa* je duhovna kozmologija, hamartiologija i demonologija; *theorije*, hezihazam i teologija srca a *theosisa*, palamizam – energizam i soteriologija. Skupni teološki kontekst *praxisa*, *theorije* i *theosisa* jest istočnokršćanska teologija u najširem smislu riječi.

Suodnos *praxisa*, *theorije* i *theosisa* koliko je komplementaran toliko je i sukcesivan. Uz to, *praxis* i *theoria* za razliku od zapadnjačke „akcije i kontemplacije“ nipošto nisu dvije interaktivne polarnosti koje teže konvergenciji, to jest ono što se na Zapadu rado naziva „dvama plućnim krilima“ kršćanskog života. Naime, za genij kršćanskoga Istoka, *theoria* je puno uzvišenija stvarnost od *praxisa*, a *praxis* je tek preduvjet za *theoriju* i njezino supsidijarno sredstvo, odnosno, njena osnovna pretpostavka.

Theosis, nastojali smo pojasniti, nije „pobožanstvenjenje“ (*apotheosis*) već, oboženje; čovjek se ne „pobožanstvenjuje“ već „biva obožen“. Bog je inicijator i dovršitelj ovog procesa pa je upravo stoga *theosis* fenomenološki duboko određen teološkim pasivom. *Theosis*, konačno, određuje istočnokršćanski pogled na samo spasenje, koji se, ipak razlikuje

od onoga na Zapadu. Ne bi bilo pretjerano reći da je za kršćanski Istok, barem u njegovom mističnom izričaju, *praxis* osnova, *theoria* (donekle) preduvjet a *theosis* sadržaj kršćanskog savršenstva, svetosti, odnosno, samoga spasenja. Očovječenje Logosove *hipostaze* (ličnosti) temelj je oboženja čovjeka, čovjekove ličnosti (osobe).

Zapazili smo i da je za kršćane Istoka Crkva „mjesto“ a Liturgija sredstvo oboženja, kako uostalom tvrdi i Palamas (2005: 86-90) napominjući da su nakon Utjelovljenja naša tijela postala hramovi Duha Svetoga, pa smo upravo u našim tijelima, koja su po Euharistiji ucijepljena u Tijelo Kristovo, ozareni Svjetlom, koje je predokus naše obožene ljudskosti. Za kršćanski Istok *praxis* je oduvijek bio „posjed“ Crkve a *theoria* duboko eklezijalna stvarnost.

Pobliže upoznavši sve ono što *praxis*, *theoriju* i *theosis* kršćanskoga Istoka čini uistinu jedinstvenima, s pravom smo ih smjestili u područje *mistike*, pa ipak, osvjedočili smo se, da se istočnokršćanska mistika po mnogočemu razlikuje od ostalih mističkih izričaja, bilo drugih religija, bilo onih koje možemo pronaći unutar samoga kršćanstva. Istočnokršćanska je mistika utjelovljena i potpuno izrečena u *praxisu*, *theoriji* i *theosisu* ali je isto tako i njima omeđena. Konačno, ono što mi, promatrano iz naše (zapadnjačke) perspektive, kod kršćana Istoka prepoznajemo kao mistiku, za njih je samo najpotpunije očitovanje *ortodoksije* (pravovjerja) i *ortopraksije* (pravoživlja).

Posljednje poglavlje ovoga rada, iako se možda na prvi pogled moglo činiti kao nepotreban dodatak, bilo je u stvari najbitnije, jer je jedino komparacijom istočnokršćanske mistike s ostalim mističnim putovima bilo moguće, unutar hezihastičkog iskustva *theosisa* po *theoriji*, zapaziti snažnu i rječitu prisutnost ontološke diferencijacije i dijalektike, poštivanja darovane *drugosti*, te isticanja egzistencijalnog dualiteta u odnosu čovjek – Bog, čak i pri ovakvoj vrsti najtješnjeg „mističnog sjedinjenja“ u *theosisu*, do kojega *praxis* i *theoria* dovode. Sve su ove odlike istočnokršćanske mistike, unutar mističkih pravaca koji su uspoređeni s hezihazmom ili previše diskretno i previše implicitno prisutne, ili, konačno, posve neprimjetne.

Bitna premisa koja se protezala kroz čitav ovaj rad i koja nam je omogućila donijeti neke važne zaključke bila je ta da je kršćanskom Zapadu svojstveno davanje prednosti Božjoj *suštini* (biti) nad Osobama i isticanje Božje biti kao principa Božanstva, odnosno, kao počela Božje jednoće. Esencijalizam, uz ontološku nužnost Božje biti, dovodi do unošenja načela

*modalne nužnosti*⁷⁰¹ u stvorenje, potjecalo ono ishodeći (iskrsavajući) iz Bitka kao polu-božanska pojavnost i ontološki parcijalno koincidentno Bitku, ili pak kauzalno (uzročno), slobodnim činom volje njemu transcendentnog Bitka (Čistoga Akta). U prvom slučaju ljudska osobnost biva ne „naglašena“ a u drugom „prenaglašena“ (kao *individuum rationalis naturae, esse in se et per se*). Između ovakve „siluetne osobnosti“ i „preosobnosti“ čovjeka kao bića smješta se istočnokršćanska antropologija, koja čovjeka promatra pod vidom osobe (ličnosti) kao *darovane drugosti*, čija se bit (*esse*) ne nalazi ni u Jednome, ni u njoj samoj po volji Jednoga, već, uz Jednoga, kojega ona u svojoj drugosti prepoznaje kao „Pra – Drugoga“ (*Arhe – Drugoga*). Dakle, „lični“ (hipostazni) Bog čini čovjeka „ličnim“ (hipostaznim). Upravo zbog ovakve postavke kršćanskom je Istoku nemoguće prihvatiti čin spasenja ni kao povratak božanskom Uviru, kako je to slučaj u kršćanskom pan-en-teizmu, ni kao tomističku inhabitaciju – useljenje Svetog Trojstva u besmrtnu ljudsku dušu svojstvenu teističkom dualizmu pri kojoj se duši omogućuje *visio divine essentiae* – već isključivo, kao oboženje čovjeka (čovjekove ličnosti). Ukratko, za kršćanski Istok spasenje se ostvaruje upravo zahvaljujući tome što je Bog htio da mu čovjek bude „s-ličan“, „su-ličan“, „su-obrazan“. Nutarnje počelo Božje nije ni „jednost“, ni „trojstvenost“, pa ni „trojedinost“, već je ono *ličnost* (osoba) *Oca*. Iz ovoga nužno slijedi i da Bog za kršćanski Istok nije ni *deitas* ni *trinitas*, ni „Božanstvo“ ni „Trojstvo“ – nit je „nešto neodređeno“ niti je „neko određeno svojstvo nečega“ – već je je *Trias* (Trojica).

Van kršćanska mistika, barem iz perspektive kršćanskog Istoka i njemu svojstvenom poimanju ličnosti (osobe), s druge strane, ide za potpunim razosobljenjem (*dehipostaziranjem*) čovjeka, rasplinjavanjem ličnosti. Istočnokršćanska mistika po mnogočemu se razlikuje od ostalih mističkih izričaja, bilo drugih religija, bilo samoga kršćanstva. Sve navedeno, uz činjenicu institucionalizacije istočnokršćanske mistike, posve otklanja mogućnost da o njoj govorimo kao o „naravnoj religijskoj“, odnosno „univerzalnoj nadreligijskoj“ mistici.

Može se dobiti dojam da je ovaj rad imao možda preširok interes istraživanja. Iako smo pred očima imali precizno određen znanstveni cilj, postojala je i potreba eksplikativnosti da se do tog cilja dođe. Zasigurno se moglo, bilo u izboru, bilo u načinu obrade teme, biti određeniji ili ograničiti se samo na neku od tematskih jedinica kojima smo se u ovome radu

⁷⁰¹ Vidi: Ryan MULLINS – Shannon BYRD, Divine Simplicity and Modal Collapse: A Persistent Problem, u: *European Journal for Philosophy of Religion*, 14 (2022.) 1, 21-52.

bavili, no smatrali smo korisnim i značajnim na jedan sustavniji i kontekstualno opsežniji način predstaviti što potpunije ovaj važan dio bogatstva istočnokršćanske teološke misli, bitnog pojmovlja, duhovnosti i ascetike u njihovoj punoj izvornosti. Vjerujemo da Hrvatska, kao jedna od geografski najbližih zemalja pravoslavnom svijetu, zaslužuje i puno više od toga.

BIBLIOGRAFIJA

Izvori

- [1] Dubravko ARBANAS, Kozmološki putovi Tome Akvinskog i Tillichovo poimanje kozmološkog tipa filozofije religije, u: *Filozofski istraživanja*, 34 (2014) 1-2.
- [2] ATHANASIUS, *On The Incarnation* (The Greek Text), Archibald ROBERTSON (ur.), London, 1893.
- [3] AURELIJE AUGUSTIN, *Ispovijesti*, Zagreb, 2002.
- [4] Philippe BAUD – Maxime EGGER (ur.) *Le ricchezze dell' Oriente cristiano*, Milano, 2004.
- [5] Elisabeth BEHR-SIGEL, *Il luogo del cuore*, Milano, 1993.
- [6] Enzo BIANCHI, *Acedia. Il rapporto deformato con lo spazio*, Milano, 2012.
- [7] Enzo BIANCHI, *Avarizia. Il rapporto deformato con le cose e il denaro*, Milano, 2012.
- [8] Enzo BIANCHI, *Collera. Il rapporto deformato con gli altri*, Milano, 2012.
- [9] Enzo BIANCHI, *Custodisci il tuo cuore. La lotta contro le tentazioni*, Milano, 2012.
- [10] Enzo BIANCHI, *Ingordigia. Il rapporto deformato con il cibo*, Milano, 2012.
- [11] Enzo BIANCHI, *Lussuria. Il rapporto deformato con il corpo e la sessualità*, Milano, 2012.
- [12] Enzo BIANCHI, *Tristezza. Il rapporto deformato con il tempo*, Milano, 2012.
- [13] Enzo BIANCHI, *Vanagloria e orgoglio. Il rapporto deformato con il fare e con Dio*, Milano, 2012.
- [14] Nikola BIŽACA, O osporavanjima i važnosti inkluzivnog modela u teologiji religija, u: *Crkva u svijetu* 42 (2007.) br. 3.
- [15] Bhikkhu BODHI (ur.), *A Comprehensive Manual of Abhidhamma*, Kandy (Sri Lanka), 1993.
- [16] Louis BOUYER, *Eucharist*, Indiana, 1968.
- [17] Sergej BULGAKOV, *La Luce senza tramonto*, Rim, 2002.
- [18] Sergej BULGAKOV, *La sposa dell'Agnello*, Bologna, 2013.
- [19] Hotimir BURGER, *Filozofska antropologija*, Zagreb, 1993.
- [20] William CHITTICK C., *Sufijski put ljubavi – Rumijeva duhovna učenja*, Sarajevo, 2005.
- [21] CIRILLO DI GERUSALEMME, *Le catechesi*, Rim, 1993.
- [22] Yves M. J. CONGAR, O.P., *Chrétien désunis*, Pariz, 1937.

- [23] DIONIGI, *Mistica teologia e epistole*, I-V, ANDOLFO Matteo (ur.), Bologna, 2011.
- [24] DRUGI VATIKANSKI KONCIL, *Lumen gentium*. Dogmatska konstitucija o Crkvi (21. XI. 1964.), u: *Dokumenti*, Zagreb, 1986.
- [25] EDITORIALE, *Quale posto ha Dio nel Buddismo?* u: *La Civiltà Cattolica*, 147 (1996.) 3
- [26] EUZEBIJE JERONIM, *Izabrane poslanice*, Split, 1990.
- [27] EVAGRIJE PONTIJSKI, *O osam pomisli*. Anatoliju, u: *Dobrotoljublje*, I
- [28] EVAGRIJE PONTIJSKI, *Obris monaškog života od Evagrija monaha*, u: *Dobrotoljublje*, I,
- [29] EVAGRIO PONTICO, *A Eulogio. Sulla confessione dei pensieri. I vizi opposti alle virtù*, Milano, 2006.
- [30] EVAGRIO PONTICO, *Sentenze. Gli otto spiriti della malvagità*, Rim, 2010.
- [31] EVAGRIO PONTICO, *Tratado de las replicas*, Madrid, 2021.
- [32] EVAGRIO PONTICO, *Trattato pratico*, Magnano, 2008.
- [33] Pavel EVDOKIMOV, *Cristo nel pensiero russo*, Rim, 1972.
- [34] Pavel FLORENSKIJ, *Iconostasi – saggio sull'icona*, Milano, 2008.
- [35] Umberto GALIMBERTI, *I vizi capitali e i nuovi vizi*, Milano, 2005.
- [36] Maria L. GATTI, *Plotino e la metafisica della contemplazione*, Milano, 1996.
- [37] Maria L. GATTI, *Theoria e filosofia – Interpretazioni della dottrina di Plotino sulla contemplazione*, Milano, 2012.
- [38] Jean GOUILLARD (ur.), *Piccola Filocalia della preghiera del cuore*, Milano, 1988.
- [39] Pavel GREGORIĆ, *Aristotel o diobi duše*, u: *Prolegomena* 7 (2) 2008.
- [40] Rešid HAFIZOVIĆ, *Temeljni tokovi sufizma*, Sarajevo, 1999.
- [41] Herman HESE, *Sidarta*, Beograd, 1994.
- [42] HILANDARSKI MONASI (ur.), *Dobrotoljublje*, I, Sveta Gora Atonska, 2002.
- [43] HILANDARSKI MONASI (ur.), *Dobrotoljublje*, II, Sveta Gora Atonska, 2000
- [44] HILANDARSKI MONASI (ur.), *Dobrotoljublje*, III, Sveta Gora Atonska, 2003.
- [45] HILANDARSKI MONASI (ur.), *Dobrotoljublje*, IV, Sveta Gora Atonska, 2006.
- [46] HILANDARSKI MONASI (ur.), *Dobrotoljublje*, V, Sveta Gora Atonska, 2007.
- [47] Naum ILIEVSKI, *Isusova molitva uma u srcu i harmonija asketsko-hezihastičkog duhovnog rasta*, u: *Bogoslovska smotra*, 76 (2006.) 4.
- [48] Jose Luis ILLIANES, *La contemplacion de Dios en la tradicion cristiana: Vision sintetica*, u: *Scripta theologica*, 37 (2005.) 3
- [49] Cristinel IOJA, *Nikolaos Matsoukas' Efforts to overcome Scholastic in Dogmatic Theology*, u: *International Journal of Orthodox Theology* 3 (2012.) 4.

- [50] Antun JAPUNDŽIĆ, La conoscenza della verità di Dio nel pensiero teologico di Justin Popović, u: *Vrhbosnensia*, 26 (2022.) 1.
- [51] IRENEJ LIONSKI, *Adversus Haereses*, V, (PG 7)
- [52] IVAN KASIJAN, *Duhovni boj s osam glavnih strasti*, Zagreb, 2010.
- [53] IVAN PAVAO II., *Orientalis lumen (Svjetlo Istoka). Apostolsko pismo biskupima, svećenicima i vjernicima prigodom stogodišnjice apostolskog pisma »Orientalium dignitas« pape Lava XIII.*, Zagreb, 1995.
- [54] Hubert JEDIN, *Crkveni sabori*, Zagreb, 1997.
- [55] Atanasije JEVTIĆ (ur.), *Vidoslov – Vaskrs 2007*, Trebinje, 2007.
- [56] Atanasije JEVTIĆ, *Svedočanstva o životu ave Evagrija*, u: *Dobrotoljublje*, I
- [57] JOVAN KASIJAN RIMLJANIN, Pregled duhovne borbe, u: *Dobrotoljublje*, II
- [58] JOVAN LESTVIČNIK, *Lestvica*, Sveta Gora Atonska, 2003.
- [59] Marijan JURČEVIĆ, *Kršćanski pan-en-teizam – mistika i stvorenja*, u: *Odgovornost za život* (Zbornik), Baška Voda, 1999.
- [60] KLEMENT ALEKSANDRIJSKI, *Strommata*, VI (SC 446.)
- [61] KLEMENT ALEKSANDRIJSKI, *Strommata*, VII (SC 428.)
- [62] Josip KNEŽEVIĆ, U Origenovu obranu: Povijesno – teološke karakteristike origenizma Evagrija Pontskog, u: *Bogoslovska Smotra*, 88 (2018.) 4.
- [63] Juraj KOLARIĆ, *Ekumenska trilogija*, Zagreb, 2005.
- [64] Tomislav KOVAČ, *Muslimanska mistika – drugo lice Islama*, u: *The experience of God today and carmelite mysticism – Mystagogy and Inter-Religious and Cultural Dialogue*, Acts of the international Seminar Zidine, 17. – 22. rujna, 2007., Jure ZEČEVIĆ – Dario TOKIĆ – Anđela JELIČIĆ – Dražen VARGAŠEVIĆ (ur.), Zagreb, 2009.
- [65] Hans KÜNG, *Kršćanstvo i svjetske religije*, Zagreb, 1994.
- [66] Zvonimir KUREČIĆ (ur.), *Ispovijesti ruskog hodočasnika: svojem duhovnom ocu*, Zagreb, 1983.
- [67] Zorana KUŠEVIĆ – Tea FRŠČIĆ – Goran BABIĆ – Dunja JURIĆ VUKELIĆ, Depresija u svjetlu nekih psihoanalitičkih teorija, u: *Socijalna psihijatrija*, 48 (2020) 1
- [68] Henry G. LIDDELL – Robert SCOTT (ur.), *A Greek English Lexicon*, Oxford, 1940.
- [69] Vladimir LOSKI, *Mistična teologija Istočne crkve*, Zagreb, 2001.
- [70] MAKARIJE EGIPATSKI, *Homilia*, 35, (PG 34)
- [71] MAKSIM ISPOVEDNIK, Četiri stotine poglavlja o ljubavi, u: *Dobrotoljublje*, III.
- [72] MAKSIM ISPOVJEDALAC, *O Božjem čovjekoljublju*, Zagreb, 2002.
- [73] MAKSIM ISPOVJEDALAC, *Questiones ad Thallasium*, (PG 90)

- [74] Jakov MAMIĆ , *L'esperienza mistica in rapporto al „luogo teologico“*, u: *The experience of God today and carmelite mysticism – Mystagogy and Inter-Religious and Cultural Dialogue*, Acts of the international Seminar Zidine, 17. – 22. rujna, 2007., Jure ZEČEVIĆ – Dario TOKIĆ – Anđela JELIČIĆ – Dražen VARGAŠEVIĆ (ur.), Zagreb, 2009. 49-83.
- [75] Jakov MAMIĆ, *S. Giovanni della Croce e lo Zen-Buddismo*, Rim, Edizioni del Teresianum, 1982.
- [76] Herbert MARCUSE, *Eros i civilizacija. Filozofsko istraživanje Freuda*, Zagreb, 1985
- [77] MARKO EUGENIK, O rečima koje sadrži božanstvena molitva: Gospode Isuse Hriste Sine Božji pomiluj me, u: *Dobrotoljublje*, V.
- [78] John MEYENDORFF, *San Gregorio Palamas e la mistica ortodossa*, Torino, 1976.
- [79] Belmondo MILIŠA (ur.), *Knjiga mističnih poglavlja – Duhovne pouke pustinjačkih otaca i drugih ranokršćanskih kontemplativaca*, Zagreb, 2005.
- [80] Petar Tomev MITRIKESKI, *Teizam Zapadne crkve naspram panenteizma Istočne crkve*, u: *Božje postojanje i Božji atributi*, Zbornik sa simpozija održanog u Zagrebu 2016., Tvrtko JOLIĆ (ur.), Zagreb, 2017.
- [81] Enrico MONTANARI, *La fatica del cuore: saggio sull' asceti esicastica*, Rim, 2003.
- [82] Ryan MULLINS – Shannon BYRD, Divine Simplicity and Modal Collapse: A Persistent Problem, u: *European Journal for Philosophy of Religion*, 14 (2022.) 1.
- [83] Seyyed H. NASR, *Živi sufizam – ogledi o sufizmu*, Sarajevo, 2004.
- [84] Panajotis NELAS, *Oboženje u Hristu*, Srbinje – Beograd – Valjevo, 2001.
- [85] Alexei NESTERUK, *The Universe as Hypostatic Inherence in the Logos of God. Panentheism in the Eastern Orthodox Perspective*, u: Philip CLAYTON – Arthur PEACOCKE (ur.), *In Whom We Live and Move and Have Our Being. Panentheistic Reflections on God's Presence in a Scientific World*, Cambridge, 2004
- [86] ORIGEN, *Exhortatio ad martyrium*, 32 (PG 618-619.)
- [87] Gregorio PALAMAS, *L'uomo mistero di Luce increata*, TENACE Michelina (ur.), Milano, 2005.
- [88] Porfirije PERIĆ, *Pravoslavna mistika*, u: *The experience of God today and carmelite mysticism – Mystagogy and Inter-Religious and Cultural Dialogue*, Acts of the international Seminar Zidine, 17. – 22. rujna, 2007., Jure ZEČEVIĆ – Dario TOKIĆ – Anđela JELIČIĆ – Dražen VARGAŠEVIĆ (ur.), Zagreb, 2009.
- [89] PETAR DAMASKIN, *Podsetnik pustinjskog trezvoumlja*, Sveta Gora Atonska, 2001.

- [90] Franjo PODGORELEC, Kontemplativna molitva u iskustvu i djelima sv. Terezije Avilske, u: *Bogoslovska smotra*, 75 (2005.) 1.
- [91] Justin POPOVIĆ, *L'uomo e il Dio Uomo. Introduzione al cristianesimo*, Trieste, 2011.
- [92] Justin POPOVIĆ, *Put bogopoznanja*, Beograd, 1987.
- [93] Karl RAHNER, *La Trinità*, Brescia, 1988.
- [94] Gianfranco RAVASI, Finché c'è fede non c'è angoscia, objavljeno u: *Il Sole 24 ore*, br. 103. (14.4.2019.)
- [95] Fernando RIVAS, *Terapia de las enfermedades espirituales en los Padres de la Iglesia*, Madrid, 2008.
- [96] Mario RODRIGEZ COBOS (SILO), *Apuntes de psicología. Psicología I, II, III y IV*, Santiago de Chile, 2021 (elektroničko izdanje)
- [97] Jovan ROMANIDIS, *Praroditeljski greh*, Novi Sad, 2001.
- [98] Robert SARAH, *La fuerza del silencio. Frente a la dictadura del ruido*, Madrid, 2017.
- [99] Roberto SCHABLATURA ANTUNES, *La eclesiologia eucaristica a partir del Concilio Vaticano II (1962-1965)*, Pamplona, 2009.
- [100] SIMEON NOVI BOGOSLOV, O veri i onima koji govore da živeći u svetu ne mogu da dostignu savršenstvo u vrlinama, u: *Dobrotoljublje*, V
- [101] SOFRONIJE ARHIMANDRIT, *O molitvi*, Sveta Gora Atonska, 2000.
- [102] Yannis SPITERIS, *La teologia ortodossa neo-greca*, Bologna, 2016.
- [103] Jovan SRBULJ (ur.), *Molitva – nebeski život. Zbornik tekstova o molitvi*, Beograd, 2003.
- [104] Slobodan STAMATOVIĆ, Kratak uvod u hesihiju za zapadnjake, u: *Zajedno* 4 (2016)
- [105] Michel STAVROU, Le energie divine: La trasfigurazione del corpo e del cosmo nella teologia bizantina, u: *Le ricchezze dell' Oriente cristiano*, Philippe BAUD – Maxime EGGER (ur.), Milano, 2004.
- [106] Daisetsu T. SUZUKI, *Uvod u Zen budizam*, Zagreb, 1998.
- [107] Tomas ŠPIDLIK, *La spiritualità dell'Oriente cristiano*, Rim, 1985.
- [108] Tomislav Zdenko TENŠEK, Teologija slike s posebnim naglaskom na patrističko razdoblje, u: *Bogoslovska smotra*, 74 (2004) 4
- [109] Giovanni VANNUCCI (ur.), *La Filocalia*, Firenze, 1963.
- [110] VASILJE JEROĐAKON (ur.) *Pravoslavni Molitvenik*, Zagreb, 2004.
- [111] Boris VIDOVIĆ, Logoterapijski pristup depresiji, u: *Crkva u svijetu*, 51 (2016) 1
- [112] Marcel VILLER – Karl RAHNER, *Ascetica e mistica nella patristica*, Brescia, 1991.
- [113] Jerotej, VLAHOS *Pravoslavna psihoterapija*, Beograd, 2010.

- [114] Herbert VORGRIMLER, *Nuovo dizionario teologico*, Bologna, 2004.
- [115] Kristina VUJICA – Željko TANJIĆ, Duhovnost bez Boga. Ateistička duhovnost u interpretaciji Andréa Comte-Sponvillea, u: *Bogoslovska smotra* 91 (2001.) 1
- [116] Kallistos WARE, *God Immanent yet Transcendent. The Divine Energies according to Saint Gregory Palamas*, u: Philip CLAYTON – Arthur PEACOCKE (ur.), *In Whom We Live and Move and Have Our Being. Panentheistic Reflections on God's Presence in a Scientific World*, Cambridge, 2004
- [117] Jure ZEČEVIĆ, Biblijski i teološko-duhovni vid rada, u: *Crkva u svijetu*, 42 (2007) 1.
- [118] Jure ZEČEVIĆ – Dario TOKIĆ – Anđela JELIČIĆ – Dražen VARGAŠEVIĆ (ur.), *The experience of God today and carmelite mysticism – Mystagogy and Inter-Religious and Cultural Dialogue*, Acts of the international Seminar Zidine, 17. – 22. rujna, 2007., Zagreb, 2009.
- [119] Ivan ZIRDUM, Kritički osvrt na Kasperovu kristologiju, u: *Diacovensia*, 7 (2004.) 2.
- [120] Ioannis ZIZIOULAS, *L'uno e i molti. Saggi su Dio, l'uomo, la Chiesa e il mondo di oggi*, Rim, 2018.
- [121] Ioannis ZIZIOULAS, *L'essere ecclesiale*, Magnano, 2007.
- [122] John ZIZIOULAS, *Communion and Otherness*, London – New York, 2006.
- [123] John ZIZIOULAS, Preserving God's Creation. Three Lectures on Theology and Ecology, u: *Kings Theological Review*, 12 (1989.)
- [124] Jovan ZIZJULAS, *Crkva kao „mistično“ Telo Hristovo*, u: *Vidoslov – Vaskrs 2007*, Atanasije JEVTIĆ (ur.), Trebinje, 2007.
- [125] Jovan ZIZJULAS, *Dogmatske teme*, Novi Sad, 2007.
- [126] Jovan ZIZJULAS, *Eklisiološke teme*, Novi Sad, 2001.
- [127] Jovan ZIZJULAS, *Jedinstvo Crkve u Svetoj Euharistiji i u episkopu u prva tri veka*, Novi Sad, 1997.
- [128] Jovan ZIZJULAS, *Od maske do ličnosti*, Podgorica, 1999.
- [129] Jovan ZIZJULAS, *Sabrana dela. Studije o ličnosti i Crkvi*, 2012. (elektronsko izdanje)

Mrežni izvori

<http://ikone.de.tl/Teologija.htm>

(pristupljeno: 20.2.2023.)

Vladimir JELISEJEV, *Pravoslavni put spasenja i orijentalno-okultna učenja*, u:
<https://svetosavlje.org/pravoslavni-put-spasenja-i-orijentalno-okultna-ucenja/12/>
(pristupljeno: 1.10.2022.)

Ignjatije MIDIĆ, *Ontologija i etika*, Emisija „Agape“ u proizvodnji RTS-a 2012. godine, u:
<https://www.youtube.com/watch?v=9Ewxig0akXk>
(pristupljeno: 1.10.2022.)

Jovan ZIZJULAS, *Identitet Crkve*, u:
http://www.verujem.org/teologija/ziziulas_identitet_crkve.htm
(pristupljeno: 1.10.2022.)

Jovan ZIZJULAS *Od maske do ličnosti*, u:
http://www.verujem.org/teologija/ziziulas_identitet_od_maske_do_licnosti.htm
(pristupljeno: 1.10.2022.)

KAZALO OSOBA

Afanasjev, Nikolaj 2, 26, 27, 33
Afrički, Talasije 132, 212
Akvinski, Toma 8, 14, 15, 185
Alacoque, Marija Margareta 180
Aleksandrijski, Atanazije 1, 14
Aleksandrijski, Klement 3, 48 – 50, 124
Anaksagora 23
Andolfo, Matteo 57, 58
Antiohijski, Ignacije 35, 47, 48
Apostol, Pavao 33, 45, 46, 47, 53, 62, 98, 119, 147, 185
Arabi, Ibn 199, 200, 207, 208, 210
Areopagit, Pseudo-Dionizije 3, 7 – 9, 32, 41, 52 – 58, 144, 153, 156, 183, 184, 200, 210
Arije 119
Aristotel 3, 29, 46, 79, 149, 156, 173, 214
Atenjanka, Irena 148
Augustin, Aurelije 7, 8, 14, 15, 60, 61, 72, 118, 160, 162, 167
Avilska, Terezija 141, 180
Bain, Alexander 153
Barth, Karl 15, 17
Bellini, Giovanni 152
Berard, Claude 154
Bianchi, Enzo 62, 85, 98, 102, 103, 105, 108, 111 – 113
Bižaca, Nikola 3
Boecije 162
Bouyer, Louis 40
Bulgakov, Sergej 3, 21, 64, 65, 76, 173, 184
Caravaggio 152
Carigradski, Fotije 11
Congar, Yves 10, 25, 33
Damaskin (Damaščanski), Petar 143 – 145, 212
Damaz 12
Danielou, Jean 25

De Lubac, Henri 25, 33
Descartes, Rene 7
Dioskur 119
Dix, Gregory 33
Eckhart, Meister 153, 182, 189
Efeški, Marko 119
Egipatski, Makarije 50, 57, 62, 64, 90, 122, 125, 137
Elert, Werner 33
Eremit, Marko 132, 135
Eutih 119
Evandelist, Ivan 35, 45, 53
Evdokimov, Pavel 204
Florenskij, Pavel 20, 149, 150
Foticenski, Dijadoh 132
Freud, Sigmund 87, 102, 197
Galimberti, Umberto 95, 104
Goljinsko – Mihajlovski, Antonije 146
Gouillard, Jean 3
Guenon, Rene 211
Hafizović, Rešid 207, 209, 211
Hegel, Georg Wilhem Friedrich 7
Heidegger, Martin 17
Hesse, Hermann 196
Humme, David 149
Ilievski, Naum 4, 41
Ispovjednik (Ispovjedalac), Maksim 3, 7, 32, 34, 45, 52, 56 – 58, 81, 82, 96, 126, 137, 144, 162, 188, 208, 212
Iz Bigena, Hildegarda 182, 183
Iz Clairvauxa, Bernard 180
Iz Gaze, Dorotej 143
Japundžić, Antun 4, 172
Jeronim, Euzebije 12, 13, 91, 93, 118, 136
Jeruzalemski, Ćiril 11, 32
Jevtić, Atanasije 52
Josip, Sveti 152

Jung, Carl Gustav 198
Jurčević, Marijan 3, 182
Kabasilas, Nikola 168, 169, 208
Kalabrijski, Barlaam 155 – 158, 160, 161
Kant, Immanuel 7
Kasijan, Ivan (Jovan) 77, 79 – 81, 90, 92, 106, 107, 108
Klimak, Ivan 3, 6, 66, 72 – 75, 90, 91, 93, 95, 104, 109 – 111, 114, 124, 126, 128, 132, 162,
Kovač, Tomislav 3
Kowalska, Faustina 150, 180
Küng, Hans 195
Kuzanski, Nikola 182, 183
Lionski, Irenej 1, 164
Loski, Vladimir 2, 8, 9, 10, 13, 14, 20, 126, 149, 158, 173, 174, 188
Luther, Martin 60, 61
Mamić, Jakov 187, 194
Mani 12
Marcuse, Herbert 197
Matsoukas, Nikos 173 – 176
Mersch, Émile 33
Merthon, Thomas 188
Meyendorff (Majendorf), John (Jovan) 27, 53, 156, 161
Midić, Ignjatije 181
Mill, James 149
Monah, Nicefor 117, 121, 123, 128, 130
Montan 12
Mučenik, Justin 164
Muhamed 203
Nazijanski, Grgur 14, 22, 45, 60
Nellas (Nelas), Panayiotis (Panajotis) 167 – 171, 176, 177
Nesteruk, Alexei 187
Nestorije 12, 22, 119
Ninivski, Izak 71
Niški, Grgur 45, 53, 60, 137, 204, 212
Nissiotis, Nikos 174

Novi Teolog (Bogoslov), Šimun (Simeon) 22, 62, 107, 108, 117, 129, 130, 135, 140 – 142, 145, 146, 147, 162, 212

Od Križa, Ivan 72, 153, 180, 187, 188, 203

Origen 7, 8, 50, 52, 53, 67, 71, 77, 145, 155, 183, 188

Padovanski, Antun 68, 89

Palamas, Grgur 3, 4, 41, 52, 57, 58, 122, 146, 155 – 158, 160, 161, 183, 186, 195, 206, 212, 214, 215

Pavao II., Ivan 69

Pavlič, Richard 4

Perić, Porfirije 4, 209

Platon 48, 79, 145, 149, 199

Plotin 46, 47, 183, 184

Pontski (Pontijski, Pontico), Evagrije (Evagrio) 3, 8, 50 – 53, 57, 66, 70, 77, 78, 82 – 84, 86, 89, 90, 92, 94, 96, 98, 100, 101, 104, 105, 107, 108, 110, 113 – 115, 122 – 124, 126, 137, 183

Popović, Justin 3, 62, 63, 172, 173, 194

Prvomučnik, Stjepan 147, 152

Pororok, Izaija 35

Pustinjak, Izaija 130, 139

Rahner, Karl 15, 17 – 19, 43, 47, 52, 53

Rivas, Fernando 83, 113

Rok, Sveti 152

Romanidis, Yannis (Jovan) 3, 61, 68, 164 – 166

Romuald 180, 188

Rostovski, Dimitrije 61

Rufin 14

Rumi, Dželaludin 203, 204, 206

Sabelije 13, 158

Schmemann, Alexander 2, 26

Siljepac, Didim 8, 52

Sinajski, Grgur 117, 120, 122, 124, 127, 129, 131 – 133, 135, 137, 139, 144, 146, 150, 193 – 195, 204, 206, 212, 214

Sinajski, Nil 52, 126, 144

Sirac, Izak 131, 137

Sirski, Efrem 139

Špidlik, Tomas 23

Spiteris, Yannis 174

Stamatović, Slobodan 4, 181
Stavrou, Michel 158, 159
Stetatos (Stetat), Niketa (Niceta) 147
Suzuki, D.T. 190, 191, 193, 194, 198
Svetogorac, Nikodim 71
Tacijan 164
Tauler, Johannes 182
Tenšek, Tomislav Zdenko 154
Tezbijac, Ilija 140
Tizian, Vecellio 152
Valtorta, Maria 36
Veliki, Antun 68, 89
Veliki, Bazilije 13, 17, 24, 53, 69, 71, 92
Veliki, Grgur 77, 150
Velimirović, Nikolaj 173
Vlahos, Jerotej 87
Ware, Kallistos 167, 186
Xantopouli, Kalist i Ignacije 117, 119, 126, 129
Yannaras, Christos 174, 176
Zatvornik, Teofan 52, 71
Zečević, Jure 3
Zizjulas (Zizioulas), Jovan (Yannis, Ioannis) 2, 9, 17 – 19, 25 – 40, 162 – 164, 174, 176, 186, 205, 206

KRATICE

a.	– <i>articulum</i>
br.	– broj
cit.	– citirano
col.	– <i>collana</i>
dosl.	– doslovno
ed.	– <i>edition / editio / edizione</i>
grč.	– grčki
hez.	– hezihizam
hrv.	– hrvatski
itd.	– i tako dalje
mn.	– množina
novogrč.	– novogrčki
npr.	– na primjer
or.	– <i>orationes / oratio</i>
q.	– <i>questio</i>
starosl.	– staroslavenski
str.	– stranica
sv.	– sveti
tj.	– to jest
tom.	– <i>tomus</i>
vol.	– <i>volumen</i>
ur.	– uredio/uredili
usp.	– usporedi

POKRATE

KBF	– Katolički bogoslovni fakultet
PG	– <i>Patrologia graeca</i>
PL	– <i>Patrologia Latina</i>
SC	– <i>Sources Chrétiennes</i>

Životopis autora doktorskoga rada

Luka Pranjić rođen je 9. lipnja 1983. godine u Puli, od oca Ive i majke Adele r. Ljubić. U Poreču završava Osnovnu školu, a 1996. godine upisuje „Pazinski Kolegij – Klasičnu gimnaziju“. Nakon uspješno položenog ispita zrelosti, kao svećenički kandidat Porečke i Pulske biskupije, 2001. godine započinje studij na „Teologiji u Rijeci“. Tamo, 2006. godine uspješno polaže tezarij te izrađuje i brani diplomski rad naslova „Duhovnost kršćanskog Istoka“, čime stječe akademski naziv diplomirani teolog. Po završetku studija, kao đakon, vrši službu odgojitelja u „Pazinskom Kolegiju“.

Za svećenika Porečke i Pulske biskupije zaređen je 9. lipnja 2007. godine u pulskoj katedrali po rukama mons. Ivana Milovana. Iste je godine imenovan župnim vikarom u Umagu te upraviteljem župa Grožnjan, Krasica i Kostanjica. Godine 2009. razriješen je službe župnog vikara u Umagu i biva imenovan župnikom dvojezičnih župa Grožnjan, Krasica, Kostanjica, Momjan i Brda. Godine 2011. imenovan je župnikom župa Novigrad i Dajla, na Kojima je pastoralno djelovao do 2019. Predaje vjeronauk u hrvatskim i talijanskim osnovnim i srednjim školama u Istri od 2007. do 2011. Godine 2011. upisuje i poslijediplomski studij na KFB-u u Zagrebu, specijalizaciju u ekumenskoj teologiji. 2017. godine uspješno brani licencijatski rad. Imenovan je predstojnikom Katehetskog Ureda Porečke i Pulske biskupije, te članom Prezbiterskog Vijeća i Zbora Konzultora 2015. Na tim je službama ostao do 2019. godine, kada je na vlastitu dugogodišnju želju i uz dopuštenje mons. Dražena Kutleše otišao u misije u Ekvador kao svećenik „fidei donum“, gdje se i sada nalazi.

U Ekvadoru je osnovao novu župu na području koje je godinama bilo bez svećenika i pastoralne skrbi. U novoj biskupiji u kojoj djeluje kao misionar, osim župničke, vrši i službu predavača na „Teološkoj školi za laike“, kao i biskupijskog povjerenika za Pastoral Indijanaca. Dugogodišnji je kolumnist biskupijskog kulturno – vjersko – informativnog lista „Ladonja“. Od stranih jezika tečno govori talijanski, španjolski i engleski.