

SAVRŠENI ČOVEK U LITERARNOM OPUSU JOVANA LESTVIČNIKA I IBN ARABIJA

Dunja Rašić

Filološki fakultet, Univerzitet u Beogradu, Srbija

U potrazi za savršenim čovekom islamskog i hrišćanskog misticizma, ovaj rad promišlja i prirodu mističke spoznaje, čijem domenu savršeni čovek, kao najuzvišeniji model ljudskog postojanja i duhovnog života, neosporivo pripada. Ovo istraživanje pripada filozofskoj disciplini komparativne filozofije. Otud, u potrazi za izgubljenim rajem ljudskog postojanja, koji još pamti ukus blaženstva prebivanja ispunjenog jedino beskrajnom srećom, ovaj rad razmotriće i do koje mere se metodologije Pola Mejsona Ursela i Anrija Korbena, kao dve poznate metode istraživanja komparativne filozofije, mogu oprobati u odmeravanju snaga sa zagonetnim učenjima misticizma.

Ključne reči: *savršeni čovek, misticizam, izgubljeni raj, Jovan Lestvičnik, Ibn Arabi*

Metodologija istraživanja na pozornici hijeroistorije

Promišljanje koncepta savršenog čoveka islamskog i hrišćanskog misticizma u književnom opusu Jovana Lestvičnika i Ibn Arabija čini osnovnu svrhu ovog naučnog rada. Kao takav, ovaj rad pripada disciplini komparativne filozofije – mlade nauke čija su metodologija i predmet istraživanja još uvek u samom začetku. I premda sam termin „komparativna filozofija” ne odaje prizvuk nepoznanice i opskurnosti, njena priroda do danas ostaje relativno neodređena i nedorečena – naročito u poređenju sa strogo definisanim i temeljno utvrđenim naučnim disciplinama poput komparativne lingvistike, komparativne književnosti i komparativne estetike.

Sama istorija filozofije baca malo svetla na problematiku metodologije komparativne filozofije. Prvi pokušaj bližeg određenja i definisanja ove filozofske discipline nalazimo u delu *Komparativna filozofija*, doktorskoj disertaciji Pola Mejsona Ursela, francuskog filozofa i orijentaliste pri Univerzitetu Sorbona (Kaipayil 1995: 1–8). Razmatrajući problematiku ispravnog metodološkog pristupa komparativne filozofije, Urselov stav je izričit: umesto da upadne u zamku prividne sličnosti filozofskih termina, mladi istraživač trebalo bi da se fokusira na analogiju njihovih saodnosa. Ilti formulom predstavljeno: $a/b = c/d$. Delo *Komparativna filozofija* donelo je Urselu laskavu titulu „oca komparativne filozofije”, uprkos činjenici da metodologija u njemu izložena ostaje do kraja ograničena uskom istorijskom perspektivom i hronološkim pristupom istorije filozofije (Corbin 1974: 1). Zatočnik hronologije, čiji se ograničeni pristup najvećim delom bazira na ispitivanju uzroka, pravca razvitka i uticaja koje je filozofski spis izvršio tokom određenog vremena – kao takav, Urselov istorijski pristup nije pogodan za ekskluzivni metodološki pristup naučnih radova iz oblasti (komparativne) mističke filozofije. I premda značaj istorije filozofije kao naučne discipline ne može biti osporen, njena uloga u ovom slučaju mora ostati na nivou sekundarnog značaja, što je uslovljeno samom tematikom istraživanja. A evo i kako.

Mudrost mističke spoznaje daleko je od svake spekulativne dogmatizacije iako je u velikom broju slučajeva u potpunosti lišena racionalnog objašnjenja. Mistik koristi svoj logički sud i eruditsko obrazovanje samo da bi dokazao, obrazložio i ukazao na racionalne dimenzije saznanja do kog je inače došao drugim putem. Istina mističke filozofije retko se formira posredstvom rezonovanja i racionalnih konvencija, već se rađa putem sjedinjenja (egzistencijalnog) čovekovog postojanja sa istinom. Mistik svoju istinu ne stvara, on je doživljava – inače ne bi bio mistik. Kritikujući Urselov metodološki pristup, Korben kao alternativu predlaže intuitivni pristup neposrednog mističkog uvida (*ta'vil*). Ali s obzirom na to da je intuicija većine naučnika (uključujući i autora ovog rada) nedovoljno razvijena da bi kroz koprenu pojavnog sveta mogla da razluči značenje, smisao i svrhu našeg postojanja – i koncept *ta'vila* neizbežno se mora pokazati od male koristi za naučnika lišenog duhovne obuke sufije.

Promišljajući filozofiju misticizma, naučnik se suočava sa filozofskim sistemima koji nisu nastali posredstvom logike u ulozi postojanog vodiča iza misli, iz čega i proizlazi poteškoća da se konstruiše ispravan metodološki pristup. Posluživši se terminologijom helenskog filozofskog nasleđa, mogli bismo reći da se naš život konstruiše kroz odnos *aisthesis* (αἴσθησις), individualnog čulnog opažanja, i *noesis* (νόησις), logičkog suda. Problem nastaje pri pokušaju da se sa stanovišta *noesis* priđe iskustvu koje nije misaone prirode. Sa ovim problemom suočeni su i sami mistici, pri pokušaju da ogra-

ničenom terminologijom kolokvijalnog jezika, nastalom na iskustvu sveta ograničenog prostorom i vremenom, objasne ono što je beskonačno i van svih ograničenja. Pozornica mističkog iskustva nije materijalni svet, podložan empirijskom sudu i opisu, već duša kao poprište hijeroistorije: svete istorije duhovnog podviga oboženja (isto: 7). I premda je određena doza skepticizma preduslov svakom naučnom radu, mora se priznati da često i sama filozofija, lišena empirijske merodavnosti eksperimenta i zakona, gradi svoje sisteme na hipotetičkom lavirintu mogućeg, nemogućeg, tačnog i netačnog: sudi, sred sopstvene nemoći. Stoga je za sufije upitno može li se filozof, lišen neposrednog doživljaja više stvarnosti, uopšte smatrati istinskim mudracem. Ne oklevajući da osudi filozofiju kao ograničavajući racionalizam, sufija daje prednost spoznajnoj moći iluminacije nad filozofskom spekulacijom. Otud ni istraživački pristup misticizmu ne može biti čisto filozofski – ali isto tako ne sme biti ni relativistički. Iako su sufijska učenja većinom saglasna s tim da je Apsolut bitka nedostižan ljudskom saznanju, to ni u kom slučaju ne znači da je sve relativno u odsustvu bilo kakve apsolutne vrednosti. Čak i ako apsolutni zakon možda i nema apsolutnog izraza u ovoj ravni postojanja, ipak se u njoj manifestuje kroz međusobno relativnu, i jednu drugoj često kontradiktornu mnogostranost saodnosa pojavnog bitka. A mistik ni za čim drugim i ne traga do za razotkrivanjem tajne saodnosa istine, čoveka i Boga. U savršenstvu ove spoznaje takođe leži i ključ uzvišene prirode savršenog čoveka kao njenog baštinika – kao i osnovna ideja metodološkog pristupa ovog istraživanja.

Ovaj rad je zasnovan sa jedne strane na *Lestvici*, kao najpoznatijem delu književnog opusa Jovana Lestvičnika. S druge strane, promišljajući Ibn Arabijev filozofski amanet nestvarnih razmera, ovaj rad zasnovan je na doktrini izloženoj u *Mekanskim otkrovenjima* i *Draguljima mudrosti*. Moj izbor istovremeno je uslovljen značajem koji istorija filozofije pridaje navedenim delima, kao i samom relevantnošću ovih dela u odnosu na tematiku istraživanja. I premda nemaju sve interpretacije istu naučnu vrednost, u skladu sa Ibn Arabijevim rečima: „Nijedan učenjak ne može [olako] odbaciti interpretaciju citatom podržanu” (Ibn Arabi 2002: 119). I mada je usud svake naučne analize da većito stoji naspram filozofskog zapisa u svom ličnom stavu, opiranje mističkih spisa svakom pokušaju tumačenja daleko je izraženije nego što je to slučaj sa spisima ma koje druge grane filozofije. Samim tim, prilikom prikupljanja građe koje prirodno prethodi svakom istraživanju, nastojala sam da se u najvećoj mogućoj meri oslonim na izvorni autoritet samih mističkih spisa. Analizama eminentnih stručnjaka pomagala sam se kao sekundarnim izvorom podataka, ali i prilikom tumačenja i interpretacije.

Rad pred vama razmatraće koncept savršenog čoveka Ibn Arabija i Jovana Lestvičnika. Nalik kamenu mudrosti alhemijske spoznaje, ovaj koncept

predstavlja krunu dveju doktrina, u čijoj se savršenoj prirodi razotkriva harmonija saodnosa istine, čoveka i Boga. Svaki pokušaj analize savršenog čoveka, kao najvišeg oblika ljudskog postojanja, ličio bi međutim na kašiku bez jela ako bi ostao lišen razumevanja prirode i suštine čoveka *per se* – kao prvog stepenika na putu mističke iluminacije. Otud proizlazi i uzrok posvećenosti mistika svih doba izučavanju toka saznanja i ontološkog položaja čoveka, čijem će razmatranju prirodno biti posvećen i značajni deo ovog rada. Čitalac takođe ne sme izgubiti iz vida to da empiristički i racionalistički inspirisan pogled na svet, svojstven pojedincu XXI veka, neće uvek biti u skladu s mističko-teološkim predstavama Jovana Lestvičnika i Ibn Arabija. Stoga se sažimanje osnovnih teorijskih pretpostavki islamskog i hrišćanskog misticizma, unutar kojih je procvetao i razvio se koncept savršenog čoveka, prirodno nameće kao *conditio sine qua non* ovog istraživanja. Ispitujući do koje mere se metodologije Pjera Mejsona Ursela i Anrija Korbena mogu oprobati u odmeravanju snaga sa zagonetnim učenjima mističke filozofije, ovaj rad pokušaći će i da ponudi alternativni metodološki pristup proučavanju misticizma – polazeći od premise da je svako učenje izraz svrhe kojoj teži.

Problematika geneze

Slepi nagon za udaljavanjem nije ništa drugo do prurušena vidovitost, kaže stara priča – jer tek izdaleka jasno se vidi ono što je blizu. Svaka priča ima svoj početak i svoj kraj, a početak naše skriva se u samim počelima sveta koji poznajemo, pokopan u tajanstvenim dubinama metaistorije. Potraga za savršenim čovekom upućuje nas najpre na sama počela sveta i kosmosa, na trenutak geneze, što još pamti sjaj i tišinu anđeoskih krila.

Prvi odeljak ovog rada promišljaće poimanje geneze u delima Jovana Lestvičnika i Ibn Arabija. Kao dete mističkog, duboko religioznog pogleda na svet, misao dvojice autora nastala je i razvijala se pod snažnim uticajem egzegeze nebeskih knjiga. Započnimo stoga svoju analizu kratkim osvrtom na biblijsko i kur'ansko predanje¹:

„Potom reče Bog: da načinimo čovjeka po svojem obličju, kao što smo mi, koji će biti gospodar od riba morskih i od ptica nebeskih, i od stoke, i od cijele zemlje i od svih životinja što se miču po zemlji. I stvori Bog čovjeka po obličju svojem, po obličju božjemu stvori ga; muško i žensko stvori ih” (*Prva knjiga Mojsijeva* 1: 26–27).

¹ Prilikom pisanja ovog rada služila sam se prevodom *Kur'ana* na srpskohrvatski jezik Besima Korkuta, uz povremene osvrte na prevod Enesa Karića. Biblijski citati potiču iz prevoda *Starog zaveta* Đure Daničića.

„Zar ne vjeruješ u Onoga koji te je od zemlje stvorio, zatim od kapi sjemena, i najzad te potpunim čovjekom učinio?” (*Kur'an* 18: 37).

„I pouči On Adema imenima stvari svih a potom ih anđelima predoči i zapovijedi: Kažite Mi imena njihova ako istinu govorite!” (*Kur'an* 2: 31).

Promišljajući čoveka, kao biće stvoreno od ilovače i blata po božjem liku, zvonki glas *Kur'ana* i *Biblije* diže se u saglasju. Sveprožimajući uticaj ovog predanja, čiji autoritet Jovan Lestvičnik i Ibn Arabi nijednog trenutka ne dovede u pitanje, presudno će oblikovati način na koji su promišljali prirodu čoveka, svrhu našeg postojanja, kao i svet oko sebe. A evo i kako.

Ontologija na razvalinama izgubljenog raja

Važan momenat pri upoznavanju sa učenjem Jovana Lestvičnika o prirodi čoveka predstavlja zagonetka porekla dobra i zla: iliti problematika prvog greha. Da bismo izbegli mogućnost zabune, nužno je da imamo u vidu da *Lestvica* poznaje etičke kategorije strasti, vrline, dobra i zla samo kao duševne sadržaje, čije se prisustvo ili odsustvo u ljudskoj duši odražava u vidu uzvišenih odlika karaktera, ili pak bolesti tela i duha. Budući dete hrišćanske dogmatike, uzlet misli Jovana Lestvičnika ostaje dragovoljno ograničen njenim okvirima. Kao takav, sveti nauk Jovana Lestvičnika u prvom redu izvire iz osnovnih vrela klasične teologije¹ – a tek potom iz neposrednog duhovnog nadahnuća i ličnih promatranja. Pisani jednostavnim, prijemčivim jezikom, njegovi spisi su najvećim delom u potpunosti lišeni teoloških i filozofskih spekulacija prema kojima je gajio prezir: „Eto i mi, koji ležimo na dnu najdublje jame neznanja, u tami strasti i senci smrti tela ovog po drskosti svojoj počinjemo filosofirati o nebu na zemlji” (Lestvičnik 2008: 156). „Bezosećajni monah je bezumni filozof, učitelj koji samoga sebe svojim učenjem osuđuje, advokat koji zastupa krivu stranu, slepac koji [drugoga] uči gledanju” (isto: 159).

Promišljanja *Lestvice* o prirodi čoveka prirodno su određena i definisana okvirima biblijske koncepcije o prvobitnom grehu i padu. I premda nam pruža zanimljiv uvid u transcendentnu prirodu Boga², *Lestvica* okleva da se upusti u filozofske meditacije o samom uzroku i procesu stvaranja sveta i čoveka. Svestan opasnosti koja pretila teologiji da na klizavom terenu metafizičke

1 Njegov nauk takođe izvire iz *Biblije* i dela svetih otaca koja ne izlaze van teoloških okvira vasiljenskih sabora.

2 Jovan Lestvičnik piše: „Mati se takođe ponekad krije od deteta, i vesela je kad vidi kako je ono tužno traži. Tako ga navikava da bude stalno uz nju i razvija njegovu ljubav prema majci. Ko ima uši da čuje, neka čuje, neka kaže Gospod” (Lestvičnik 2008: 60).

kontemplacije potone u greh jeresi i zablude, Jovan Lestvičnik uči o božjoj promisli koja deluje van okvira racionalnog saznanja: „Ko hoće rečima da objasni šta je Bog, čini isto što i slepac koji bi seo na obalu okeana i hteo da izmeri koliko je peska na njegovom dnu” (isto).

S obzirom na to da je stvorena po božjem liku, ljudska priroda bi prema svojoj suštini morala biti neukaljana i čedna: „U čoveku nema zla ili strasti po prirodi. Bog nije tvorac strasti” (isto: 126). Tek sa pojavom prvobitnog greha, kao akta neposlušnosti božjem zakonu, na ontološku scenu stupa momenat dekadencije i degeneracije izvornog ontološkog i etičkog stupnja postojanja čoveka. Otud prvi greh „nije samo čin prestupa, već i metafizička sila kojom u sve ljude pa i u samu prirodu ulazi smrt, dezintegracija bića” (Bogdanović 2008: 42).

Obdaren blagoslovom slobodnog izbora, biblijski prvi čovek odlučuje se na neposlušnost, i tako unosi protivbožansko načelo zla u svoju dušu i u svet oko sebe. Trideset poglavlja *Lestvice* imaju cilj da služe kao putokaz čoveku na putu mukotrpnog ponovnog uzdizanja iz praha zemaljskog – put prestola nebeskog tvorca. Ovo delo, koje Jovan Lestvičnik piše na molbu Jovana, igumana raitskog, „predstavlja lestvicu koja polazi od zemaljskog i dostiže do nebeskog, otkrivajući Boga koji sedi na njenom vrhu”. Vrtoglavi uspon ovom mislenom i nebeskom lestvicom predstavlja trnovit put koji započinje odricanjem od svega zemaljskog i na čijem kraju nas očekuje niko drugi do – „sam Bog ljubavi” (Lestvičnik 2008: 1).

Trijumf nad zlom, kao spoljašnjim i unutrašnjim neprijateljem, ne predstavlja međutim osnovnu svrhu našeg postojanja. *Lestvica* nas po tom pitanju nemilosrdno razuverava: oslobođanjem od degenerativnih posledica prvog greha čovek se samo vraća na prvobitnu, polaznu tačku svoje evolucije. Raj ponovo stečeni u doktrini Jovana Lestvičnika ne predstavlja ništa drugo do početak nove, tegobne borbe, čiji je cilj da čoveka, iznova pročišćenog mukom pokajanja, uputi putem kojim je od samog početka trebalo ići – putem vrline, ka jedinstvu sa njegovim tvorcem.

Najlepša božja imena

Nasuprot doktrini *Lestvice*, Ibn Arabijeva promišljanja ljudske duše umnogome odudaraju od uskih okvira dogmatike, hrišćanske koliko i islamske. Za početak, islamska teologija ne priznaje hrišćanski koncept stvaranja sveta *ex nihilo*, pri čemu stoji u punom saglasju s učenjem Ibn Arabija. Proces geneze, uči nas Ibn Arabi, više nalikuje prevođenju sadržaja već postojećih komponenata beskrajnih prostranstava božanskog bitka u sferu zemaljskog postojanja: „Bejah skriveno blago, i žudeći da spoznatim budem, stvorih kosmos ovaj u kome se poznatim načinih – kroz delo moje. Stoga me poznajte!” S ob-

zirom na sveprožimajući uticaj koji je izvršio na velikog učenjaka, ispravan uvid u sadržinu ovih božjih reči (*hadisu kudsi*) nameće se kao prioritet našeg istraživanja. Spoznaja kojoj nas ovo predanje poziva predstavlja znanje dostupno samo savršenom čoveku, kao jedinom biću dovoljno uzvišenom da pozna suštinu postojanja što se skriva tik iza pojavnih oblika ovog sveta. Njena priroda razotkriva nam se u skladu sa stepenom našeg uspeća ka razini bitka savršenog čoveka, kao zlatnog ideala ljudskog postojanja. Kao takva, ona predstavlja apsolutni uvid u suštinu svih stvari. Savršeni čovek Ibn Arabija posmatra svet očima Boga.

Pre nego što se upustimo u razmatranje saodnosa stvorenog sveta i Boga u misaonom opusu Ibn Arabija, neophodno je da se za trenutak zadržimo na ontološkim koncepcijama *Mekanskih otkrovenja*, koje iznose oštro neslaganje sa uobičajenim shvatanjima bitka islamske teologije i filozofije (videti: Corbin 1969: 502–509). Ontologija Ibn Arabija priznaje postojanje uzvišenom Bitku apsolutnom (*vadžib al-vudžud*), nemanifestovanom u pojavnom svetu, kao i Bitku nemogućem (*mustahil al-vudžud*), pod kojim podrazumeva božanski atribut ili ideju koja premda (još uvek) nije otelotvorena u materijalnom svetu, ima svoje realno postojanje kao odraz u božanskom ili ljudskom intelektu. Materijalnom svetu koji je predstavljen kao moguće postojanje (*mumkin al-vudžud*), uobičajnoj trećoj kategoriji islamske ontologije, Ibn Arabi poriče svaku mogućnost nezavisnog postojanja. Lišen božjeg prisustva, materijalni svet kao takav ne bi mogao da opstane. Saodnos pojavnog sveta i njegovog tvorca Ibn Arabi poredi sa odnosom senke i tela koje je baca. Nalik mutnom odrazu na površini ogledala u kom se ogleda gospodar svetova, kosmos nema druge svrhe postojanja do da služi kao ogledalo božanske (samo)spoznaje.

Termini *fajd* i *tadžali*, kojima se Ibn Arabi najčešće služi da opiše odnos između Boga i stvorenog sveta, na moderne jezike uglavnom se prevode kao sinonimi, uz pomoć plotinističkog termina „emanacija”. Ovde je, međutim, neophodan izvestan oprez. Plotinove emanacije, iako potiču iz istog izvora, nikada ne predstavljaju taj izvor, niti su njegova manifestacija, kao što mu se nikada i ne vraćaju (videti: Plotin 1982: 41–73). Ibn Arabi učio je međutim o čoveku kao o manifestaciji božanskih atributa u pojavnom svetu. Ova manifestacija, premda je po svom poreklu božanska emanacija, ni u kom slučaju nije Bog kao Apsolut. Veliki učenjak odlučno se protivio užasu greha pridruživanja (*širk*). Tajanstvena srž Bitka apsolutnog večno ostaje van granica ljudskog saznanja i sfere postojanja. Misaoni sistem Ibn Arabija određuje Boga kao Jedno, u kom je sadržano mnoštvo.

Ibn Arabi u načelu je bio saglasan sa tradicionalnim gledištem islamske teologije o čoveku kao biću stvorenom po liku božjem (videti: al-Ghunayman 1985: 33–98). Veliki učenjak je međutim smatrao da isto vredi i za kosmos u

smislu celokupnosti pojavnog sveta. *Mekanska otkrovenja* i *Dragulji mudrosti* uče nas o postojanju beskrajnog mnoštva esencija božanskog bitka, koje čine suštinu poznatog sveta. Ibn Arabi je njihovu prirodu smatrao identičnom sa voljenim čedom islamske teologije – konceptom najboljih božjih imena. „U ime Boga, svemilosnog, samilosnog”: čuvena kur’anska invokacija navodi nam dva atributa kojima sveta knjiga islamskog predanja najčešće slavi gospodara svetova. Ali dok islamska tradicija poznaje 99 imena božanskog (Tanasković 2010: 86), Ibn Arabi zagovarao je postojanje beskrajnog mnoštva. Veliki učenjak smatrao je koncept najboljih imena sinonimom za esenciju božanskog bića, kao i sredstvom manifestovanja Boga u pojavnom svetu: „Slava Njemu, velom manifestacija svojih zabrađenom; Slava njemu među manifestacijama svojim otelotvorenom” (Ibn Arabi 2005: 547). Postajući otelotvorenja i manifestacije božanskih imena, bića pojavnog sveta stupaju u ravan postojanja – bivaju stvorena. Otud proizlazi da bi s obzirom na nedokučivi, neizmerni beskraj božanskog bitka, i broj najboljih imena takođe morao biti beskonačan i neograničen u mnoštvu stvorenih bića i njihovih saodnosa: „Da su sva stabla na Zemlji pisaljke, a da se u more, kad presahne, ulije još sedam mora, ne bi se ispisale božje riječi [imena]; Bog je, uistinu, silan i mudar” (*Kur’an*: 31: 27).

Dragulji mudrosti uče nas da bi neizmerni beskraj božanskog bića mogao pronaći svoj odraz jedino u sabranoj celokupnosti kosmičkog prostranstva, uključujući tu i sva ljudska bića. U suprotnom, Ibn Arabi ističe smrt i uništenje kao jedinu moguću posledicu iščeznuća (savršenog) čoveka. Prema učenju Ibn Arabija, ljudska priroda stvorena je savršenom, sa imanentnom sposobnošću spoznaje manifestovane božanske prirode. Ali iako je u načelu bio saglasan sa koncepcijom stvaranja čoveka islamske normativne tradicije, veliki učenjak smatrao je da poreklo latentne sposobnosti spoznaje manifestovane božanske prirode ne treba tražiti u činjenici da smo stvoreni po liku božanskog. Zadržimo se za trenutak na lingvističkoj analizi samih predanja, čiji se prevod na evropske jezike najčešće daje u biblijskom duhu: „I stvori Bog Adema po svom liku.” U originalu na arapskom jeziku nailazimo međutim na termin *sūra*, čije je značenje u osnovi nešto drugačije – što je činjenica koja nije mogla promaći Ibn Arabiju, velemajestoru sinonima i polisemije. Na stranicama *Mekanskih otkrovenja* susrećemo se sa terminom *sūra* u značenju bliskom konceptu forme u aristotelovskom smislu: spoljašnje pojave, nasuprot unutrašnjem biću i smislu postojanja čoveka. Ibn Arabi ne dopušta mogućnost da bi *sūra*, kao pojavni oblik čoveka, u ma kom slučaju mogla obuhvatiti odraz manifestovane i otelotvorene božanske prirode u njenoj sveukupnosti. Prema Ibn Arabijevom učenju, izvor latentnih, imanentnih (samo)spoznajnih mogućnosti naše primordijalne prirode treba tražiti u već pomenutoj kur’anskoj suri „Krava”: „I pouči On Adema imenima stvari svih a potom ih

anđelima predoči i zapovijedi: Kažite Mi imena njihova, ako istinu govorite!” (2: 31). Podučivši Adema imenima svih bića, Bog mu ovim činom istovremeno otkriva i tajnu najpleših imena, kao božanskih atributa koji se putem njih manifestuju. I evo konačno istinskog uzroka savršenstva ljudske prirode, koji čoveka čini jedinim bićem dostojnim da ponese titulu božjeg zastupnika na Zemlji (*halifa*). Imanentna sposobnost poznavanja božanskih imena predstavlja uzrok savršenstva ljudske prirode – ali i ključ spoznaje svrhe našeg postanja. Sama naša priroda goni da postavljamo pitanja: u težnji da spoznamo svet oko sebe, u potrazi za svrhom života, u naporu dostizanja ideala postojanja. Podučavajući nas prirodi stvorenog sveta, Ibn Arabijevo učenje ne poznaje drugi cilj do težnju da u čoveku iznova uskrsne intuitivno shvaćanje *tavhīda*, immanentno svakom čoveku – da bi ga snagom tog saznanja uputio istim onim putem kojim ga i sama njegova priroda gura: putem oslobođenja i oboženja. Lišeno strogo definisanog filozofskog sistema u modernom smislu reči, ovo učenje stoji naspram čitaoca u liku zastrašujuće apstraktnosti i opskurnosti. Nastupajući milenijum ustoličiće Ibn Arabija na prestolje islamske mistike i misli upravo zahvaljujući vanrednoj erudiciji njegovog teoretisanja, i to nasuprot onome što je veliki andaluski učenjak zaista želeo da nam prenese – ekstazu *tavhīda*, zarobljenu okvirima teorijske opskurnosti. Saodnos namere i opšteg dojma Ibn Arabijeovog učenja teško da bi mogao biti protivrečniji. U vrtlogu božanske ironije, veliki učenjak kao da je podsvesno postao otelotvorenjem drevnog predanja *per angusta ad augusta*.

Savršeni čovek i istinsko znanje: na razmeđama dogmatike, filozofije i nadahnuća

U prethodnom delu upoznali smo se sa osnovnim ontološkim pretpostavkama *Lestvice* i *Dragulja mudrosti*. Njihovo poznavanje čini *conditio sine qua non* pri suočavanju sa problematikom drugog dela, s obzirom na to da su naša promišljanja sudbine i svrhe života neizbežno određena načinom na koji percipiramo prirodu sveta i čoveka. Put oboženja predstavlja proces duhovnog uzdizanja. Čezne li za napretkom, čoveku su neophodni ideali i moralni standardi kojima prosuđuje dobro i zlo. Drugi deo ovog rada razmatraće stoga prirodu istinskog saznanja i njegovu ulogu na putu oboženja.

Mogućnost saznanja

Pitanje mogućnosti saznanja neizbežno uslovljava svako razmatranje prirode istinskog znanja. Odgovor koji nam na ovo pitanje daju književni opusi Ibn Arabija i Jovana Lestvičnika izričit je, i odjekuje u zvonkom saglasju: apsolutno je moguće postići istinsko znanje. Uporište ovog uverenja u oba slučaja

razotkriva nam se posredstvom mističke egzegeze nebeskih knjiga. Već i površna uporedna analiza *Lestvice* i *Mekanskih otkrovenja* razotkriva nam prisustvo dubokog i iskrenog poverenja u mudrost i dobrotu božanske promisli, čija milost neće ostaviti na cedilu vernog posvećenika. Pogledajmo stoga kako uporište ovom stavu nude biblijsko i kur'ansko predanje.

Po pitanju mogućnosti saznanja, Ibn Arabijev stav je kategoričan: „Kada umorni putnik u samoći sećanja na božje ime očisti srce svoje od svake druge misli, i ne imajući ništa drugo u siromaštvu svome pred vratima božjim sedi, blagoslov božanske spoznaje spušta se na njega, i daruje mu Bog deo svoje spoznaje Sebe, božanskih misterija i uzvišenih saznanja” (Ibn Arabi 2002: 31). Korpus *Mekanskih otkrovenja* uopšte je prožet čvrstim osećanjem pouzdanja u božansku promisao. *Kur'an* nam, s druge strane, na više mesta nudi potvrdu ovog mišljenja: „A potom ga odabra njegov Gospodar, pa mu oprosti i stazom pravom ga uputi” (20: 122). Na drugom mestu navodi se: „Bog nikoga ne opterećuje preko mogućnosti njegovih. U njegovu korist je dobro koje učini, a na njegovu štetu zlo koje uradi” (2: 286). Stavovi *Biblije* u ovom pogledu još su izričitiji: „Jer će Gospod učiniti po želji onih koji ga se boje, i uslišiće molitvu njihovu” (*Psalmi* 144: 19). Čovek je slabo biće, čija je primordijalna priroda ukaljana i izvitoperena posledicama prvobitnog greha. No, premda izgnana iz Edenskog vrta, grehom otuđena ljudska duša i dalje stoji pod utešnim plaštom zaštitničke božanske promisli dok mukotrpno krči svoj put ka oboženju kao krajnjem cilju duhovne evolucije. „Ne može se sakriti da je moć našeg razuma sasvim mala, i da smo puni neznanja. Jer kao što naše grlo razlikuje ukus hrane, tako i sluh raspoznaje misli kroz reči; kao što sunce otkriva slabost naših očiju, tako i reči ispoljavaju neznanje duše. Ipak, zakon ljubavi nas prisiljava i na ono što prevazilazi naše moći” (Lestvičnik 2008: 21). Put spasenja leži u prepuštanju duše milosrdnom vođstvu božanske promisli jer „sve je moguće onome koji veruje, kaza Gospod” (*Jevanđelje po Marku* 9, 23). Mogućnost spasenja kao takvu Jovan Lestvičnik ni u jednom trenutku ne dovodi u pitanje: „Neki kažu da je nemoguće nazvati se čistim pošto se već jednom okusi telesni greh. A ja, pobijajući to mišljenje, rekoh da je onome koji samo hoće moguće i zgodno od jedne divlje masline načiniti pitomu” (Lestvičnik 2008: 82).

Omnēs viae Romam ducunt, i premda smo utvrdili da su nam mogućnosti saznanja širom otvorene, mnogi su putevi koji do njega vode. Temeljan pristup učenjima Ibn Arabija i Jovana Lestvičnika otkriće nam nepremostiv jaz što zjapi među učenjima *Mekanskih otkrovenja* i *Lestvice*. Osnovni uzrok razmimoilaženja dveju doktrina leži u međusobno nepomirljivim koncepcijama ljudske prirode, o kojima je u prvom delu već bilo reči. Sledeći naslovi biće posvećeni promišljanju načina na koji su posledice ovih razmimoilaženja uticale na teoriju saznanja Jovana Lestvičnika i Ibn Arabija.

Gnoza: conditio sine qua non

Ovaj odeljak posvećen je razmatranju teorijskih i praktičnih metoda sticanja istinskog znanja, kao i razmatranju prirode ispoljavanja prema Ibn Arabijevom učenju. U prvom poglavlju videli smo da savršenstvo znanja predstavlja neotuđivu duhovnu baštinu (savršenog) čoveka i manifestuje se u njegovoj prirodi u skladu sa stepenom ostvarenja duhovnog razvitka: „I naporedo s njegovim približavanjem savršenstvu, Bog daruje čoveku dar ispravnog suda, privodeći ga spoznaji (putem ispravnog uvida)” (Chittick 2005: 13). A samo savršenstvo prirode, kojim je obdaren savršeni čovek, ispoljava se na tri načina: u savršenstvu njegovih interakcija sa okolinom, u savršenoj produhovljenosti njegovog unutrašnjeg bića i u savršenstvu njegovog znanja. Značaj koji Ibn Arabi pridaje savršenstvu znanja proizlazi iz shvatanja da polaznu tačku duhovnog uzdizanja neizbežno čini ispravno znanje. I premda priroda savršenog čoveka bez izuzetka mora biti obdarena sa sva tri vida savršenstva, savršenstvo znanja javlja se kao preduslov i prethodnica razvoja druga dva kvaliteta. Savršeno znanje neizbežno prethodi savršeno odmerenim interakcijama, koje opet dovode do savršenstva bivstvovanja u materijalnom svetu.

Zadržimo se stoga za trenutak na analizi Ibn Arabijevih promišljanja prirode savršenog znanja, s naročitim osvrtom na to kako ga steći. Premda veliki učenjak insistira na tome da se znanje po sebi ne može definisati, budući da nužno prethodi svakoj definiciji, on dopušta da se priroda istinskog znanja može odrediti kao ispravna percepcija esencija stvari (*zat*) – tj. kao spoznaja manifestovanih i otelotvorenih božanskih atributa. Stvaralački opus *Dragulja mudrosti* na više mesta kontemplira reči verovesnika Muhameda: „Onaj ko poznaje sebe, poznaje svog Gospodara.” Interesantno je međutim da izvorno predanje na arapskom jeziku umesto uobičajne reči *'ilm*, koja implicira znanje ili erudiciju, koristi termin *ma'rifa* da bi izrazilo spoznaju prirode Gospodara svetova. Razlika se sastoji u sledećem: dok reč erudicija (*'ilm*) može, ali i ne mora, sadržati u sebi implikaciju dubokog ličnog razumevanja, termin *ma'rifa*, čiji bi najpribližniji prevod glasio „gnoza” ili „poznanje”, direktno ukazuje na neposredno iskustvo i lični doživljaj stvari u njihovoj suštini. Otud bi najpribližniji prevod originala na evropske jezike glasio: „Ko prepoznaje sebe, prepoznaje svog Gospodara” (isto: 21). I premda Ibn Arabi ne propušta priliku da istakne vrednost logičkog suda i teorijske analize, veliki učenjak istovremeno je svestan ograničenja čistog intelekta pri odmeravanju sa vrhovnim tajnama božanskog bitka *per se*. Čak ni čitav život posvećen pažljivim studijama traktata obrazovanih filozofa, učenjaka i mistika ni trunčicu ne bi doprineo ponovnom uskrснуću latentnih sposobnosti spoznaje zarobljenih u našoj primordijalnoj prirodi. I dok teolozi tišinom punom

poštovanja štiju božansku transcenciju, a sufijske slave njegovu imanenciju, Ibn Arabijeva misao putem harmonije teži savršenstvu saznanja koje se rađa harmoničnim ujedinjenjem analitičkih moći intelekta (*akl*) sa kreativnim sposobnostima ljudske imaginacije (*hajal*). Harmoniju ovog ujedinjenja i sazvučje savršenstva saznanja koje se njime rađa Ibn Arabi naziva „pogledom sa dva oka” ili istinskom gnozom (*maʿrifa*). *Mekanska otkrovenja* uče nas da se sjedinjenje *akla* i *hajala* – imaginacije i intelekta – odvija u ljudskom srcu (videti: Nicholson 2004: 53–78) kao jedinoj ontološkoj komponenti našeg bića sposobnoj da obgrli Boga u svoj punoći njegove manifestacije. „Ne mogu me obuhvatiti ni zemlja Moja, ni nebo Moje, ali me može obuhvatiti srce moga roba, tanano i smireno” (Corbin 1969: 196). Otkucaji srca istovremeno predstavljaju simboliku neprekidnog preplitanja nadražaja „dva oka”, kao i nestalnost fizičkog sveta. Ova simbolika zaslužuje našu pažnju budući da *Mekanska otkrovenja* uče kako se Bog otkriva ljudima na tri načina: kroz proročke spise, univerzum i ljudsku dušu.

Pre nego što se upustimo u analizu božanskog otkrovenja posredstvom proročkih spisa, zadržimo se još za trenutak na razotkrivanju božanskog putem univerzuma otelotvorenog kako bismo jasnije spoznali način Njegovog razotkrivanja posredstvom ljudske duše. Lingvističke dimenzije termina *sūra* već su bile razmatrane na početku ovog rada. Interesantno je međutim da arapski jezik kao jedan od sinonima za ovaj termin poznaje i reč imaginacija (*hajal*). Polisemijske implikacije termina *sūra*, koje je Ibn Arabi zdušno usvojio, pružaju nam zanimljiv uvid u moć ljudske misli prema *Draguljima mudrosti*, gde veliki učenjak na više mesta poredi kreativne slike ljudske imaginacije sa objektivitetom slika materijalnog sveta kao odraza u ogledalu božanskog bitka. *Panta rei* – sve teče, i svako božansko otelotvorenje jedinstveno je u originalnosti svog postojanja. Kosmos, stvoren kao ogledalo božanske samospoznaje, ostaje međutim zauvek nesposoban da sobom odrazi neizmernost božanskog bitka u njegovoj celokupnosti, zbog čega je njegovim formama uskraćena večnost. No, kao što Bog spoznaje sebe zagledan u sopstveni odraz u ogledalu sveta – tako i čovek, zagledan u nutrinu sopstvenog postojanja, iznova pronalazi smisao svog postojanja. I otkrivajući sebe, samim tim spoznaje i Njega, budući da istinska gnoza ne predstavlja ništa drugo do put samospoznaje: „I ne nadaj se da ćeš poznati sebe na bilo koji drugi način do kroz sebe samoga – jer ničega drugoga i nema” (Ibn Arabi 2002: 319). Savršenstvo ljudske (samo)spoznaje ogleda se u sposobnosti da se u svim stvarima i pojavama materijalnog sveta ugleda lice božanskog – podizanje vela.

Mi ljudi smo slaba bića, nestalne volje, što ćudljivo jure za svojim hirovima, uma zaplašenog pred prividno paradoksalnom prirodom zagonetke svih zagonetki. Jedno naše oko uči nas da je Bog nedostižan, beskrajn, ničim ograničen, izvan našeg poimanja, a to je pristup negativne teologije. Drugo

nas uči njegovoj prisutnosti – jer bliži nam je od žile kucavice (*Kur'an* 50: 16) – milosti i bliskosti. Iako nismo Bog apsolutni, jesmo Njegova emanacija. Istovremeno i jesmo i nismo od božanske prirode satkani. I dok nam znanje o Bitku apsolutnom ostaje zauvek nedostupno, znanje o bitku manifestovanom i otelotvorenom leži pred našim očima – Bog tvorac što želi da bude spoznat i obožavan po svojoj suštini. „Njihova percepcija [gnostička] u domenu postojanja obuhvata samo Boga. Šta je to svet, oni ne znaju jer ga ne doživljavaju svetom. [...] Oni veruju da je tu, ali ga ne vide – baš kao što drugi ljudi veruju u Boga, ali ga ne vide” (Ibn Arabi 2002: 74).

Spoznavši način na koji se Bog razotkriva kroz „pogled sa dva oka”, tj. kroz ljudsku dušu i svet oko sebe, spremni smo da se upustimo i u razmatranje trećeg i poslednjeg vida na koji se Bog otkriva čoveku: kroz proročke spise i objave verovesnika. *Mekanska otkrovenja* pridaju naročit značaj poslanstvima čije je verovesništvo pratilo spuštanje nebeske knjige – čije bi stranice potom imale da služe kao putokaz kojim bi i drugi ljudi mogli ići u težnji da postanu prijatelji božji.

Razmatranje koncepta savršenog čoveka kao božanskog verovesnika najbolje je započeti lingvističkom analizom teološkog i mističkog termina *valij*, jednog od 99 imena božanskog¹. Opseg značenja reči *valij* proteže se od koncepta bliskog prijatelja i poznanika u uobičajenom smislu do osobe od autoriteta koja uživa posebnu božansku zaštitu. Kur'anska predanja pripovedaju o prijateljima Boga i prijateljima satane, a u prijatelje božje ubrajaju se ljudi koje je, kao oličenje najboljih kvaliteta ljudske rase, Bog obdario autoritetom koji im donosi bliskost sa Tvorcem svetova. Prebivanje u sjaju Tvorčevog prisustva rezultat je nepokolebljive čežnje i čvrste ruke na kormilu puta gnoze: „I što se više čovek približava stanju savršenstva, Bog mu podaruje širu spoznaju kao deo svoje spoznaje Sebe, božanskih misterija i uzvišenih saznanja” (Ibn Arabi 2005: 525). Po mnogim svojim aspektima dete islamske tradicije, Ibn Arabi priznaje štovanje uzora verovesnika Muhameda, pečata proroka, kao najsigurniji put ostvarivanja duhovnog savršenstva: „Najsavršenije, najuglačanije i najvernije od svih ogledala jeste Muhamedovo ogledalo, u kome božji odraz predstavlja samootelotvorenje najsavršenije od svih koja bi mogla biti. Zato bi trebalo da usmeriš pogled na Muhamedovo ogledalo da bi se na taj način savršenstvo ovog odraza i u tvome ogledalu ispoljilo. Tada ćeš ugledati suštinu pojavnog sveta u muhamedovskom obliku, u Muhamedovim očima” (isto: 433). Otud se termin *valij* u Ibn Arabijevom misaonom amanetu prirodno javlja kao sinonim za lik i delo proroka Muhameda, poštovanog u islamskoj tradiciji kao ljudsko biće koje se najviše približilo zlatnom modelu

¹ U prevodu *Kur'ana* na engleski jezik Muhsina Kana, termin *valij* u smislu prijatelja božjeg javlja se 35 puta (*Kur'an* 2: 81, 2: 120, 4: 119).

ljudske perfekcije. Književni opus velikog učenjaka takođe često citira poznato predanje: „Ulema predstavlja naslednika proroka.” Prema učenju *Mekanskih otkrovenja*, svako razdoblje poseduje 124.000 božjih prijatelja, islamskih teologa i jurisprudenata, od kojih je svaki duhovni naslednik po jednog proroka klasične islamske teologije (Ibn Arabi 2002: 208). Ovde treba tražiti i poreklo Ibn Arabijeovog nadimka „pečat muhamedanskog verovesništva”. Inspirisan neposrednom iluminacijom mističke ekstaze, veliki učenjak smatrao je sebe za duhovnog naslednika Muhameda svog doba. Doživljaj Boga Ibn Arabijeovog učenja odlikuje se neposrednošću ličnog iskustva, ali uprkos načelnoj sličnosti koja proizlazi iz neposrednosti mističkog iskustva, Ibn Arabi strogo razlikuje mističku ekstazu sufije kao tumača nebeske knjige, od blagoslova verovesnika kao onog koji prima i prenosi objavu Gospodara svetova. U oba slučaja posredi je delovanje božanske milosti, ali dok je mistik puki *tabi'* (tj. sledbenik) verovesnika, sam poslanik označen je rečju *matbu'*, u smislu duhovnog vođe čije se učenje sledi.

Pri postizanju savršenstva božanske spoznaje, posvećeniku takođe mogu biti od pomoći sufijske tehnike povlačenja iz sveta (*halva*), kontemplacije (*zikr*) i molitve, koja u idealnom slučaju predstavlja obožavanje Boga kao da već prebivamo u svetlosti Njegovog prisustva. No čak i samo neprekidno upravljanje misli prema veličanstvenosti božanskog pronalazi snažno uporište u *Kur'anu*: „On voli one koji Njega vole” (5: 54). „Sjećajte se vi Mene, pa ću se Ja sjećati vas! O vjernici, tražite sebi pomoći u strpljivosti i obavljanju molitve!” (2: 152). Klasična islamska teologija poznaje *Kur'an* kao neposrednu, uzvišenu reč Gospodara svetova, otelotvorenu u hartiji i mastilu. I baš kao što je svaka božja manifestacija jedinstvena u svom otelotvorenju, tako i *Kur'an*, kao direktan božji govor, deli Njegovu esenciju. Nalik beskrajnu imena božanskog, beskrajna su i značenja svake reči nebeske knjige: „Kada se verniku prilikom recitacije značenje iznova ponavlja, to znači da ne recituje pravilno. Nema većeg dokaza njegovog neznanja” (Ibn Arabi 2005: 367).

A u jednom predanju, prorok Muhamed uskliknuo je: „Svakodnevna molitva je lestvica (*mi'radž*) duhovnog uspeća vernika.” Termin *mi'radž*, arapsku reč za lestvicu, teološki spisi često poznaju kao sinonim za reč *isra'*, mističko Muhamedovo putovanje na nebo, kroz sedam kosmičkih sfera postojanja. Kao takva, *isra'* ostaje vrhovni ideal i težnja iza svakog sufijskog duhovnog rada i religioznog postignuća. Retki su mistici koji su tokom prohujalih vekova položili pravo na ovo iskustvo duhovnog ranga *par excellence* – a jedan od njih bio je i sam Ibn Arabi. Njegove vizije proroka i anđela, koje sreće na svom duhovnom putovanju duž sedam nebeskih sfera, čine značajni deo sadržaja *Dragulja mudrosti*. I u trenutku kada se obreo u samoj svetlosti Gospodara svetova, u Ibn Arabijeovom srcu čuje se prizvuk *ajeta* poslanice Imranove: „Mi vjerujemo u Boga i u ono što se objavljuje nama i u ono što je objavljeno

Ibrahimu (Avramu), i Ismailu (Izmaelu), i Ishaku (Isaku), i Jakubu (Jakovu), i unucima, i u ono što je dato Musau (Mojsiju) i Isau (Isusu) i vjerovjesnicima – od Gospodara njihova. Mi nikakvu razliku među njima ne pravimo, i mi se samo Njemu klanjamo. [...] I na ovom putu spoznao sam značenje svih božjih imena. I video sam kako se sva svode na Jedino ime i Jedini Bitak. To ime bilo je ono što sam iskusio, i taj Bitak bilo je moje postojanje. Moje putovanje zbilje bilo se dakle isključivo u meni samome. Ne podarih stoga učenje ni o kome drugom, do o sebi samom. I u tom momentu spoznao sam da nisam ništa do običnog roba, bez i trunke moći Gospodara u sebi” (isto: 350). Na drugom mestu Ibn Arabi navodi: „Postojanje je ispunjeno nama samima jer u univerzumu se ne može naći ništa drugo sem božanskih otelotvorenja. I ne nadaj se da ćeš spoznati sebe na ma koji drugi način do kroz samoga sebe – jer ničega drugog i nema” (isto: 319).

Jednom spoznavši savršenstvo svoje prirode, čoveku ne preostaje drugih žudnji do žudnje za Bogom. Naša spoznaja donosi nam spasenje. Pa ipak, značaj ljubavi kao sile koja je porodila stvaralački impuls podele božanskog bića na nestvoreni, transcendentni Bitak, i otelotvoreni svet¹ ne može ostati zanemaren pri analizi Ibn Arabijeve teorije saznanja: „Iako postoji mnoštvo onih koji ljube – ili tačnije, svako među stvorenim ljudima je onaj koji ljubi – niko ne prepoznaje objekat svoje ljubavi. Ljudi su zaneseni velom postojećeg u kom se ljubljani krije. Oni zamišljaju da je manifestovana stvar njihov ljubljani iako je on to samo indirektno. Istina je da niko ne voli ljubljenog zbog Njega samog – već samo radi sebe” (Ibn Arabi 2002: 333). Oni koji vole Boga samo u Njegovim pojedinim (otelotvorenim) atributima ne poznaju pravu prirodu ljubavi koja izvire iz duhovnog siromaštva za onim čega nema. Kada volimo određene stvari ili ljude, naša čežnja je fokusirana samo na jedan jedini, određeni predmet naše ljubavi. Tako ignorišemo beskrajnu raznovrsnost mogućnosti i otelotvorenih bića u celokupnosti kosmičkog postojanja. Nasuprot zemaljskoj ljubavi stoji ljubav Gospodara svetova, čiji beskraj obuhvata sve što jeste, što je bilo i što će tek biti, porađajući tako univerzum. A u svojoj ljubavi prema svim stvarima savršeni čovek nalik je Bogu. Ibn Arabi naziva ovo stanje *makamun la makam* – pozicijom koja to nije. Umesto da voli samo jedan određeni objekat ili pojavu, ljubav savršenog čoveka usmerena je prema beskrajnom božjem bitku. A budući da smo svi mi po svojoj prirodi određeni i oblikovani onim što volimo, proizlazi zaključak da je priroda savršenog čoveka neodređena i izvan svake definicije, baš kao i priroda njegovog Gospodara.

¹ Ova shvatanja nisu sasvim bez oslonca u odnosu na *Kur'an* i normativno predanje tradicionalnih predanja. Oba izvora islamskog predanja nazivaju Boga „Onim Koji ljubi” (Chittick 2005: 31).

Ibn Arabi često koristi termine potreba (*iftikar*) i siromaštvo (*fakr*) kao sinonime za ljubav. *Mekanska otkrovenja* u istom kontekstu poznaju i reč *imkān* – mogućnost. Klasična islamska misao dugo je trpela potrebe debate treba li insistirati na tome kako su ljudi siromašni u odnosu na Boga, ili bogati u jedinstvu s Njim. Ibn Arabi je zagovarao prvu opciju, smatrajući da siromaštvo bolje odgovara našoj ontološkoj situaciji: „U siromaštvu svome prepusti se Bogu, ne postavljaajući nikakve uslove ili specifikacije” (Ibn Arabi 2005: 264). Stojeći na „poziciji koja to nije”, savršeni čovek slobodan je od svih ograničenja prostora i vremena. Siromašan od svih stvari, on nije siromašan ni prema kome – siromašan je prema Bogu, bogat je i nezavisan kroz Njega. Njegova ljubav nalik je božjoj ljubavi prema univerzumu, takva da ne poznaje granice među pojavnim bićima i entitetima. Ili, po rečima proroka Muhameda: „Ovaj svet i sve u njemu ukleto je, osim sećanja na Boga.”

Ovaj odeljak ne sme navesti čitaoca da pomisli kako Ibn Arabi osuđuje pobožnost običnog vernika, čiju je iskrenu veru poštovao. Pa ipak, veliki učenjak oštro je odbijao svaku mogućnost da bi ma koja interpretacija, pa čak i otkrovenje, mogla da položi pretenziju na apsolutnu, opštevažeću istinitost. Stojeći u saodnosu sa beskrajnom nedokučivošću božanskog bitka, svaka interpretacija osuđena je na to da bude na svoj način ograničena. Implikacije i prošaputani nagoveštaji ovog učenja ostavljali su teologe i učenjake u osećaju hladne jeze, jer ono što Ibn Arabi implicira jeste da kroz čin lične pobožnosti svako od nas u stvari obožava nikog drugog do samoga sebe – idola sačinjenog od onog što dolikuje našim neznatnim spoznajnim moćima.

U kolopletu aritologije i soteriologije

Dalje *Biblija* ne govori, i Jovan Lestvičnik neće se odvažiti da nam pruži ni trunčicu svetla koja bi nam dodatno obasjala tajanstvo božanske promisli. Putevi božji ostaju zauvek skriveni velom misterije. Sve što znamo jeste da smo božjom voljom stvoreni, kao i da nismo svi stvoreni isti. Neki od nas odredili su svoju sudbinu nepokolebljivim činom volje: „Naš Bog i Car stvorio je sva slovesna bića i obdario ih darom slobode. Jedni su, zato, prijatelji Njegovi, a drugi istinske sluge, neki su Mu sluge nekorisne, drugi su se savim otuđili, a neki su Mu protivnici, iako Mu ništa ne mogu” (Lestvičnik 2008: 86). Drugima su jednostavno podeljene lošije karte: „Izvesni ljudi, ne znam zbog čega (jer nisam naučio da radoznalo istražujem svojom glavom ono što je božji dar), jesu takoreći po prirodi skloni uzdržanju, ili bezmolviju, ili čistoti, ili skromnosti, ili krotkosti ili umilenju. A kod drugih ljudi se skoro sama priroda protivi ovim vrlinama, te silom primoravaju sebe da ih čine” (isto: 124). Ponekad živimo u svom sjaju svojih vrлина tek kao zastrašujući primer i opomena drugima: „Neko je jednoga čoveka koji je imao dar posmat-

ranja upitao zašto je Bog izvesne ljude ukrasio blagodetnim darovima i čudesima iako unapred zna za njihov greh. A on reče: Da bi i ostale duhovne ljude učvrstio, da bi pokazao slobodu volje čoveka, kao i da bi one koji i pored tolikih darova padnu načinio neodbranljivim na Strašnom sudu” (isto: 131).

Šanse za konačnu pobedu nisu iste za sve, međutim, „svakom duhovnom podvigu, vidljivom ili mislenom, prethodi posebna namera i plemenita težnja, uz božje sadejstvo. Ako nema prvoga, ni drugo ne sledi” (isto: 128). Staza oboženja mukotrpan je i tegoban put, čiji je krajnji cilj neizvestan: „Kakva je konačna nagrada za tu svetu vrlinu, pitajte Gospoda, prijatelji gospodnji. Jer o meri ove vrline nije moguće govoriti, a o kakvoći još manje” (isto: 114). Na iskušeniku leži da se, naoružan verom u milost božje promisli, zaputi ovim putem trnjem posutim. Prve korake na putu oboženja usmerava mu žar neokaljane čežnje za božanskim, dok mu za vodiče služe vera, nada i ljubav, čijem će razmatranju biti posvećeni redovi ovog dela rada. U prvom delu videli smo kako je percepcija puta oboženja Jovana Lestvičnika određena okvirom biblijskog predanja o prvom grehu. Otud ne treba da nas začude osuđujući stavovi *Lestvice* po pitanju snage ljudske volje i ličnih afiniteta koji bitno određuju ličnost svakog pojedinca. Podvig oboženja može se zadobiti jedino poricanjem sopstvene prirode – više od pukog poricanja telesnog, uska staza spasenja kojom svaki iskušenik mora proći predstavlja potpunu anihilaciju i poništenje čovekove ličnosti i volje: „Pravim pokajanjem duša se satire i mrvi, i nekako spaja i takoreći meša sa Bogom, uz pomoć vode iskrenog plača” (isto: 114). Na drugim mestima tekst postaje još eksplicitniji: „Svi koji hoće da upoznaju volju gospodnju, treba najpre da umru u samima sebi” (isto: 130).

Osvrnimo se za trenutak na prikaz ličnosti Jovana Lestvičnika iz pera monaha Danila Raitskog: „Tako je potpuno umrtvio sebe. Imao je dušu kao bez razuma i bez volje, lišenu čak i prirodnog svojstva. Što je još čudnije, on, čovek sa opštim obrazovanjem, postaje učenik nebeske prostote, smatrajući oholost filozofije za nešto najbesmislenije i sasvim tuđe smirenju.” Ovaj opis, podstaknut dubokim divljenjem prema liku i delu Svetog Jovana Lestvičnika, stoji u apsolutnom skladu sa učenjem *Lestvice*, najčuvenijeg dela velikog aske-te. Lična volja i individualne sklonosti pojedinca irelevantne su, pa čak i štetne, na putu duhovnog uzdizanja: „Ko je pobedio telo? Onaj koji je skrušio srce. A ko je skrušio srce? Onaj koji se odrekao sebe. Jer kako da ne bude skrušen čovek u kome je umrla sopstvena volja?” (isto: 88). Veličanje snage volje u suprotnosti je sa monaškim idealom skrušenosti i poniznosti pred promišlju božjom, i stoga ona mora biti skršena od strane svakog iskušenika koji se nada spasenju. Isto vredi i za lične afinitete: „Nisu svesni poslušnici koji, primetivši popustljivost i snishodljivost duhovnika, traže da im odredi dužnosti po njihovim sopstvenim željama. Kada ih dobiju, neka znaju da su

se potpuno lišili ispovedničkog venca. Jer, poslušnost je tuđa svakom licemerstvu i ličnim željama” (isto: 35).

Navedeni citati razotkrivaju nam poslušnost i odsustvo strasti kao osnovne predušlove za čistotu življenja. Međutim, sama simbologija fenomena poslušnosti dvostruka je. S jedne strane, ona sadrži moćan soteriološki aspekt: podražavanje ideje spasonosne poslušnosti Hrista Sina prema božanskom Ocu. Ideja poslušnosti, s druge strane, podrazumeva „potpuno odricanje od duše; to je dobrovoljna smrt, život bez radoznalosti [...], hodanje u snu. Poslušnost je grob volje, a uskrsnuće smirenja” (isto: 23). U sferi života zemaljskog, štovanje vrline poslušnosti odražava se u kategoričnom stavu *Lestvice* po pitanju obaveze pokornosti autoritetu crkve i igumanu kao duhovnom vođi zajednice: „Svima koji hoćemo da izađemo iz Egipta bezuslovno je potreban neki Mojsije, posrednik po Bogu između nas i Boga koji bi, revnostan u delanju i sagledavanju, za nas pružao ruke k Bogu kako bismo pod njegovim vođstvom prešli more grehova i Amalika strasti naterali u bekstvo” (isto: 12). Primanje monaškog zaveta i usvajanje manastirske discipline istovremeno služi da zaštiti posvećenika od napada demonskih sila. Prema učenju *Lestvice*, đavo se trudi da kod iskušenika izazove želju za sticanjem vrline koje ne može dostići, kao što onima koji žive u tihovanju manastirskog podviga savetuje da teže vrlinama koje im nisu namenjene. Lukavstvo demona takođe se ogleda u podsticanju iskušenika da užurbano i pre vremena pristupi sticanju vrline, što za posledicu ima slamanje istrajnosti i izostanak blagodeti duhovnog smirenja: „Nemoj težiti sagledavanju u vreme koje nije za sagledavanje. Bolje neka ti ono samo priđe, privučeno lepotom tvoje smirenosti, i neka te zagrlji i sjedini se s tobom u prečistom braku zauvek” (isto: 60). Jovan Lestvičnik upozorava posvećenika i na demonsku klopku mržnje prema duhovnom starešini, koja se ponekad javlja u vidu sumnje u njegovu produhovljenost: „Ko se spotakne o kamen nepoverenja, pade. Jer, svakako, sve što nije od vere – greh je” (isto: 24). Stav *Lestvice* po ovom pitanju izričit je. Milošću božje promisli, ljudske slabosti i mane duhovnog učitelja ostaju zauvek skrivene pred očima njegovih učenika, i sve slutnje koje im muče um nisu ništa drugo do demonska šaputanja koja moraju biti odbačena na putu oboženja.

Učenje *Lestvice* o poniznosti i apsolutnoj pokornosti autoritetu duhovnog starešine nosi sa sobom implikaciju okrutnosti i samomučenja, teško shvatljivu modernom čitaocu: „Ako uopšte hoće da se potpuno izbavi od strasti, neka tamo, podvrgnut zlostavljanju, ponižavanju i dosađivanju od strane braće, te duhovno, a ponekad i telesno, tučen i ugnjetavan, gažen i mučen, očisti haljinu svoje duše od prljavštine. A da je zlostavljanje spiranje duševnih strasti, neka te uveri i jedna narodna izreka. Izvesni ljudi u svetu, kada nekom u lice bace uvredu, obično kažu, hvališući se pred drugima: Dobro sam ga izribao.

A tako i jeste u stvari” (isto: 65). Interesantno je da *Lestvica* priznaje samo jedan ispravan metod kojim učenik može da prosudi stepen ličnog duhovnog postignuća: kada mu pođe za rukom da i pored neprestanog zlostavljanja od strane duhovnog oca oseti kako su njegovo poverenje i ljubav prema njemu sve veći i veći. Prema učenju Jovana Lestvičnika, ovo je naime najpouzdaniji znak da se Duh sveti nevidljivo uselio u dušu posvećenika i obasjao ga svojom svetlošću. Okrutnost duhovnog pastira poznaje međutim svoju meru i cilj jer „kao što zmija ne može da svuče sa sebe staru košuljicu ako se ne provuče kroz tesnu rupu, tako ni mi ne možemo odbaciti stare navike, staru košuljicu duše i plašt starog čoveka, ukoliko ne prođemo tesnim i uzanim putem posta i poniženja” (isto: 136).

Uloga molitve i kontemplacije svetih spisa takođe zauzima mesto od velike važnosti na putu oboženja: „Čitanje Svetog pisma može mnogo prosvetiti i sabrati um. Reči Svetog pisma reči su Duha svetoga. One neizostavno povoljno utiču na duhovno sređivanje čitaoca” (isto: 147). *Lestvica* veliča posvećenika čiji je um naučio da se istinski moli, na taj način stekavši čast da razgovara s Gospodom licem u lice; kao uho na uho sa carem. I kao što se moć cara sastoji u bogatstvu i velikom broju podanika, moć prosvেęcene duše ogleda se u izobilju molitve, koja nije ništa dugo do „sapostojanje i jedinstvo čoveka i Boga” (isto: 150). Put oboženja *Lestvice* nije put apsolutne spoznaje za kojom žudi Ibn Arabi, ali jeste staza duboke, mističke identifikacije stvarnog sa Stvoriteljem, čoveka sa Bogom. Jovan Lestvičnik uči nas da se ova identifikacija odvija putem vrline.

Najveći problem pri pokušaju bližeg određenja aritologije Jovana Lestvičnika proizlazi iz činjenice da *Lestvica* izjednačava vrlinu sa samom prirodom božanskog bitka – bilo da je otelotvorena u ljudskom karakteru ili ne. Vukući korene iz srži božanskog bića, rast i pojava vrline u posvećeniku uslovljeni su božanskom milošću i promišlju: „Kod Helena se vrlina svodi na ponašanje čoveka, a kod hrišćana na sinergično ponašanje Boga i čoveka” (Bogdanović 2008: 61). Otud se sam proces sticanja vrline ne može više posmatrati samo kao etički jer je po prirodi mistički. Zbog toga ne treba da nas iznenadi odsustvo definicije vrline kao etičkog svojstva na stranicama *Lestvice*, koja problem vrline svodi na problem bogosaznanja. Razmotrimo kao primer šta Jovan Lestvičnik ima da kaže o vrlini bestrašća: „Pojam bestrašća kao kruna svih vrlina – to je sjedinjenje s Bogom” (isto: 159). Ili, bitnije: „Po mome mišljenju, vera je zrak, nada, svetlost, a ljubav kotur sunčev. A sve čine jedan bljesak i jedan sjaj” (isto). Prizivajući alegoriju Svetog trojstva, *Lestvica* Jovana Lestvičnika slavi veru, nadu i ljubav kao izvor sveukupne harmonije u ljudskoj duši. Njihova harmonična snaga, držeći preostale vrline na okupu, samim tim neumorno održava čoveka na putu oboženja, i eto uzroka uzvišenosti njihovog položaja nad drugim božanskim vrlinama. Međutim, uprkos

načelnoj jednakosti među trima klasičnim vrlinama hrišćanstva, vera i nada na stranicama *Lestvice* javljaju se tek uzgred, i to u svega nekoliko reči. Nasuprot tome, trideset poglavlja najznačajnijeg dela Jovana Lestvičnika harmonično bruji u slavu ljubavi.

Slaveći ljubav, poetski izraz Jovana Lestvičnika primorava svaku teorijsku analizu da začuti tišinom punom poštovanja u trenutku kada reči postaju izlišne: „Ljubav je darodavalac proroštva. Ljubav je izbor čudesa. Ljubav je bezdan ozarenja. Ljubav je izbor blagodeti ognja. Ukoliko više plamti, utoliko više raspaljuje žeđ žednoga. Ljubav je život anđela. Ljubav je večito napredovanje” (isto: 161). Istina ljubavi, uči nas Jovan Lestvičnik, poznata je i anđelima, ali i njima samo po dejstvu ozarenja jer „Bog je ljubav” (isto: 156). U skladu sa učenjem *Lestvice*, ljubav predstavlja utapanje i identifikaciju čoveka sa savršenstvom Gospoda, u meri u kojoj je to dostupno ograničenom ljudskom biću. Međutim, u pravom smislu reči, ljubav *Lestvica* predstavlja kao potpuno odsustvo zle misli prema drugom čoveku. Na njenim krilima posvećenik se uzdiže putem nebeskog prestola Oca: „Ljubav, bestrašće i bogousinovljenje međusobno se razlikuju jedino po nazivu. Svetlost, oganj i plamen stiču se u jednom dejstvu. Tako treba zamišljati i tri vrline” (isto: 159). *Lestvica* Jovana Lestvičnika uči nas da „merilo i vrhunac savršene i potpune čistote jeste u tome da se ima isti odnos prema živim bićima kao i prema neživim stvarima, prema ljudima kao i prema životinjama” (isto: 82). A vrhunac čistote nije ništa drugo do „osnovni uslov znanja o Bogu. Sam Bog na tajanstveni način uvodi u svoje istine onog ko je svoja osećanja savršeno sjedinio sa Njim. Jer dokle god ne dođe do sjedinjenja svih naših osećanja s Bogom, teško se o Njemu može govoriti. Ko voli Gospoda, najpre je brata svoga zavoleo. Drugo je dokaz prvog” (isto: 160). I kako se vrline po svojoj suštini opiru svakom pokušaju preciznog određenja i definisanja, razmotrimo stoga na koji ih način možemo steći. Dok neke vrline imamo od prirode, po rođenju, druge se u našoj duši porađaju jedino kroz jad muke i trpljenja, naročito kada je reč o natprirodnim vrlinama čistote, bezgnevija, smirenoumlja, molitve, posta, bdenja i neprestanog umilenja. Prema učenju *Lestvice*, nekim od ovih vrlina mogu nas poučiti i drugi ljudi, drugima – anđeli, dok je nekima, opet, „sam Bog jedino slovo, učitelj i darodavalac” (isto: 127). Nabrajajući sjaj natprirodnih vrlina, postaje nam jasno da Jovan Lestvičnik poznaje vrlinu kao postupak ostvarivanja dobra. I *Lestvica* odista često koristi ovaj termin da označi i izvesne oblike askeze, poput posta, bdenja i molitve (isto: 150). Otud je praktično nemoguće odrediti tačnu granicu između etike i askeze Jovana Lestvičnika. Mnoge radnje i mističke pojave *Lestvica* tretira kao vrline, umesto kao posledice posedovanja vrlina.

Askeza *Lestvice* zasniva se na konceptu duhovnog treninga. Ponavljanjem obrednih postupaka molitve, bdenja i ispovesti, monah se učvršćuje u vrlini

i daje postojanost njenom prisustvu u duši: „Nijedan čovek sputan strastima nije u stanju da se moli čisto. Okrenuvši se međutim protiv sopstvene prirode, iskušenik neizbežno protiv sebe podiže svu silu kolektivnog nesvesnog i nagonskog u ljudskoj duši. Tehnike askeze usmerene su upravo protiv ovih (demonskih) sila koje se bore da u našoj duši uguše nagon za svetim i božanskim.”¹ Naročita važnost pridaje se čvrstom upravljanju misli ka nebeskim prostranstvima Edena, što od ljudskog pogleda kriju veličanstvo njegovog Tvorca: „Niko neće ući u nebesku ložnicu ovenčan slavom ako se ne odrekne prvim, i drugim, i trećim odricanjem. Mislim na odricanje, prvo od svih stvari, ljudi, roditelja; drugo, od svoje volje; i treće, od uobraženosti koja prati poslušnost. Iziđite od njih i odvojte se, i nečistote sveta ne dotičite se, govori Gospod” (isto: 18). Osvrtati se za sobom znači biti nedostojan carstva nebeskog jer „čovek koji odista voli svog Gospodara i zaista ište buduće carstvo, više nije u stanju da vodi računa o imovini, novcu i slavi ovog sveta, o roditeljima, prijateljima, braći niti o bilo čemu zemaljskom” (isto: 17).

Jovan Lestvičnik poredio je učenjaka koji teži da svakodnevnim jezikom izrazi dejstvo božje ljubavi sa čovekom koji bi poželeo da rečima i primerom dočara slast meda onima koji ga nikada nisu okusili. Ljubav je sila koja ne trpi samovolju i uslovljavanje, i jedini put do nje jeste put potpunog prepustanja promisli božanskog. Bog je ljubav, uči nas *Lestvica*, sila koju ne možemo ni da zamislamo ni da opišemo, već jedino da spoznamo – snagom sopstvenog, neposrednog iskustva.

Zaključak – savršeni čovek i raj ponovo stečeni

Na razvalinama izgubljenog raja, u savršenstvu saznanja i tegobnoj mucii askeze tragali smo za konceptom savršenog čoveka, kome je posvećen ovaj rad. Sada, dvadesetak stranica kasnije, došlo je vreme ubiranja plodova truda, što ne predstavlja ništa drugo do trenutke suočavanja sa pitanjem saodnosa ljudske spoznaje i prirode savršenog čoveka kao najvišeg oblika ljudskog postojanja. Sumirajući zaključke svog istraživanja, osvrnimo se najpre za trenutak na tačke u kojima se tokovi misli islamskog i hrišćanskog misti-cizma nepomirljivo razilaze:

¹ Iako Jovan Lestvičnik demonskim bićima priznaje apsolutnu objektivnost postojanja, Bogdanović opisuje zanimljivu raspravu povodom mogućnosti njihovog izjednačavanja sa afektima i kolektivnim nesvesnim (2008: 109).

	Ibn Arabi	Jovan Lestvičnik
1.	Primordijalna priroda čoveka je savršena zahvaljujući božanskom daru spoznaje najlepših imena.	Primordijalna priroda čoveka iskvarena je prvim grehom.
2.	Svet je stvoren u procesu božanske emanacije. Razlikuje postojanje Apolutnog, transcendentnog božanskog bitka <i>per se</i> , i božanskih atributa čija otelotvorenja čine pojavni svet.	Svet je stvoren <i>ex nihilo</i> , iz čega proizlazi apsolutna transcendentnost božanskog bitka.
3.	Poriče realnost postojanja materijalnog sveta <i>per se</i> .	Materijalni svet poseduje objektivnu nezavisnost i realnost postojanja.
4.	Sama naša priroda gura i upućuje ljudsko biće putem savršenstva spoznaje i postojanja.	Iskvarena ljudska priroda mora biti smrvljena na putu oboženja. Prezir prema ličnim afinitetima i snazi volje.
5.	Savršenstvo ljudske prirode, koje proizlazi iz latentne sposobnosti spoznaje najlepših imena, imanentno je svakom čoveku.	Nisu svi ljudi stvoreni sa podjednakim predispozicijama za podnošenje duhovnog napora na putu oboženja. Šanse za spasenje nisu iste za sve.
6.	Savršenstvo znanja ostvaruje se kroz harmoniju ujedinjenja racionalnog suda i imaginacije.	Prezir prema filozofskim spekulacijama i spoznajnim mogućnostima ljudskog razuma.
7.	Proročke knjige i objave verovnika predstavljaju samo jedan od tri (naravno najvažniji) načina na koje se Bog otkriva čoveku u javnom svetu.	Neophodnost apsolutne pokornosti autoritetu Svete majke Crkve, božjih proroka i svetih otaca.
8.	Kur'anski anđeli i džini klanjaju se čoveku, jedinom stvorenom biću kom je podarena spoznaja najlepših imena.	Poznaje andeoske serafime kao bića nepojmljivo višeg ontološkog nivoa postojanja od čovekovog.

Šest prohujalih vekova deli Jovana Lestvičnika od Ibn Arabija: koloplet civilizacija, religijskih dogmi i istorijskih uticaja na razmeđama Istoka i Zapada. No, kao što je autor već nagovestio u uvodu ovog rada, sama tematika našeg istraživanja ne dopušta mogućnost apsolutnog suvereniteta istorijskom pristupu. Predmet razmatranja ovog rada predstavlja savršeni čovek u literarnom opusu Jovana Lestvičnika i Ibn Arabija, kao izabranih predstavnika islamskog i hrišćanskog misticizma. Dva učenjaka nisu izabrana kao savremenici, niti zbog identičnosti filozofskih i religijskih izvora koji su nadahnuli njihova učenja – jednostavno, izabrani su kao najveći. Izabrani su kao učitelji od najdalekosežnijeg uticaja pri oblikovanju lica Istoka i Zapada da bi kroz strogoću analitičkog pristupa što potcrtava razlike između njihovih učenja, sjaj onoga što im je zajedničko zablistao novom snagom.

Prilikom pisanja ovog rada autor se vodio ambicijom da objasni samu produhovljenu suštinu unutrašnjeg bića savršenog čoveka *per se*. Takav poduhvat prevazilazio bi uostalom ličnu moć autora, lišenog neposrednog iskustva mističke iluminacije i duhovne obuke mistika, s obzirom na to da duhovni podvig oboženja i dostizanja ideala savršenog čoveka, kao najvišeg stepena ljudskog postojanja, ne spada u domen racionalne već mističke (samo)spoznaje. Faustovski napor prikupljanja podataka i minuciozne teorijske analize koncepta savršenog čoveka poseduje, međutim, svoju svrhu. Nauk *Mekanskih otkrovenja* i *Lestvice* nauk je o jednini, koji ne okleva da se izrazi kroz mit i predanje. Kao takav, ovaj rad predstavlja napor da se ovo učenje prenese što je moguće modernijom terminologijom da bi nam minucioznost njene pojave u najvećoj mogućoj meri približila ono što nam je u njemu prihvatljivo. Metodologija istraživanja odraz je autorovog ubeđenja da mitološka forma simbola i predanja, čiju vrednost i značenje ne znamo, neretko poput vela zaklanja suštinu i osnovnu postavku možda najstarijeg nauka čovečanstva. To je nauk o iracionalnoj i apstraktnoj suštini racionalnog, koja leži tik iza oblika pojavnog sveta. Ili, kako u svojoj *Manzumi* govori veliki iranski filozof i mislilac Mula Hadi Sabzevari: „Razmišljanje je kretanje ka principima – i od principa ka željenome.”

Osnovna poteškoća prilikom pisanja ovog rada ogledala se u suočenju teorijskog, skeptičkog pristupa moderne nauke, kao jedinog koji je autoru bio na raspolaganju, sa učenjem koje je u potpunosti oslobođeno spekulativnosti racionalne misli. U radu smo utvrdili da učenja dvojice autora, čiji je literarni opus predstavljao predmet istraživanja ovog rada, prvenstveno proizlaze iz egzegetskih kontemplacija, kao i iz neposrednosti lične ekstaze (samo)spoznaje. Samim tim, dok koncepti „ispravnog” i „logičnog” za modernog čoveka imaju racionalizatorski karakter, koji uključuje i predviđanje onog što se smatra verovatnim, ispravan zaključak mističkog spisa, inspirisan neposrednim doživljajem istine, ostaje kao takav slobodan od stega racionalizacije. Za

mistika, inspirisanog neposrednim, ličnim iskustvom (samo)spoznaje, istina predstavlja samo ono što je *očigledno* – bez obzira na razumnost ili nerazumnost ove očiglednosti u okvirima empirijskog i logičkog promišljanja. Kao takva, ona u izvesnoj meri nalikuje matematičkoj jednačini kao izrazu zakona postojanja moderne fizike: poput mističke samospoznaje, i matematičke racionalne i iracionalne vrednosti oslobođene su vlasti slobodnog suda. U matematici, kao i u mistici, racionalno i iracionalno podjednako je istinito – ako je funkcionalno zaključeno ispravnim. Kao dobar primer mogu se navesti iracionalni brojevi kao proporcije beskrajne deobe koji se izračunavanjem ne mogu svesti na ceo broj. Iracionalni brojevi, poput čuvenog π , razumom su izvan kontrole, ali se ne mogu odbaciti jer daju tačna matematička rešenja. Pomnožen sa kvadratom prečnika, π daje površinu kruga, ma koje dužine bio taj prečnik. Zašto? Geometrija koristi π kao matematičku konstantu ne postavljajući ovo logično pitanje. Snaga ispravne geometrijske spoznaje odbacuje ga kao sasvim nepotrebno.

Mistik rezonuje na isti način pri donošenju zaključaka i pri formulisanju osnovnih premisa svog učenja. Inspirisana (empirijskom) neposrednošću ličnog iskustva, mistička istina ostaje slobodna od psihičkih ograničenja racionalnog i logičnog. Ono što je logično detetu, ne podrazumeva se istovremeno za odraslog čoveka, sud generala razlikuje se od suda vojnika – to je logika raznolikosti situacija koja uslovljava naš sud. Mistička istina nalikuje ravnoteži, shvaćenoj u smislu sile harmonije. Uspostaviti ravnotežu između čoveka i Boga putem uviđanja (naše) božanske suštine, znači uspostaviti istinu. Shvaćena na ovaj način, mistička istina ostaje lišena ideje proizvoljnosti slobodnog izbora, i ovde počiva opasnost ishitrenosti relativističkog pristupa istraživanju. U radu smo takođe zaključili da je mistička istina posledica napora duhovnog uzdizanja. Kao takva, ona ne poznaje drugoga cilja do same sebe. Nagrada mističke samospoznaje javlja se kao posledica, a ne kao cilj po sebi. „Ljubi bližnjega svoga kao samog sebe!” Ove jednostavne reči kriju tajnu vrhovne spoznaje, koja nas uči da između ljubljenog i predmeta njegove ljubavi ne postoji nikakva granica. Ta spoznaja u svom krajnjem obliku ne predstavlja ništa drugo do poetski izražen ideal Ibn Arabijeve teorije o jedinstvu sveg postojanja (*vahdat al-vudžud*). Upravo ovde leži suština učenja Ibn Arabija i Jovana Lestvičnika: zaboravivši na svoje granice, ili pak na degenerisanost pale prirode, stojeći na poziciji koja to nije, čovek zaboravlja da nema krila – i leti.

Ovaj rad imao je cilj i da rasvetli način na koji egzegeza svetih spisa osvetljava problematiku čoveka, i to naročito u pogledu praktičnih zaključaka u vezi sa našom individualnom životnom orijentacijom. Međutim, prvi i osnovni cilj ovog istraživanja bio je da pruži autorov doprinos spoznaji nauka jednine voljenog Boga u mističkim spisima. Polazeći od premise da je svaki nauk odraz svrhe kojoj teži, razmatrajući metodologiju duhovnog uspeća ko-

ju iskrenom posvećeniku preporučuju književni opusi Jovana Lestvičnika i Ibn Arabija, ovaj rad predstavlja pokušaj da se konceptu savršenog čoveka priđe zaobilaznim putem racionalne teorijske analize, kao jedinom koji nam stoji na raspolaganju. Autor je naravno svestan toga da pokušaj da se dosegne apsolutno znanje kroz druge stvari nalikuje pokušaju da izdvojimo i ograničimo pojedinačni talas sred uzburkanih voda tamnog okeana. Obala nam je nepoznata jer niko ne zna Boga do Boga. Mistički spisi koje smo izučavali saglasni su s time kako jednina Apsolutnog bitka ne može imati apsolutni izraz, budući da sama po sebi ne može biti razaznata ni prepoznatljiva, ni sa čim uporediva, ničim predstavljiva. Jedan je i jedinstven nauk kom mistici teže – poput jednog okeana i mnoštva uzburkanih talasa na njegovoj površini. Tegoban je i neizvestan put koji njemu vodi jer „ne može se sakriti da je moć našeg razuma sasvim mala, i da smo mi puni neznanja. Jer kao što naše grlo razlikuje ukus hrane, tako i sluh raspoznaje misli kroz reči. Kao što sunce otkriva slabost naših očiju, tako i reči ispoljavaju neznanje duše. Ipak, zakon ljubavi nas prisiljava i na ono što prevazilazi naše moći” (Lestvičnik 2008: 21).

Na kraju svog istraživanja, autor se usuđuje da primeti kako je strast koja goni mistika da stupi na put oboženja ista ona strast koja se u nama seća svog začetka. I što nas dalje sopstvena promišljanja vode pri udubljanju u individualnost prirode savršenog čoveka, sve jasnije primećujemo kako se ona pred našim očima širi, kao da se utapa u beskraj. Nalik glagolu stvaralačke misli, naše biće kao da postaje sve više nalik samom postojanju ove misli. Spoznaja prirode savršenog čoveka predstavlja otkriće koje se uzdiže sa našom spremnošću da ga prihvatimo – plod koji zri od naše gladi. Kroz ovaj rad pokušali smo da koncept savršenog čoveka prikažemo zaobilaznim putem, kroz reči samih mistika, strpljivo nižući pouke i upute kao putokaze na stazi oboženja. Uostalom, ništa nam drugo i ne preostaje. Čeznući za spoznajom prirode savršenog čoveka, kao najvišeg oblika ljudskog postojanja, istraživaču koji ne prepoznaje okean u svakoj kapi uspenušanih talasa ne preostaje ništa drugo nego da se otisne putem mukotrpnog prikupljanja podataka, mišljenja i svedočanstava – naučnim putem nedostojnim istinskog mudraca.

Primljeno: 20. decembra 2014.

Prihvaćeno: 16. aprila 2015.

Literatura

Bogdanović, Dimitrije (2008), *Jovan Lestvičnik u vizantijskoj i staroj srpskoj književnosti*, Banja Luka, Romanov.

- Chittick, William (2005), *Ibn Arabi Heir to the Prophets*, Oxford, Oneworld Publications.
- Corbin, Henry (1969), *Alone with the Alone: Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi*, Princeton, Princeton University Press.
- Corbin, Henry (1974), *The Concept of Comparative Philosophy*, Teheran, Golgoonooza Press.
- al-Ghunayman, Abdullah (1985), *Sharhu Kitab al-Tawheed min Saheeh al-Bukhari*, Medina, Maktaba al-Dar.
- Ibn Arabi, Muhjiddin (1999), *Dragulji mudrosti*, preveo Jovan Kuzminac, Beograd, Prosveta.
- Ibn Arabi, Muhyiddin (2002, 2005), *Meccan Revelations I-II*, New York, Pir Pubns.
- Kaipayil, Joseph (1995), *The Epistemology of Comparative Philosophy: A Critique*, Rome, Centre for Indian and inter-religious studies.
- Lestvičnik, Jovan (2008), *Lestvica*, Banja Luka, Romanov.
- Nicholson, Reynold (2004), *Sufizam: mistici islama*, preveo Dušan Stojanović, Beograd, Babun.
- Plotin (1982), *Eneade*, Beograd, Grafos.
- Tanasković, Darko (2010), *Islam – dogma i život*, Beograd, Službeni glasnik.

The Perfect Man in the Literary Opus of John Climacus and Ibn Arabi

Dunja Rašić

Faculty of Philology, University of Belgrade, Serbia

In search of the perfect man of the Islamic and Christian mysticisms, this paper also discusses the nature of mystical knowledge, to whose domain the perfect man, as the highest model of human existence and spiritual life, indisputably belongs. This study belongs to the philosophical discipline of comparative philosophy. Hence, searching for the lost paradise of human existence, still remembering the taste of bliss of residence filled only with infinite happiness, this paper will consider the extent to which the methodology of Paul Masson-Oursel and Henry Corbin, as two well-known comparative philosophy research methods can try to measure their strength with cryptic teachings of mysticism.

Keywords: *perfect man, mysticism, lost paradise, John Climacus, Ibn Arabi*