

ЉУДСКА ПРИРОДА У ПРАВОСЛАВНОМ ПРЕДАЊУ СА ОСВРТОМ НА ИРФАНСКУ ТРАДИЦИЈУ У ИСЛАМУ

Матеј Симанић

*Православни догословски факултет,
Универзитет у Београду, Србија*

У хришћанској теологији, као и у свим религијским наукама, питање људске природе је незаобилазно. У овом раду ћемо посматрати ту проблематику са посебним освртом на њено место у аскетској пракси. Као неизоставном делу лествице православног живота – очишћења, просвећења и обожења – питању савести посвећујемо посебну пажњу, а томе доприноси често превиђање значаја духовног живота за исправно богословствовање. Као последица запостављања личног духовног живота, код многих теолога се јавља погрешно схватање да аскетска пракса борбе са телесним страстима има сличности са неоплатоничким негативним односом према телу. Због тога наводимо објашњења појмова *сѝрасѝ* и *свѝ* код Исака Сиријског. Такође, у исламској ирфанској традицији налазимо многе паралеле у односу на поменута питања.

Кључне речи: *људска природа, савесѝ, личности, Исак Сиријски, сѝрасѝ, свѝ, хијерархија свѝова*

Увод

У савременој теологији често се износе поједина становишта о људској природи која не одговарају отачким. Најчешће се она огледају у тумачењу суштине или природе, с једне стране, и личности, с друге, као двеју одвојених, ако не и супротстављених стварности. Ове ставове је с правом критиковао презвитер Никола Лудовикос у раду „Личност умјесто благодати и наметнута другост”, па нећемо понављати сва његова

запажања о поменутој проблематици. У следећим редовима настојаћемо да допунимо и поткрепимо његова запажања о позитивном односу Отаца кад је реч о људској природи. Лудовикос сматра неправославним одређене ставове митрополита Зизјуласа којима се тврди да је природа, која је лишена лика Божијег и поистовећена са нужношћу, извор пада, тј. зла. У складу с тим, феномен подвига се тумачи као *ослобођење личности од њприоде* (видети: Лудовикос 2011: 16) или *екстаза из њприоде* (видети: исто: 18, 47). Поред тога, приметио сам да се код појединих православних теолога који деле претходна уверења митрополита Зизјуласа готово без изузетка дешава да деле и још неке ставове: 1) игнорисање аскетског предања Светих отаца о очишћењу, просвећењу и обожењу; 2) да аскетско одрицање светског и телесног о коме Оци говоре представља утицај неоплатонизма; 3) став о екстровертности као о нечему добром, док се интroversност, интроспекција, па чак и лично усавршавање и тежња ка њему сматрају егоизмом; 4) игнорисање савести зато што „није битна етика него онтологија”, итд.

Мислим да се управо том теоријом и праксом игнорисања савести, тј. покајања и очишћења, дакле аскетског предања Цркве, постепено развија у тим душама маштарски однос са Богом, што представља један вид прелести, обмане, која у крајњој линији омогућава нашем егоизму да успешно изналази самооправдања за истрајавање у непокајању. Слично том маштарском односу са Богом, и *екстазис личности из њприоде* постаје могућ у нашој машти. Због тога мислим да је корисно осврнути се на нека расуђивања Светих отаца о људској природи.

Као прво, кажимо нешто о карактеру хришћанске екстазе. О тој теми, присутној у многим сведочанствима предања и Писма, почев од таворског, врло јасно говори отац Јован Романидис, који примећује очигледну разлику, а то је да неоплатоничку екстазу карактерише излазак разумног у човеку ван простора и времена, као и ван дотадашњег мишљења (апофатички), сматрајући да се на тај начин превазилази оно што је променљиво. У складу са оваквим схватањем, тело је за њих нешто што је зло или оно што треба одбацити. Тако у неоплатонизму тело никада не учествује у искуству екстазе (Романидис 2005: 49). Основна пак карактеристика хришћанске екстазе јесте и то да тело учествује у обожењу, тј. у божанским енергијама. У одбацивању света и тела код Отаца постоји искључиво аскетски смисао уздржања и то у фази очишћења, који је најлакше разумети у поређењу са телесним постом (који није презир према телесној храни), али о томе ћемо рећи нешто више у наставку. Што се тиче, пак, *екстазе личности из њприоде*, њу није могуће ни замислити а да у њој учествује тело (будући да не учествује природа), па стога управо она бива та која подсећа на екстазу неоплатоничара.

Природна врлина и савесћ

Насупрот *екстази личности из природе*, предање нас учи да је природа боголика и руководитељ у духовном животу. Логоси бића су посејани у свој творевини, а нарочито у човеку као круни стварања. Чињеницу да су исти етички принципи усађени у природу сваког човека сведочи апостол Павле:

„Незнабошци немајући закона чине од природе што је по закону, они немајући закон сами су себи закон; они доказују да је у срцима њиховим написано оно што је по закону, пошто сведочи савест њихова, и пошто се мисли њихове међу собом оптужују или оправдавају. На дан када Бог узасуди тајне људске по јеванђељу мојему кроз Исуса Христа” (Рим. 2, 14–16).

Дакле, и нехришћани који немају писани закон Христов чине оно што је писано у њему. Они су *сами себи закон* на тај начин што се руководе природним законом, тј. савешћу и природним мислима, како ове речи апостола објашњава Свети Теофилакт Охридски (†1107) у својим тумачењима Посланице Римљанима. Исти Отац у наставку тумачења каже:

„Тиме доказује да се и у древна времена, и пре него што је дат закон, људски род налазио под тим истим Промислом. Тиме такође затвара уста онима који кажу: ’Зашто Христос није раније и од самог почетка дошао да научи творењу добра?’ Он је, каже, од почетка у свакога положио познање добра и зла; међутим, кад је видео да то не помаже, на крају је дошао сам” (2004: 187).

Христос, дакле, није донео са собом радикално ново учење, иако неки православни теолози и то тврде, него је испунио закон, давши му истински смисао, а исто тако и урођеним тежњама људи ка добру, тј. Богу. На исти начин је расуђивао о савести и Ава Доротеј (†620):

„Створивши човека, Бог је у њега посејао нешто божанско, као неку топлу и светлу помисао, која делује као нека искра, просвећујући ум и показујући му шта је добро а шта зло. То се назива савешћу, која представља природни закон. [...] Следећи овај закон, тј. савест, патријарси и сви свети пре написаног закона угодише Богу. Када се преступом греха закопала и погазила савест, постао је неопходан писани закон, постали су потребни свети пророци, постао је неизбежан и сам долазак Владике нашег Исуса Христа како би се савест

открила и узвисила, како би се она затрпана искра оживотворила кроз испуњавање Његових светих заповести” (2000: 40).

Шта још налазимо у апостоловим речима? Савест ће бити и судија људима на дан Страшног суда. Није ли јасно зашто повезују Оци савест са гласом божијим у нама? Свети Теофилакт наставља да тумачи горе наведене речи апостола Павла:

„Апостол сада говори о томе на који ће се начин судити свим људима уопште. У дан суда осудиће нас наше сопствене мисли, да нас осуде или да нас оправдају, и човеку на том суду неће бити потребни други тужиоци ни други браниоци” (2004: 188).

Дакле, видимо да јеванђеље не проповеда ништа неприродно него употпуњује и утврђује оно што људима отпочетка наговештава сама природа. Видимо да апостол Павле људску природу види саздану таквом да она у закону савести поседује исте законе који су јеванђељем Христовим објављени, тј. да обоје сведоче о суду и казни. Наравно, не треба умишљати да ће нас Бог осудити и казнити у дословном смислу, него ми сами себе осуђујемо нарушивши богомдани логосни поредак, на који нас савест само упозорава, и тиме стичемо противприродну страст гордости и мржње као највећу осуду. Такође, и Ава Доротеј о савести каже: „Она ће нас осудити у будућем веку” (2000: 41).

О постојању могућности да се врлина стекне следећи само сопствену природу и без поучавања од људи, сведочи Свети Василије Велики: „Усађен је у нама некакав природни закон који нам казује да присвајамо што је добро, а да се туђимо од онога што је штетно” (2001: 194). На другом месту он објашњава шта је здравље душе и како она има урођену одбојност према злу:

„Као што нас ниједна беседа не учи томе да мрзимо болест, већ по природи имамо одбојност према свему што нам је на штету, тако и душа има некакву урођену склоност да се уклања од зла. Наиме, свако зло је болест душе, а врлина је исто што и здравље. Према томе, добро су неки описали здравље, рекавши да оно представља равнотежу природних енергија. [...] Отуда душа, иако је томе нико није учио, тежи за оним што јој припада и што јој је природно” (исто: 231–232).

Овде је добро сетити се да Оци природу не виде као узрок греха, него произвољење. Врлине и греха не би ни било да нема слободе. Ми, пак, можемо природи да присајединимо грешне жеље, али Оци такво

стање називају противприродним. Излаз из противприродног стања не постиже се следујући својим егоистичним жељама; добро налазимо у аскетском приближавању својој природи онаквој каква је створена.

Самоодрицање у измирењу са савешћу незаобилазни је почетак хришћанског подвига, по речима Светог Исака Сиријског: „Измири се сам са собом и измириће се са тобом и Небо и Земља” (Исак 2006: 15). Отац Тадеј потврђује да је мир о ком говори Исак не нека врста умирења које је могуће задобити медитативним техникама, нити бежањем од околности које нас узнемиравају, иако то може да буде корисно, него окретањем ка Богу које бива кроз умирење са савешћу (а не имагинацијски како неки мисле), тј. покајање, прво у делима, а потом и у мислима, да би такво одрицање од егоизма имало за последицу да на нас силази божански мир о коме говори Свети Исак:

„Не може се сачувати унутрашњи мир докле год нас наша савест за нешто изобличава. Морамо, дакле, своју савест умирити. То је услов да Господ погледа на нас и Својом благодаћу” (Тадеј 2007: 105).

На другом месту, Исак истиче као врлинско – помирити се са својом душом у једномислију три дела која нас сачињавају: тела, душе и духа (Исак 2006: 272). Лествицу за усхођење ка Богу налазимо у унутрашњем човеку, у срцу:

„Потруди се да уђеш у своју унутрашњу келију и угледаћеш келију небеску јер су и прва и друга једна и иста келија; ушавши у прву, угледаћеш обе. Лествица Царства Божијег унутра је у теби, скривена у твојој души. Погрузи се у самог себе [удаљивши се] од греха и наћи ћеш тамо степенице којима ћеш моћи да усходиш [ка Богу]” (исто: 15).

Дакле, ако се човек окрене унутрашњости свога бића, он освешћује глас своје савести. И не само то, него осећа и разорно деловање грешних мисли и дела на сопствено срце које је најунутрашњији део бића. О томе сведочи и ирфанска наука у исламу, о чему ће бити речи у последњем поглављу.

Позивајући се на Светог Василија Великог, Исак Сиријски каже да душа, када је у складу са својом природом, *обитавала горе*, а када бива ван своје природе – *доња је и земна*; када обитава горе, душа је бестрасна, а када отпадне од достојанства какво јој је својствено, у њој настају страсти (исто: 15).¹ Дакле, душа је по природи бестрасна. Грешне страсти

¹ Ови појмови ће нам бити јаснији у поглављу о душевним и телесним енергијама.

нису у природи душе, која је у свом првобитном стању била светла и чиста, него су оне последица демонског утицаја и представљају противприродан начин постојања. Свети Исак тврди да наш ум, чак и без помоћи светих анђела, може сам од себе, и без учења, да буде покренут према добру, док с друге стране, познање зла не прима без помоћи демона, нити га на зло покреће природно дејство, те ум не може сам од себе да чини зло. Свети анђели, међутим, имају моћ да покрену и просветле помисли. Демони немају моћ да у нама покрећу природне помисли ума, не могу да се приближе светлости, они су господари и творци лажних мисли – порода таме (исто: 78–80). Дакле, греха не бива без слободне воље, тј. личности, а за природу то не можемо рећи.

Да заиста постоји императив враћања у природно, првобитно стање за нас хришћане, сведоче речи самога Христа: „Заиста вам кажем, ако се не повратите и не будете као деца, нећете ући у Царство Небеско” (Мт. 18, 3).

Човек ѿ Светѿом Исаку Сиријском – јединствѿво душе и ѿтела

Помену смо у почетку да неки теолози у аскетском предању виде утицаје платонизма, у смислу да оно одражава негативан однос према телу. У наредним редовима ћемо представити објашњења Светог Исака Сиријског († око 700) о тој тематици. У *Светѿом ѿисму* се не раздељују тело и душа: често се нешто што је својствено души приписује телу, а што је својствено телу приписује се души. Исак види у овоме подударност са христологијом. Исто је и са двама природама у Христу: оно што је својствено Божанству Господа нашег и што је неприменљиво на човечанску природу, у Писму се казује о Његовом Светом телу; и обрнуто, оно што је понижавајуће и својствено Њему по човештву – казано је о Његовом Божанству (Исак 2006: 26). Иако је велики духовник и истиче да су врлине првенствено оно што се извршава унутра, а само се споља у делима манифестује, Исак сматра за велики промашај запостављање приликом молитве спољашњих форми, какве су: појање, читање, клечање, метаније, ширење руку итд. Дакле, и тело треба да учествује у молитви. И у овом случају за пример узима Христа који је и сам у време земаљског живота прихватио спољашње форме и положаје тела.

Оно што је од велике важности за нашу тему, а што потврђује и Романидисово објашњење о карактеру хришћанске екстазе у поређењу са неоплатоничком, јесте да се и тело храни, а не само душа, божанским енергијама. То сведоче мошти светитеља. Исак тврди, слично многим предањима Отаца аскета, да душа, хранећи се у заједници са Духом храни и тело: „Када је душа опијена радошћу своје наде и весељем божијим,

тада тело не осећа жалост, макар и било немоћно. Оно [...] заједно са душом наслађује и дела, премда је немоћно. Тако се дешава када душа улази у радост Духа” (исто: 391). Када је ум привучен телесним, тада он, заједно са телом, једе животињску храну – бива привучен страстима, а када ум привуче чула, тада она са њим узимају храну анђеоску. То је још једна тврдња која оповргава повезаност Отаца са платонизмом.

О односу душевних и телесних енергија по Светом Исаку

По Исаку, природне телесне и душевне страсти су дате на корист и ради усавршавања. Ако су очуване у природним границама, оне се не противе међусобно. Међутим, оне се често противе код нас који смо у противприродном стању. Када тело следи душу и лиши се онога што му је својствено, оно бива принуђено да иступи из пријатног и за њега доброг стања. Тада се оно исцрпљује и трпи штету. С друге стране, када душа остави оно што по природи жели и жељом следи тело, тада она трпи штету (Исак 2006: 27), о чему говори и апостол: „Јер тело жели против духа, дух против тела: а ово се противи једно другоме” (Гал. 5, 17). Тело жели оно што му је својствено, што му омогућује предах и помаже му. Међутим, када душа усвоји те жеље, не може се рећи да је то за њу природно. Напротив, оно што је својствено души, не даје покој телу. Када се душа узвиси изнад бриге о телу, „тада у свом кретању свецело процветава духом и непојмљиво се узноси на небо” (исто: 28–29). Међутим, ни у таквом стању она не спречава тело да жели оно што му је својствено.

Ава Исак указује на то да душа треба да влада, тј. да је тело потчињено. Због тога може да каже: „Духовно живљење је делатност без учешћа чула” (исто: 375). Постоји опасност да телесне жеље постану човеку све и свја. Тако, на пример, каже се са осудом за људе у време потопа да „јеђаху и пијаху”, да се „жењаху и удаваху”, не зато што су те ствари грешне по себи, него зато што се живот тих људи свео само на то. Заборавили су на Бога, тј. желатељну моћ душе, која има природну тежњу ка Богу, они су везали за телесне, чулне насладе и страсти. Дакле, постоји опасност да изгубимо духовно созерцање ако се мислено вежемо само за телесно и у томе је смисао и циљ уздржања од телесног, а не, како наведосмо на почетку текста, да неки мисле – да Оци имају негативан однос према телу попут неоплатониста. Проблем настаје када се распламсаност љубави према Богу гаси, а гаси се онда када душа постане преокупирана телесним жељама. Свети Исак врло јасно говори о свим тим стварима, али изгледа да ми теолози Оце читамо веома мало. Ево шта Исак говори о свету и о страстима (противприродним):

„Страсти су саставни део непрекинутог тока света; и где престају страсти, тамо се прекида и тај ток света. А страсти су следеће:

- приврженост богатству и стицању било каквих ствари;
- телесно наслађивање од којег происходи страст телесне пожуде;
- жудња за почастима, од које долази завист;
- жудња за заповедничким одлучивањем;
- надимање велелепношћу власти;
- жеља за самоукрашавањем и допадањем;
- тражење људске славе, које бива узрок злопамћења;
- страх за тело.

[...] Краће речено, свет је телесно живљење и мудровање тела” (исто: 20).

Из наведеног се види да су страсти нешто додато природи. Душа је по природи бестрасна. Како Флоровски примећује, она је, када сама себе води ка њима, „изван своје природе”. Страст је неко иступљење, отпадање душе од њеног „првобитног дејства” (Флоровски 2009: 269–270). За душу је повратак из света повратак у себе, ослобођење од закона света, „од нужности света”, по Флоровском, а не од нужности природе, како тврди Зизјулас (исто: 270).

У следећем цитату Исак потврђује да нема никакве сличности са неоплатонизмом у презиру тела, а ни са Зизјуласом у презиру природе. Овде врло јасно указује на то да је узрок греха наша злоупотреба слободне воље, а никако природа:

„То природно кретање које у нама живи управо ради рађања деце, без сједињења са било чим споља, не може да помути нашу слободну вољу, да је одвуче од чистоте и да узнемири целомудреност, јер Бог природи није дао силу да надвлада добру вољу која тежи ка Њему. Међутим, кад је неко узбуђен било раздражљивошћу било пожудом, тада га на напуштање граница природе не присиљава природна сила, него оно што ми по својој вољи присаједињујемо природи” (исто: 364).

Људска природа у ирфанској традицији

У ирфанској традицији у исламу сав мистички живот је посматран у оквиру ступњевитости трансцендентног света, па ћемо и људску природу посматрати у контексту тог учења. Спрега између трансцендентних светова које мистик упознаје и материјалног света личи на везу између

речи и значења. То јест, када се посматра из перспективе стварања, онда можемо рећи да материјални свет има своје обрасце и логосе у трансцендентном, да би, ако посматрамо из перспективе материјалног света, та веза била симболичка, тј. созерцавајући створено човек може да се уздиже ка оностраном. Символи су схваћени као откривења вишег реда стварности у нижем, на такав начин да њима човек може да своју свест уздигне до више сфере (Nasr 1968: 201). Циљ ирфана као науке јесте спознаја манифестација божанског на свим нивоима универзалне егзистенције, од материјалног света до света божијих Имена и Својстава која су самораскривања Врховне Суштине.

Оно што је за нашу тему значајно, јесте да исту хијерархију светова човек налази и у своме бићу, дакле, кроз интроспекцију, или, боље речено, кроз духовну борбу са страстима. Трансцендентну стварност суфије деле на више „светова”, и у том погледу постоје неке различитости у самом суфизму. Негде се наводи подела на дванаест, негде на седам или пет светова. Наср наводи пет светова, при чему су два највиша светова божанског, које човек сагледава, али им као створење не припада: материјални свет (*мулк*); нижи анђеоски и суптилни свет (*малакуи*) који одговара свету *берзаха*; арханђелски свет (*џабаруи*) или свет душе; свет Имена и Својстава (*лахуи*); свет божије Суштине (*хахуи*) (Nasr 1987: 353). Ми ћемо у овом поглављу говорити о подели на три света, која се односи на створења:

- 1) свет природе или материјалне стварности;
- 2) међусвет или *берзах* (имагинални или свет облика);
- 3) свет душе.

Светови, дакле, постоје у нама, и то у вертикалној равни. Међутим, везујући своје жеље, интересовања и деловања, тј. своје срце, искључиво за овоземаљска, светска мерила и принципе, а мимо божијег закона, ми постајемо неосетљиви за унутрашње и духовно. Слично претходно поменутом учењу о свету и страстима код Светог Исака Сиријског. Тако духовни свет постоји у нама, али ми не успевамо да га препознамо и освестимо. Управо освешћивање унутрашњег води у познање „хијерархије светова”. На сваком вишем нивоу могуће је све јасније и непосредније осетити божије присуство, будући да се ослобађамо веза са светским, и уздижемо се созерцањем. Сваки свет – онтолошка етапа, почевши од света Бића божијег па наниже, у односу према својој претходној представља „осведоченост”, а свака виша у односу на нижу представља „скривеност”. Ми светове, да тако кажемо, раскривамо удубљујући се созерцањем. Дакле, хијерархија светова има карактер лествице духовног

усхођења или удубљивања. Сходно томе, сама суштина божија која је изнад свих ступњева и све их егзистенцијално обухвата јесте, у исто време, апсолутна унутрашњост и скривеност. Средишњи светови су истовремено сведочанства или „земља” виших, а скривеност или „небеса” за ниже светове.

Берзах или међусвети

Сухраварди је први који је унутар исламске философије дао онтолошки статус међусвету смештеном у распону између чистог света душе и физичког, чулног света. Корбен овај свет назива *tundus imaginalis*, односно свет имагиналног, како би се строго разликовао од оног имагинарног који је синоним за нестварно (Corbin 2002: 47–56). У њему сваки човек има своје имагинално тело (*jism misali*), које је суптилне природе, али никако није имагинарно. По нашем мишљењу, оно је спрега душе са нервним системом. Што се тиче наше способности маштања, можемо рећи да је она манифестована у овом имагиналном свету, али он садржи и стварности које су реалне и, као такве, независне од маште.

Сам појам *берзах* означава све оно што се поставља између, сваки распон између двога, а што код Сухравардија има неко својство попут „екрана” вишег света. На пример, визије и снови људи дешавају се у свету берзаха. У сновима се човекова пажња не фокусира на телесни свет, па је зато сан слика стања у берзаху. Тело се не креће, али и поред тога човек у свету сна осећа један облик егзистенције и реалитета, себе види живим и способним да уради разне ствари, креће се, говори итд. (Teherani 2012a: 230). Освешћујући овај свет кроз молитвени и созерцатељни живот, духовни људи могу „виђења” слична сну доживети чак и у будном стању, што представља природну способност душе коју већина не развија због усмеравања пажње само на телесни живот чула.

Берзах као међусвет јесте посредник између душе која у онтолошком смислу обухвата тело. „Ми видимо да душа обухвата тело. Када душа одлучи, тело се покреће” (Teherani 2012b: 198). Техерани види ум као део света берзаха: „Ум обухвата наше тело, као што и душа обухвата ум и тело заједно. Можемо рећи да је све то једно, а можемо рећи да је свако од њих засебно и да обухватају једно друго” (исто: 198).

Берзах садржи све богатство, разноврсност, боје и друге особине чулног света, с том разликом што су оне суптилније у односу на материјални свет. То је свет умних способности. Бића немају грубу материју, али имају облике, границе, количину, квалитет. „Берзахска бића имају телесне облике, али немају прима-материју” (Teherani 2012a: 210). Имају и светлост, величину, боју и мирис. Берзах, ипак, има своју „материју”,

али под тим појмом се подразумева „неосетилна супстанца која реагује и која подразумева форму без материје” (Tabatabai 2012: 23), тј. без грубе материје.

Ово нас подсећа на акупунктурно тело кинеске традиције или на суптилно тело чакри у индијској традицији. Како ћемо видети у наставку, и неки међу Оцима говоре о суптилним, духовним телима, али без придавања великог значаја тој теми. Можемо рећи да је то опште искуство у људском роду, с том разликом што се у неким традицијама тој спознаји придаје већи значај.

Међусвет је свет „у којем се тела одуховљују и у којем духови примају тела” (Corbin 2002: 55). Дакле, материјално тело се у својим кретањима саображава деловању духа посредством берзахског тела.

Иако о томе не говоре често, Оцима је познато постојање духовних, суптилних тела. Свети Никодим Агиорит говори о бестелесној форми тела:

„Образ [форма] тела није садржан као у суду, јер је бестелесан, него се, као у оруђу [органу] и проводнику, налази посред срца, и у најчистијем и најпрозрачнијем духу, који посредује између шела и ума, по речима Великога Макарија, божанственог Григорија Солунског и других Отаца” (Никодим 2008: 153).

Свети Исак Сиријски објашњава на које начине можемо да видимо духовна тела:

„Схватање сваке просте (несложене) и истанчане природе духовних тела (а духовним телима се овде називају бестелесне, бесплотне и невештаствене суштине којима је дат назив просте природе) доступно је људској природи” (Исак 2006: 78).

У наставку Исак наводи три начина сагледавања духовних тела. Прво је виђење чулима, што нам говори да је материјално тело одраз духовног тела, у смислу да је ово друго његова уобличавајућа сила. Другим виђењем Исак сматра истанчанији вид посматрања материјалног тела, које чини да сам духовни облик видимо, али „само површински”. Тек треће виђење јесте истинско созерцање и „ту је потребна сила умне природе” (исто: 78).

У овом раду нас такође интересује аскетски смисао и значај освећивања постојања међусвета према ирфанској науци. У чему је, дакле, значај спознаје берзаха за једног *арифа*, тј. муслиманског мистика?

Прво, берзах јесте заправо одраз и приближавање ономе што ће човек доживети Судњег дана, и као такав, пут је који води к њему. У томе

је и смисао другог назива за берзах, а то је „мало васкрсење”. На који начин се то дешава? Јасно је да у физичком свету не осећамо тако јасно последице греха. Наиме, често су принципи, које смо ми људи усвојили као обрасце живљења, такви да имамо материјалну корист од греха. Зато је и разумљива чињеница да се велики број људи изјашњава као атеисти, тј. не осећају Божије присуство у овом свету. Међутим, ако пажњу окренемо ка унутрашњости свога бића, а последица тога јесте спознаја међусвета или берзаха, ми не можемо а да не осетимо интензивније деловање духовних закона или, другачије речено, блаженство врлинског живота, а исто тако и разорно деловање грешних мисли које прихватamo. Зато Техерани говори:

„Живот на овом свету има два вида, као што смо рекли, он има и спољашњост и унутрашњост. Спољашњост овог живота је у лепотама, везању срца за овај свет, уроњености у задовољење страсти и сл. Унутрашњост његова почива на моралу, савести, искреној намери, чистом оку, чистом говору, помагању другима, пожртвованости, знању, богобојазности, итд.” (2012а: 230).

Дакле, берзах је приближавање Судњем дану због тога што у њему осећамо слично стање или, можемо рећи, духовне законе које ћемо доживети Судњег дана. Тиме се потврђује да је људска природа створена таквом да нам представља руководиоца у духовном животу, исто као што су Ава Доротеј и Свети Исак говорили, о чему смо претходно писали.

У свету берзаха присутна су иста осећања: срећа, туга, мржња, срцба, брига итд. (исто: 210). Међутим, за разлику од овог света, осећања су интензивнија, било да је у питању срећа или туга, задовољство или бол (исто: 211), а кретање је брже јер је мислено, умно. Могли бисмо рећи да се у машти грешни брже и немамо потребе за спољашњим условима за чињење греха. Управо због интензивнијих осећања, човек у већој мери осећа и разорно дејство греха, с једне стране, као и блаженство врлине, с друге. Заправо, човек који није освестио своје унутрашње стање, доводи своју савест у стање неосетљивости за дејство греха на душу.

Међусвету су, као и материјалном, иманентна задовољства једења и пијења, полног односа, гледања, слушања. Она су у свету форми, исто као и у материјалном, ограничена, а исто се односи и на патњу. По Табатабаијевом мишљењу, феномен њихове ограничености подразумева немогућност доживљавања свих задовољстава одједном, по чему се не разликује од телесног света (Tabatabai 2012: 25). Ово је, како ћемо видети у наставку, разлика у односу на свет душе, у коме постоји једно и

јединствено осећање задовољства, као и патње. Заправо, да бисмо јасније разумели свет берзаха, неопходно је ући у борбу с маштањима.

У свету берзаха човек је ближе свом природном стању удаљивши се од утицаја греха на спољашњи начин, али то представља почетак духовне борбе јер улази у сферу борбе са маштањима. Уз то, због приближавања осећањима срца, он осећа интензивније глас савести, као и сва унутрашња осећања срца. Тиме се човек освешћује у сагледавању свог духовног стања и стиче самопознање, познање сопственог греха. Управо на овај начин суфије могу да сагледавају напредовање у духовном животу – онолико колико је могуће на основу сопствене природе. Сетимо се овде речи апостола Павла да је свим људима могуће да „чине од природе” оно што је по јеванђелском закону (Рим. 2, 14), што доказује да је „у срцима њиховим написано” оно што је по јеванђељу, имајући за сведочанство савест (Рим. 2, 15). Дакле, ступање у берзах је само освешћивање унутрашњег (*даџин*) и присније враћање пажње и осећаја ка сопственој природи, сопственом срцу. По Оцима, наша природа је устројена по универзалним принципима, логосима божијим и, као таква, извор је добра.

Још једна врло важна карактеристика берзаха чини га путеводитељем ка Судњем дану – у њему нема лажи. Другим речима, у нашем овоземаљском свету ми имамо могућност да кажемо оно што не мислимо или не осећамо, као што можемо и много ствари које су нам у срцу да прећуткујемо. Како Техерани описује, лаж је несагласност између говора језика и садржаја срца, односно између спољашњег (*захир*) и унутрашњег (*даџин*). „У берзаху ова разлика између захира и батина се брише. Шта год је батин човека, то ће се показати” (Teherani 2012a: 249). Дакле, мисли бивају откривене на непосредан и очигледан начин.

За подвижника је пролазак кроз свет берзаха ништа друго до очишћење од уобразиље и ослобођење од маштања. Иначе, саму машту је теже обуздати него телесне грехе јер, као што рекосмо, грех се чини мислено, брзо и не зависи од околности. Техерани сматра подвижнички труд очишћења маште од запрљаности завршеним тек када се уз помоћ великог труда и испосништва стекне мирноћа мисли у тој мери да га оне не узнемирују док се мислено удубљује и док је окренут Обожавањем (Teherani 2008: 17).

Свети гуше

У зависности од тога на коју од његових особина се обраћа пажња, свет душе такође има многе називе. То је свет интелеката (*alam al-ukul*). Представља границу створеног и нествореног (Teherani 2008: 8). Повише овог света је нестворени свет божијих Имена и Својстава.

Назива се и светом пресуде (*kada*) и, с обзиром на есхатолошку стварност, „највеће васкрсење” (*кијамет*) (Parsaniја 2007: 127–128). Свет душе је безграничан, а у односу на свет ума и имагинације – берзах, чиста је нематеријалност. Берзах, свет облика, како рекосмо, има одлике материје, квалитет, количину, док је свет душе лишен облика.

„У свету душе и *кијамет*а збиља душе се одваја од *мисалско*ј облика и душа човека се показује и манифестује у својој збиљи без облика” (Teherani 2012a: 231).

Душа је најунутрашњији и најдубљи аспект нашег бића. Ако следимо објашњења Аламеа Техеранија, можемо рећи да је она наша личност: „Душа је наша збиља, која је много узвишенија, пространија и суптилнија од нашег ума. То је она суштина коју ословљавамо са ја, ти, он, ми, ви, они” (исто: 216). „Човекова душа, тј. бит човека као бића које размишља, не мења се од рођења до смрти. То је оно што човека одређује и чини човеком” (исто: 97).

Да овако схваћен појам душе можемо поистоветити са личношћу, сведочи и њена особина да је узвишенија од наших својстава и њихов је поседник: „Душа је виша и узвишенија од моћи и својстава јер све унутрашње моћи и сва својства постоје у окриљу њеног постојања и по њој” (исто: 216). Душе суфије често називају светлима. Све што има самосвест, а то је основна одлика личности, јесте светло. „То је биће непросторно, чисто, непротежно светло на које се не може указивати” (Suhrawardi 2011: 132). „Она је, дакле, светло по себи и, на тај начин, чисто светло” (исто: 134). Душа има особине које Палама придаје духовном срцу називајући га „телом” које се налази у самој унутрашњости тела (Palamas: I, 2, 3.). Техерани такође душу сагледава као најунутрашњији део људског бића:

„Овај свет је у утроби берзаха, а берзах у утроби *кијамета*¹ [...]. Њихов однос је попут обухватања облика и материје од стране онога што је лишено облика и материје, и као обухватање материје од стране онога што је лишено акцидената и специфичности материје” (2012б: 198).

Душа има својство исто као и личност – да се не мења. Један од назива за свет душе јесте „сачувана плоча” и као такав се разликује од берзаха који је „плоча брисања и утискивања” (Parsaniја 2007: 127–128)

¹ Тј. света душе.

јер се душа не мења од рођења до смрти. То је оно што човека чини човеком. Берзахско тело се преображава, док пак за материјално тело можемо рећи да се непрестано пресаздаје:

„Свет ума или имагинални аспект човека, који се назива и *свеи берзаха*, не мења се, већ пролази усавршавајуће нивое. Људско тело је стално у промени. Сваког тренутка једни човекови делови пропадају, а други се истовремено граде” (Teherani 2012a: 97).

Свет душе не познаје умор, нити болест (Tabatabai 2012: 25). Задовољства, пак, у свету душе постоје на начин сједињености (исто: 23), што је разлика у односу на ниже светове где доживљавамо различита задовољства. Сва добра и блаженства којима је причасна, душа прима од светлости (*нур*) божијих Имена и Својстава које сагледава.

„У трансцендентној теозофији је доказано да је опскрба нематеријалних блистајућих супстанци¹ блискост са божијим Именима и Својствима. Само што се нађу изложени светлостима божијих Имена и Својстава и у њима се манифестује Једноћа Свете бити божије, њихово биће засија и бива обухваћено неописивим блаженством и срећом” (Teherani 2012a: 233).

Закључак

На крају, можемо закључити да теорија о хијерархији светова у ирфанској традицији у исламу има многе подударности са православном антропологијом. Те сличности су, како се може приметити, веће него са неким ставовима, условно речено, православних филозофа.

Многе сличности на том нивоу подразумевају и заједничко становиште о многим питањима која заокупљају савременог човека, од психологије до питања друштвеног живота, јер само одговором на питања духовног живота могуће је дати ваљан одговор на све друге проблеме човека.

За нашу тему важно је то што очигледно налазимо многе подударности са ставовима православних Отаца по питању карактера људске природе као оне која нас усмерава и помаже у достизању духовног савршенства. То се пре свега огледа у гласу савести који је својствен природи и који нам приближава слику стања будућега века, затим у личносно, релационом карактеру људске природе, као и у њеној могућности

1 Синтагма „нематеријалне блистајуће супстанце” односи се на душе.

да достигне испуњеност или блаженство једино у заједништву са Богом, примајући божански мир и светлост. То блаженство, разуме се, у исто време подразумева и психолошко здравље, али и хармонију и љубав у односу са ближњима – једино истинско решење друштвених питања. Наравно, до тог стања се не долази без пажње у односу на савест.

Примљено: 23. фебруара 2015.

Прихваћено: 13. априла 2015.

Литература

- Василије Велики, Свети (2001), *Шестоднев*, прев. са грчког изворника С. Јакшић, Нови Сад, Беседа.
- Георгије Флоровски (2009), *Византијски аскетски оци и духовници*, Београд, Богословско друштво *Ойчаник*.
- Доротеј, Ава (2000), *Поуке*, прев. хиландарски монаси, Света Гора Атонска, Манастир Хиландар.
- Исак Сиријски, Свети (2006), *Подвижничка слова*, Београд, Православна мисионарска школа при Храму Светог Александра Невског.
- Лудовикос, Никола (2011), *Сирахови личности и муке ероса: критичка разматрања њихових модерних теолошких дојављивања*, прев. са грчког Д. Николић и Б. Мркаја, Цетиње, Манастир Рождества Пресвете Богородице.
- Никодим Светогорац, Свети (2008), *Књига духовних савета*, прев. Ј. Петровић, Београд, Верско добротворно старатељство Архиепископије београдско-карловачке.
- Романидис, Јован (2005), *Свети оцачко дојављивање*, прев. са јелинског А. Ђаковац, Београд, Задужбина Светог манастира Хиландара.
- Тадеј, Витовнички (2007), *Мир и радост у Духу светом – поуке, беседе, разговори*, прир. М. Арсенијевић, Београд, Православна мисионарска школа при Храму Светог Александра Невског.
- Теофилакт Охридски, Свети (2004), *Тумачење Дела апостолских и посланица Римљанима и Коринћанима*, прев. са грчког А. Пантелић, Београд, Православна мисионарска школа при Храму Светог Александра Невског.
- Corbin, Henry (2002), *Islamska filozofija u Iranu – XVII i XVIII stoljeće*, Sarajevo, Ibn Sina.
- Nasr, Seyyed Hossein (1968), „Man in the Universe: Permanence Amidst Apparent Change”, *Studies in Comparative Religion* 2 (4): 198–203.

-
- Nasr, Seyyed Hossein (1996), *Religion and the Order of Nature*, New York, Oxford University Press.
- Nasr, Seyyed Hossein (1987), „The Cosmos and the Natural Order”, in Nasr (ed.), *Islamic Spirituality – Foundations*, New York, The Crossroad Publishing Company: 345–357.
- Palamas, Gregory (1983), *The Triads*, transl. by N. Gendle, New Jersey, Paulist Press.
- Parsanija, Hamid (2007), *Bitak i pad: antropologija u islamu*, prev. sa persijskog i napisao prolegomenu S. Halilović, Beograd, Metaphysica.
- Suhrawardi, Shaykh Shihabuddin al-Maqtul (2011), *Orijentalna mudrost; teozofija svjetlosti*, prev. R. Hafizović, Sarajevo, Naučnoistraživački institut Ibn Sina.
- Tabatabai, Sejjid Muhammed Husejn (2012), *Poslanica o velajetu*, prev. sa arapskog A. Imamović, Mostar, Fondacija Baština duhovnosti.
- Teherani, Muhammed Husejn Husejni (2008), *Poslanica o srži duhovnog putovanja*, prev. sa persijskog A. Imamović, Sarajevo, Fondacija Mulla Sadra.
- Teherani, Muhammed Husejn Husejni (2012a), *Učenje o proživljenju svezak 1*, prev. sa persijskog A. Imamović, Mostar, Baština duhovnosti.
- Teherani, Muhammed Husejn Husejni (2012b), *Učenje o proživljenju svezak 2*, prev. sa persijskog A. Imamović, Mostar, Baština duhovnosti.

Human Nature in Orthodox Tradition with Reference to Irfan Tradition in Islam

Matej Simanić

Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade, Serbia

In Christian theology, like in all religious sciences, the question of human nature is unavoidable. In this article, we shall consider the problem with a special overview of its place in ascetic practices. As a necessary part of the orthodox Christian life – purification, enlightenment and theosis – we shall dedicate special attention to the question of conscience, which has a lot of significance for determining the meaning of spiritual life in terms of theological theory. As a consequence of neglecting of personal spiritual life, a vast majority of theologians develop a false understanding that ascetic practice of the struggle with bodily passions is similar to neoplatonic negative relationship to the body itself. Because of that in this article we try to consider explanations of the terms *passion* and *world* in the works of Isaac the Syrian. In irfan we also find a number of parallels in terms of the already mentioned questions.

Keywords: *nature, conscience, personality, Isaac the Syrian, passions, world, hierarchy of the worlds*