
MISTIKA : MED MOLKOM IN GOVORICO

S e b a s t j a n V ö r ö s

*Če je Jakob [Böhme]¹ videl neizrekljivo,
ga Jakob ne bi smel poskušati izreči.*

Samuel Johnson

Uvod: O zgovornem molku

Glavna tema pričujočega prispevka bo odnos med mistiko in govorico. Natančneje, zanimalo nas bo, *ali* in *v kolikšni meri* lahko mistik,² katerega spoznanja naj bi bila v svoji srži neizrekljiva, poda svoje ugotovitve z jezikovnimi sredstvi. Kot lahko razberemo že iz kanček hudomušne uvodne dvovrstičnice, se mistike dozdevno drži nekakšen temeljni paradoks: kako lahko mistični uvid, ki naj bi po svoji definiciji prečil razumske strukture, pretopimo v jezik, ki velja za eno prominentnejših razumskih struktur? Dejstvo je, da so namreč tako rekoč vsi veliki mistiki iz preteklosti kljub zatrjevanju, da je to, kar so dognali na svoji duhovni poti, po svojem bistvu neubesedljivo, o svojih ugotovitvah zelo radi govorili, oziroma kot pove znamenita misel, pripisana Bertrandu Russellu: »Čeprav mistika išče tišino, je sama dokaj zgovorna.«

Taisti Russell je menil, da je »metafizika« ali »poskus, da bi po miselni poti došli svet kot celoto« nastala iz »združitve in spora dveh zelo različnih človeških vzgibov, od katerih nas eden spodbuja k mistiki, drugi pa k znanosti«. In čeprav so, nadaljuje, nekateri posamezniki dosegli veličino, s tem da so sledili samo eni od obeh poti, pa so »največji med filozofi čutili potrebo tako po znanosti kot po mistiki« in so svoja življenja posvetili »usklajevanju ene z drugo« (Russell, 1949: 1). Tako se tudi sam kot filozof – čeprav bo moj cilj znatno skromnejši, kot je poskus dojetja sveta kot celote – v svojem prispevku ne bom zadovoljil z doslednim mi-

¹ Jakob Böhme (1575–1624), nem. mistik.

² Več o tem, kdo je mistik in kaj je mistika, bomo povedali v naslednjem razdelku.

stičnim molkom ali s strogo znanstvenim zanikanjem problema, temveč bom skušal izmeriti domet jezika in pokazati, na kakšen način (če sploh) lahko z jezikovnimi sredstvi vendarle govorimo o »tistem onstran«. Z drugimi besedami, čeprav filozofija kot racionalni diskurz zaradi svoje narave ne more prestopiti skrivnostne meje med neizrekljivim in izrekljivim, pa lahko poskusi očrtati meje slednjega s »te strani« in pokaže, kako (če sploh) se lahko »tisto presežno« pokaže v govorici.

Zanima nas torej to, kar je Uršič poimenoval »možnost Jakobove lestvice«:³ »Ali je Jakobova lestvica kot most med tostranstvom in onostranstvom za človeka sploh možna? Ali sploh obstaja kak diskurz (ne nujno filozofsko ali teološko teoretičen), kakšna zmožnost človekove duše in duha, ki vodi čezse tja onstran?« (Uršič, 1994: 120). Je mistik, potem ko uzre Resnico »iz obličja v obličje«, če parafraziramo znameniti stavek sv. Pavla iz *Prvega pisma Korinčanom*, zavezan popolnemu molku, ali pa lahko – in kako – predloči vsaj drobec te Resnice tudi nam, »ki gledamo v ogledalu, megleno« (1 Kor, 13, 12)? Ključno vprašanje je, kako lahko jezik, ki je strukturiran tako, da svojim uporabnikom pomaga preživeti v vsakdanjem svetu izkustvenih predmetov, govori o mističnem izkustvu, katerega vsebina je »tisto Drugo«, tj. o uvidu, ki dozdevno preči vse razumsko-jezikovne kategorije.

Naša razprava se deli na štiri dele. Najprej si bomo na kratko ogledali, kaj sploh razumemo pod izrazom mistika – za kakšen pojav gre in kaj je tako posebna pri t. i. »mističnem izkustvu« oz. »uvidu«. Nato si bomo na primeru znamenitega koana o Budi in cvetu nekoliko podrobneje ogledali problem neizrekljivosti mističnega uvida in na kratko

³ Gre za navezavo na znano zgodbo iz Prve Mojzesove knjige: *Jakob je odšel iz Bersabe in potoval v Haran. Dospel je na neki kraj in tam prenočil, ker je sonce bilo zašlo. Vzel je enega izmed kamnov tega kraja, si ga dejal za podglavje, legel in zaspal na tistem kraju. Tedaj se mu je sanjalo: Glej, lestvica je bila postavljena na zemljo in njen vrh je segal do neba in angeli božji so hodili po njej gor in dol. In glej, Gospod je stal na njej in rekel: »Jaz sem Gospod, Bog tvojega očeta Abrahama in Bog Izakov; deželo, v kateri spiš, dam tebi in tvojemu zarodu. Tvoj zarod bo kakor prah zemlje; razširil se boš proti zahodu in vzhodu, severu in jugu; in blagoslovljeni bodo v tebi in v tvojem zarodu vsi rodovi na zemlji. In glej, jaz bom s teboj in te bom varoval, kamor koli pojdeš, in te pripeljem nazaj v to deželo; kajti ne bom te zapustil, dokler ne storim, kar sem ti obljubil.« In Jakob se je zbudil iz spanja in rekel: »Resnično, Gospod je na tem kraju in jaz nisem vedel.« Poln strahu je dejal: »Kako častitljiv je ta kraj! To ni nič drugega kot hiša božja in to so vrata nebeška!« Jakob pa je zjutraj zgodaj vstal ter vzel kamen, ki si ga je bil dejal za podglavje, ga postavil za spomenik in izlil nanj olja. Imenoval je ta kraj Betel, prej pa se je mesto imenovalo Luza. (1 Mz 28, 10–19)*

spregovorili o naravi čistega (nepojmovnega) izkustva. V tretjem razdelku se bomo ob znameniti Wittgensteinovi misli, da so meje mojega jezika meje mojega sveta, neposredno lotili problematike dometa razumskih in jezikovnih struktur, pri čemer bomo videli, da gre kljub njuni tesni povezanosti pri obeh vidikih (razumskem in jezikovnem) za dve različni kategoriji, kar odpira zanimiva izhodišča za nadaljnji razmislek o možnosti izrekanja neizrekljivega. V luči teh ugotovitev si bomo nato v zadnjem razdelku ogledali še različne možnosti izražanja v mistiki, tj. na kakšen način lahko mistiki vendarle izrazijo svoja izkustva v jeziku in ali obstajajo tudi drugačne (neverbalne) oblike posredovanja mističnih uvidov. In ker je pot, ki se vije pred nami, dolga, prostor-čas, ki nam je zanj odmerjen, pa kratek, predlagam, da si – če nočemo na koncu res pristati v domeni neizrečenega – zavijamo rokave in si najprej ogledamo, kaj mistika sploh je.

1. Razpiranje zaprtega: kaj mistika je in kaj ni

a) *Via negativa*: kaj mistika ni

Izrazov 'mistika', 'mističen' in 'mistik' se v vsakdanji rabi drži kopica zelo različnih pomenov. Kot je ugotovil že James v svoji klasični študiji o mysticismu, uporabljamo tovrstne izraze velikokrat kot »goli očitek«, ki ga namenimo »vsakemu prepričanju, ki se nam zdi nejasno, obsežno in sentimentalno ter brez osnove bodisi v dejstvih ali logiki« (James, 2009: 218). Poleg »zmedenega, nerazumnega mišljenja« pa »mistiko« običajno povezujemo tudi s številnimi patološkimi, nadnaravnimi in parapsihološkimi pojavi:

Po splošnem prepričanju se [izraz 'mistika'] nanaša na spiritualizem in jasnovidnost, na hipnotizem ter celo okultizem in magijo, na obskurna psihološka stanja in dogajanja, med katerimi so nekatera posledica nevrastenije in drugih patoloških procesov. Nekateri ga povezujejo z videnji in razodetji, spet drugi ga uporabljajo kot sinonim za zunajsvetno, ali za opis nejasnih svetovnih nazorov oziroma religiozne drže, ki se ne zmeni za dogmo ali versko obredje. (Happold, 1990: 36)

Pri tem pa velja takoj poudariti, da noben od navedenih pomenov ne ustreza temu, kako se izraz uporablja v večini primarne in sekundar-

ne literature o mistiki⁴ in kakor ga bomo uporabljali tudi mi v pričujočem prispevku. Preden torej povemo, kaj mistika je, je pomembno, da smo si čim bolj na jasnem, kaj mistika (v »tehničnem« pomenu) *ní*: vanjo nikakor ne sodijo »mitologija, čudeži, shizofrenija, halucinacije, transi [... in] domnevne psihične moči, kot so lebdenje, videnja, parapsihologija« (Jones, 1993: 1). Čeprav je res, da so nekateri od omenjenih pojavov z mistiko na takšen ali drugačen način *povezani*, pa zanjo *niso bistveni*: »Zamaknjenost, vizije, *raptus* niso cilj mistike. Vse to je le prehod.« (Jäger, 2009: 73) Poleg tega mistika ni *ne*-razumna (*nelogična* ipd.), temveč *onstran*-razumna (*translogična* ipd.): čeprav presega razum, ga ne zanika in ne ukinja, temveč ga dopolnjuje: »Mistika ne protestira proti intelektu ali razumu. Nasprotno. Mnogi mistiki so bili svojemu času ustrezno izobraženi ljudje. Mistika le opozarja na to, da *z razumom ne moremo dojeti vse stvarnosti*« (*ibid.*: 150, moj poudarek).

b) *Via positiva*: kaj mistika je

Če mistika ni oblika iracionalnega mišljenja, patološko stanje duha, parapsihološki in/ali okultni pojav, pa se seveda poraja vprašanje, kaj potem pravzaprav je. Sama beseda je grškega izvora, in sicer gre za izpeljanko iz glagola *myo*, ki pomeni »zapreti« (zlasti v pomenu »zapreti usta«) in se je sprva uporabljala v navezavi na grške misterije – kulte, znotraj katerih so prakticirali skrivne rituale (udeležencem je bilo prepovedano govoriti o njih). Pomen besede pa čez čas ni bil več zamejen samo na ritualno-ceremonialne kontekste, temveč se je razširil tudi na spoznavno raven: »mistik« je postal »nekdo, ki je bil poučen v ezoteričnem znanju

⁴ Pravim »večinoma«, ker je zlasti v primarni literaturi ta ločnica včasih nekoliko zabrisana. Če si za ponazoritev ogledamo samo krščansko tradicijo (čeprav povedano ne velja samo zanjo): nekateri mistiki in mistikinje v istem delu hkrati poročajo o mističnih izkustvih v pravem pomenu besede (*unio mystica*, izkustvo enosti z Bogom) kot tudi o videnjih Jezusa, svetnikov ali Device Marije, o transih, ki spremljajo ta videnja, ipd. Vendar pa v vseh mističnih tradicijah zasledimo opozorila, da so to le *stranski* ali *spremljevalni* pojavi, ki s samo mistično potjo nimajo veliko opraviti. Z Jägrovimi besedami: »[V]elike mistične tradicije visokih religij [...] vedno znova svarijo pred tem, da bi pripisovali veliko težo spremljajočim duhovnim pojavom, kot so telekineza, prekognicija, vizije, ekstaze, levitacije, domnevna reinkarnacijska doživetja in podobno. Seveda so lahko takšne izkušnje za posameznika in morda tudi za skupino pomembne, toda *niso cilj*« (Jäger, 2009: 83–84).

o božanskih rečeh« in ki mora o »tem svetem znanju molčati« (Bouyer, 1980: 42; Smith, 1980: 19). Mistika je bila torej že od samega začetka povezana z molkom, vendar je bil ta molk v prvi fazi povezan s *prepovedjo* in ne z *nezmožnostjo* govorjenja: mistik kot soudeleženelec v skrivnih ritualih in poznavalec skrivne *gnosis* je moral »zapreti svoja usta« in molčati pred zunanjim svetom.

Čeprav se je termin razvijal v starogrškem in krščanskem kontekstu, pa je sčasoma krepko prerasel svoje prvotne meje in se dandanes uporablja za oznako specifičnega pojava znotraj *vseh* religij.⁵ Smithova pove, da »mistična doktrina« predstavlja »duhovno naravnost, ki je univerzalna«, tj., ni zamejena na posamično religijo, in da je mistika »najbolj vitalna prvina vseh pravih religij« (Smith, 1980: 20). To skupno »vitalno prvino« imenuje Jäger »transkonfesionalna duhovnost«, tj. duhovnost, ki presega posamezne veroizpovedi: »Transkonfesionalna duhovnost ni religija, marveč *religioznost onstran religij*. In ta religioznost je osnovna poteza naše človeške narave. Je najgloblja težnja v nas, da se odpremo enemu in vsemu« (Jäger, 2009: 93, moj poudarek).⁶

V različnih verskih tradicijah najdemo torej neko skupno duhovno (mistično) jedro, ki je kljub različnim (dogmatičnim) ubeseditvam po svoji temeljni strukturi povsod enako, poleg tega pa ni zamejeno samo

⁵ Veljalo bi poudariti, da takšna izjava ni teoretično nevtralna. Na področju proučevanja mističnih izkustev namreč zasledimo dve struji: *perenializem* (starejša in v poslednjem času spet prevladujoča struja), ki trdi, da so mistična izkustva v vseh verskih tradicijah – kljub različnim dogmatskim ubeseditvam – fenomenološko enaka, in *konstruktivizem* (mlajša struja, posebej odmevna zlasti v 70. in 80. letih), ki trdi, da obstaja več različnih in medsebojno neodvisnih oblik mističnega izkustva. Nadrobna analiza prednosti in pomanjkljivosti obeh šol bi zahtevala (in upam, da bo v kratkem tudi dobila) posebno razpravo, zato bodi dovolj, če na tem mestu povemo, da se avtor pričujočega članka prišteva med perenialiste, ker se mu konstruktivistična pozicija zdi argumentativno šibkejša, teoretično pomanjkljiva (splošne šibkosti konstruktivizma) in (občasno) religiozno motivirana (za izvrstno kritiko konstruktivizma gl. Forman, 1990).

⁶ Tukaj bi rad opozoril na Jägrovo misel, ki se pogosto pojavlja v mistični literaturi, a se z njo v pričujočem prispevku žal ne bomo ukvarjali, čeprav si nedvomno zasluži nadrobnejšo obravnavo, namreč to, da je »religioznost«, tj. človekova odprtost za »presežno«, za »onstran«, temeljno določilo človekove narave. Smithova denimo pravi, da gre za »vrojeno nagnjenje človeške duše, ki si želi preseči razum ter doseči neposredno izkustvo Boga in ki verjame, da se človeška duša lahko zedini z Zadnjo resničnostjo, v kateri 'Bog ni več predmet, ampak postane izkustvo'« (Smith, 1980: 20). Zanimivo je, da je podobno prepričanje precej razprostranjeno tudi v psiholoških krogih. Najdemo ga denimo pri Franklu, ki človeka opredeli kot »bitje samopreseganja« oz. »bitje smisla«, pri Jungu in pri transpersonalnih psihologih.

na religiozne kontekste, temveč se pojavlja tudi izven njih (npr. »naravna mistika«). To skupno mistično jedro, ta »religioznost onstran religij«, pa temelji na posameznikovi zmožnosti, pripravljenosti in želji, da gre »vase in preko sebe« in se odpre tistemu »onstran« (saj presega pojavni svet), ki pa je obenem vselej že »tostran« (saj se nahaja v nas): »enemu in vsemu«, »transcendenci v imanenci«. Mistika je tako v svoji osnovi zelo osebna stvar: *posameznik* je tisti, ki se odpravi na »duhovno pot«, na kateri s pomočjo različnih metod in praks zapusti »vsakdanjo zavest jaza« ter prestopi na »višjo raven zavesti«, ki jo lahko – za razliko od »personalne zavestne ravni jaza« in analogno z distinkcijo konfesionalna-transkonfesionalna raven – označimo kot »transpersonalno zavest« (Jäger, 2009: 58). Ta prestop meja lastnega jaza in vstop v transpersonalno zavestno sfero spremlja *zlom epistemološkega dualizma*, tj. izničenje razlike med spoznavajočim subjektom (»mano«) in spoznanim objektom (»svetom«, »zunanostjo«).⁷ V tem stanju »ni tančice, ki bi ločevala jaz od ne-jaza. Objekt ni več objekt, ne stoji mi več nasproti, marveč je pri meni [oziroma sem jaz pri njem oziroma ni ne mene ne objekta, op. avt.]. Cvetlica, ki jo gledam, ni več objekt mojega mišljenja, temveč je v pomenu: Cvetlica je cvetlica je cvetlica« (Bohak v Jäger, 2009: 18).

Mistična pot je torej proces, pri katerem se »odmikamo od običajne kognitivne situacije, v kateri 'subjekt' spozna duševni ali fizični 'objekt', ki je na tak ali drugačen način ločen od subjekta«⁸ (Jones, 1993: 101): »Največji dosežek mistike je ravno v premagovanju običajnih ločnic med posameznikom in Absolutom. V mističnih stanjih postanemo eno z Absolutom in se hkrati zavedamo te enosti« (James, 2009: 243).⁹

⁷ Ravno zaradi tega zloma lahko govorimo o transcendenci v imanenci, »onostranstvu, ki prežema tostranstvo« itd.

⁸ Strogo gledano bi bilo pri mističnem uvidu primerneje govoriti o »uresničitvi stvarnosti«, saj v mističnem izkustvu »[n]e spoznavam sebe in sveta, marveč se svet spozna v meni«. Z drugimi besedami, »razumeti se ne pomeni, da si subjektivni posameznik prisvoji objektivno resničnost«, temveč da »transpersonalna resničnost, transpersonalna zavest pride k tebi« oziroma – še natančneje – (*sama*) *k sebi* (Jäger, 2009: 159). V teološkem izrazu bi lahko rekli, da v mističnem izkustvu *Bog spozna samega sebe* (*pride k sebi*): večno lačni uroboros takrat končno ujame lasten rep in postal zenovski *ensō*, preprosta krožnica, ki ponazarja razsvetljenje.

⁹ V pričujočem prispevku bomo uporabljali različne izraze za to »presežno«: »mistično«, »onstran«, »Resnično«, »Poslednja Resničnost« itd. Vse to so besede, ki označujejo – oz. kot bomo videli – kažejo na tisti »onstran-ki-je-že-tu«. Na to se nanaša Jäger, ko razpravlja o prikladnosti izraza Bog: »Tej besedi [Bog] bi se komajda odpovedali. Vendar moramo vedno jasno povedati,

Ta prestop na »razširjeno zavestno raven«, v katerem padejo meje med »znotraj« in »zunaj« ter »postanemo eno z Absolutom«, ¹⁰ pa ni stvar razmisleka ali vere, temveč *izkustva*: mistika ni verski ali filozofski sistem oziroma nauk, temveč prej posebna »duhovna naravnost« (Smith, 1980: 78). Do novega »pogleda« na resničnost ne pridemo po razumski, temveč po *izkustveni* poti. Spoznanje v znanstveno-filozofskem kontekstu ni istovetno spoznanju v mističnem kontekstu: prvo je povezano z razumom, drugo pa s celo bitjo. Mistik ne *razume*, temveč *doživi*. Naš razum je strukturiran dualistično in z njim spoznavamo tako, da razlikujemo, razmejujemo, de-finiramo, medtem ko je mistični uvid veliko bolj celovit in se v njem struktura jaza (in posledično razuma) »umakne tako daleč, da izkusiš samo enost« (Bohak v Jäger, 2009: 23).

Čeprav lahko mistična izkustva v redkih primerih nastopijo spontano, pa se najpogosteje pojavijo v okviru specifične *prakse*, ki zajema različne kontemplativno-meditativne metode in tehnike. Te metode lahko kljub njihovi raznolikosti v grobem razvrstimo v dve kategoriji, in sicer v *pot poenotenja*, v kateri zavest usmerjamo v neko določeno točko, in v *pot izpraznjenja*, v kateri skušamo zavest izprazniti vsake vsebine:

[O]bstaja samo ena prva resničnost, le ena gora, na katero vodijo mnoge poti. Kdor se vzpenja nanjo, izkusi, kaj združuje vse religije. Spozna, da vse duhovne poti religij vodijo na isti vrh. In ugotovi, da imajo neodvisno od skupnega cilja tudi skupne osnovne strukture. Tako priporočajo skoraj vse duhovne poti za začetek *zbranost na neki fokus*, na katerega osredotočimo nemirno in begajočo zavest. Običajno je ta fokus dihanje – ali zvok, beseda, litanije. [...] To je prva osnovna struktura, ki jo najdemo pri skoraj vseh duhovnih poteh – ne glede na to, iz katere religije prihajajo. [...] Druga osnovna struktura je *praznjenje zavesti*: skušaš ne sprejeti ničesar, kar se pojavi v praznem zavestnem

kako jo razumemo. Kajti v vsakdanjem pojmovanju je povezana s tradicionalno teistično predstavo onstranske personalne moči. Zato raje govorim o 'Prvi resničnosti', če govorim o tem, kar je zares mišljeno z besedo 'Bog'. Zen govori o 'Praznoti', hinduizem o 'Brahmanu', Mojster Eckhart o 'Božanstvu', Johannes Tauler o 'Zadnjem temelju'. Kakor koli ga že pojmuje, s tem vedno mislimo nanj, o katerem pravzaprav ne moremo reči nič več – Bog je pojem brez določljive vsebine.« (Jäger, 2009: 121).

¹⁰ Oziroma – kar pravzaprav pove isto, vendar z različnim poudarkom – v katerem ni več niti mene niti Absoluta. To nas spomni na Kuzanskijevo sovpadanje nasprotij (*coincidentia oppositorum*), v katerem je Eno Nič in Nič Eno.

prostoru. Pustiš, da gre vse mimo – kot ogledalo, ki vse zrcali, a se z ničemer ne poistoveti. (Jäger, 2009: 165–166)¹¹

Čeprav ima mistika svoj spekulativni sistem, pa je v svoji srži predvsem *praktična* in vsebuje »napotke za vsakdanje življenje« (Smith, 1980: 22): »Za mistike osnova njihove metode ne leži v logiki, temveč v *življenju*« (Underhill, 2002: 24, moj poudarek). Ravno zaradi tega je veliko bolj kot z razumom povezana s čustvi in telesom:

Telo je celostni zavestni ravni *bližje kot intelekt*. Ta omejuje, deli stvarnost na delne vidike, s katerimi se potem ukvarja. Nasprotno pa se *telo lahko odpre celoti*. Zato ga v vseh religijah uporabljajo kot sredstvo v transmentalnem zavestnem prostoru. (Jäger, 2009: moj poudarek)

To celovitost mističnega uvida je lepo ubesedil Uršič v svoji opredelitvi *gnosis* oz. »celostnega spoznanja«, ki v sebi združuje »*védenje, videnje in (ob)čutenje*« (Uršič, 1994: 21).¹² Z besedami Underhillove:

Mistika v svoji čisti obliki je veda o najvišjih resnicah, veda o združitvi z Absolutom, in nič drugega. Mistik pa je nekdo, ki je dosegel to združenje, ne pa nekdo, ki o njem govori. Znak pravega posvečenca ni to, da *razume*, temveč da *Je*. (Underhill, 2002: 72)

¹¹ Takšna bipartitna klasifikacija je v literaturi zelo pogosta. Najdemo jo denimo v budistični tradiciji, kjer ločijo med »potjo, na kateri se meditator trudi, da bi dosegel *nibbāno*« in pri kateri gre za sistematično razvijanje pozornosti (z osredotočenostjo na neki predmet, glas, predstavo itd.), in »potjo, na kateri se [meditator] preprosto zaveda sedanjosti« in pri kateri gre za pozorno in nepristransko motrenje vseh pojavov, ki se porajajo med prakso (postopno praznjenje zavesti). Kljub razlikam pa Pečenko poudarja, da obe poti »vodita do istega cilja« in sta potemtakem samo »dve zunanji obliki notranjega razvoja« (Pečenko, 1991: 136). Sorodno členitev najdemo tudi v sodobnih nevroloških raziskavah meditativno-kontemplativnih tehnik. Na primer, Newberg in d'Aquili razdelita meditativne/kontemplativne tehnike v dve splošni kategoriji. V prvo uvrstita *pasivne* metode (t. i. *via negativa*), katerih glavni namen je izprazniti duha vseh zavestnih misli, v drugo pa *aktivne* metode (t. i. *via positiva*), katerih cilj je popolnoma osredotočiti duha na neki predmet pozornosti – denimo, na mantra, neki simbol ali vrstico iz svetega pisma (gl. Vörös, 2010, str. 78–79).

¹² Čeprav Uršič svoje razmisleke razvija v kontekstu krščanskega gnosticizma, pa eksplicitno poudari, da moramo ločevati med *gnosticismom* in *gnozo*, pri čemer prvi označuje specifično »filozofsko-religiozno smer (ali smeri) zgodnjega krščanstva, ki so jo ortodoksni cerkveni očetje zavračali kot herezijo«, druga pa se nanaša na »vse tiste duhovne smeri in poti, tako krščanske kot nekrščanske (tj. budistične, islamske, daoistične itd.), tako starodavne kot sodobne [...], ki na poti k 'najvišji resnici' ('najvišji' ne nujno v 'metafizičnem' pomenu) združujejo védenje, videnje in (ob)čutenje« (*ibid.*: 21). Jasno je, da je tako opredeljena gnoza – kot namigne tudi Uršič (*ibid.*: 22) – istovetna temu, kar v pričujočem besedilu razumemo kot »mistika«.

Tu pa se že zastavlja vprašanje, kako lahko mistični uvid, ki v svoji praktičnosti in telesnosti (konkretnosti) presega »neživljenjsko« (abstraktno) razumskost, izrazimo z razumsko-jezikovnimi kategorijami. Kako lahko nekaj, kar preči temeljna določila razuma (razcep na subjekt-objekt) in zahteva celovito (prvoosebno) izkušnjo, izrazimo v besedah?

2. Budov cvet

Problem neizrekljivosti mističnega lepo prikaže znameniti zenovski koan o Budi in cvetu, znan tudi kot »Prva zenovska zgodba« (gl. Mortensen, 2009: 6):

Ko je Buda bival na Gori jastrebov, je nekoč namesto pridige učencem pokazal cvet, ki ga je držal v roki. Vsi so molčali, le Mahakašjapa se je široko nasmehnil.

Tedaj je Buda rekel: »Pokazal sem vam pravo učenje, srce nirvane, resnično podobo brez oblike in nezgrešljivo pot dharme. *Tega ni moč izreči z besedami, le s posebnim znanjem, ki presega učenje.* To znanje sem dal Mahakašjapi. (Cerar, 2010: 25, moji poudarki)

Temeljna poanta te zgodbe – da »pravega učenja«, tj. poslednje Resnice, »ni moč izreči z besedami«, temveč le s »posebnim znanjem, ki presega učenje« – je našla odmev v budistični teoriji o dveh resnicah: konvencionalni, ki »jo lahko izrazimo z besedami in je odvisna od konvencij«, in temeljni, »ki je ne moremo izraziti z besedami oziroma presega verbalne konvencije« (Mortensen, 2009: 4). Konvencionalna resnica je torej »resnica besed« ali »resnica razuma«, s katero lahko sicer »posredujemo« budistični nauk in prakso, ne moremo pa ga *živeti*, zaradi česar je v zadnji instanci nezadostna. Je torej le pregovorni prst, ki kaže na luno – neubesedljivo temeljno resnico, »resnico prakse« oz. »izkustveno modrost, ki je dosti globlja od intelektualnega razumevanja«: »Do take modrosti ne pripelje razmišljanje, ki je zgolj konceptualno, kakor tudi nobeno 'teoretično' znanje, saj gre tu za neposredno, globoko in

intuitivno raven dojemanja, ki je onkraj misli, pojmov, idej» (Pečenko, 1991: 29).¹³

Podobne misli najdemo tudi pri mistikih iz drugih religioznih tradicij. Eckhart denimo o Boštvu pove, da je v njem »vse eno«, o čemer »ne moremo povedati ničesar,« Šaṅkara pa poudarja, da je Brahman »neizrekljiv« in »neizrazljiv« (Jones, 1993: 101). S temeljno neizrekljivostjo Poslednjega se srečamo tudi na samem začetku Lao Zijeve klasike *Dao de jing*:

Če je Dao izrekljiv,
to ni večni Dao,
če ga je moč imenovati,
to ni večno ime.
(Lao Zi, 2009: 7)

Toda – v katerem smislu je mistično »neizrekljivo«? Na kaj merimo, ko pravimo, da je Poslednja resničnost neizrazljiva? Za boljše razumevanje si – podobno kot v prejšnjem razdelku – najprej oglejmo, kaj »neizrekljivo« v teh kontekstih gotovo *ne* pomeni:

Biti »neizrekljiv« ne pomeni samo to, da nečesa ne moremo opisati v zadoštni meri. Ta atribut bi lahko namreč pripisali čemurkoli in je zato v odnosu do mistike preveč nejasen, da bi nam lahko bil v pomoč. Neizrekljivost prav tako ne pomeni, da se na mistično ne nanaša nobena beseda: nanj se nanaša vsaj izraz »neizrekljiv«, tudi če o njem ne mislimo nadrobno razpravljati. Ne pomeni pa niti tega, da mističnega niso zmožni izkusiti drugi ljudje. (Jones, 1993: 103)

Če se »neizrekljivo« ne nanaša na nobeno od omenjenih možnosti, pa zagotovo pomeni vsaj to, da »nečesa ne moremo posredovati z besedami«. Toda takšna neizrekljivost v zadnji instanci velja za *vsaj* izkustva: »V nekem smislu lahko posredujemo le svoje *razumevanje izkustva*, ne pa *izkustva samega*« (*ibid.*, moj poudarek). Pri tem gre za dobro znani filozofski problem »kvalij« oziroma za razkol med »prvoosebno« in »tretjeosebno vednostjo«. V tem oziru je najbolj zgovoren Jacksonov miselni poskus o znanstvenici Mary. Mary je prvovrstna nevrologinja, ki do potankosti pozna celotno nevrofiziologijo barvnega zaznavanja. Njena posebnost pa je, da je (iz takšnega ali drugačnega razloga) odraščala v črno-belem okolju, tako da kljub temu, da ve čisto vse o nevrofiziolo-

¹³ Za nadrobnejšo obravnavo dveh resnic v budizmu, zlasti v budistični logično-epistemološki šoli gl. Vörös, 2011.

škem mehanizmu barvnega zaznavanja, ni bila še nikoli izpostavljena dejanskim barvam. Kaj se zgodi, ko Mary zapusti svojo črno-belo sobo in vstopi v svet barv? Bo Mary izvedela kaj novega o svetu ali pa so podatki, ki jih je o zaznavi pridobila tekom študija v črno-belem okolju, dovolj? Mortensen izpostavi, da lahko o Mary in njeni novi situaciji – če pustimo vnmear vprašanje o resničnosti in neresničnosti fizikalizma, ki je bilo glavni razlog za nastanek tega miselnega poskusa – povemo vsaj dvojje:

Mary se nahaja v stanju, v katerem ni bila nikoli prej.

Mary se tega zaveda.

Da bi lahko to razložili, Mortensen postavi domnevo, da je Mary po vstopu v svet prejela neko *neverbalno* (*izkustveno*) vednost, ki je prej ni imela, in se tega tudi zaveda. Kaj je torej tisto, kar sedaj ve in česar prej ni vedela? Da je *ta* barva (pokažemo njen primerek) rdeča (Mortensen, 2009: 8–9). Podobnega mnenja je tudi Jackson, ki je prepričan, da Mary v tej situaciji zagotovo izve nekaj novega: izve namreč to, kako je, ko *dejansko izkusimo neko barvo*, tj., kakšen je *kvalitativni* značaj te barve, oz. ko spoznamo njeno *takšnost*. Poznavanje vseh objektivnih (tretjeoseb-nih) dejstev ne more zaobjeti subjektivnega izkustva, ki ga bo doživela, saj ne more opisati *kvalij* (tega »kako-se-občuti«), ki spremljajo zaznavo neke barve (Jackson, 2002: 275). Joseph Levine je za oznako tovrstnih situacij skoval zelo prikladno besedno zvezo *razlagalna vrzel*: izkustvena stanja imajo nek presežek – kvalitativni značaj oz. takšnost (»kako-je-bititi« ali »kako-se-občuti«) – ki ga ne moremo razložiti z logičnim besednjakom (Levine, 2002: 354–356).¹⁴

In tukaj se po mojem mnenju skriva ključ za pravilno razumevanje »neizrekljivosti« pri mističnih izkustvih: ko, denimo, zaznavamo rožo, je kvalitativen moment zaznave – ko jo *zares* doživimo – nekakšen »poblisk« mističnega. Jones gre gotovo predaleč, ko zapiše, da »[m]istično izkustvo ni le eno od čutnih izkustev: ono samo in njegove vsebine so 'nekaj povsem drugega'« (Jones, 1993: 104). Res je, da mistično izkustvo ni le eno od čutnih izkustev, vendar ne zato, ker bi bilo nekaj povsem

¹⁴ Ravno problem »razlagalne vrzeli« – ali kakor jo v primeru mistike poimenuje Horgan – »razlagalnega prepada« je po mojem mnenju glavni načelni razlog, zakaj mističnih izkustev (pa tudi zavestnih izkustev nasploh) ne bomo nikoli mogli zadovoljivo pojasniti s kognitivno-nevrološkimi sredstvi (za natančnejšo obravnavo gl. Vörös, 2010, zlasti zadnji razdelek).

drugačnega od čutnega izkustva, ampak zato, ker je čutno izkustvo pri »običajnem« gledanju vselej »popačeno« z razumskimi, volitivnimi idr. primesmi (zaznava je posredovana skozi prizmo našega jaza). To nas spomni na Hansonovo trditev, da so naša izkustva vselej že »obložena s teorijo«:

Opazovanje nekega X je vselej že oblikovano z našim predhodnim znanjem o tem X. Drugi vpliv na opazovanja se nahaja v jeziku ali notaciji, s katero izražamo, kar vemo, in brez katere bi bilo bore malo stvari, ki bi jih lahko prepoznali kot znanje. (Hanson, 1963: 19)

Pri običajnem izkustvu je še vedno prisotno razlikovanje med mano in predmetom, ki ga zaznavam – izkušnja ni čista, saj moje »gledišče« (jaz) vselej na tak ali drugačen način izkrivlja to, kar zaznavam. Meditativno-kontemplativna praksa, ki kulminira v mističnem izkustvu, pa nam pomaga odložiti to prtljago jaza, s čimer potenciramo »takšnost«, ki je v običajnem izkustvu prisotna le v zametkih (kot nekakšen »poblisk«, ki se zaiskri skozi goro filtrov, s katerimi »merimo« in »presojamo« Resničnost), do absolutne skrajnosti – in to pomeni preseganje delitve na subjekt in objekt.

To je verjetno tudi glavni razlog, zakaj so si mistiki edini v prepričanju, da nam mistična izkustva pokažejo »stvari takšne, kot so« in da so »stanja absolutne objektivnosti«. Besede, pojmi, želje, pričakovanja itd. popačijo to, kar nam je dano neposredno v izkustvu. Ko pa s pomočjo duhovne prakse enkrat prerežemo skozi te »vozle jaza« in gremo onstran dvojnosti razuma (»onstran sebe in sveta«), lahko uzremo Resničnost takšno, kot je v resnici: Resničnost, ki samo *je*. Kot oznani Buda v navedenem koanu, »posebno znanje, ki presega učenje« in ga »ni moč izreči z besedami«, nam pokaže »resnično podobo brez oblike«, torej svet, kakršen je. V tem smislu so mistično izkustvo in njegovi uvidi res »nekaj povsem drugega«, a ne zato, ker bi bili odmaknjeni od sveta izkustev, temveč zato, ker so *povsem stopljeni z njim*: mistik se v svojem zrenju »porazgubi«, tako da ostane le še »motrenje«, ne pa tudi ta, ki motri, in ono, ki je motreno.

Po drugi strani pa sta misel in jezik odvisna od dvojnosti med subjektom in objektom: »[J]ezik lahko deluje le tam, kjer sta opazovalec in opazovano ločena – potreben je 'prostor' za kodiranje« (*ibid.*). Jezik in

razum postavljata distanco med osebo, ki misli/govori, in predmetom, o katerem teče beseda oziroma na katerega se nanaša misel – distanco, ki jo mistični uvid presega in ukinja. In ravno v tem tiči bistvo mistične neizrekljivosti: ker lahko mistično udejanjimo le tako, da »odstranimo dvojnost, s katero deluje jezik«, je mistik v poslednji instanci zapisan molku. Tako kot njegov predhodnik (mistik v »izvornem« pomenu) mora potemtakem tudi mistik v »širšem« oz. »tehničnem« pomenu »držati jezik za zobmi«, le da tokrat njegov molk ni posledica zunanjih, temveč notranjih dejavnikov: gre za inherentno nezmožnost posredovati ne-dualistični (transpersonalni in transmentalni) uvid z razpoložljivimi dualističnimi sporazumevalnimi (pojmovno-besednimi) sredstvi. Če bi se »zgodnji mistik« tako odločil, bi lahko »odprl usta« in razodel skrivnosti, ki jih je prikrival, medtem ko se pri »poznejšem mistiku« zdi, da tega ne bi mogel storiti, tudi če bi to želel: »spoznavna zaprtost« je namreč pri njem *načelne* in ne pragmatične narave.

3. So meje mojega jezika meje mojega sveta?

Naša dosedanja razmišljanja so nas torej pripeljala do sklepa, da sta mistični uvid in jezik zaradi svojih skrajno različnih narav nezdružljiva. Vendar pa je Jones mnenja, da težava ni v jeziku samem, temveč v specifičnem razumevanju jezika. Takole razmišlja: v naravi jezika je, da razlikuje, tj., »z nasprotji in s primerjavami pojmovno osámi predmet, ki ga obravnavamo« (Jones, 1993: 104). *Omnis determinatio est negatio*, bi rekel Spinoza. Vsaka določitev je obenem tudi izločitev: »Če rečemo: 'To je x' ali 'Naredi y', ne moremo hkrati reči tudi: 'To ni x' ali 'Ne naredi y'« (*ibid.*). Vendar pa ta dihotomizirajoča funkcija jezika za Jonesa postane problematična šele takrat, ko je povezana s *popredmetenjem* gramatičnih struktur. V tem primeru namreč »dovolimo, da gramatični status narekuje ontološki status referenta«, kar pomeni, da se premaknemo »od tega, da so obravnavani izrazi medsebojno različni, do tega, da verjamemo v obstoj humovskih 'ohlapnih in ločenih' entitet, ki so resnične in neodvisne« (*ibid.*: str. 105). To pa ni nekaj, kar bi bilo inherentno naravi samega jezika, temveč je vanj vneseno »od zunaj«: »Ne jezik, temveč *teorija o jeziku* je tista, ki nam nalaga specifične ontološke zahteve« (*ibid.*, moj poudarek).

Jones imenuje spoj diferenciacije in objektivacije pri jeziku ter posledično prepričanje, da »imata globinski strukturi jezika in sveta skupno obliko« (*ibid.*), »gramatični realizem« (po Arthurju Dantoju) oz. »zrcalna teorija jezika«, in je prepričan, da je mistika nezdružljiva z jezikovno ubeseditvijo ravno zaradi te metafizične teorije o jeziku, ki »jo očitno sprejema večina ljudi«: »Problem nastopi takrat, kadar želimo nekaj – jezik –, kar naj bi zrcalilo strukturo tega, na kar se nanaša, uporabiti za opis nečesa, kar je tej strukturi po svojem bistvu tuje.« Ker ima »vsaka beseda, ki označuje mistično, identično gramatično strukturo kot izrazi, ki se nanašajo na predmete [...] je mistično reducirano na enega od ločenih predmetov«. Ali z drugimi besedami, »ker velja, da se na *predmete* nanaša večina denotativnih besed, naj bi se nanje nanašale vse besede«, kar je po Jonesovem prepričanju glavni razlog, da je mistično – ki ne more in ne sme biti popredmeteno – »proglášeno za neizrekljivo« (*ibid.*: str. 106–107).

Tukaj bi veljalo poudariti dvoje. Prvič, ni jasno, ali je res le objektivacija tista, ki dela mistični uvid nezdružljiv z jezikom, saj se diferenciacija, ki leži v samem osrčju strukture jezika, zdi enako, če ne celo bolj problematična. Kot namreč poudarja Jones, vsa razlikovanja in klasifikacije, ki jih delamo znotraj jezika, usmerjajo našo pozornost k tistim lastnostim resničnosti, »ki se neki kulturi zdijo najpomembnejše, nujne za preživetje ali preprosto priročne«, kar pomeni, da »[r]azlični jeziki odražajo različne konvencionalne kodifikacije resničnosti« (*ibid.*: str. 104; to spet spomni na že omenjenega Hansona). Jezikovna diferenciacija potemtakem ni nevtralna in naključna, temveč odraža družbene, razumske, volitivne, čustvene idr. momente, ki človeka usmerjajo v svetu in so njegova glavna interpretativna shema dogajanja v njem, to pa so strukture, ki so – kot smo videli v prejšnjem razdelku – v mističnem izkustvu presežene. Še več, mistični uvid preseže celo – in *predvsem!* – temeljno dihotomijo (diferenciacijo med subjektom in objektom), ki je *sine qua non* oz. nepogrešljivi pogoj možnosti *kakršnegakoli* izrekanja. Mistično potemtakem ni le »nekaj povsem drugega« glede na *vsebino*, temveč tudi glede na *formo*: problem neizrekljivosti ne vznikne šele z objektivacijo, kakor misli Jones, temveč že in *predvsem* z diferenciacijo.

Drugič, če želimo res premeriti domet jezika in ugotoviti, ali obstaja kakšna točka stika med tistim »tukaj« (izrekljivim) in onim »onstran«

(neizrekljivim), moramo to točko iskati ravno v tem, kar Jones imenuje »zrcalna teorija jezika« oz. »gramatični realizem«. Ker so namreč kriteriji za »jezikovnost«, ki jih govorici nalaga »gramatični realizem«, strožji (diferenciacija *in* objektivifikacija) od kriterijev, ki jih (po Jonesu) nalagajo alternativne lingvistične teorije (le diferenciacija), bomo v primeru, da dokažemo možnosti ubeseditve mističnega pri prvem, avtomatično dokazali tudi možnosti izražanja mističnega v drugem. In glede na to, da Jones kot prototip avtorja, ki naj bi zastopal »zrcalno teorijo jezika«, navaja Ludwiga Wittgensteina, ki je obenem v uvodu k svojemu znamenitemu delu *Logično-filozofski traktat* zapisal, da je njegov glavni cilj načrtati »meje mišljenju ali bolje – ne mišljenju, ampak izrazu misli: zakaj če bi načrtali mejo mišljenju, bi morali misliti obe strani te meje (morali bi torej misliti to, česar se sploh ne dá misliti)« (Wittgenstein, 1976: 23),¹⁵ kar se v marsikaterem oziru sklada z našim temeljnim projektom, bi veljalo z našo analizo začeti pri Wittgensteinu.

Ena od najbolj znamenitih Wittgensteinovih tez je teza (5.6), ki pravi: »Meje mojega jezika pomenijo meje mojega sveta.« Tako zastavljena teza pa seveda takoj poraja vprašanje, do kod segajo te meje. *Traktat* se začne s tezo (1): »Svet je vse, kar se primeri«, pri čemer fraza »vse, kar se primeri« označuje »celotnost dejstev«, torej: »Svet je celotnost dejstev« (1.1). Ker pa dejstva obravnava znanost, »katere najbolj temeljna metoda je logika, ki tvori notranjo formalno strukturo znanstvenega sistema«, sledi iz (1.1) teza (5.61): »Logika izpolnjuje svet; meje sveta so tudi njene meje«. Če k navedenim tezam dodamo še znano tezo (7): »O čemer ne moremo govoriti, o tem moramo molčati«, se zdi, da smo se – kot pravilno pripominja Uršič – znašli v »trdem' logičnem pozitivizmu, kakršnega je potem pod Wittgensteinovim vplivom razvijala Dunajska šola (Carnap, Schlick idr.)« (Uršič, 1994: 127). Po takšnem branju so meje mojega sveta določene z jezikom in logiko, kar pomeni, da vse, česar ne moremo ubesediti *clare et distincte* – kamor nedvomno sodi tudi mistika – preprosto ne obstaja. Toda v samem srcu »problema« se že svetlika, resda sramežljivo in prikrito, tudi rešitev: izkaže se namreč, da je Witt-

¹⁵ V nadaljevanju bom pri navedbi Wittgensteinovih tez iz *Traktata* uporabljal avtorjevo izvirno številčenje. Čeprav bom izhajal iz prevoda Franeta Jermana (1976), bom njegove prevedke – da bi bili jasnejši, razumljivejši in/ali skladnejši z izvirnikom – mestoma dopolnil ali spremenil. Na primer, v navedenem primeru je Jerman namesto izraza 'misliti' zapisal 'si misliti'.

gensteinov *Traktat* delo, ki je po eni strani sicer »trdno zasidrano v logiki«, po drugi strani pa »ponuja lestve, ki vodijo k 'mističnemu'« (ibid.).

Glede na sloves, ki se marsikje drži *Traktata*, je morda nekoliko presenetljivo, da v njem srečamo besede, kot so smisel, Bog in – *mistično*. Če so »meje mojega jezika meje mojega sveta« in velja, da »o čemer ne moremo govoriti, o tem moramo molčati«, mar ne bi morali, če o čem, molčati ravno o teh rečeh? Kaj sploh skrivnostna beseda, kot je »mistično«, išče v filozofskem delu s tako »izjemno precizno formalno strukturo« (ibid.), katerega namen je izmeriti domet »izrazu misli? V *Traktatu* se »mistično« pojavi natanko trikrat, in sicer v sledečih tezah:

Ni mistično to, *kako* svet je, temveč *da* je. (6.44)

Občutiti svet kot omejeno celoto – to je mistično. (6.45)¹⁶

Vsekakor je nekaj neizrekljivega. To se *kaže*, to je mistično. (6.522)

Barrett izpostavlja, da beseda »mistično« v tezi (6.44) označuje »čudenje, čudež, nekaj presunljivo« in je uporabljena kot sinonim za »čudovito, nenavadno, nepojasljivo«, tudi »skrivnostno« (Barrett, 1991: 72). Takšna raba je povezana s tezo (6.52), v kateri Wittgenstein zapiše: »Čutimo, da bi celo v primeru, ko bi bilo odgovorjeno na vsa možna znanstvena vprašanja, naši življenjski problemi sploh ne bili dotaknjeni.« Znanstvene teorije namreč opisujejo »*kakšen* svet je« oz. razlagajo »*kako* to, da je takšen, kot je«, ne pojasnijo pa, »*zakaj* [sploh] je, *zakaj* obstaja ta in ne nek drugi svet«. To poizvedovanje po »*zakaj*« – vprašanje po smislu – se znanosti izmika: »Smisel sveta mora biti zunaj njega« (6.41), »Rešitev skrivnosti življenja v prostoru in času je *zunaj* prostora in časa« (6.4312) in »*Kako* svet je, je za tisto Višje popolnoma brezpomembno« (6.432). Toda če lahko govorimo le o stvareh, ki so *v* svetu – torej o stvareh, ki so v dometu logike in jezika –, kar smisel gotovo ni, zakaj ga potem Wittgenstein sploh omenja? Kot pravilno komentira Uršič: »Če tezo (7) razumemo dobesedno, moramo o smislu sveta molčati, in če smo povsem dosledni, niti tega ne smemo reči, da je 'zunaj sveta', še manj pa to zunanost kakorkoli opredeliti« (Uršič, 1994: 127). Če bi jo namreč želeli opredeliti, bi morali – če parafraziram Wittgensteina

¹⁶ V Jermanovem prevodu: »Občutek sveta kot omejene celote je mistični občutek.«

– »govoriti o obeh straneh te meje (govoriti bi torej morali to, česar se sploh ne dá govoriti)«, kar se zdi protislovno – *ali pa ne?*

Da bi prišli zagonetki do dna, si oglejmo še naslednje Wittgensteinove teze:

Vsa dejstva sodijo zgolj v nalogo [problem], ne pa v rešitev. (6.4321)

Za odgovor, ki ga ne moremo izreči, tudi ne moremo izreči vprašanja. *Uganke* [Problema] ni. Če sploh lahko zastavimo vprašanje, potem *lahko* nanj tudi odgovorimo. (6.5)

Rešitev problema življenja je videti v izginotju tega problema. (Ali ni to razlog, zakaj ljudje, ki jim je postal po dolgem dvomljenju smisel življenja jassen, niso mogli potem reči, v čem je ta smisel?) (6.521)¹⁷

To nas pripelje do naslednjih zaključkov (sledim Barrettu, 1991: 73–74):

1. Za razliko od znanosti se mistično ne nanaša na vprašanja in odgovore. Čeprav se vprašanje: »Zakaj obstaja svet?« zdi podobno pravim vprašanjem, pa je to le utvara, saj nima odgovora v enakem smislu, kot ga imajo znanstvena vprašanja, denimo vprašanje: »Zakaj kroži Zemlja okoli Sonca?«
2. Takšna psevdo-vprašanja so problematična, saj se zdi, da tedaj, ko ali če bomo nekoč imeli odgovore na vsa znanstvena vprašanja, bo ostalo največje psevdo-vprašanje – tj. vprašanje po smislu: »Zakaj sploh karkoli obstaja?« ali »Kaj je smisel vsega?« – neodgovorjeno.
3. Na to psevdo-vprašanje ne moremo odgovoriti, kot bi odgovorili na neko znanstveno vprašanje. »Rešitev« tega problema je ravno v tem, da spoznamo, da ne gre za pravi problem, ampak za *psevdo*-problem – da torej ugotovimo, da so stvari takšne, kot so, ker *morajo* biti takšne, kot so.
4. Takšna »rešitev« pa ni v domeni razuma, temveč *izkustva*, pri čemer je slednje bolj kot s čustvi povezano z *uvidom* ali *intuicijo*.
5. »Rešitev« tega problema je njegova raz-rešitev, njegovo izginotje – uvid, da ne gre za pravi problem, temveč za psevdo-problem.
6. In ravno to je »čudenje«, »čudež«, »skrivnost« oz. mistično izkustvo, kot ga razume Wittgenstein.

¹⁷ Pri Jermanu: »Rešitev življenjskega problema ...«

Mistično je sicer »neizrekljivo«, a se »lahko *pokaže*« (6.522): »Obstajajo torej stvari, ki jih ne moremo ubesediti. Te stvari se *kažejo*« (*ibid.*). In prav to je glavni razlog, zakaj je Wittgenstein na začetku svoje razprave zapisal, da je glavni cilj *Traktata* začrtati »meje mišljenju oziroma – *ne mišljenju*, temveč *izražanju mišljenja*«. Če bi namreč začrtali meje mišljenju, bi – kot smo videli – »morali misliti obe strani meje (morali bi torej misliti to, česar se sploh ne dá misliti)«, kar je nesmiselno. Ni pa se nesmiselno »izražati« o obeh straneh meje misljivosti, čeprav je res, da »izražanje« na »tej« strani ni enako »izražanju« na »drugi« strani: o tem »tostran« jezik *govori*, tisto »onstran« pa *kaže*. Z drugimi besedami, jezik lahko – »paradoksalno, a ne protislovno« (*ibid.*) – preseže meje samega sebe in *pokaže* na »drugo stran«. S tem »kazanjem« smo se že srečali takrat, ko smo pri omembi teorije dveh resnic v budizmu namignili, da je konvencionalna resnica kot pregovorni prst, ki *kaže* na temeljno (neizrekljivo) resnico: konvencionalna resnica namreč *ni* neresnica, saj de-leži na Resničnem s tem, da ga »kaže« oz. da se Resnično »kaže« v njej. Vidimo torej, da se tudi znotraj tako rigoroznega filozofskega sistema, kakršen je Wittgensteinov, razpira polje, v katerem je možno »izrekati« oz. »kazati« »tisto presežno«.

In kaj lahko po vsem tem povemo o našem začetnem vprašanju – so torej meje mojega jezika meje res mojega sveta? Kak mistik bi se ob tem verjetno nasmehnil in odvrnil: »Meje *mojega* jezika vsekakor so meje *mojega* sveta – vendar le toliko časa, dokler obstaja neki jaz, čigar meje so lahko ...«

4. Izrekanja neizrekljivega: možnosti izražanja mističnega

Čas je, da si v luči pravkar očrtanih ugotovitev ogledamo, kakšne izrazne možnosti so na voljo mistikom pri izražanju neizrazljivega in na kakšen način oz. v kakšnem smislu posamične možnosti kažejo »tisti onstran«. Najprej se bomo pomudili pri dveh izraznih oblikah, ki se naše teme – odnos med mistiko in jezikom – dotikata le *posredno*, saj ne vključujeta uporabe jezika, vendar sta za nadaljnjo razpravo nepogrešljivi; zatem pa si bomo ogledali še štiri najpogostejše uporabljane verbalne oblike za izražanje mističnega.

Prva neverbalna možnost je seveda – *molk*. Šaṅkara navaja upanišadsko zgodbo, v kateri učenec zaprosi modreca Bahvo, naj mu pojasni, kakšna je prava narava Brahmana, na kar modrec odgovori z molkom. Učenec mu še nekajkrat zastavi isto vprašanje, vendar Bahva ne izusti niti besedice. Ko čez čas učenec postane nepotrpežljiv, mu Bahva odvrne: »Govorim ti, vendar ne razumeš. Molk je Brahman« (S. N. Dasgupta, 2008: 19). Podobno misel najdemo pri Mojstru Eckhartu: »Tam [v najbolj vzvišenem predelu duše], kamor ne more vstopiti nobena kreature in kjer duša ne misli in ne deluje ter ne goji nobene ideje, bodisi o sebi ali čemerkoli drugem, tam vlada popolna tišina.« (Karen J. Campbell, 1991: 94). V strogem smislu je molk v mistiki najdoslednejša drža. Čeprav je res, da lahko mistično »pokažemo« tudi z jezikom, pa zaradi jezikove dvojne narave, o kateri smo govorili v prejšnjem razdelku, obstaja precejšnja nevarnost, da bodo prejemniki mistikovega sporočila – zlasti če sami niso imeli ustreznega izkustva – to sporočilo povsem spregledali, ga razumeli narobe ali nepopolno. Mistikov molk je pritrditev Wittgensteinovi tezi (7): o mističnem v strogem pomenu ne moremo govoriti, zato je najprimerneje, če o njem molčimo. Čeprav je najbolj dosleden, pa je takšen pristop hkrati tudi najmanj poveden: kot je razvidno iz zgornje upanišadske zgodbe, molk ne »govori«, molk »nagovarja« le redke (tiste, ki so takšno izkustvo že doživeli), zaradi česar mistični uvidi ostajajo zamejeni na osebe, ki so jih izkusile.

Druga izrazna možnost, ki se poskuša ogniti pastem jezika in obenem nekoliko razširiti svojo »sporočilnost«, je *dejanje*. S to zanimivo možnostjo smo se srečali, na primer, v koanu o Budovem cvetu, najdemo pa jo še v številnih drugih zgodbah, včasih v zelo dramatični obliki, kot, denimo, v koanu o Guteijevem prstu:

Mojster Gutei je na vsako vprašanje o zenu odgovoril tako, da je dvignil iztegnjen prst. Nekoč je popotnik vprašal mladega slugo, kakšno je učenje njegovega mojstra, fant pa mu je namesto odgovora pokazal prst, kot je videl storiti svojega gospodarja.

Ko je Gutei izvedel za slugovo predrznost, mu je za kazen odrezal prst. Ko je deček, objokan od bolečin, hotel pobegniti, ga je Gutei poklical po imenu in mu, ko se je ta ozrl, požugal z iztegnjenim prstom. V tistem trenutku je mladenič doživel razsvetljenje. (Cerar, 2010: 21)

Kaj se skriva za takšnimi zagonetnimi zgodbicami? Kot smo videli v drugem razdelku, je telo zavoljo svoje celovite narave – neposredne vpetosti v svet tu-in-zdaj – mističnemu bližje kot razum. Posredovanje mističnega z dejanji je zato v nekem smislu prikladnejše kot sporočanje z jezikom, ki je tesno povezan z dualističnim razumom, ta prikladnost pa se kaže na dveh ravneh: na ravni *vršilca dejanja*, ki lahko svoje uvide na ta način sporoča bistveno bolj naravno in manj protislovno (njegovo delovanje *po naravni poti* odraža to, kar je doživel v mističnem izkustvu), in na ravni *prejemnika »sporočila«*, pri katerem se poveča možnost, da bo preko *neposrednosti* spontanega in naravnega giba tudi sam izkusil (uvidel) to, kar je izkusil (uvidel) vršilec dejanja. Dejanje je potemtakem zelo učinkovita oblika *takšnosti*, ki ima – če je izvedeno ob pravem trenutku in na pravi način – zaradi svoje neverbalne sporočilne vrednosti velik potencial za preboj razumsko-jezikovne mreže, skozi katero običajno motrimo svet. Lahko bi rekli, da gre za nekakšen »molk s pridatkom«, pri čemer pa je ravno ta »pridatek«, četudi je v primerjavi z drugimi izraznimi oblikami, ki jih bomo še srečali, minimalen, je lahko zelo problematičen. Zdi se namreč, da je dejanje kot izrazna oblika prikladno predvsem za ljudi, ki so že stopili na duhovno pot, tj. za ljudi, v katerih se je že sprožil notranji preobrazbeni postopek in zato za dosego »cilja« potrebujejo le (lahen) »potisk« od zunaj. Nekdo, ki po tej poti ne stopa, pa lahko prezre pravi pomen takšnega dejanja oziroma si ga interpretira povsem napačno in vidi v njem le (zabavne) nesmisle.

To pa nas privede do *jezika*. Če želi mistik predočiti svoja izkustva tudi širšemu slušateljstvu, se mora osloniti na jezik. Toda zakaj bi sploh govoril? Zakaj bi se sploh trudil ubesediti nekaj, kar je v svojem bistvu neubesedljivo, pri čemer obstaja velika verjetnost, da bodo njegove izjave razumeli narobe ali nepopolno? Zakaj ne bi preprosto ostal pri molku ali – če že – pri dejanjih? To je zanimivo vprašanje, na katerega lahko v pričujočem kontekstu odgovorimo le v zametkih. Vse kaže, da mistik *mora* govoriti o svojih izkustvih, da je torej *poklican* govoriti o njih, in sicer zaradi pomena, ki ga pripisuje tem izkustvom (Jones, 1993: 108), pa tudi zato, ker je mistični uvid nerazdružljivo povezan z univerzalnim sočutjem (cf. budistična *karuṇā*) in ljubeznijo (cf. krščanska *agape*). Z Jägrovimi besedami:

V središču mistične izkušnje je zavest o enosti z vsemi živimi bitji. To pomeni tudi, da jemljem trpljenje drugega kot svoje lastno trpljenje – in prav tako njegovo radost kot svojo radost. [...] Mistična izkušnja prinese s seboj brezmejno usmiljenje [sočutje] in ljubezen do vsega ustvarjenega. (Jäger, 2009: 189–190)

Mistično izkustvo nam ni dano, »da bi v njem uživali kot v najbolj izbranem med ugodji«, temveč da »nas navduši za intenzivnejše služenje sočloveku« (Smith, 1980: 25). Z drugimi besedami, mistik se čuti poklican, da svoja spoznanja deli s soljudmi in jim na ta način pomaga preseči temeljno nevednost o naravi sveta ter z njo povezanim trpljenjem. Čeprav v mistični literaturi najdemo nič koliko primerov tovrstne »poklicanosti«, pa je zelo nazorno in jedrnato izražena v naslednji Eckhartovi misli: »Če je kdo razumel to pridigo, naj bo blagoslovljen! In če ne bi bilo nikogar, ki bi jo prišel poslušat, bi jo moral pridigati prižnici« (cit. po Jones, 1993: 102–103). Ali gre pri opisani »težnji po oznanjevanju« res za nepogrešljivo komponento, prisotno pri vseh mistikih, je seveda zapleteno vprašanje, saj zgodovina rada obide ljudi, zapisane molku. Toda na podlagi življenjskih zgodb in izjav preteklih in sodobnih mistikov, lahko previdno zaključimo, da je »veselo oznanilo« (vsaj) pogosta spremljevalka mističnih uvidov.¹⁸

S katerimi jezikovnimi sredstvi torej mistiki širijo svoja spoznanja in uvide? Eno od sredstev je to, kar bom imenoval *kreativni nesmisel*. Ta

¹⁸ Če nič drugega, lahko s precejšnjo gotovostjo zatrdimo, da mistična pot zajema tudi »povratak v svet«. Mistika se torej ne ustavi v »osami«, tj., ni samozadostna, temveč njena pot vselej vodi nazaj v svet; in nekdo, ki se vrne v svet, bo najverjetneje o svojih doživetjih tudi na tak ali drugačen način spregovoril: »Pustiti za seboj življenjske navade in vezi, ki se jih oklepamo, je prvi korak na duhovni poti. Toda to ni askeza zaradi askeze, marveč osvoboditev pogojenosti. Temu koraku se ne moremo odpovedati, a prav tako se ne moremo odpovedati *povratku v svet* – pri čemer pa svet izkusimo na povsem nov, drug način. [...] Kdor gre po poti izkustva do konca, se nazadnje vrne *na izhodiščno točko, v vsakdanje življenje, vendar se vrne spremenjen*. Laiku Pangu pripisujejo besede: 'Kako čudovito: sekam drva, nosim vodo!' In v Tomaževem evangeliju pravi Jezus: 'Sekajte kos lesa in jaz sem tam. Dvigujte kamen in našli me boste tam'« (Jäger, 2009: 54–55, moji poudarki). In ravno ta vrnitev je po Jägru eden od kriterijev, ki »pravo mistiko« loči od »pseudomistike«: »[M]istika, ki bi se umaknila iz sveta, bi bila pseudomistika. Bila bi regresija, medtem ko pristno mistično izkustvo neizogibno vodi nazaj v življenje. Mistika je vsakdan, kajti vsakdanje življenje je prostor srečevanja človeka in prve resničnosti. Komunikacija z Bogom se dogaja le v trenutku življenja, ki ga zares živimo« (*ibid.*: 188). Ampak – kaj pa primeri puščavnikov ipd.? Smo upravičeni sklepati, da nihče med njimi ni izkusil tistega »onstran« samo zato, ker so se zapisali življenju radikalne osame?

oblika jezikovnega izražanja je nekakšna »sporočevalna evglena«:¹⁹ če namreč po svoji *obliki* sodi v jezikovno sfero, pa je *vsebinsko* veliko bližja dejanju kot besedam. Najboljše primerke kreativnega nesmisla najdemo v zenovskih koanah, npr. v dobro znanem koanu o Džošujevem psu:

Učenec je vprašal kitajskega mojstra Džošuja: »Ali ima pes naravo Bude?«
Džošu mu je odgovoril: »Mu!« (Cerar, 2010: 16)

Džošujev odgovor je z besednega vidika pomensko prazen, toda njegova sporočilnost se nahaja na *neverbalni* ravni. Tako kot telesna dejanja, tudi Džošujev *mu* preči običajne razumske sheme in s svojo neposrednostjo pomaga prejemniku sporočila okusiti ali izkusiti »tisto mistično«. Besede v kreativnem nesmislu *ne govorijo*, temveč *delujejo* – so nadomestek za nenadne premike rok, udarce s palico ipd. –, ne *od-govarjajo*, temveč *od-stirajo*: odstirajo tisto, kar se skriva za razumsko-jezikovnimi konceptualnimi shemami.

To, kar je po eni strani največja prednost kreativnega nesmisla, pa je po drugi strani tudi njegova največja hiba: zaradi svoje vpetosti v sfero (telesnega) delovanja je spet najbolj primeren za tiste, ki so že stopili na duhovno pot, medtem ko bo pri drugih izzval v najboljšem primeru čudenje, v najslabšem pa nerazumevanje in posmeh. Zato pri mistikih velikokrat naletimo na »šibkejšo različico« kreativnega nesmisla, namreč na *paradoks*. Za paradoks je značilno, da sta v njem pripisana mističnemu hkrati dva dozdevno protislovna atributa, denimo, »Bog je vse in nič«, »Mistično je tukaj in tam« ipd. Na primer, v *Kena Upanišadi* beremo:

Njega [Brahmana] bo dojel ta, ki ga ne dojema. Kdor ga dojema, ga ne pozna. Ti, ki ga razumejo, ga ne bodo razumeli. Razumeli ga bodo tisti, ki ga ne razumejo.

Ali pri Eckhartu: »[N]ihče ne more videti Boga, če ni slep, ali ga poznati, če ni neveden, ali ga razumeti, če ni neumen« (cit. po Jonesu, 1993: 114). V nasprotju s kreativnim nesmisлом paradoks torej ni (navidezno) nesmiselna izjava, temveč »zavestna raba nasprotij, tj. vsaka izjava, v kateri je prisotna konjunkcija trditve *a* in njenega logičnega zanikanja *ne-a*« (*ibid.*). Jones meni, da gre pri številnih tovrstnih izjavah

¹⁹ Evglena je v biološkem svetu »kategorialna dvoživka«, saj se nahaja na meji med rastlinskim in živalskim kraljestvom.

le za *navidezne* paradokse – paradokse »na površju« (*ibid.*: 115) – saj naj bi protislovna izraza v »paradoksu« nastopala na dveh povsem različnih ravneh: na primer, če rečemo, da je mistični uvid »nevedna vednost«, bi to pomenilo, da je mistično »nespoznavno« na ravni vsakdanjih predmetov (tj., v smislu vednosti, ki implicira dvojnost), »spoznavno« pa v stanju razširjene (transpersonalne) zavesti (tj., lahko ga dojamemo v mističnem izkustvu), gl. (*ibid.*: 116). Pravi paradoks po Jonesu nastopi le takrat, »kadar se neka izjava na protisloven način nanaša na isto odnosnico,« kar za mistične izjave ne drži, saj gre pri njih za »različne poglede na svet«: ne gre za, denimo, nasprotje »med obliko in barvo pri predmetu«, temveč »za to, kar zaznamo v normalnem zavestnem stanju, in to, kar je udejanjeno v mističnem zavestnem stanju«. Ker je temu tako, lahko za mistične paradokse najdemo ustrezne (ne-mistične) parafraze, ne da bi pri tem izgubili svoj pomen (*ibid.*: 117).

Na podlagi vsega, kar je bilo povedanega doslej, je najbrž razvidno, da Jonesova interpretacija povsem zgreši bistvo uporabe paradoksa v mistiki. Specifičen pomen posamičnih besed v takšnih paradoksih je *drugotnega* pomena: ne gre toliko za vprašanje, na kaj se posamezna beseda nanaša (npr. »nevednost« na predmetno raven, »vednost« na mistično izkustvo), temveč predvsem za »*pomenski trk*« dveh pomensko vseobsegajočih nasprotij. *Nobena* od uporabljenih besed (»vse in nič«, »tu in tam«, »vselej in zdaj«) *ne* odraža mističnega – to sploh ni bistveno: kar skuša mistik doseči z neposrednim soočenjem dveh protipomenk, je pripeljati nagovorjeno osebo do meja racionalnosti in mu z izčrpanjem pomenskega prostora (»vse in nič«) *pokazati* možnost prehoda, ga postaviti v situacijo, v kateri se lahko odpre ne-dualnosti transpersonalnega prostora. Tudi tukaj – čeprav v manjši meri – jezik ne govori, temveč *deluje in kaže*: je kot sredstvo, ki »dovzetnemu duhu« pomaga udejanjiti novo izkušnjo – izkušnjo mističnega.

Še bolj verbalna in na pomen naravnana pa je naslednja izrazna oblika, namreč *zanikanje* ali *negacija*. Pri slednji »zanikamo vse možne pozitivne opise mističnega« in jo najbolje ponazarja upanišadski *neti–neti* ali *nada–nada* sv. Janeza od Križa, ki oba pomenita »*ne to, ne to*« (gl. *ibid.*: 112). »Negativna pot« ali *via negativa* skuša pokazati na meje misljivega s tem, da mističnemu odreče vsak pozitiven atribut: mistično je ne-X, ne-Y itd. Ta pristop je nekoliko bolj »prijazen« za nepoučene, saj

v osnovi ostaja na pomenski ravni, a se ga obenem drži tudi večja možnost napačne interpretacije: namreč, če pri konstruktivnem nesmislu in paradoksu zaradi njune temeljne a-logičnosti »zaslutimo« radikalno drugačnost mističnega (začutimo, kako razum trči ob svoje meje), pa se pri negativni poti lahko zgodi, da mistično preprosto označimo za »nič« (tj., če mističnega ne moremo opredeliti, potem mističnega ni). Z drugimi besedami, čeprav nas konstruktivni nesmisel in paradoks lahko navdeta s čudenjem, zgražanjem in posmehom, pa nam zavoljo svoje notranje protislovnosti v veliki meri onemogočata napačno *pomensko* interpretacijo. V svoji nesmiselnosti oz. paradoksalnosti namreč ne dopuščata enostranske razlage, kar pa za negacijo ne velja: kljub mistikovim opozorilom se namreč lahko zgodi, da *vio negativo* razumemo kot *radikalno negacijo*, tj. zatiranje, da »tistega onstran« preprosto ni oz. da je nič (karkoli že to pomeni).

Interpretativno še nevarnejša pa je zadnja jezikovna oblika, *svetopisemska prispodoba*.²⁰ Tukaj gre za poskus *pozitivne* »opredelitve« mističnega, ki zaradi potencialnih interpretativnih pasti prejšnjega (negativnega) pristopa skuša pokazati, da mistično vendarle ni le prazen nič, temveč ima neko »pozitivno vsebino«. Ampak – ali je sploh možno povedati *karkoli pritrilnega* o povsem Drugem, o tistem, kar leži na drugi strani meje izrekljivosti? Ključno vloga pri tem igra »svetopisemska prispodoba«:

Prispodobičnost svetopisemskega diskurza je gotovo ena izmed njegovih bistvenih značilnosti, omogočajo pa jo 'drseči' označenci tega diskurza, ki niso 'fiksirani' v logično-semantičnem smislu kakor označenci v teoretičnem diskurzu. (Uršič, 1994: 150)

Svetopisemske prispodobe s svojimi »večplastnimi pomeni« presežejo »mejo molka« in s svojo »izrekljivostjo« razvežejo »paradokse neizrekljivosti«.

²⁰ Izraz »svetopisemski« se tukaj ne nanaša samo na *Sveto pismo* oz. krščansko *Biblijo*, temveč ga – sledeč Uršiču – uporabljamo »v posplošenem pomenu«, torej kot »'tipsko' oznako za diskurz o svetem/božjem, ki zaobsega npr. tudi budistične sutre, vedske upanišade, kuranske sutre, delfske oraklje, apokrifne evangelije itd.«; v tem kontekstu bi bil verjetno primernejši izraz »sveti zapis«, torej »sveti zapis kot zapis svetega (ali o svetem), ne pa sakralizirani zapis oziroma sakralizirana Knjiga« (Uršič, 1994: 147–148).

Prispodoba je vselej, formalno gledano, neka relacija med dvema odnosnicama, posebnost svetopisemske prispodobe pa je v tem, da je njena prva odnosnica tostran, druga pa je (oziroma naj bi bila) onstran mostu med 'tu' in 'tam'. (*Ibid.*)

Pri svetopisemskih prispodobah gre torej za posebno obliko »presežnih prispodob«:

Svetopisemska prispodoba kaže *čezse* ali *skozse*, vendar ni transparentna, kakor je transparentna npr. alegorija. Sveto pismo ni alegorično, saj ne podaja »abstraktnega sveta v konkretni obliki«, kakor stilisti definirajo alegorijo. Svetopisemske prispodobe niso nobeni 'nadomestki' za abstraktne ideje, da bi jih preprosti ljudje lažje razumeli, temveč so »šifre transcendence«, kakor se je izrazil Karl Jaspers, ključni in kažipotni v nebeško kraljestvo, ki pa so že hkrati sami *topos* nebeškega kraljestva. (*Ibid.*: 151)

V tem zadnjem pristavku – da so »že hkrati sami *topos* nebeškega kraljestva« – gre Uršič morda nekoliko predaleč, kar je mdr. razvidno tudi iz njegove kasnejše navedbe Frya, ki pravi, da so »[m]noge izmed osrednjih doktrin tradicionalnega krščanstva [...] lahko izražene edino v obliki metafore [pri nas: prispodobe]«, saj se med branjem naša pozornost »pri metaforah cepi v dve smeri«, k čemur Uršič pristavi, da je to »za sveto pismo bistveno – le s to dvojno optiko lahko v tostranskih očeh in mislih 'prikliče' onostranstvo. Seveda ne kot 'popredmeteno' in 'pobivajočeno' pozitivnost, temveč kot *skrivnostno 'globino' tostranstva, ki se razpira 'za' ali 'onstran' »pajčolana videza«* (indijsko: *maja*), tj. onstran minljivega in končnega sveta« (*ibid.*: 152). Prispodobe vendarle ostanejo na ravni »ključev« in »kažipotov«, »prizem«, skozi katere preseva mistično oz. »skrivnostna 'globina' tostranstva, ki se razpira 'za' ali 'onstran' pajčolana videza« (*ibid.*). Ti »kažipotni« so z mističnim kot takim nesoizmerljivi, a hkrati z njim delijo določene »strukturne podobnosti« (Jones, 1993: 121). Teh podobnosti pa ne moremo natančneje opredeliti, temveč jih moramo preprosto *izkusiti*: »Metafora, ki sporoča neko izkustvo, postane jasna šele takrat, kadar smo to izkustvo doživeli« (*ibid.*). Čeprav smo lahko preko svetopisemskih prispodob deležni »pobliskov« presežnega – in v tem oziru so prispodobe nerazsvetljenemu duhu »najprijaznejša« oblika posredovanja mističnega – pa naše »razumevanje«, vsaj dokler ne doživimo mističnega izkustva, vselej ostaja »nemistično«.

Svetopisemske prispodobe so potemtakem pomensko najbolj povedne, obenem pa z interpretativnega vidika najbolj problematične: kljub nenehnim svarilom mistikov se namreč vse prepogosto zgodi, da nemistični duh izenači tisto »onstran« s katerim od »kažipotov« in tako zapade v malikovanje (če je duhovnosti naklonjen) ali v boj s slamnatim možem (če je duhovnosti sovražen). »Duh« (tj. mistično) »okosteni« (se po-podobi): prispodoba, skozi katero je presevalo »tisto onstran«, postane neprosojna in zatemnjena. Namesto da bi nam pomagala uzreti Resnico »iz obličja v obličje«, nas napeljuje, celo sili k temu, da jo morimo »v ogledalu, megleno«. Takšna prispodoba več *ne kaže*, temveč le še *govori*: govori pa neresnico, trivialnost, laž. In ker Resničnost v »mrtvi prispodobi« več ne more govoriti sama zase, morajo zanjo govoriti drugi, kar nemalokrat – kot nas uči ta zgodovina in sodobnost – vključuje prisilo in nasilje.

Molk, dejanje, kreativni nesmisel, paradoks, zanikanje in svetopisemske prispodobe: takšen je torej temeljni nabor možnosti, ki so na voljo mistiku za izražanje njegovih izkušenj. Vidimo tudi, da sta v predstavljenem diapazonu »doslednost« in »razumljivost« v obratnem sorazmerju: bolj ko je neka izrazna zmožnost »razumljiva« oz. »povedna«, manj je »dosledna« oz. »skladna« z naravo mističnega izkustva in več interpretativnih zmot dopušča (še radikalneje: *kakršnakoli* interpretacija je že zmota – mistično se bodisi pokaže bodisi se ne pokaže – o njem je v absolutnem smislu ne-smiselno razpravljati²¹). Molk je najbolj dosleden, a najmanj poveden in zato s pedagoško-oznanjevalskega vidika najmanj primeren; svetopisemske podobe so najbolj zgovorne, a najbolj podvržene napačnim interpretacijam; ostali pristopi pa so, kot smo videli, neke vmes. Večji, kot je delež »pomenskosti«, oziroma manjši, kot je delež »izraznosti«, bolj se neko sporočilno sredstvo oddaljuje od pristnega izkustva »vsega in nič«. Kljub temu pa se v vseh teh pristopih – v enih bolj, v drugih manj – mistično *kaže* in s tem prejemnika sporočila vabi v nje-

²¹ Nekaj podobnega je imel v mislih C. G. Jung, ko je zapisal: »Religiozno izkustvo je absolutno. O njem ne moremo razpravljati. Lahko le rečemo, da takšnega izkustva nismo imeli, in nasprotnik bo odvrnil: Žal mi je, toda jaz sem ga imel. In s tem bo razprava končana. Vseeno je, kaj svet misli o religioznem izkustvu; kdor ga ima, poseduje velik zaklad, ima nekaj, kar mu je postalo vir življenja, smisla in lepote in kar je svetu in človeštvu dalo nov sijaj.« (Cit. po Jäger, 2009: 66)

govo neposredno bližino. Če se torej na koncu, oboroženi z »znanjem«, ki smo ga pridobili na naši poti, vrnemo k Johnsonovemu začetnemu verzu, lahko rečemo, da ni toliko problem v tem, da so Böhme in drugi mistiki želeli izreči neizrekljivo, kakor v tem, da jim svet ni znal pravilno prisluhniti – in to v veliki meri drži še dandanes.

L i t e r a t u r a

1. Barrett, Cyril (1991). *Wittgenstein on Ethics and Religious Belief*. Oxford: Blackwell.
2. Bouyer, Louis (1956). »Mysticism: An Essay on the History of the Word«. V Richard Woods (ur.). (1980). *Understanding Mysticism*. New York: Image Books, str. 42–56.
3. Campbell, Karen J. (1991). *German Mystical Writings*. New York: The Continuum Publishing Company.
4. Cerar, Vasja (ur.). (2010). *Vrata brez vrat: Koani in zenovske zgodbe*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
5. Dasgupta, S. N. (2008). *Hindu Mysticism*. Radford: Wider Publications.
6. Forman, Robert K. C. (1990). *The Problem of Pure Consciousness: Mysticism and Philosophy*. New York, Oxford: Oxford University Press.
7. Hanson, N. R. (1963). *Patterns of Discovery*. Cambridge: Cambridge University Press.
8. Happold, F. C. (1963/1990). *Mysticism: A Study and an Anthology*. London: Penguin Books.
9. Jäger, Willigis (2009). *Vsak val je morje in drugi spisi: Mistična duhovnost*. Petrovče: Društvo Znamenje.
10. James, William (2009). *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. Scotts Valey, CA: IAP.
11. Jackson, Frank (2002). »Epiphenomenal Qualia«. V Chalmers, David J. (ur.). *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings*. New York & Oxford: Oxford University Press, str. 273–280.
12. Jones, Richard H. (1993). *Mysticism Examined*. Albany, New York: State University of New York Press.
13. Levine, Joseph (2002). »Materialism and Qualia: Explanatory Gap«. V Chalmers, David J. (ur.). *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings*. New York & Oxford: Oxford University Press, str. 354–361.
14. Lao Zi (2009). *Dao de jing*. Ljubljana: Mladinska knjiga.

15. Mortensen, Chris (2009). »Zen and the Unsayable«. V D'Amato, Mario; Garfield, Jay L.; Tillemans, Tom, J. F. *Pointing at the Moon: Buddhism, Logic, Analytic Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, str. 3–12.
16. Pečenko, Primož (1990). *Pot pozornosti: Osnove budistične meditacije*. Ljubljana: Domus.
17. Russell, Bertrand (1949). *Mysticism and Logic and Other Essays*. London: The Mayflower Press.
18. Smith, Margaret (1977). »The Nature and Meaning of Mysticism«. V Richard Woods (ur.). (1980). *Understanding Mysticism*. New York: Image Books, str. 19–26.
19. Underhill, Evelyn (2002). *Mysticism: A Study in the Nature and Development of Spiritual Consciousness*. Mineola, New York: Dover Publications, Inc.
20. Uršič, Marko (1994). *Gnostični eseji*. Ljubljana: Nova revija, Zbirka Hieron.
21. Vörös, Sebastjan (2010). »Blišč in beda nevroteologije«. V *Analiza: Časopis za kritično misel*. Št. 1–2, let. XIV, str. 71–92.
22. Vörös, Sebastjan (še neobjavljeno). »Misel in neizrekljivo v budistično logično-epistemološki šoli: Nov pogled na teorijo dveh resnic pri Dignāgi in Dharmakīrtiju«. Članek bo predvidoma izšel v *Azijske in afriške študije*. (2012). Št. 2, let. XV.
23. Wittgenstein, Ludwig (1976). *Logično filozofski traktat*. Ljubljana: Mladinska knjiga.