

Evagrij Pontski in njegova »safirna« mistika

Alen Širca

Evagrij Pontski (345–399) je v današnji patrologiji veliko ime. Pravzaprav je število študij o njem čedalje večje. Med drugim je za to zaslužno tudi novo vrednotenje njegovih spisov, pospremljeno s številnimi prevodi v moderne jezike, ki so pomagali razširiti vednost o tem nenavadnem avtorju iz 4. stoletja. Ker je bil v t. i. antiorigenistični gonji leta 553 obsojen na cerkvenem koncilu v Konstantinoplu kot heretik, se ga je vse do sredine 20. stoletja držal sloves heterodoksnega mistika ali kvečjemu »sumljivega« avtorja, ki ga je treba brati zelo previdno. Čeprav je na primer še sloviti švicarski teolog Hans Urs von Balthasar presodil, da je njegova mistika v temelju »naravna«, filozofska in kot taka celo bližja budizmu kot krščanstvu,¹ so novejši preiskovalci (Bunge, Cassiday, Ramelli) jasno pokazali, da gre pri njem vendarle za polnokrvno krščansko mistiko, ki izkazuje visoko raven izvornosti in kompleksnosti ter nima ničesar opraviti z domnevnim heterodoksnim origenizmom tistega časa.

Kljub pomislekom so si vsi največji evagrijologi edini v tem, da je Evagrij Pontski izjemen lik v zgodovini zahodne kulture: veliki nemški teolog in preučevalec Nove zaveze Wilhelm Bousset ga okliče za »začetnika in iznajditelja prave krščanske mistike«,² angleški zgodovinar krščanstva Owen Chadwick ga imenuje za »očeta naše duhovne književnosti«,³ Louis Bouyer ugotavlja, da njegovo delo pomeni »prvi dovršeni sistem krščanske duhovnosti«,⁴ in še bi lahko naštevali.

V tem prispevku se vendarle ne bom ukvarjal z umestitvijo Evagrija v cerkveno izročilo (ali izven njega), z njegovo kulturnozgodovinsko določenostjo, pa tudi ne z njegovim filozofskim »sistemom« kot takim, temveč se bom posvetil samo tistim segmentom njegove filozofske mistike, ki je najbolj izvorna, najbolj specifična, in tako govori o neverjetni filozofski in duhovni prepričljivosti tega »puščavskega filozofa«.⁵

1 Kljub temu pa von Balthasar v isti sapi priznava Evagrijev izjemen vpliv na poznejše krščanstvo, ko pravi, da Evagrij »ni samo malone neomejeni gospodar celotne sirske in bizantinske mistike, ampak je odločilno vplival tudi na zahodno mistiko in estetiko«. (»Metaphysik und Mystik des Evagrius Ponticus«, 31.)

2 Bousset, *Apophthegmata: Studien zur Geschichte des ältesten Mönchtums*, 92.

3 Chadwick, *John Cassian*, 82.

4 Bouyer, *The Spirituality of the New Testament and the Fathers*, 381.

5 Prim. eno izmed najboljših monografij o Evagrijju, ki jo je napisal Antoine Guillaumont, *Un philosophe au désert: Évagre le Pontique*.

1 Čista molitev

V Evagrijevo mistiko je najlažje vstopiti prek njegovega pojmovanja molitve. V enem izmed svojih najpomembnejših spisov o tej tematiki z jedrnatim naslovom *O molitvi* (*Peri proseuchês*) naletimo na številne opredelitve, ki se lahko na prvi pogled zdijo nekoliko nejasne, saj uporablja različne izraze, kot so »resnična molitev«, »duhovna molitev«, »nesnovna molitev«, »neraztresena« pa tudi »čista molitev«. Vse te besedne zveze v resnici merijo na isto realnost: gre za najvišjo, najbolj prečiščeno stopnjo molitve, ki odpira vrata v svet mistične izkušnje. Kakor koli že, Evagrij takšno molitev povezuje z umom ali umevanjem, se pravi, po naziranju Starih, s tistim, kar je v človeku najgloblje, zato je tudi čista, neraztresena molitev tisto najvišje, kar lahko človeški um doseže: »Neraztresena molitev je najbolj vzvišeno umevanje (*nóesis*) uma.« (*O molitvi* 25/34a)⁶

Vendar takšna molitev ni neka umska dejavnost, kot je na primer (diskurzivno) mišljenje, ampak stanje, katastaza (*katástasis*): »Stanje molitve je brezstrastno zadržanje, ki filozofski in duhovni um z najvišjim hrepenenjem ugrablja proti umskozaznavni višavi.« (*O molitvi* 53)⁷ Katastaza kot neekstatično stanje ni neka pasivnost, ampak stanje prejemljivosti, ki je pred vsako ločnico med trpnim in dejavnim in pomeni prihod v svoje »naravno« oziroma primordialno stanje, se pravi prihod človeka v svoje resnično (metaontološko) stanje.⁸ V tem smislu bi celo lahko Evagrijevo mistiko poimenovali kot katastatična mistika.

Od prejšnje opredelitve je tudi že nekoliko razvidno temeljno etično-duhovno zadržanje, ki omogoča čistost molitve, to je t. i. brezstrastnost ali brezstrastje (*apátheia*). Gre za izraz, ki so ga uporabljali že stoiki, kristjani pa so si ga od njih sposodili, da bi označili posebno stanje duhovne zbranosti in tišine, ki se je osvobodila posvetne razburjenosti strasti in zato nikakor ne pomeni nekakšnega apatičnega prenašanja tegob, pri katerem bi bila duša neobčutljiva kot kamen, kot je ta izraz na Zahodu narobe razumel sveti Hieronim,⁹ ampak globoko notranje očiščenje in kontemplativno spokojnost, ki je resnično »zdravje duše«, »slava in svetloba duše«¹⁰ (*Gnostična poglavja* 1.81) in vodi k sprejemljivosti za pogovor z Bogom, ljubezensko druženje z Njim.¹¹ Evagrij zato pravi, da je molitev vzpon: »Molitev je vzpon uma k Bogu.« (*O molitvi* 36)¹²

6 Evagrij Pontski, *Spisi in pisma*, 111.

7 Prav tam, 114.

8 Prim. Harmless, »Mistik kot puščavski kaligraf: Evagrij Pontski«, 34.

9 Prim. Louth, *The Origins of the Christian Mystical Tradition: From Plato to Denys*, 100.

10 Evagrij, *Spisi in pisma*, 142.

11 Evagrij v predgovoru k *Praktiku* poudarja, da je sad brezstrastja ljubezen (*agápe*): »Ljubezen pa so vrata fizičnega spoznanja, ki ga nasledita bogoslovje (*theología*) in skrajna blaženost« (*Spisi in pisma*, 59). Čeprav se zdi na prvi pogled, da pojem ljubezni pri Evagriju ni v ospredju, to vendarle ne drži. Prav tako Evagrijeve mistike ne moremo proglasiti za intelektualistično.

12 Evagrij, *Spisi in pisma*, 111.

Brezstrastje kot nujni pogoj za stanje čiste molitve tako ni rezultat neke tehnike, nujna posledica podvrženosti taki ali drugačni asketski disciplini, ampak je Božji dar, »veličastni dar molitve«:¹³ »Če hočeš moliti, potrebuješ Boga, ki daje molitev tistemu, ki moli.«¹⁴

Samo v okviru temeljne podarjenosti je potem mogoče, da se človeški um osvobodi tako noematične pogojenosti svojega umevanja¹⁵ kot tudi svoje kontemplativne, motrenjske zmožnosti (*theórema*), torej še tako subtilnega in izčiščenega (v osnovi dualnega) procesa umevanja, da bi prišel do tako imenovanega stanja, katastaze, popolne brezlikosti oziroma brezobličnosti. Bog namreč ne more biti nikakršen objekt umevanja in/ali kontemplacije. Bog po definiciji ne more biti reprezentacija, predstava še tako subtilnega duhovnega zrenja. Zato Evagrij svari pred domišljavostjo, ki hoče Božanstvu pripisati kakršenkoli lik ali obliko: »Začetek blodnje uma je domišljavost: um, katerega ta giblje, poizkuša Božanstvo opisovati z liki in oblikami.« (*O molitvi* 116)¹⁶ Ker je Bog popolnoma brezoblični, mora – po načelu stare platonske *homoiosis* – tudi um sam postati takšen: »Blagor umu, ki si je v času molitve pridobil popolno brezobličnost.« (*O molitvi* 117)¹⁷ Tu je jasno izražen Evagrijev teološko-antropološki apofatizem, ki je tako značilen za grško krščansko mistiko.¹⁸

To stanje brezobličnosti vendarle paradoksnostno daje umu neko obliko, obliko brez oblike, ki jo Evagrij imenuje oblika luči ali zvezde:

Če hrepeniš po čisti molitvi, bdi nad svojo razburljivostjo, in če hrepeniš po čistosti, obvladuj svoj trebuh; ne napolnjuj želodca do presitosti in muči ga s (pomankanjem) vode; čuj v molitvi in daleč od sebe preženi zamerljivost; naj ti ne umanjajo besede Svetega Duha in na vrata Pisma trkaj z rokami kreposti. Potem bo v tebi vzšlo brezstrastje srca in med molitvijo boš uzrl um v obliki zvezde [zvezdooblični (*astero-eidés*)]. (*O mislih* 43)¹⁹

Brezstrastni motrilec uzre svoj um kot zvezdooblični um, oziroma, kot je rečeno drugje, postane ves (kakor) luč, oziroma, bolj dobesedno, dobi obliko luči: »Um, ki se je slekel strasti, postane ves kakor luč (*photoeidés*), saj ga razsvetljuje motrenje bivajočih

13 Prav tam, 118.

14 Prav tam, 115.

15 Kot opozarja Columba Stewart, »Imageless Prayer and the Theological Vision of Evagrius Ponticus«, 187, je treba Evagrijev izraz *nóema* razumeti v smislu re-rezentacije, pred-stavljajoče ustrojenosti diskurzivnega mišljenja.

16 *Spisi in pisma*, 125.

17 Prav tam. Kot opozarja Antoine Guillaumont, *Les »Képhalaia gnostica« d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les Grecs et chez les Syriens*, 59–61, je Evagrij s tem naukom odločno nastopil proti t. i. antropomorfitom, struji puščavnikov v tedanjem Egiptu, ki so pri molitvi zahtevali predstavljanje Boga s človeškimi liki in podobami.

18 Evagrijeva mistika je v celoti apofatična, *pace* Louth, *The Origins of the Christian Mystical Tradition*, 106.

19 *Spisi in pisma*, 301.

resničnosti.« (*Gnostična poglavja* 5, 15)²⁰ Zdi se, kot da gre za stanje samo-zrenja, avto-kontemplacije uma: »Dokaz brezstrastja je um, ki je začel gledati lastno svetlobo in ostaja miren spričo sanjskih prikazni ter vedro opazuje stvari.« (*Praktik* 64)²¹ S tem je treba primerjati tudi sledeči odlomek iz *Gnostika*:

Steber resnice, Bazilij Kapadokijski [Véliki, op. a.], je dejal: spoznanje, ki prihaja od ljudi, se krepi z neprestanim premišljevanjem (*meléte*) in vajo; spoznanje pa, ki se rodi iz Božje milosti, se okrepi s pravičnostjo, nejezljivostjo in usmiljenjem. Prvo lahko sprejmejo tudi strastni (ljudje); za drugo pa so dovzetni le brezstrastni, ki v času molitve motrijo lastno luč uma: luč, ki jih osvetljuje. (*Gnostik* 45)²²

Toda ali ni vsakršna oblika, tudi oblika brez oblike, nevarna, saj gre lahko v resnici za fantazmo, samoprevaro, nekakšno duhovno fatamorgano, ki iz mistika naredi pomilovanja vrednega psevdomističnega fantasta?

Mislim, da demon, ki se približuje omenjenemu kraju, spreminja luč okrog uma, kakor hoče, in tako se strast domišljivosti vzgiba k misli, ki zvito oblikuje lahkomišelni um tako, da si ta (v podobah) umišlja božje in bitnostno (*ousiódés*) spoznanje. Če takšnega človeka ne nadlegujejo mesene in nečiste strasti, ampak stoji pred Bogom povsem čisto, se mu zdi, da se v njem nič več ne dogaja kakšno sovražno delovanje – zato domneva, da je pojavitev (*empháneia*), ki izvira od demona, božanska. Demon pri tem uporablja strašno spretnost in – kakor smo že rekli – prek možganov spreminja z njimi povezano svetlobo in oblikuje um. (*O molitvi* 74)²³

Proti uvidu, da um v stanju čiste molitve vidi samega sebe v obliki takšne ali drugačne luči, govorijo nekatere sentence, ki v tej luči ne prepoznavajo svetlobe, ki bi bila immanentna umu, ampak je transcendentna, izhajajoča od Boga oziroma Svete Trojice same: »Stanje uma je umskozaznavna višina, podobna barvi neba: v času molitve nad to višino pride luč Svete Trojice.« (*Motrenja* 4)²⁴ Podobno pravi tudi tale sentenca: »Molitev je stanje uma, ki nastaja zgolj zaradi luči Svete Trojice.« (*Motrenja* 27)²⁵

Očitna antinomičnost teh (in v resnici mnogih) sentenc v Evagrijevih spisih je očitna. Vendar gre tu za antinomijo *par excellence*, saj se dotika najodločilnejše točke Evagrijeve filozofske mistike. Osnovna dilema, ki jo izkazujejo prej navedene sentence, je namreč v tem, ali svetloba v stanju čiste molitve prihaja od uma samega ali od Boga.

20 Prav tam, 173.

21 Prav tam, 76.

22 Prav tam, 100.

23 Prav tam, 118–119.

24 Prav tam, 192.

25 Prav tam, 195.

2 Mistični zdrs v »legendarno« ali kdo je Janez iz Likopole

Očitno je, da je Evagrija ta dilema osebno zelo peklila. V svojem spisu *Antiretik* oziroma *Ugovarjalec* poroča, da se je s svojim prijateljem Amonijem odpravil na dolgo in nevarno potovanje skoz puščavo do samega Janeza iz Likopole (*Lycópolis*, današnji Asjut v Srednjem Egiptu), od puščavske naselbine Kelij, kjer je Evagrij bival, oddaljenega približno štiristo kilometrov. O Janezu iz Likopole vemo relativno veliko na podlagi ohranjenih spisov iz antične dobe.²⁶ Zdi se, da je šlo za velikega mistika zgodnjega krščanstva, ki pa žal skoraj gotovo ni ničesar napisal, a je imel kot tavmaturg, videc, prerok, velikanski vpliv. Čeprav mu koptsko in sirsko izročilo vendarle pripisujeta kar nekaj del,²⁷ zelo verjetno drži, da zaradi svojega nizkega družbenega porekla (bil naj bi tesar) ni znal ne brati ne pisati. V historiografiji je najbolj znan po tem, da je napovedal, da bo Teodozij Véliki premagal zahodnorimskega poganškega vladarja Evgenija, kar se je zares zgodilo leta 394 v bitki pri Frigidu. Ta kraj današnji zgodovinarji največkrat locirajo nekje v Vipavsko dolino, torej v naše kraje.

Paladij Janeza v svojih *Zgodbah za Lavza*, kjer mu nameni celo (35.) poglavje, prikaže kot nadvse navdihnjenega starca, ki ima preroške sposobnosti, da vidi v prihodnost in prepozna misli sogovornikov (kardiognoza), ob tem pa je ves čas dobre volje in ima smisel za humor.²⁸ Evagrij v prej omenjenem spisu o svojem srečanju z Janezom iz Likopole, ki ga imenuje »tebski videc/motrilec«, poroča takole:

Proti umu, ki ne ve, da kadar misli duhovne naveličnosti vztrajajo v njem, ogrožajo njegovo trdnost in v času molitve zatamnijo sveto svetlobo v njegovih očeh – glede te svetlobe sva jaz in Božji služabnik Amonij hotela vedeti, od kod prihaja, in sva vprašala svetega Janeza, motrilca iz Teb, ali je narava uma, da sije in da tako izliva svetlobo od samega sebe, ali pa se ta kaže od nečesa zunaj (njega) in ga razsvetljuje; vendar nama je odgovoril z besedami: »Noben človek ne more tega pojasniti in um ne glede na Božjo milost ne more biti razsvetljen v molitvi tako, da je osvobojen mnogih krutih sovražnikov, ki si ga prizadevajo uničiti.« (*Ugovarjalec* 6.16)²⁹

Vidčev odgovor je neoprijemljiv, zavit v gnomični mrak, in ne »izda« ničesar določnega, še več, daje celo vtis, da je samo vprašanje redundantno ali sploh napak postavljeno. Kot da bi bila sama dilema med tem »ali – ali« povsem odveč?

26 Gl. Guy, »Jean de Lycopolis«, stolp. 619–620; Paul Devos, »John of Lycopolis, Saint«, stolp. 1363–1366; poleg Paladija o »tebskem vidcu« poroča tudi Janez Kasijan v *Institutiones coenobiorum* 4.23–26 in *Conlationes* 1.21 in 24.26 ter anonimni antični spis *Historia monachorum in Aegypto*. V svojih spisih ga pogosto omenjajo tudi cerkveni zgodovinarji (Teodoret, Rufin, Sozomen) pa tudi, recimo, Avguštin (*De civitate Dei* 5.26 in zlasti v spisu *De cura gerenda pro mortuis* 17.21, kjer še posebej obžaluje, da ga ni mogel konzultirati glede mističnih pojavov).

27 Gl. npr. Hausherr, »Aux origines de la mystique syrienne: Grégoire de Chypre ou Jean de Lycopolis«, 497–520.

28 Paladij, *Zgodbe za Lavza*, 237–245.

29 *Spisi in pisma*, 408–409.

3 Safirni ne-kraj

Vsekakor se je Evagrij pozneje sam dokopal do odgovora, in sicer tako, kakor se za krščanskega mistika spodobi, ob pomoči Biblije, namreč, konkretno, ob pomoči razlage sinajske teofanije – Božjega videnja Mojzesa in starešin na gori Sinaj. Ustrezno biblično besedilo (2 Mz 24, 9–10) se glasi: »Nato so šli Mojzes, Aron, Nadáb in Abihú ter sedemdeset izmed Izraelovih starešin na goro. In videli so Izraelovega Boga; pod njegovimi nogami je bil nekakšen tlak iz safirja, tako čist kakor sólo nebo.«³⁰ Vendar je treba tu upoštevati besedilo Septuaginte, ki jo je Evagrij bržkone imel pred sabo. Ta precizira, da starešine niso videli Boga neposredno, ampak »Božji kraj«. Septuaginta to mesto za razliko od masoretskega besedila (»videli so Izraelovega Boga«) podaja takole: »Videli so kraj, na katerem je bil Izraelov Bog.« V grškem tekstu je torej dodana ključna beseda »kraj«, *tópos*, čemur bi ustrezala hebrejska beseda *maqom*, ki s strahospoštovanjem sugerira, da neposredno videnje Boga za človeka ni možno.

Za nas je pomembno, da si Evagrij biblično podobo safirne barve, ki je podobna presojni sinjini neba, izposodi, da bi označil tisto, česar se ne da povedati, opisati ali upodobiti: mistično izkušnjo.

Ko um odloži staro sebstvo in nadene tisto, ki je rojeno iz milosti (prim. Kol 3,9-10), bo videl svoje stanje v času molitve, podobno safiru ali barvi neba; to stanje Pismo imenuje ‚Božji kraj‘, ki so ga starešine videli na gori Sinaj. (*O mislih* 39)³¹

Toda kaj pravzaprav je ta safirni Božji kraj? V *Motrenjih* (*Skémmata*) na primer lahko beremo:

Od svetega Davida smo se jasno poučili o tem, kaj je Božji kraj. Pravi namreč: ‚Znašel se je v miru in njegovo bivališče je na Sionu‘ (Ps 75,3). Božji kraj je torej duša, dovzetna za smisel, Njegovo prebivališče pa je lučnooblični um, ki je zavrnil svetne užitke in se naučil opazovati smisle zemlje. (*Motrenja* 25)³²

Božji kraj naj bi bila sama (brezstrastna) duša, ko je v stanju čiste molitve. Vzpon k Bogu je tako ob pomoči mistične alegoreze Svetega pisma (tipične za aleksandrijsko tradicijo) dojet kot vzpon na goro Sion, kar na mistični ravni pomeni prodor do samega ne-kraja »golega uma«, kjer se zgodi osebno srečanje s Trojico. To seveda ne pomeni, kakor smo že opozorili, da gre za spoznanje nekega »kaj«, Sveta Trojica namreč ne more biti noben objekt, ampak to spoznanje samo na neki način *je* Sveta Trojica.³³ To je mo-

30 Navajam slovenski standardni prevod.

31 *Spisi in pisma*, 299.

32 Prav tam, 195.

33 Prim. McGinn, *The Foundations of Mysticism: A History of Western Christian Mysticism*, 150.

goče razbrati iz naslednje sentence: »Goli um je tisti, ki je prek motrenja tega, kar ga zadeva, zedinjen s spoznanjem Svete Trojice.« (*Gnostična poglavja* 3)³⁴

Prav formulacija zedinjenja »golega uma«, to je uma, ki je popolnoma očiščen, slečen vsega ustvarjenega,³⁵ s spoznanjem Trojice dovolj razločno pokaže, da ne gre za spoznanje *o nečem*, temveč za zedinjenje s spoznanjem, in sicer spoznanjem *Nekoga*, Boga. To pa tudi pomeni, da subjekt ni več ta ali oni posamični um, ki umeva (to in ono), ampak Bog-človek oziroma, natančneje, zedinjenost Božjega in človeškega umevanja. In ker je tu vsakršna dualnost presežena, je jasno, da lahko s perspektive mistične izkušnje govorimo samo še o transcendenčni avto-noezi, samo-spozna(va)nju Božjega uma.

William Harmless vendarle pri Evagrijevi rešitvi omenjene zagate (ali – ali) nekoliko bolj poudarja posredovanost človeškega motrenja, njegovo spekularno strukturo:

Kakšen je torej Evagrijev pogled na mistično molitev? Očiščeni um med čisto molitvijo zre samega sebe, svoje resnično bistvo, resnično stanje. Bistvo, ki ga zre, sijje. Sijaj, ki mu dovoljuje, da zre samega sebe, je Božja luč. Ko zre sebe kot sijaj, kot luč, ki je modra kot safir ali nebo, odkrije svojo bogopodobnost. Hkrati pa zre in z zrenjem – posredno, kakor v ogledalu – spoznava tudi neustvarjeno, nesnovno luč, ki je Bog.³⁶

4 Kdor moli, je teolog

Za nadkontemplativno (mistično) spoznanje Trojice Evagrij privarčuje sicer povsem navaden izraz »teologija« (*theología*). Šele zdaj lahko tudi zares razumemo njegov sloviti izrek: »Če si teolog, boš resnično molil, in če boš resnično molil, si teolog.« (*O molitvi* 61)³⁷ Samo v stanju čiste molitve je človek zares teo-log, se pravi, da ne govori o Bogu, temveč govori Boga, ker je vselej že izgovorjen od Njega.

Tako se tudi razjasni Evagrijeva shema vzpona k Bogu, ki jo je prevzel od stoikov in platonikov (prek Origena); gre za tri stopnje: *praktika*, *gnostika* in *teologija*. Zelo sumarično to tričleno napredovanje v duhovnem svetu opiše v *Gnostiku*:

Smoter praktike je očistiti um in ga narediti brezstrastnega; smoter fizike je razkriti resnico, skrito v vseh nastalih stvareh. Oddaljiti um od snovi in ga zaobrniti k prvotnemu Vzroku pa je dar teologije. (*Gnostik* 49)³⁸

34 *Spisi in pisma*, 153.

35 Kar, zanimivo, močno spominja na Mojstra Eckharta.

36 Harmless, »Mistik kot puščavski kaligraf,« 35. Prim. tudi Harmless in Fitzgerald, »The Sapphire Light of the Mind: the *Skemmata* of Evagrius Ponticus«, 519.

37 *Spisi in pisma*, 115.

38 Prav tam, 101.

Ker je tudi teologija, kot korelat čiste molitve, dar in je kot taka nad vsakršno človeško spoznavno zmožnostjo, je v resnici neko nadspoznanje, ali kot je rečeno v *Gnostičnih poglavjih* (3.8), »nepresegljivo spoznanje«,³⁹ ali tudi »brezmejno spoznanje«. Zato Evagrij to »hipernoematično« in »hiperteorematično« stanje čiste molitve imenuje tudi »bitnostno spoznanje«, *gnôsis ousiôdes*:

Ko um biva v praktiki, se nahaja v uzrtjih tega sveta; ko biva v spoznanju, prebiva v motrenju, in ko se znajde v molitvi, je v brezobličnem/Brezoblični luči, ki se imenuje »Božji kraj«. Sam bo torej videl enobitnostnost in drugobitnostnost v telesih in motrenjih – in tudi v Bogu. Kolikor se nanaša na Boga, to očitno sodi med nemogoče reči, saj je bitnostno spoznanje neočitno in nima nobene premene glede na bitnostno spoznanje. (*Motrenja* 20)⁴⁰

Bitnostno spoznanje je spoznanje Svete Trojice, *gnôsis tês hagías Triádos*. Tu prihajamo na povsem nedualno metaontološko raven, ki je tudi henološka, na ravni motrenja Triade kot Henade. Kajti: »Prvo izmed vseh spoznanj je spoznanje Enosti.«⁴¹

5 V Eno

Ta nedualnost je izpričana tudi v izrekanju eshatološke enosti, čeprav se Evagrij načeloma izmika izrazom, ki bi nakazovali mistično zedinjenje ali »poenjenje«, kot ga pozneje pozna krščanska mistika. V *Pismu Melaniji* (64. pismo), enemu izmed vrhov njegove mistične teologije, ki je tudi eden izmed najlepših odlomkov patristične mistike, v okviru nauka o apokatastazi, končnem odrešenju vseh ustvarjenih bitij, Evagrij govori o pomešanosti vseh/vsega v morje Enega:

No, ne čudi se mojim besedam, da je v zedinjenju za smisel dovtetnih bitij z Bogom Očetom ena narava v treh hipostazah brez vsakega dodatka in spremembe: če je namreč to čutnozaznavno morje po naravi, barvi in okusu eno kljub temu, da se z njim zmešajo mnoge reke različnih okusov, in se ne le ne spremeni skladno z njihovimi razlikami, temveč jih popolnoma preobraža v lastno naravo, barvo in okus, kolikor bolj umsko zaznavno morje, neskončno in nespremenljivo – morje, ki je Bog Oče –, vse ume, ki se vrnejo k njemu kot hudourniki v morje, popolnoma spreminja v svojo naravo, barvo in okus. In od tedaj ne bodo več mnogoteri, ampak bodo zedinjeni z Njim,

39 *Spisi in pisma*, 161.

40 Prav tam, 194.

41 *Gnostična poglavja* 2.3, prav tam, 144. O terminološki dilemi, ki izvira iz sirskega rokopisa, ki loči med izrazoma *badjuta* (gr. bi bilo *henás*, »enica«) in *ihidajuta* (gr. morda *monás*, »enost«), gl. Bunge, »Hénade ou Monade? Au sujet de deux notions centrales de la terminologie évagrienne«, 69–91. Prim. Cassiday, *Reconstructing the Theology of Evagrius Ponticus: Beyond Heresy*, 214–217.

neprestano in brez razlike zaradi zedinjenosti in pomešanosti z Njim, in kakor se ob pomešanju rek z morjem ne zgodi dodajanje njegovi naravi ali predrugačenje v njegovi barvi ali okusu, tako tudi v pomešanju umov z Očetom ne nastaja dvojstvo narav ali četverstvo hipostaz, ampak kakor je morje eno po svoji naravi, barvi in okusu, preden se z njim pomešajo reke in tudi potem, tako je tudi Božja narava ena v treh hipostazah Očeta in Sina in Duha, in sicer tako potem, ko so se z njo pomešali umi, kakor tudi preden so se pomešali.⁴² (*Pismo Melaniji* 24)

Na izraz »pomešanosti« (sir. *hbikuta*), popolnega zedinjenja brez razločenosti, naletimo tudi v sentenci o pomešanosti uma s svetlobo Trojice, pri čemer je spet uporabljena svetlobna metaforika, namreč podoba ognja: »Kakor ogenj svoje telo poseduje možnostno/v moči, tako bo tudi um dušo posedoval možnostno/v moči, ko bo docela pomešan s svetlobo Svete Trojice.« (*Gnostična poglavja* 2.29)⁴³ Pri tem pa ni odveč poudariti, da je pot do te Enosti vendarle Kristus, ki lahko po Evagriju kot edini nepadli um vodi padle ume nazaj k prvotni enosti: »Kdo bo pripovedoval o Božji milosti? Kdo bo preiskoval smisle previdnosti in to, kako Kristus naravo, dovzetno za smisel, prek različnih svetov vodi k zedinjenju s Sveto Enostjo?« (*Gnostična poglavja* 4.89)⁴⁴

Treba pa je poudariti tudi to, da Evagrij te pomešanosti nikjer ne razume kot radikalne ukinitve razlike med stvarjo in Stvarnikom, saj um doseže enost s Trojico po milosti, kot dar, kot poboženje ali poboštvenje (*théosis*), in je nima »po naravi«, ontološki nujnosti. V tem smislu pri Evagriju, gledano z vidika krščanske teologije, ni nobene heterodoksности, ki bi *a priori* izničila ontološko razliko med Bogom in človekom.⁴⁵

Ne glede na to Evagrij vselej vztraja v svojem spoznavnem apofatizmu, temeljni nedoumljivosti tako uma kot Trojice oziroma Enosti:

Vendar je nam nedoumljiv samo naš um, kakor je (nedoumljiv) tudi Bog, njegov stvarnik. V resnici ne moremo doumeti narave, ki je dovzetna za Sveto Trojico, pa tudi ne Enosti, bitnostega spoznanja. (*Gnostična poglavja* 2.11)⁴⁶

6 Sklep

Pogosta uporaba fenomena mistične luči v kontekstu čiste molitve pri Evagriju daje slutiti, da govori iz lastne mistične izkušnje.⁴⁷ Morda so prav zato njegovi teksti sprožili

42 *Spisi in pisma*, 649.

43 Prav tam, 146.

44 Prav tam, 171.

45 Gl. o tem Cassidy, *Reconstructing the Theology*.

46 *Spisi in pisma*, 145.

47 Prim. Guillaumont, »La vision de l'intellect par lui-même dans la mystique évagrienne«, 260; Stewart, »Imageless

na krščanskem Vzhodu, zlasti v sirskega krščanstvu, kjer je bila Evagrijeva avtoriteta še posebno velika, cel plaz podobnih izkušenj oziroma, drugače rečeno: podobne izkušnje so našle svoj jezikovni in kulturni okvir prav v Evagrijevih spisih.

Eden izmed najpomembnejših vzhodnosirskih mistikov iz 8. stoletja je znan po imenu Javsep Hazzaja oziroma Jožef Videc ali Jožef Motrilec.⁴⁸ Gre za enega izmed najglobljih in najplodovitejših piscev vzhodnosirske (nestorijanske) Cerkve. Njegovo delo obsega komentarje k spisom Evagrija Pontskega, Izaije iz Sketisa in Dionizija Areopagita, vendar se je le malo kaj ohranilo. Njegov najpomembnejši ohranjen spis nosi naslov *Pisma o treh stopnjah meniškega življenja*.⁴⁹ Tu gre za sintezo mistologije Evagrija Pontskega in Janeza iz Apameje, še enega pomembnega sirskega mistika iz 5. stoletja.

Za konec tega (pre)kratkega in v marsičem nepopolnega očrta Evagrijeve mistike si poglejmo odlomek iz prej imenovanega spisa Jožefa Motrilca, ki podobno kot Evagriji zre safirno nebo navznoter, v stanju umevanja ali zedinjenja s Kristusom:

Peto znamenje, da Duh, ki si ga prejel pri krstu, deluje v tebi, je svetloba tvojega umskega motrenja, ki je vidna na firmamentu tvojega srca kakor safir, se pravi prejem luči Svete Trojice. To motrenje te pripelje do motrenja snovnih bistev, od katerega se povzpneš naprej do spoznanja umljivih bistev in od katerega se potem povzpneš do razodetij in skrivnosti Božje sodbe in previdnosti. Ta postopni vzpon te naposled pripelje do pomešanja s sveto lučjo motrenja Kristusa, našega Gospoda.⁵⁰

Bibliografija

- von Balthasar, Hans Urs. »Metaphysik und Mystik des Evagrius Ponticus«. V: *Zeitschrift für Ascese und Mystik* 14, 31–47. Würzburg: Echter-Verlag, 1939.
- Boussset, Wilhelm. *Apophthegmata: Studien zur Geschichte des ältesten Mönchtums*. Tübingen: Mohr, 1923.
- Bunge, Gabriel. »Hénade ou Monade? Au sujet de deux notions centrales de la terminologie évagrienne«. V: *Muséon* 102, 69–91. Leuven: Peeters, 1989.
- Bouyer, Louis. *A History of Christian Spirituality. 1: The Spirituality of the New Testament and the Fathers*. New York: Seabury, 1982.

Prayer and the Theological Vision of Evagrius Ponticus«, 197; ter Harmless in Fitzgerald, »The Sapphire Light of the Mind«, 520.

48 Pregledno o njem Colless, *The Wisdom of the Pearlers: An Anthology of Syriac Christian Mysticism*, 93–96.

49 Odlomek iz tega dela sem pred časom prevedel v slovenščino: gl. Jožef Motrilec (Javsep Hazzaja), »Pismo o treh stopnjah meniškega življenja«, 155–157.

50 Brian Colless, *The Wisdom of the Pearlers*, 147.

- Casiday, Augustine M. *Reconstructing the Theology of Evagrius Ponticus: Beyond Heresy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- — — *Evagrius Ponticus*. London: Routledge, 2006.
- Chadwick, Owen. *John Cassian*. Cambridge: Cambridge University Press, 1968.
- Colless, Brian E. *The Wisdom of the Pearlys: An Anthology of Syriac Christian Mysticism*. Kalamazoo, Mich.: Cistercian Publications, 2008.
- Devos, Paul. »John of Lycopolis, Saint«. V: *Coptic Encyclopedia* 5, uredil Aziz S. Atiya, stolp. 1363–1366. New York: Macmillan Publishing Company, 1991.
- Evagrij Pontski. *Spisi in pisma*. Prevedla Gorazd Kocijančič in Alen Širca. Ljubljana: KUD Logos, 2015.
- Guillaumont, Antoine in Claire Guillaumont. »Évagre le Pontique«. V: *Dictionnaire de Spiritualité*, VI, stolp. 1731–1744. Pariz: Beauchesne, 1937–1984.
- Guillaumont, Antoine. »La vision de l'intellect par lui-même dans la mystique évagrienne«. V: *Études sur la spiritualité de l'Orient chrétien*, 144–150. Bellefontaine: Abbaye, 1996.
- — — *Un philosophe au désert: Évagre le Pontique*. Pariz: Vrin, 2004.
- — — *Les »Képhalaia gnostica« d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les Grecs et chez les Syriens*. Pariz: Éditions du Seuil, 1962.
- Guy, Jean-Claude. »Jean de Lycopolis«. V: *Dictionnaire de Spiritualité* VIII, stolp. 619–620. Pariz: Beauchesne, 1974.
- Harmless, William in Raymond R. Fitzgerald. »The Sapphire Light of the Mind: the *Skemmata* of Evagrius Ponticus«. V: *Theological Studies* 63, 493–529. Cambridge: Bell & Howell Information and Learning Company, 2001.
- — — »Mistik kot puščavski kaligraf: Evagrij Pontski«. V: Evagrij Pontski, *Spisi in pisma*. Prevedla Gorazd Kocijančič in Alen Širca. Ljubljana: KUD Logos, 2015. 13–41.
- Hausherr, Irénée. »Aux origines de la mystique syrienne: Grégoire de Chypre ou Jean de Lycopolis«. V: *Orientalia Christiana Periodica* 4, 497–520. Rim: Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, 1938.
- Louth, Andrew. *The Origins of the Christian Mystical Tradition: From Plato to Denys*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- McGinn, Bernard. *The Foundations of Mysticism: A History of Western Christian Mysticism*. New York: Crossroads, 1991.
- Paladij. *Zgodbe za Lavza*. Prevedla Jasna Hrovat. Ljubljana: KUD Logos, 2009.
- Ramelli, Illaria L. E. *Evagrius's Kephalaia Gnostika: A New Translation of the Unreformed Text from the Syriac*. Atlanta: SBL Press, 2015.
- Stewart, Columba. »Imageless Prayer and the Theological Vision of Evagrius Ponticus«. V: *Journal of Early Christian Studies* 1. 9, št. 2 (2001): 173–204.