



УДК 271.2-587:7
271.2-36:929 Григорије Синаит, свети
271.2
DOI: 10.46793/sabornost26.113B
ORCID ID: 0009-0001-0494-8371
Прегледни рад

Вук Беговић*

Универзитет „Рупрехт Карл“, Богословски факултет, Хајделберг
Одељење за догматику и философију религије
(докторанд)

Исихастичка кардиологија

Феноменологија погруженог ума код Светог Григорија Синаита

Abstract: Аутор у овом огледу настоји да изобрази богословске контуре исихастичког искуства тзв. умозрења. Као полазиште том настојању послужиће двадесет трећи акростих Светог Григорија Синаита — минијатурни богословски трактат — на основу којег се читаоцима предочава феноменологија погруженог ума као умносрдчног зрења истине (порекла) човековог постојања. Са циљем да покажемо како је православно богословље у свом најдубљем изразу и начелном усмерењу исихастичка кардиологија, овом приликом, сразмерно могућностима, пружамо интуитивни опис сазерцатељног зрења исихастичког ума.

Key words: ум, срце, исихија, топлина, погруженост, слух, мишљење, зрење, кардиоваскуларност богословља.

Акростих XXIII Св. Григорија Синаита (прелудијум)

Богословље Светог Григорија Синаита није тек израз интелектуалне гимнастике, душевно неодмереног напрезања, нити пак телесно напрегнуте ригидности, већ је пре свега плод синтезе Духом пројављене и умносрдчно саображене силе благодати недељивога дејства нетварних енергија. Оно је, наиме, плод догађаја искуства живога Бога. У таквом миљеу исихастичко искуство Светог Григорија имало је довољно мотива да се кроз писану реч вишеслојно изрази и да се кроз доживљај оприсутњеног Творца опосредује кроз запис, предочавајући смисао утеловљења живе речи. Рукописни стил овог исихасте-философа је у многоме одмерен,

* vuk.begovic@stud.uni-heidelberg.de

непретенциозан, умерено стилизован, лексички и реченички складан, ми-саоно делотворан и, за читаоца његових списа, снагом срдачно посведо-ченог доживљаја и увида, вишеструко подстицајан. Речју савременом, овај писац је аскета у правом смислу речи — ангажовани догослов. Није ни догматски теоретичар, ни спекулативни метафизичар, но искусан и озби-љан мистагог. Посве предан и непоколебиво посвећен, и, без упадљиво претеривања казано, заљубљен у мотриљачку делатност срца. Читајући његове, иако на први поглед несистематичне, но ипак језгровито сажете записе у форми тзв. акростихова,¹ наилазимо на низ прегнантних мисли које складно и промишљено сажимају сав искуствени доживљај исиха-стичке праксе овог синаитског догослова. Созерцатељног делатника ср-цем. Једна је од њих придележена у акростиху нумерисаним под редним бројем двадесет три. Акростих овај у оригиналном виду казује:

„Ωσπερ ὁ αἰσθητὸς ὀφθαλμὸς εἰς τὸ γράμμα ἀφορᾷ, καὶ ἐκ τοῦ γράμματος λαμ-βάνει τὰ αἰσθητὰ νοήματα, οὕτω ὁ νοῦς, ὅταν καθαρῆθῃ, καὶ εἰς τὸ ὄρχαιον ἐπα-νέλθῃ ἀξίωμα, εἰς Θεὸν ὄρᾷ, καὶ ἐξ αὐτοῦ λαμβάνει τὰ θεῖα νοήματα. Καὶ ἀντὶ μὲν βιβλίου ἔχει τὸ πνεῦμα, ἀντὶ δὲ καλάμου, τὴν διάνοιαν καὶ τὴν γλῶσσαν. Ἡ γλῶσσα μου, φησὶ, καλάμος· τὸ φῶς δὲ, ἀντὶ μέλανος, ἐμβαπτῶν οὖν τὴν διάνοι-αν ἐν τῷ φωτί, καὶ φῶς ἀποτελῶν, διαγράφει τοὺς λόγους ἐν πνεύματι ἐν τοῖς τῶν ἀκούοντων καθαραῖς καρδίαις. Τότε γινώσκει τὸ εἰρημένον, πῶς ἔσονται οἱ πιστοὶ διδάκτοὶ Θεῶ, καὶ πῶς διδάσκει Θεὸς ἄνθρωπον γνῶσιν, κατὰ τὴν προ-φητείαν, ἐν πνεύματι.”²

У српском преводу ослањамо се на интуитивно складније решење анонимног преводиоца рукописа из петог тома хиландарског издања *Доброїољубља* (*Φιλοκαλία*) преведеног са руског језика. Тај превод, уз нашу незнатну корекцију, гласи:

„Чулно око гледа на слова и из њих прима чулна схватања. И ум, уколико се очисти и дође у древно достојанство, гледа Бога и од Њега прима до-жанствена схватања. Уместо књиге, он (= ум) има Духа, уместо пера — ра-зум и језик (јер ’језик је мој трска’ Пс 44, 2), и уместо мастила — светлост. Погружавајући разум у светлост и сачињавајући од светлости, он Духом исписује речи у чистим срцима слушалаца. Те познавши пророчку изреку (нам) сведочи: ’И биће сви (верни) научени Богом’, и: ’Бог Духом научава људе знању’ (Ис 54, 13; Пс 93, 10).”³

Цитирани акростих подељен је у два уравнотежено укомпонована одломка, спојена у једну целину, унутар које се јасно издвајају два ме-тодски осмишљена рукавца. Док први представља микротеоријски пре-дложак класичног поређења између чулног и умног, други, пак, сликовито

¹ Акростих (од старогрчког ἄκρος, „врх”, и στίχος, „стих”, „ред”) јесте песма (најчешће у стиховима) у којој почеци речи или низова стихова (слова код низова речи или речи код низова стихова, као и почетни слогови), читани редом, образују посебно значење, на пример тему, име аутора или реченицу.

² Уп. Γρηγορίου τοῦ Σιναΐτου, 1865а, 1245.

³ Уп. *Доброїољубље*, 2007, 159.

предочавајући овај теоријски амблем читаоцима излаже трослојни састав генезе богословља. Па тако овај акростих у форми микробогословског трактата, естетском дескрипцијом (начина) мистичког искуства зрења божанских схватања, откривајући уједно предочава и сâм поступак сопственог излагања.

Дихотономија апофатичког поређења

Традицију мистагоског богословља посредовала је вишеструко уобличена традиција монашког Православља; посебно код кападокијских богослова и Дионисија Ареопагита, а потом код Максима Исповедника и Симеона Новог Богослова, као и код великих аскетских практичара попут Антонија Великог, Макарија Египатског, Евагрија Понтијског, Нила Анкирског, Дијадоха Фотичког, Исихија Синајског, Јована Лествичника, Исака Сирина, Анастасија Синаита, Филотеја Синајског, Григорије Паламе и многих других. Мистичко-аскетску оријентацију православног хришћанства, опосредовану кроз разнолике рукавце мистагоске теорије, исихастичке праксе и аскетске мистике, као и кроз химнографску и доксографску традицију, све до апологетски и догматски организоване теологије, од самог почетка пратила је теорија апофатичког профилисања платоновски руковођене онтологије. Она се, посредством строго начелног разликовања између видљивог и невидљивог, манифестовала кроз онтолошки интуитивни чин хришћанског (*ex nihilo*) разликовања између створеног и нествореног. Тварног и нетварног. Но касније је овај протолошки конфигурисани онтолошки дуализам, кроз постепени интелектуални развој хришћанског богословља — како у догматском, тако и у мистагоско-аскетском регистру — постепено теоријски преобликован и усмерен под рафинираним утицајем различитих философских термина, међу којима нарочито место заузимају аристотеловски традирани појмови „суштине” и „енергије”. Вишеструко и пажљиво форматирани појмовни парови (какви су видљиво и невидљиво, створено и нестворено, изрециво и неизрециво) бинарношћу су учврстили саморазумљивост хришћански утврђеног погледа на разлику између Оностраног и оностраног, а кроз то и на природу виђења саме трансценденције. Па ипак, захваљујући хетерономној апофатизи фаворизовања аперцептивности трансцендентног, овај поглед остао је повезан са потоњим настојањима да се очува сувереност трансценденталности у односу на сваку на сваки облик чулно манифестоване феноменалности. Та се апофатичка матрица и њена теоријска парадигма спроводила углавном посредством принципијелно негативних појмова, али и негирањем свега онога кроз шта би се Бог уопште могао пројавити — као тело, облик, форма, квалитет, квантитет, тежина, место, честица, празнина и томе слично. Јер Бог је, како и гласи апофатички

аксиом, „чулно невидљив” (ἀοράτω)⁴ и апсолутно аперцептиван. Па „ако би неко Бога и збиља видео, те постао потпуно свестан онога што види”, вели Дионисије Ареопагита, „тада не би видео Њега самог, већ само оно што припада Његовом бићу и што је, према томе, доступно препознавању.”⁵ И тако се, од тада, па готово сви теоријски облици бинарно структурисане теологије хришћанства углавном труде да на најразличитије начине дескриптивно потврде оно што је већ исказано у четвртој глави написа *О мистичком бојословљу* ареопагитског мистика. Тамо се, међутим, настојало између осталог показати да највиши узрок свега што је чулно „није ограничен местом; нити га може досегнути никакав вид ни додир. Бог се у стварности не опажа чулима, нити је уопште чулно опазив; не подлеже ни нeredу ни здрци, нити га могу покренути стихијне страсти. Но опет, није ни немоћан, нити је подложен особинама што припадају доменима чулног.”⁶ Следећи ову мисао, и сама *тхеологија тйиховања* постаће специфична варијација на ову непојмљиву тему о Неизрецивом. Од самог почетка она је, према логици апофатичких законитости платоновски ре-имагинираног учења о првотном изливању Оностраног кроз онострано посредством нетварних енергија (Духа), обележена естетском фигуром светлости. А из светлости настала је тишина.

I

Око ума

Но оно што је од самога почетка за Платона био ум као највиши (у)део стварности људске душе, бесмртна компонента што се храни вечним идејама и њеним истинама, те невидљиво управља емоцијама и чулним жељама, за Светога Григорија је то онај удео ума који погружен у *тхеја воћмата* зри своје нетварно порекло. За Разлику од Платоновог, ум Светога Григорија није предвечан, већ, пошто је створен, смртан и пропадљив. Па зато је императив погруженог ума да колико му је Богом даровано пребива у божанском зрењу њега самог; погружени ум није ништа друго до манифестација одраза првобитне природе, као првостворене последице несазданог извора, тј. његовог истинског порекла.

Следећи своје свете претходнике Свети Григорије ће показати да је за разлику од затечене природе ума у његовој бити не да (само) аподиктички пита и испитује, но да погружаван светлошћу пребива у одсјају Оностраног. Јер, само дејством Оностраног упрозрачени ум може да предочи и посведочи истину оностраном. Да светловидно суди, просуђује и разликује. Па ипак, ум се не доводи у стање мотрења сам од себе. Да би се

⁴ Уп. Διονύσιος ὁ Ἀρεοπαγίτης, 1857в, 1073–1074.

⁵ Уп. Διονύσιος ὁ Ἀρεοπαγίτης, 1857δ, 1065: „Καὶ εἴ τις ἰδὼν θεὸν συνήκεν, ὃ εἶδεν, οὐκ αὐτὸν ἑώρακεν, ἀλλὰ τι τῶν αὐτοῦ τῶν ὄντων καὶ γινωσκομένων.”

⁶ Уп. Διονύσιος ὁ Ἀρεοπαγίτης, 1857а, 1040.

могао вратити својој првобитној природи, потребно је да од непрозирног и вештаственог буде прочишћен и да, колико му је могуће, досегне своје натприродно, негдашње првотно стање божански неподељеног јединства. Ради тога, ум би морао да се очисти, како би досегао натприродно стање умности, а тиме и словесни поредак духовног сагледавања.⁷ Јер, као што вели Свети Григорије, „словесном је душом била створена кроз удахњивање и захваљујући удисању у њу разумног живота.”⁸

Самим тим и у складу са традиционално заостреним разликовањем између ноетске и естетске димензије (општег) сазнања, ум се сврсисходно својој природи мора разликовати од конкретно и просто схваћеног органског медијума ока што види, чита или пак посматра видљиви свет оспољене појавности; ум је, заправо, метафорички гледано, око што гледа и мотри своје првобитно стање. Отуда разлику између ока и ума чини виши смисао надумног погледа на сваку могућу разлику између естетског и умног, привидног мњења и истинитог увида. Јер чулно схватање одликује орган ока који мотри, те и сам бива одређен чулним претпоставкама видљиве стварности. С друге стране, сврсисходност употребе разума не стоји тек у пукој функцији аутономно схваћеног ума, већ происходи из хетерономног зрења божанских истина. Па тако ум не надмашује његова природа, како нас при почетку првог предговора *Крийишке чистіої ума* у то уверава Кант, но његово натприродно порекло. Јер Божанска схватања припадају умности и мотрилачком стању умнога зрења истине. И док је, према томе, оптичко ствар чулног, ноетичко је *ab origine* стање натчулног. То је апофатичка *differentia specifica* према којој се преновоовековна мисао углавном руководи када покушава да говори о умној реалности. Па сходно томе, и за синаитско поимање и доживљај постојања, остаје посве недовољна декартовска извесност когитуално управљене свести, јер онтолошка извесност произлази из пре свега надумног поимања стварности (умности). Надумна је неизвесност умности интринсична њеној мотрилачкој функцији зрења. Умска извесност не произлази тек из ових или оних разумских активности и њених аподиктичких законитости, но увек и већ из Бога, тј. из ипостасно пројављеног дејства енергетске благодати.

Те зато ум — услед чињенице „чулне неразумности и телесно дате пропадљивости” — истовремено и јесте и није ум. Ум, заправо, услед природног и грехопадом затеченог стања, посредством разумских функција и законитости (закључивања), тек понирући у Божанско постаје Духом управљен и, дејствовањем нестворених енергија, опуномоћен за умно знање, познање и сазнање. Ум, тако рећи, до спознаје самога себе долази искључиво и тек посредством благодатног дејствовања енергије, тј. мотрилачким зрењем *θεϊα νοήματα*. Тек посредством дејст(а)ва божанских благодати ум може

⁷ Уп. акростих 116.

⁸ Уп. акростих 82.

докучивши се доспети до своје онтолошке извесности. Па ни биће, ни ум, но већ сâм Бог одређује критеријуме (услова) извесности свачијег постојања. Речју, ум своју извесност не проналази у аподиктичким законитостима разума, но тек и само кроз созерцање самог дожанског дејства.

Тако се посредством хетерономног ума, према Светом Григорију, врши мотриљачка сила и созерцатељна делатност словесног посредовања Духа. Па уколико је око посредник између видљивости и невидљивости, онда је ум невидљиви медијум видљивога; односно, умом се изобразује невидљиво кроз видљиво. Ум, за разлику од ока, не да само уочава, већ и сâм зри чин разликовања између видљивога и невидљивога. „Око ума” представља мотриљачку законитост у којој се поглед Оностраног пројављује кроз ово-страно. Отуда, као што ћемо видети, значај мотива светлости као медијума посредовања видљивости, који ће за Григорија Синаита истовремено постати медијум сазерцања самога ума. Мотриљачка снага, а самим тим и оригинарна функција умности, изражава се кроз слику и фигуру светлости. Ум не мотри светлост на начин на који то види око; јер „бити слеп умом исто је што и не видети телесним очима.”⁹ Ум, дакле, према Светом Григорију, уколико види, он мотриљачки сагледава своју истинску природу. У ширем значењу, појам ума доводи се у везу са духовним и интуитивним зрењем сазнања, као и са вишим обликом свести и синтетичким увидом. Разум се, насупрот томе, схвата у ужем, више „техничком” смислу, као способност формирања апстрактних појмова, аналитичког разлагања и логичког расуђивања. Па ипак, овде није реч ни о каквој категоричкој умности, нити пак о њеним критичким моћима суђења, било синтетичке било аналитичке природе, већ о *инџуиџивној ѝприроди умности* и надумном умовању; о умовању надумског и недоумљивога.

Слово и Бог

Па ако су и око и ум, као носиоци чулног и умног познања истине, уједно и медијуми посредством којих се уопште може објавити смисленост Слова и словесност Бога, остаје потребно упоредно појаснити њихову међусобну разлику, али и њихов идентитет.

Слово је Бог; но и Бог је Слово. Слово као рукописана урџца материјализовани је елемент речи. Бог је духовни, неизрециви носилац сваке речи, праисконски Отац Слова. Но Бог је, такорећи, још од Платона, натчулно својство надматеријалне умне стварности. Па док чулно око остаје у пољу виђења словних појавности (феноменалне јединице писма), нечулни ум мотриљачким зрењем сагледава саму природу овог виђења. Законитост виђења прозире ум. Офталмолошка законитост природно устројеног погледа на стварност, као и свет појавности који из ње проистиче, корелира

⁹ Уп. акростих 5.

аналогіјски са умним виђењем Бога, но се од њега, по онтолошком разлогу, битно разликује. Јер слово је, пре свега, фигура; оцртана форма и контура слике покрета, негатив покретне слике. Као копија живе и покретне фигуре тела, слово посредством облика и материје одражава меморијабилну законитост подражавалачке функције израза. Слово је, зато, само бледи одраз фигуралног устројства живог тела. Слово је и ствар конвенционалитета опште усвојене културе памћења и њене историје. Оно је, заправо, ствар и одраз опште схваћене иконичке репрезентације. Бог је, с друге стране, догађај живе присутности и оприсутњења новог живота. Слово је записом манифестовани одраз неминовности одсуствовања усмене речи, те Бог — уколико се догоди — израз духовног оживљавања слова. Бог, стога, није никаква фигура — па ни онда када се покушава замислити као *figura figurans* — нити слика, представа, утвара или каква беживотна формална репрезентативна чињеница. Јер Бог је, за овосветску оностраност палашћу осуђене стварности, узрок и праносилац живота, као и извор орадошњене покретљивости бића. Зато се реч Божија не може свести на иконички устројену фигуру, нити се пропозиционално омеђити границама симболичке репрезентације.

Према горе наведеном акростику, Григорије Синаит прави извесну разлику између две врсте (усвајања) сазнања. Док „αἰσθητὰ νοήματα” означавају чулна схватања, тј. отиске који својим фигуралним контурама остављају утисак на око и његово опажајно чуло вида, дотле „θεῖα νοήματα”, божанска схватања, Свети Григорије разуме као плод мотриљачког зрења ума. Па тако, за разлику од ока које у чулном пољу прати и разазнаје појављивање словâ као већ уобличених јединица смисла и њихових узајамних односа, ум, пак, да би уопште и могао бити у стању да сагледава и да се у својој мотриљачкој функцији оствари, морао би од сувишка природних представа бити очишћен, односно постати „лишен умних енергија.”¹⁰ И зато, док убележено слово, као појавност у пољу опажања, фигурално стимулише меморијски ангажман ока, Бог, с друге стране, за мотриљачки ум представља апсолутну меру природе његовог зрења. Тако је самој фигури ока као најчистијем органу људског организма изоморфна мотриљачка природа (па и функција) „светлости ума”, лишене сваке представе и сликовних одраза. За разлику од ока, ум као невидљиви орган словесног бића, морао би у једном тренутку — уколико се упусти у потрагу за сопственом природом — постати светловиди посредник мотриљачког зрења самога Бога. Док ум мотри своје мотрење од стране Бога, он постаје разумом опосредовани садржај божанских мисли.

Самим тим што ум поседује дану му моћ да божанску мисао прими, Бог се, посредством нетварног дејства благодати, отискује у ум који, огледално созерцавајући, рефлектује, односно огледа божанствену мисао у

¹⁰ Уп. Γρηγορίου του Παλαμά, 1992, III. 1. 36.

овостраном. Тако се у овој специфичној употреби израза „θεῖα νοήματα” пројављеност Божанског разјашњава као једна „светлосно пројављена мисао”. Јер, док „чулно око гледа на слова и из њих прима чулна схватања”, ум, пак, „уколико се очисти и дође у древно достојанство, гледа Бога н од Њега прима божанствена схватања.” Међутим, када Синаит о Богу говори, он пре свега има на уму натсуштаствену Свету Тројицу. Настојећи да прецизира словесни карактер неподељеног дејства Свете Тројице, он, следујући предању, полази од појма Логоса као Речи Божије.¹¹

Књига и Дух

Међутим, како разумети поређење између књиге и Духа, тј. како објаснити да је Дух књига исписана језиком — у светлост Божанску погруженога и — просветљенога разума? Књига је одвајкада представљала типичан културни образац посредством којег се усмена и пролазна реч уобличава у трајни носилац смисла и памћења. Па ипак, порекло сваке речју исписане књиге и у њу уписаног слова јесте живи усмени говор, усмено збивање Духа што проговара језиком стварања. Али, ако ум, уместо књиге, има (ἔχει) Духа, и ако је однос ума и Духа такав да га је, како ћемо видети, потребно „исписати” попут књиге у срцима слушалаца, онда је неопходно разјаснити саму природу аналогije између књиге и Духа.

Јер, према Светом Григорију, књига не означава тек „природу” под видом *liber naturae*, каква се, на трагу позног Августина и у светлу ренесансних природно-научних заокрета епохе, манифестовала у свет(л)у галилејевски схваћене стварности, сажете у метафори „књига творевине”. Та се књига поред Светога Писма као „књиге Откровења” уобраја у углавном схоластичка схватања (хоризонтално проматематизоване) стварности у природнооткривењском регистру феномена. Одатле и позната материјално-догматска томистичка разлика између природног и натприродног Богооткровења.¹²

Но, међутим, Свети Григорије књигу не посматра као свет, нити свет види као књигу. За синаитску праксу духовности, па самим тим и богословља, у вези са књигом може стајати само и искључиво Дух Свети. Па поређење што Синаит изводи између Духа и књиге указује на богословско опредељење за виђење стварности у оквиру законитости духовног устројства. За разлику од на пример четрнаестовековног света једног типично натуралистички сконцентрисаног Конрада Мегелбергера, претече Коперника, Галилеја, Окама, Еразма или Лутера, свет Григорија Синаита је изнад свега узвишени свет духовног устројства стварности. Јер реч Божија не огледа се нити се за њом трага у наводним сферама природно-научних и математичких образаца природе, већ у сфери духовног деловања

¹¹ Уп. акростихове 31, 32 и 136.

¹² Имамо је традиционално не само код светих Кападокијаца и Дијадоха Фотичког, но и код Августина.

Божанских, невидљивих сила. Зато књига није нека наводно скривена по леђина природе коју треба на одређени (најчешће разумски индукован) начин ишчитати, него сфера Духа Светога који у свету природе и кроз њега „дише где хоће”.¹³

Уколико природа нетварне дејствене саопштивности Бога подразумева престанак и умирење свих умних делатности, она ипак мора, посредством разума и речи, да посведочи истину савршенства — но не и разумне природе, већ обојујућег дара Духа као божанске енергије. Слово истине, односно реч Божија, у Духу се пројављује као словесни осећај изражавања истине кроз исписану лексичку целину — књигу, то јест Јеванђеље, односно Свето Писмо. Међутим, књига је у овом случају и невидљива духовна подлога по којој се, дејством словесности и енергије Духа, у нама евоцира Божија реч, која ишчекује да се — кроз хаптичке законитости деловања енергије — у овој књизи пројави у видљивом облику. Додиром нетварних енергија евоцира се словесно емергирање духовног дејства у нама. Управо у тој оригиналној и још увек непремошћеној непоклоповисти нашег датог стања и подобне задатости одиграва се догађај Речи — евоцирање Духа нашега бића *de profundis*.

Па тако Дух у нама непрестано чека и ишчекује да кроз нашу слободу и очишћење буде евоциран, тј. подигнут и додиром Божије речи васкрснут. Само додиром Божанског Логоса може се у човеку пробудити његова калорична вредност Духа.¹⁴ Метаболичка динамика Логоса сразмерна је калоричној снази Духа. Зато зачињање Духом, није могућно уколико се оваплоћена реч не посредује метаболичком снагом, тј. калоричким принципом животне енергије. Тело је наше, по природи своје створене датости, сапричасни носилац духовног дејства. Јер кроз деловање и збивање Духа Светога, као (ипостасног) посредника нетварног дејства, пројављује се и оприсутњује у тварном телу (као) квинтесенција нашег живљења. Живот је наш кроз постојање изречени позив да се из његове основе што више разоткрије његова духовна природа. То ће се, према Синаитовим речима, постићи само онда уколико се Дух евоцира творбеним изражавањем записа на срчаној пути вернога слушаоца. Нимало случајно, Григорије Синаит ће посебно нагласити *чуло блајогайи*, односно истину „της χαριτος αισθησιαν”.¹⁵

Па ипак, управо је разум онај „орган” који би требало да прочишћеним умом буде прочитан, тј. Духом Светим просветљен. Јер ће Дух од нашег живота, уколико се тога удостојимо, сачинити књигу по којој ће се моћи

¹³ У 17. веку дошло је до промене у употреби ове метафоре. Док је средњи век „природу посматрао оком Библије”, у новом веку почиње читање „Библије оком природе”, а у 18. веку она је, као „савршено дело Творца”, постала основа сваког истраживања природе.

¹⁴ Јер „слово се пројављује посредством духа” (уп. акростих 31).

¹⁵ Уп. акростих 2.

(знати) прочитати и по којој ће се сведочанство истине пројавити међу другима. Но, овде није реч о тек записаној или пуко придележеној речи, нити о књизи обликованој еснафским духом прецизиране учености, већ о ипостасном пројављивању читавог човековог бића као књиге Духа. Јер Дух је књига исписана самим Словом Божијим. Ум, тако, мотрећи и примајући дожанствена схватања, ишчитава књигу Духа као унутрашњи траг Откровења. Дух Свети остаје она скривена и недооткривена подлога по којој се истина речи мора трагом урезати. Преобразити Дух у књигу живота посао је богослова који ће, уколико се за то довољно добро припреми и удостоји, успети да речима потакне Духа у срцима слушаалаца — како оних верних, а тако можда и оних (још увек) неверних и неверујућих.

Перо — разум и језик

У књиге се углавном уписују речи — разумне и комуникативном уму схватљиве — које својом поруком, у различитом степену интензитета, покрећу слушаоца и читаоца на одговор и делатни одзив. Писане речи се, посредством материјалног постава — било да је реч о седиментном саставу, камену, угљену, фосилираној прерађевини или нечем сличном — утискују у различито припреману подлогу за читање. Та подлога ће се касније прочитати, документовати и на овај или онај начин протумачити, те стратегијама преношења колико-толико утицати на потоње генерације. Тако настају мање или више успешни записи што се кроз литералну и опште културно схваћену историју називају класицима сваковрсне књижевне врсте.

Али чиме се заправо изводи чин писања, односно чиме се омогућава само уписивање — то ће рећи утискивање — речи, ако не одређеним технички посредованим инструментом, као протетичким продужетком руке и језичког органа? Посредством таквог медијума света реч бива исписана и уписана, да би се потом вишеслојно кроз постепену ре(кон)фигурацију покрета, уобличила у одређени фигурални облик материјално судлимираног израза. Перо, као инструмент посредовања Слова и као употребни медијум технички изумљеног средства изражавања, настаје из потребе за сећањем,¹⁶ односно за ремеморијализацијом искуства — било доживљеног, било још или никада недоживљеног — како би се омогућило што верније сведочење и предочавање истине.

Међутим, остаје нејасно због чега Свети Григорије изводи поређење пера и језика, с једне, и пера и разума, с друге стране, односно зашто и како ум „уместо пера” има „разум и језик”. Овим поређењем Синаит, по свој прилици, указује на пасивну структуру генезе умности, у оквиру које се пројава дејства Оностраног остварује посредством нетварног модуса

¹⁶ „Јер заборавност је од почетка избрисала сећање Бога и мраком покрила заповести” (уп. акростих 17).

светлосне појавности.¹⁷ Јер се исписивањем речи по духовној подлози из-ображава она реалност која се, медијалним поступком употребе разума и језика — а то значи умности и словесности — испољава као дар предочавања. Но, као што је и перо технички медијум посредовања, тако је и језик посредник разума, јер „ум кроз логос казује и логос се појављује кроз Духа.“¹⁸ Отуда језик „попут“ пера, или налик њему, представља словесни медијум спровођења искуства погружености (ума) у светлост, односно искуства умозрења божанствених схватања.

Но ум није разум, као што разум није (само) ум. Св. Григорије Синаит приближно јасно изображава до тада традиционално примењену разлику између ума и разума, тј. између термина *νοεῖν* и *διανοεῖν*.¹⁹ Па ако се ум, просветљен оностраним, самосведочи и преображавајућом силом предочава истину у оностраности, разум ће послужити уму да посредством словесности (језика) изобрази то учествовање у вечној и нествореној слави Божијој. Та се слава не посматра чулима но умом што постаје светлост.²⁰ Дијаноезом (тј. разумом) се у икономији појављивања пројављује и уређује законитост Духом просветљене умности. Није нимало случајно што је појам *διάνοια* у философској традицији, нарочито код Платона и Аристотела, означавао дискурзивну и закључивачку способност разума. Насупрот непосредном, интуитивном сазнању (*νόησις*), појам *διάνοια* означава дискурзивно мишљење које обухвата теоријско расуђивање, али и практички увид. Етимолошки, овај термин означава у бити „промишљање“, односно „пролазак мишљу кроз нешто“. Због тога је призивање разума да *раз-умева*, *раз-суђује* и да можда изнад свега *раз-ликује*. Улога је разума, утолико, дијакритичка (*τό διακρίνειν*), то јест расуђивалачка.²¹ Јер разум је *раз-ум* само уколико је „прочишћени ум“, будући да „они који су разумни по природи, само су кроз прочишћење видели светлост“²², ка-заће Свети Григорије.

Међутим, док код Светог Григорија Паламе *νοῦς* има првенство у духовном устројству живљења — као орган боговиђења и *pars pro toto* место обожења — код Григорија Синаита, иако ум остаје средиште молитвеног

¹⁷ „Јер ум постаје невештаствен и светловидан, неизрециво се сједињујући у један дух с Богом“ (уп. акростих 116).

¹⁸ Уп. акростих 31.

¹⁹ Ум је заправо, ако тако можемо казати, прочишћени разум.

²⁰ Иако светитељ додаје: „Душевне силе дејствују преко чула, а животворни Дух је повезан са обоје (...) Уколико се, пак, сједине у Духу и постану и постану једновидни, они ће непосредно и суштински познати божанствене и људске ствари“ (уп. акростих 98).

²¹ Термин *διάκρισις* — разликовање, расуђивање — у богословље је увео апостол Павле као хришћанску врлину. У 1 Кор 12, 10 он говори о дару разликовања, односно о способности распознавања добра и зла.

²² Уп. акростих 2. Настављајући у истом: „Јер чисти разум није био само код мудрих, оно разумно оданде се распада кроз помисли.“

делања, разум добија аскетски наглашенију функцију, посебно када је реч о разликовању помисли и духовних стања. У оба пак случаја *διάνοια* служи и припомаже, а *νοῦς* созерцава. Док се код Паламе ум „напуштајући когнитивне моћи” враћа у срце, постајући орган договиђења и обожења, код Синаита, пак, непрестано се наглашава потреба за *διάκρισις*; за разликовањем духовних стања, бдундом пажњом према помислима и контролом унутрашњих представа. Ум као орган непосредног договиђења код Паламе задржава онтолошки и мистагошки примат; код Синаита, пак, разум добија израженију аскетско-дијакритичку функцију, са видљивијом улогом у икономији духовног делања, али без конститутивне надмоћи над умом. Разум не замењује ум, већ му неседично припомаже да постане оно што је-сте. Реч је, заправо, о созерцатељној интеграцији аскетске праксе умозрења.

Мастило — светлост

Но како ум поседује „*τὸ φῶς δὲ, ἀντὶ μέλανος*”, тако разум, руковођен светлошћу, мора да просија *ἐν πνεύματι* видљиво, попут мастилом пројављене контуре словне фигуре. Јер ако је „слово дато читавој словесној природи ради коришћења”²³, онда је разум, попут пера, неопходни посредник овог словесног дара. Међутим, ни слова ни разума нема без *τὸ φῶς τὸ ἀληθινὸν* (Јн 1, 9) као *τὸ φῶς τοῦ κόσμου* (Мт 5, 14) што усврховљује разум и обзнањује истину словесности. Естетска фигура светлости кључни је богословски мотив не само естетике богословске аскетике и мистике, но и (посебно) новозаветне теологије. Али, још од Аристотеловог троделног трактата *О души*, порекло све видљивости, а самим тим и конститутивна димензија опажајног органа (*αἴσθησις*), одликује се појмом светлости (*φῶς*). Како се *φαινόμενον* етимолошки може објаснити као нешто што сија и осветљује својом светлосном п(р)ојавношћу, оно онда у себи носи значење муње-витог дљеска, па самим тим дојашњава метафору светлости која, попут сунца или конкретно горуће ватре, истовремено и заслепљује и обасјава. Загрева, греје и сагорева. Отуда се у старој античкој Грчкој, што је већ добро познато, сама реч *θεός* изводила етимолошки од *θεωρεῖν* (*моџриџи*) дефинишући Бога као апсолутно виђење, гледање или зрење.

Када је, међутим, реч о самој светлости, чија је теофеноменолошка основа у аскетско-исихастичкој традицији утемељена у јеванђељској сцени Христовог преображења на Тавору, али и у старозаветној сцени Мојсијевог виђења нетварне светлости на Синају, она најчешће фигурира као естетска законитост мистагошког богословља. Та се законитост у новоплатоновским рукавцима (хришћанске) традиције даље рачва у разноврсне облике дескрипције искуства Оностраног. Па тако, исихастичко виђење естетске фигуре светлости произлази из апофатичких фигурација контрастног самеравања односа светлости и таме. Светлост је у апофатички форматираним

²³ Уп. акростих 95.

византијском богословљу фигурирала не само као просветљујући *agens* спознаје, но и као медијум увида у (што) дубљу неспознатљивост дожанског порекла; као натсуштаственом дићу које чак и у просветљењу остаје примраком заклоњено. Светлошћу се не разоткрива само оно што без ње остаје невидљиво, већ и сам услов могућности пројављивања разлике између видљивог и невидљивог. Отуда светлост фигурира углавном као градациони модус посредовања од мање ка већој неспознатљивости (невештаствено) вићеног. У првостепеној дистинкцији између естетског и умног, та се пак разлика посредством светлости (*διαφανές*) манифестује кроз невидљиве законитости визибилизације појавнога, профилишући се репрезентативном законитошћу онога што се још од самога Аристотела означава оперативним појмом „*φαντασία*”. Па отуда и медијална сродност светлости са фантазијом. Но, код Светог Григорија, приближно као и код његових претходника — филозофа мистагога — ово разликовање одвија се у хоризонту апофатичке интуиције, и то у знаку (наизглед) строге, увек унапред претпостављене разлике између невидљивог и видљивог, односно између чулног (*αἰσθητόν*) и дожанског вићења. Због тога онтолошка разлика корелира апофатичкој законитости разликовања између видљивог и невидљивог.²⁴ Самим тим, разликовање између истинске, односно благодатне, и лажне тј. природне светлости,²⁵ води првостепеновању умног предмета посматрања; јер уколико му се „приступа без светлости нека зна да изображава маштања, а не зрења.”²⁶ Утолико ум, који „уместо мастила, има светлост”, „силом преображавајуће *раз-умности*”, исписује словесну подлогу у човеку као књигу Духа.

Тако је „истински филозоф”, вели Свети Григорије, онај „чији је филозофски ум својствен ономе ко је показао успехе у правој, природној и дожанској философији”,²⁷ јер само он „препознаје духовно и невидљиво из чулног и видљивог, и, чулни и видљиви свет из невидљивог и натчулно зато што је видљиво облик невидљивог и невидљиво прволик видљивог.”²⁸ Ако је *прволик* видљивог невидљиво, *облик* невидљивог видљиво, онда ову разлику између прволика и облика, односно, „архетипа” и „иконе”, одређује представу видљивог као слике (иконе) невидљивог, а представу невидљивог као архетип видљивог.

²⁴ Уп. акростих 127.

²⁵ Уп. акростих 118.

²⁶ Уп. акростих 130.

²⁷ Уп. акростих 127.

²⁸ Исто.

II Метода — погружавање

Крштењска пракса није тек симболичко-ритуална манифестација заснована на пуко обредним — конвенционално нормираним — инсценаторним формама иницијације у ову или ону заједницу; нити се може свести на примитивне форме меморијалне репрезентације посредством телесно-ритуалних радњи компензованих строгим формализмом. Крштењска пракса Хришћана одвија се од самог прејемнога почетка у име живе Свете Тројице, „у име Оца, Сина и Светога Духа” (Мт 28, 19; Мк 16, 15–16) као новорођење кроз крштење „водом и Духом” (Јн 3, 5). Само тако земљани и плотски човек посредством крштења — слободним умирањем за старо и понирањем у ново — у име Христа може постати обновљено биће Духа. У име Свете Тројице постаје и причасник заједнице (κοινωνία). Цркве. Погружавањем у утробу Духа истовремено се посредством дејствовања Божијих енергија човек изнова рађа и ослобађа (склоности) земљане утробе.²⁹ Из смрти се рађа залог васкрсења. Као и Христос и ми се крштењем погружени у смрт рађамо за васкрсење.

Погружавање, дакле, није само симболички чин, већ телесно-ипостасни гест који стоји у непосредном односу са водом. Вода, међутим, иако природни елемент, постаје више од елемента, тј. постаје амбијент новог зачећа, пренатални миље рекапитулације целокупне животне стварности. Отуда, погрузити се у воду у хришћанско-обредном, телетургичком и надасве светотајинском смислу значи свеобухватно и безостатно заронити у нови живот — у од тог тренутка преобразени однос према преморталном живљењу; према животу осудбињеном смрћу, опосредованом првородном резигнацијом на свети идеал и границу односа са Вишњим. Управо се кроз овај чин, а пре свега догађај крштења (и миропомазања), мора премортално умрети у пренаталном, како би се извршио целокупни (сотириолошки) заокрет ка ономе што јесте — ка времену хришћанског живљења у погружености.³⁰ Духом у воду погружен и кроз то у нови живот уроњен човек — као Хришћанин — постаје учесник нове стварности и самим тим саучесник у творењу (да не кажемо, „сачињењу”) нове твари.³¹

У Григоријевом текстуалном корпусу појам „погружавања” као подвига упуштања, односно поринућа у светлост Божанског, до сада није био нарочито тематизован, будући да се у тумачењима Григоријевог богословља као његови најкарактеристичнији мотиви углавном истичу исихија и

²⁹ Христолошки, крштењем се извршава ипостасна рекапитулација догађаја спасења кроз Христово оваплоћење, страдање и васкрсење.

³⁰ Телетургички смисао праксе па и теорије крштења — а самим тим и помазања — произлази управо из егзистенцијалне погружености у вером опосредовано (евхаристологично) крштење у име Свете Тројице.

³¹ Уп. акростих 122.

светлост. Но у темељу погружавалачке праксе стоји полазни мотив онога што се у самом језгру исихазма именује као покајање, односно, μετάνοια. Па тако крштење отуда и није ништа друго до христоводбно *пре*-умљено покајање. Преумити се управо је последица онога што свети Синаит у 23. акростиху предочава када каже „ἐμβάπτῶν τὴν διάνοιαν ἐν τῷ φωτί”. Крштењем разума у светлости нетварној, ум достиже властито *пре*-умљење. Преумљени је ум крштени разум у Духу. У новој се твари родити значи обновити — вакрснути — своје у Христу крштење, евоцирати крштењску благодат дића. Урањањем ума у θεῖα νοήματα открива се светотројична тајна дејствовања Духа у Логосу Божијем. Бог се, отуда, молитвеним погружавањем ума у срце, јавља из дубине човековог дића као „топлота коју срце осећа”. Зато је погружена умно-срдачна молитва уједно и „откривење крштења” Духом.³²

Но бити — или, пре-бивати — погружен у Духу егзистенцијални је гарант извесности, или, феноменолошки казано, „евиденција” Божијег присуства кроз деловање благодатних енергија. Та се извесност не постиже захваљујући когнитивно-интелектуалистичким извесностима увида, већ квалитативним осећањем животног набоја радости. Да слободно употребимо Хаманову синтагму „Baden im Genuß”, диће се човеково купа у благодатном ужитку топлотног набоја радости.

То онда значи да је стање умозритељне погружености у бити екстатични (из-стајни) ек-систенцијални тренутак извансебности, „иступање преко граница самог чула.”³³ Па ипак, Свети Григорије Синаит инсистира на два неједнака вида еросног иступљења у Духу — „срдачном” и „извансебном”.³⁴ Оба иступљења, дејствујући у уму, узносе га изван чула. Погружавањем — или напајањем Духом — истовремено се одвија издвајање од спољашњих односа. Самим тим, екстаза и њен извансебни набој настају као консеквенција духовног зрења деловања у светлост погруженог ума.³⁵ Тако је погружено стање ума у беспочетну светлост Божанског истовремено дијаноетски акт раздвајања чулног од разумног.

Разум у светлости (феномен погруженог ума)

Погрузити, заронити или поринути, односно прионути разум у светлост подразумева и извесну способност довести га у уделотворено стање благодати. Ум (νοῦς), дакле, вели синајски светитељ, погружава разум у

³² Уп. акростих 113.

³³ Уп. акростих 58.

³⁴ Уп. акростих 59.

³⁵ „Јер божанствена љубав је опијеност духа којим се природне мисли устремљују ка вишем при чему се чула удаљују од спољашњих односа” (уп. акростих 59).

светлост и сачињава га, односно твори и обнавља нетварном светлошћу. Али како разумети овај поступак, тј. где се, како и у чему одиграва животно-творна феноменологија погружавања ума у светлост? Ко тачно, зашто и са чијом иницијативом започиње процес погружавања?

Према речима из Синативог акростиха ум „погружава разум”, али само уколико је и сам погружен у благодатну светлост постајући инструментални медијум познања Духом. Кроз дејство благодатних енергија Духа, ум прогледавајући видљивошћу своје виђености сагледава своју погружену, тј. преображену природу. Подругојачена природа разума је, заправо, природно стање чистота, или, тачније, прочишћенога ума. Погрузити разум у светлост значи — сјединити се са Богом. Сјединити се у виђењу невиђењем, у благодатном увиду да сам од Бога лично виђен и угледан. Да сам — *πρόσ-ωπov*. Погружавање разума у светлост (*ἐμβάλτων οὖν τὴν διάνοιαν ἐν τῷ φωτί*) не одвија се природним снагама покретања ума у аподиктички и њему пратећи пропозиционални регистар размишљања о Оностраном, нити посредством слика које нам се вештастеном природом произвољно намећу, већ је оно превасходно последица ослобађања ума од мисленог садржаја као од уобичајених природних представа што произлазе из сећања и спонтаности репрезентације. Дијаноетски је догађај у бити катарза ума, односно одраз (узајамно огледајућег) јединства Бога и човека и ресинергизовање богочовечанског односа. Разум постаје прозор (ка) светлости истинског познања. Погружени разум у светлост је просвећени и истином причешћени ум, јер „схватање истине јесте удео оних који су постали њени судеоници.”³⁶ Јер „ум гледа Бога и од Њега прима божанствена схватања”.

Извесност духовног присуства истовремено је већ даровани плод погружености, која се — кроз телесно осећање унутарње топлоте и квалитативно преобразени доживљај живљења — показује као *буђење духовне йрироге* у нама. То је исихијско стање молитве, односно стање мирног созерцања и духовног зрења тишине светлости. Зато је погружени ум истовремено и не само созерцатељено зрење светлости, но и у стање овим светлом благодатно евоцирано осећања срца. Но пре тога га је потребно довести у стање мировања, тј. исихије или тишине у стање умне тишине. Отуда се ум, мотрен божанским невиђењем, може — духовним зрењем светлости — настанити у срцу. Погружено стање ума је оствариво само онда уколико се „Духом креће у срцу” (*Πνεύματος ἐν καρδία ενεργουμένης*).³⁷ Због тога је доживљај трансценденције искуство сконцентрисане и нарочито фокусиране духоипостасне извансебности. Преумљењем се природно доживљена датост преображава у своју унутарњу духовну реалност, разоткривајући се *de profundis* Оностраног. Погруженост у *θεία*

³⁶ Уп. акростихове 22 и 112.

³⁷ Уп. Γρηγορίου τοῦ Σιναΐτου, 1865г, 1313.

воћмата је (разумски) веродостојна само онда уколико је путем благодатне светлости Духом осведочена у срцу. Јер у нетварну светлост погружени ум бива задржан опипљивим откуцајима срчаног ритма живота, но само уколико је Духом поткрепљен.

Разум (δίανοια) постаје, такође, словесни канал квалитативног набоја животворног (дејства) Духа. Оно разумско у овом стању мирног немира Божијег присуства очитује се кроз разбистравање (словесности) ума; дијаноетско рефлектовање нестворене енергије јесте стање божанског расуђивања и удостојене спремности за „разликовање духова”, а самим тим и репрограмирање живот(вор)ног искуства кроз калорички набој топлотног осећања слаткоће и радости. Ум, наиме, посредује сједињавање поступком урањања оностраног у Онострано и Оностраног у онострано. Јер, „видљиви и невидљиви свет се духовно пројављују један кроз други.”³⁸ И док се умом понире (разум) у светлост, разумом се ум урања у срце. Тим двоструким кретањем однос се сабира, концентрише и благодатно фокусира. Због тога је погружавање ума у срце догађај унутрашњег сабирања свих животних сила у тачку новог, духовно преображеног вида.

Мотив светлости, као естетски израз манифестације Божанског и његових енергија, за Светог Григорија представља основни облик Богооткривења. Па ипак мотив и фигура светлости полазе од конкретног, естетски усвојеног искуства физичке светлости. Отуда и порекло термина φῶς корелира индиректно са појмом φαίνόμενον, који у својој значењској и метафоричкој основи означава оно што сја и светлосно емитује природу појавности; „као оно кроз шта се нешто појављује као нешто”. Но оно крајње специфично за ову причасну природу феномена лежи управо у квалитативној разлици искуства његове појавности. Јер светлост божански просветљеног ума заправо не само да изоштрава фокус погледа на стварност исихасте, већ га квалитативно доји животворећом енергијом, односно топлотним набојем подругојаченог квалитета искуства живљења. *Феноменологија ѱοιρуженоiα ума је боiословље новоживљеноi (cтiварноcноi) феномена.*

Светлост ума и разум Духа

Разум сачињен од светлости („τὴν διάνοιαν ἐν τῷ φωτί, καὶ φῶς ἀποτελῶν”) постаје средство за просветљење, односно за употребу кроз слово тј. језик. Сачињавајући разум светлошћу, односно, усврховљујући (ἀποτελῶν) га и самим тим довршавајући светлошћу (познања), изоштрава се резонанција разумности и самим тим фокусира се поглед ума. Но ум, посредством нетварног дејства (светлости) прогледава посве другачијим, квалитативно

³⁸ Уп. акростих 127.

преображеним (невидљивим) видом гледања на ствари,³⁹ на свет предметности и уопште свет живота и спољних феномена, али и пре свега погледа на друге као ближње.

Сачинити, односно уделотворити разум и усврховити га кроз светлост, значи учинити га прозирним инструментом дејственог посредовања нетварне благодати у синергијском сусрету човека са Богом — односно душе са њеним Творцем. Разумска снага, да не кажемо „моћ расуђивања”, ставља се у службу употребе словесног медијума за изражавање *духойокрејйне силе ума*. Па самим тим, природа разума се састоји у томе да, задавајући обресе деловања нетварно пројављених енергија, посредством светлости изражава контуре дејствовања Духа. Те уколико ум, мотрећи божанске истине, долази у познање своје истинске природе, онда разум, следствено светлосном ефекту деловања Божанског, емитује словесни учинак духовног посредовања. Но ови учинци су, заправо, Духом посредовани плодови радости срца. Уосталом, показаће се да је управо Дух тај разумски гарант словесно пројављене светлости. Јер, „τὸ δὲ βλέπειν οὐχ ἄνευ τοῦ Πνεύματος”⁴⁰, а самим тим ни познања. Светлост без Духа била би чиста пројава илузије и варка фантазије, фантазмагорија мњења, или, речју Светог Григорија, πλάνη (прелест). „Мрак незнања”. Тиме се све више изоштравајући профилише и сама разлика између ума и разума. Кроз дејствену пројаву нетварне светлости (односно кроз њено манифестовање) одиграва се дијалоготски разоткривајућа протолошка разлика између тварног и нетварног. Створеног и нествореног. Па тако се, према Синаитовом увиду, откривају други и трећи предмет созерцања: „поредак и устројство разумних сила”, и, у целини, „устројство постојећег”.⁴¹ Умно посредовање словесности истовремено је и разумско дејство самога Духа. Али какве је онда природе однос између разума и Духа, односно на који начин се разум погружен у светлост сазнања божанствених схватања манифестује посредовањем Духа кроз реч, тј. кроз израз словесно пројављеног дејствовања Оностарног у оностраном?

Разум и језик нису само пуки посредници, но и словесна средства посредством којих се ум — отварајући се Оностраном — сагледава као „бездвидно”⁴² созерцање божанствених мудрости. Међутим, ум сам по себи није светлост, већ Духом просветљени светловиди медијум истинског познања; с друге стране, благодатна светлост је словесно пројављени медијум ума. Надумним дејством (божанских енергија Духа) врши се посредством ума словесна манифестација светлости. Но уколико је ум као орган познања

³⁹ Јер, вели Синаит, „ум не види ни себе нити било шта друго што има просторност, будући одвојен и од чулног светлосту која у њему делује” (уп. акростих 116).

⁴⁰ Уп. Βασίλειου Ἀρχιεπισκόπου Καισαρείας, 1857, 137 (16, 38. 15).

⁴¹ Уп. акростих 130.

⁴² Уп. акростих 116.

истовремено и мотриљачка способност присвајања $\theta\epsilon\acute{\iota}\alpha\ \nu\omicron\upsilon\eta\mu\alpha\tau\alpha$, онда је светлост манифестација садржаја онога што ум мотрећи созерцава; разум је, дакле, словесно пројављени ефекат дејствовања нетварне енергије кроз ум. Отуда се ум, уделотворен нетварном светлошћу, разоткрива као расућујућа сила. Словесна сила разума изоштрава се кроз његово расућивање ($\delta\acute{\iota}\alpha\kappa\rho\iota\varsigma$), које посредством језика артикулише истину усвојених мисли *кроз реч*. Јер самим тим што реч Божија афектира срце словесно, то она чини и *скроз* разумно ($\delta\iota\alpha\text{-}\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$). Зато је Дух књига сачињена од Бога Слова у којој се разумским посредовањем светлошћу погруженог ума изобразавља словесност $\theta\epsilon\acute{\iota}\alpha\ \nu\omicron\upsilon\eta\mu\alpha\tau\alpha$. Ум на неки начин расветљава истину словесног посредовања (Логоса у Духу).

Писање Духом Светим (дијаграфија срца)

Ако је циљ богословствовања да се, погружавањем ума у светлост, Дух евоцира из дубина срца, односно да се срце као орган телесног живота учини органом дејствовања Духа, како онда разумети $\delta\iota\alpha\upsilon\rho\acute{\alpha}\phi\epsilon\iota\nu$ Духом? На који начин се ум, погружен у светлост, исписује Духом у (претходно очишћеним и вером позваним) срцима слушалаца?

Дух пише и бележи, и тиме се на неки начин посредује *кроз реч* као квалитативни додатак, тј. као енергетски топлотни набој речи. Дух се посредован речју не осведочава као пуко сазнање, нити је реч о процесуалном преносу информација путем функционално сазнајног органа. Квалитативни однос ума према Оностраном морао би имати посве другачији одраз према оностраном. То би онда доиста значило да се Духом (Светим) реч исписује, остављајући трагове словесности дејствовања Божански пројављених енергија. Јер Дух се пројављује у верним срцима тако што изобразавља и кроз то осведочава нераздељиво дејство нестворених енергија Свете Тројице. Дух се изобразавља посредством енергетског дејства Божанског Логоса — у срцу слушаоца. Слухом срца. Слушаоци примају речи Бога Логоса срцем али у Духу — јер, „ $\delta\iota\alpha\upsilon\rho\acute{\alpha}\phi\epsilon\iota\ \tau\omicron\upsilon\varsigma\ \lambda\omicron\gamma\omicron\upsilon\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu\ \pi\nu\epsilon\acute{\upsilon}\mu\alpha\tau\iota\ \acute{\epsilon}\nu\ \tau\omicron\iota\varsigma\ \tau\acute{\omega}\nu\ \acute{\alpha}\kappa\omicron\upsilon\omicron\nu\tau\omega\nu\ \kappa\alpha\theta\alpha\rho\acute{\alpha}\iota\varsigma\ \kappa\alpha\rho\delta\acute{\iota}\alpha\iota\varsigma$ ”.

Међутим, специфичан глагол којим се служи Свети Григорије гласи „ $\delta\iota\alpha\upsilon\rho\acute{\alpha}\phi\epsilon\iota\nu$ ”. Реч је, наиме, о пасивно схваћеном начину исписивања речи посредством Духа. Јер у Духу се речи исписују (тек) у очишћеним срцима слушалаца; оне се саме исписују посредовањем (силе) Духа. Духом се одвија благодатни чин изобразављајућег оживљавања Логоса у срцу. Оприсутњавање Божанског у човеку Дух изобразавља словесно и кроз просвећено искуство непосредно сведочење „срдечно пројављивање вере.”⁴³ Самим тим, овај глагол корелира медијалној функцији Духа, путем којег се — у

⁴³ Уп. акростих 24.

овом случају не употребом материјалног мастила, но нетварном светлошћу — манифестује плод духовног дејства. Дух се изображава кроз (осећајне) отиске дејствовања Божанског Логоса у срцу човековог бића. У срчаној нутрини постојања Дух се призива, буди и васкрсава као књига Божанског Логоса, одјекујући кроз тихо откровење у срцима слушалаца. Отуда смисао дејства Духа као дара и плода синергијског резонирања између (слуха) исихасте и божије мистичне речи.

Разум који, попут пера, уместо у мастило бива уроњен у светлост нетварних енергија, постаје средство исписивања (истине) Божанских речи у срцима оних који верују, тј. у духовни постав бића. Но ово исписивање, посредством умности (разума) и словесности (језика), квалитативно се разликује од уобичајено административног духа прибележавања пуко функционалне речи. Потврда тога да је Божија реч збиља дотакла срце слушалаца јесте (осетно) дејство Духа, путем којег се исписује књига Божије речи. Светлост је благодатно „мастило” Духа којим се ум, у њега погружен, разумском снагом језика очитује у средиштима човековог бића, односно у самим срцима (слушалаца). Зато у срцима оних који су слух изоштрили вером испуњавања заповести, Дух оставља трага у средишту њиховога бића — срцишту догађања — јер бићу оставља да се, посредством просвећенога ума, погрузи у поноре воде живе речи. То је бездани простор извора живе воде којом се Дух пројављује као посредник, као треће Лице Свете Тројице.

Чистота срца и катарза ума

Па ипак предуслов за погружавање разума у светлост, мотрења Божанског од којег се примају (божанска) схватања је тај да ум мора бити истовремено ослобођен, лишен, растерећен и самим тим прочишћен за своју прималачку — слуховну — природу усвајања Божијих мисли. Зато очишћењу срца на неки начин корелира чистота ума. Јер „ум Духом пише речи у чистим срцима слушалаца”. Али ум, према Светом Григорију, није ум што тек само мотри, остајући заробљен у бескрајном о-гледању, илуминирању светлости. То је, заправо, ангажовани ум који се, у чистоти сагледавања Божанског, погружава у „мистичко свештенодејствовање” (ή μυστική τοῦ νοῦς ἱερούργια),⁴⁴ које духовно преображава разумску силу ума. Та „сила преображавајуће разумности”⁴⁵ јесте и сâмо дејствовање Духа Светога које се посредством речи изображава (διαυράφειν) по срчаним коморама човековог унутарњег, невидљивог бића.

Дух се дејствујући човеку дарује као радосни увид кроз ову реч. Он нам разоткрива тајну онтолошког и самим тим Тројичног порекла саме речи,

⁴⁴ Уп. акростих 111.

⁴⁵ Уп. акростих 134.

тј. разоткрива нам тајну неисцрпног порекла неизрециве изрецивости речи (из) нашега бића. Истину да смо *кроз Реч сїворени* (Јн 1, 3) Дух нам *раз-*открива *кроз* словесну катарзу умног органа.⁴⁶ Па тако Дух Свети, као респираторна катарза ума, под видом дејствовања благодатних енергија, продуховљује унутарње биће човека, размичући и отварајући га у целини дејством топлоте љубави. Отуда је спуштање ума у срце израз духовног зрења (из) дубина срца. Јер, док срце дише дејством Духа, дотле Дух у срцу пулсира дахом у ритму Логоса. Дах Логоса што Духом из срцишта бића пулсира, уједно очишћава тако што се Духом евоцирајући срдачни патос хаптички изображава човеково порекло чинећи га њему самом јаснијим, словеснијим и истинитијим (истина и не значи ништа друго но до рас-кривеност). Човек је очишћенога срца истинит, односно од своје зле коби наследнога (стања) греха разоткривен и у самој сакривености овога бића огољен пред неминовношћу његове коначности.

Но могућност погружавања ума у светлост, заснива се према исихастички увреженој пракси на основу мотива преображења, односно преображавајуће силе човекове природе. Катарза ума предуслов је његовом уживању (ήδονή) божанствених схватања, а то значи извесно одвајање од природно проистеклих помисли и пониричних прилога.⁴⁷ Супротно је катарзи, додаје Синаит, „злоупотреба” у виду подлегања „склоности” (ή τροπή).⁴⁸ Она је пак ентропијски од рођења у програмирана склоност у виду налета вољног придржавања за фантазматском помишљу опосредованим тј. прионулим ставом. Па ипак, катарза се ума не постиже властитим силама но бива емергентно постижућа дејствовањем енергија Духа; јер степену очишћења душе сагласан је неречипрочни интензитет, квалитет (па и квантитет) духовног деловања. Предуслов за човеково „задобивање Духа Светога” које, пак, не мора нужно одвести резултату (духовног) виђења, јесте сконцентрисање душе на умно, односно мотрилачко зрење без представе, тј. држање упркос представама чулних — било спонтаних било оних из сећања проистеклих — утисака. Основна и самим тим највреднија врлина је према Св. Григорију поред божанске љубави и смирености управо „божанско стрпљење”⁴⁹. То је непрестано држање *ипред* Богом што се манифестује кроз непоколебљиво стрпљење и инзистентни напор да се пали и разрушени поредак *раз-*умне душе доведе до припремног стања дејствовања благодати; другим речима, то је подвиг устрајавања што се не може извести без вољног усмерења нагонског ка изворишту душевног, односно кроз умно сконцентрисање. Јер, вели Григорије Синаит, „као што

⁴⁶ То би био смисао и богословља Дијадоха Фотичког, који вели, да „(ν)οῦν καθάρισαι μόνου τοῦ ἀγίου πνεύματος ἐστίν” (уп. Διαδόχου ἐπισκόπου Φωτικῆς, 1912, 30).

⁴⁷ Уп. акростихове 64 и 68.

⁴⁸ Уп. акростих 75.

⁴⁹ Уп. акростих 84.

је Бог узрок и извор сваког добра, тако је почетак и темељ врлина добра намера или жељење прекрасног.⁵⁰

Упражњавање умне молитве, спровођено кроз физиолошку технику дисања у ритму умносрдачно изговараног (Исусовог) имена, као и обла-годаћење кроз задобијање просвећујуће силе учествовањем у надтварној Таворској светлости, представљају прве феномене теолошке мистике коју су исихасти философи препознали и дефинисали као искуство прочишћења ума. Почетак тога искуства јесте уздржавање ума — његово сабирање, умирење и одвраћање од расејаности.⁵¹ Но ипак, потребно је било да свој ум човек припреми за сусрет као ре-партиципирајући догађај сусретања са својим пореклом и узроком, Богом. Да би се ум могао припремити, потребно га је на неки начин, као што налаже светитељ, очистити, односно суздржавањем од представа, слика и фантазија кроз *distentio* присабрати.

Слух срца — срце слуха

Међутим, ко су заправо могући примаоци ове речи, односно потенцијални мотриоци и зрители божанствених схватања? Како се и када очишћењем (*κάθαρσις*) збиља остварује припремљени простор за ступање Божијег дејства (благодати Духа Светог) у резонантно подручје срца као средишта нашега бића? Како разумети пријемни карактер и по-слушну димензију усвајања Божије (и увек већ потенцијално манифестоване) присутности? Могло би се, такође, поставити питање о томе какви су антрополошки предуслови који би, на овај или онај теоријски начин, могли оправдати (наводно јасну) описну конструкцију пасивног својства човека који на себе прима одговорност тајновидне истине *Θεῖα νοήματα*.

Но човек према Св. Григорију Синаиту није тек неко (наводно) посве пасивно биће. Од човека се нешто и углавном тражи. Човеку није интринсична радикална склоност да се у апсолутности препусти наносима природног стања безизлаза из чињенице притешњене одговорности у свету живљења. С једне стране, човекова умна делатност је по природи ствари немирног карактера, али је, према његовом идеално-интуитивном карактеру зрења, ум конститутивно пасиван, сарадљив и у релационом погледу саучествујући. Ум је, стога, партиципативне природе. „Природа” човековог ума одређена је тиме што он може да партиципира у нестворено надумном пореклу. У супротном, биће препуштен разумским склоности-ма хоризонталног закључивања.

Отуда ум, према увиду Светог Григорија, није посве пасиван у односу на делатну активност Божанских енергија, напротив; према природи чињеничног стања потенцијални исихаста се мора напрегнути довођењем

⁵⁰ Уп. акростих 83.

⁵¹ Уп. Γρηγορίου τοῦ Σιναΐτου, 1865г, 1316.

ума у стање мировања, односно у колико-толико припремљено стање послушнвања Божанских мисли. Па самим тим, тећа вођмата не корелирају са ефектима и афектима иконицке заводљивости прелесног привида маште, нити са спонтано продуктивним моментима фантазије као репрезентативним носиоцима меморијабилног остатка проживљеног сећања, већ пре са оним што одјекује у коморама унутрашњег збивања човековог бића. Јер послушнути божанску мисао корелира са оним (срдчно) мотрити или созерцавати фокусираност погледа на свет ствари и феномена. Ум што мотри божанствена схватања и духовно зри светлост јесте пре свега фокусирајућа моћ која изоштрава представу погледа на саме ствари. Слушање је у суштини фокусирање у средиште бића. Зато је слух у својој онтолошкој основи корелативан срчаној резонанцији човековог (унутрашњег) бића. Зато мотрилачка фокусираност слуха (богослова исихасте) захтева од човека спремност на респонзивност, односно на респонзбилност одговарања на дејствени ехо нетварних енергија.

Но слушалац као прималац речи Логоса није то захваљујући акустичким функцијама слушног органа, већ захваљујући слуху просвећеног срца. Јер срце је човеково и срж и средиште његовога света, у којем откуцава пулс Логоса — словесни ритам Духа који се дејственим посредовањем уселјава у резонантни простор словесног збивања душе. Слушалац је онај чије се биће отворило за преображај постанка у онога који би требало да буде, односно да постане — истинит и раскривен у својој слушалачкој природи. Богословом или богословком се постаје тек уколико (им) се биће преображајем *пре*-уми у духовни по-*слух* Логоса; у послушнвање пулса (из) средишта његовог или њеног бића.

Ритмичност, односно њен топлотни одјек срчаног пулсирања корелира успоравајућим откуцајима речи Логоса. Срце се логосом у ритмичким секвенцама одупире расипајућој склоности света смртне телесности и послушкујући невидљиви простор унутрашњости бића. Претварајући се у слух тишине. Управо из овог срдчног понирућа у логос извојева се снага (Духом) изговорене речи. Па тако теологија настаје из одмеренога — и у дослухом са логосом — укомпонованог срчаног ритма чији се интензитет и варијабилитет снаге и силе речи квалитативно изражава у срцу.

Срце између ума и Духа (кардиоваскуларност богословља)

Тако се Бог као учитељ срца и Дух Свети као медијум срдчног познања препознају кроз пророчку реч „И биће сви (верни) научени од Бога”, и „Бог Духом научава људе знању” (Ис 54, 13; Пс 93, 10). Разум, преображен и преумљен дејством словесних енергија Духа, изражава се кроз топлоту (огњеног) мотрења, односно као радост мишљења (у Духу). Свештенодејственим преумљењем логике (разума) у мистику (срца) изражава се

кардиолошки принцип богословља. Духом се разумски принцип пропозиционалности и категоричке аподиктичности, истинитости и лажности, преумљује у калоријски принцип *мишљења срцем*. Топлотом срца проговора и пропевава у Духу Реч Божија као Новост живљења. Калоријски набој животне енергије задобија сада духовне контуре радосне, тј. квалитативно подругојачене пројављености Оностранога.

Дух постаје мотрилачки вид живота из перспективе срца. Срце прогледава Духом топлине благодатног дејства. Дух, тако, изражавајући енергију свог дејства, истовремено пројављује, сведочи и предочава топлотно сазнање; срчано познање Бога. Без срца нема познања, но ни без Духа нема познања срцем; Дух пројављује познање кроз срце, а срце доживљава извесност познања само ако је у Духу.⁵² Између ума погруженог у светлост и дејства енергија Духа јавља се извесност Божијег оприсутњења у виду осећања које се доживљава као топлотни талас животне енергије. Медијум овога осећања уједно је срдачна сила покретања животне енергије. Срце се тако пројављује као средишњи орган искуства доживљаја Божијега присуства, али и као органон словесности Божијега дејства кроз усмену или писану реч.

Не залазећи у метафоричке варијације старозаветне, новозаветне, хеленистичке или пак средњовековне употребе појма *кардија*, можемо се сложити да употреба овог термина у мистичкој теологији корелира са срцем као одразом, знаком или симболичким одређењем како телесности, тако и њене дубинске, онтолошки неутемељиве димензије постојања. Реч је, притом, не само о димензији дубине, но и о онтолошком одређењу (срчаног) средишта; срцишта човековог бића. Срце је, дакле, не само витални орган биолошког одржавања живота, већ у исто време и средишњи погон екзистенције — срдачни мотор постојања. Онтолошка категорија неизрецивог средишта. Срце није тек органска фигура, нити само пулсирајући орган живота у виду одржавања базичног опстанка телесне егзистенције у постојању, већ пре свега оргазмични егзистенцијал исихастички усвојене праксе духовног сабирања ума у срцу; мишљења у срцу као мишљења срца. Срце као орган али и као акустички органон богословља — слух је резонанција по којој се ритмичност логоса одражава на патосу (срца) посредством дејства Духа (етос). Па и сама бинарност срчаних комора указује на архитектонику ритма који се у секвенцијама разлива кроз наше искуство временовања.

Дух се изражава кроз (осећајно-дживљајне) обресе дејствовања Божанског Логоса у срцу као невидљивом средишту човековог бића. *Кроз њо средишње бића*, из којег се благодатно изливајући разоткрива извесност истинитости порекла човековог постојања, Дух изражава благодатну

⁵² То је гносеолошки ритам Богопознања по Григорију Синаиту. Срдачно пројављена епистемологија; пневмокардиофана теорија сазнања.

светлост нествореног дејства и кроз умозрительну делатност ума синергијски саучествује у мотрењу пројављеног стања човековог искуства са Богом. Дух се кроз то одр(а)жава у циркуларном кретању унутар бића/срца онолико колико се трезвеним неговањем одржава мотриљачка концентрација ума у виду молитвене пажње. Умносрдачна молитва одраз је умозрительног продора енергетског набоја у срце, у неистраживо средиште, и тиме у свеукупност човековог — у Богу пронађеног — бића. Енергетски набој живљења посредством Духа квалитативно се изображава кроз топлоту зрења (светлости); управо тај догађај Свети Григорије назива записом у којем ум „Духом пише речи у чистим срцима слушалаца”.

Погружено мишљење проговара Духом кроз срце. Срце проговара енергетским набојем Духом изречених речи. Циркуларна законитост кружног одвијања богословља указује на процес успорења, умирења и самим тим изоштравања невидљивих резонанци унутарности бића. Енергетске фреквенције (Божанске) тишине одјекују резонирањем духовног ширења срчане коморе бића. Изоштравањем резонанције слуха постиже се тихо ослобађање енергетског набоја топлоте божанске љубави; то придолази тек умирењем⁵³ нагонских склоности и потреба кроз делатни чин омеђења, тј. словесног самоограничења.

Дух спроводи растерећење срчаних, односно путених канала, ради слободног протока животне снаге нестворених енергија; дакле, као калоријски набој живота, као квалитативни колорит што живот чини радосним у његовој есхатолошки пробудженој перспективи. Отуда се срце, из најдубљих дубина недокучивог средишта између ума и Духа, изображава као енергетски набој у виду речите топлоте, духовног умилења и словесне радости живљења. Поскакивањем ума у срцу Дух пропевава Логосом прослављујући Оца.

Исихастичка кардиологија (епилог)

Срце као орган истовремено је органон богословља, кардиоваскуларни погон и *motus* разоткривања бића (јединотројичне) Истине. Порађати богословље из срца, императив је православног искуства трансценденције. Одлика је овог искуства изображена специфичном пројавом словесности. Јер, реч о Богу проистиче не на основи хладних пропозиционалних законитости дијалектике синтезе и анализе, но из интуитивног проговарања срцем. Срцем проговорити о Богу истина је хришћански откривеног Логоса. Логос Божији исказује се хришћанским тек уколико се њиме проговори *кроз срце*. Јер само произношењем Божије речи из срца, срце ће се моћи настанити у саму реч. Настањивањем срца у речи, изобразиће се духовна

⁵³ Уп. акростих 121.

благодат у срцима оних који је слушају (или читају). Тако је умносрдни круг испосредован узајамним прожимањем речи, мишљења и духа.

Ова кардиолошка матрица богословља има у својој основи и један за православну духовност специфичан захтев, односно методски предуслов за животнопрактичко умеће срдачног зачињања речи о Богу. То је умеће погруженог созерцања у виду умозритељне праксе богословствовања из тишине. Јер, исихастичка природа богословља словесни је плод умозритељног тиховања што из срца лучи $\phi\acute{\omega}\varsigma\ \iota\lambda\alpha\rho\acute{o}\nu$. Зато је исихастично учење о срцу уједно и пракса умирења чула, изоштравање погледа на стварност и фокусирање на невидљиво порекло и дубину срца. Фокусирањем на унутарње, концентрише се невидљиво средиште бића као праобраз видљивог света; као невидљиво срциште самога бића.

Љубавни ритам Свете Тројице исихастички је пројављени пулс Логоса. Пулс Логоса истовремено је по-слух срца. Слух срца је, пак, мелодија Духа Светога. То је циркуларно порекло генезе (развоја) богословља као исихастичке кардиологије — или, умнозритељно ослушкивање речи у срцу и срца у речи. Јер „ум не бива без слова, нити слово без духа, већ су свагда и један у другом и сами у себи.“⁵⁴ Тишином се изображава пулсирајући ритам духовне стварности. Ритам благодати неподељено је дејство љубавне екстазе Свете Тројице. Но порекло је овог кардиоваскуларног богословља у човековом срцу што носи образ неизрециве Тројице, јер „ум је Отац, Слово — Син, а Дух Свети — Дух.“⁵⁵

⁵⁴ Уп. акростих 31.

⁵⁵ Уп. акростих 32.

Литература

Извори:

- Βασιλείου Ἀρχιεπισκόπου Καισαρείας Καππαδοκίας (1857). Περὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος Πρὸς τὸν ἐν Ἁγίοις Ἀμφιλόχιον (49) ἐπίσκοπον Ἰκονίου. Ὑ J.P. Migne (γρ.), *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca* (PG 32, 67–218). Paris.
- Γρηγορίου τοῦ Σιναΐτου (1865α). Κεφάλαια δι' ἀκροστιχίδος. Πάνυ ὠφέλιμα. Ὑ J.P. Migne (γρ.), *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca* (PG 150, 1239–1300). Paris.
- Γρηγορίου τοῦ Σιναΐτου (1865δ). Τοῦ αὐτοῦ ἕτερα κεφάλαια. Ὑ J.P. Migne (γρ.), *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca* (PG 150, 1300–1304). Paris.
- Γρηγορίου τοῦ Σιναΐτου (1865β). Τοῦ αὐτοῦ εἰδησις ἀκριβῆς περὶ ἡσυχίας καὶ προσευχῆς. Ὑ J.P. Migne (γρ.), *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca* (PG 150, 1303–1312). Paris.
- Γρηγορίου τοῦ Σιναΐτου (1865γ). Τοῦ αὐτοῦ περὶ ἡσυχίας καὶ περὶ τῶν δύο τρόπων τῆς προσευχῆς. Ὑ J.P. Migne (γρ.), *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca* (PG 150, 1313–1330). Paris.
- Γρηγορίου τοῦ Σιναΐτου (1865δ). Περὶ τοῖς ποῖος δεῖ καθ' ἓν ζῆν τὸν ἡσυχάζοντα εἰς τὴν εὐχὴν καὶ μὴ ταχέως ἀνίστασθαι. Ὑ J.P. Migne (γρ.), *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca* (PG 150, 1329–1346). Paris.
- Γρηγορίου του Παλαμά (1992). Λόγοι υπέρ των ιερῶς ησυχάζοντων. 3.1. Λόγος Α' κατά των δευτέρων. Ὑ Π.Κ. Χρήστου (γρ.), *ΕΠΕ Η' Θεσσαλονίκη: Το Βυζάντιον*.
- Διαδόχου ἐπισκόπου Φωτικῆς (1912). *Κεφάλαια Γνωστικά Ρ'*. Columbia University Libraries Lipsiae, B. G. Teubner.
- Διονύσιος ὁ Ἀρεοπαγίτης (1857α). Περὶ μυστικῆς θεολογίας. Ὑ J.P. Migne (γρ.), *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca* (PG 3, 997–1064). Paris.
- Διονύσιος ὁ Ἀρεοπαγίτης (1857β). *Γαῖω θεραπευτῆ* (Ἐπιστολὴ Α'). Ὑ J.P. Migne (γρ.), *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca* (PG 3, 1065–66). Paris.
- Διονύσιος ὁ Ἀρεοπαγίτης (1857β). *Δωροθέω λειτουργῶ* (Ἐπιστολὴ Ε'). Ὑ J.P. Migne (γρ.), *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca* (PG 3, 1073–76). Paris.
- Доброуѣоубѣе*. (2007). V том. Света Гора Атонска: Манастир Хиландар.

Vuk Begović

University of Heidelberg, Theology Faculty, Philosophy of Religion
(PhD candidate)

Hesychastic Cardiology

The Phenomenology of the Immersed Mind in St. Gregory of Sinai

In this essay, the author seeks to depict the theological contours of the hesychastic experience known as *noetic vision*. As a point of departure, the twenty-third acrostic of Saint Gregory of Sinai — as a miniature theological treatise — is employed, through which readers are presented with the *phenomenology of the immersed mind* as the heart-mind maturation of the originary truth of human existence. With the aim of showing how Orthodox theology in its deepest expression is in principle a *hesychastic cardiology*, this essay offers — within the limits of its scope — an intuitive description of the contemplative maturation of the hesychastic mind.

Key words: mind, heart, hesychia, warmth, immersion, hearing, thought, ripening, the cardiovascularity of theology.

Датум пријема чланка: 29. 05. 2026.

Датум прихватања чланка за објављивање: 08. 06. 2026.