

---

# MISTIKA IN MISEL



P O L I G R A F I

številka 71/72 • letnik 18, 2013

---

UREDIL  
SEBASTJAN VÖRÖS

---

## P O L I G R A F I

Glavni urednik: Lenart Škof (Univ. na Primorskem)

Uredniški odbor: Igor Škamperle (Univ. v Ljubljani), Mojca Terčelj (Univ. na Primorskem), Miha Pintarič (Univ. v Ljubljani), Rok Svedlič (Univ. na Primorskem), Anja Zalta (Univ. v Ljubljani)

Pisarna uredništva: Univerza na Primorskem, Znanstveno-raziskovalno središče,

Inštitut za filozofske študije, Garibaldijeva 1, SI-6000 Koper, Slovenija

Telefon: +386 5 6637 700, Fax: + 386 5 6637 710, E-mail: lenart.skof@zrs.upr.si

<http://www.poligrafi.si>

številka 71/72, letnik 18 (2013)

M I S T I K A I N M I S E L

Uredil: Sebastjan Vörös

Mednarodni uredniški odbor:

Th. Luckmann (Universität Konstanz), D. Kleinberg-Levin (Northwestern University),

R. A. Mall (Universität München), M. Ježić (Filozofski fakultet, Zagreb),

D. Louw (University of the Free State, Bloemfontain), M. Volf (Yale University),

K. Wiredu (University of South Florida), D. Thomas (University of Birmingham),

M. Kerševan (Filozofska fakulteta, Ljubljana), F. Leoncini (Università degli Studi di Venezia),

P. Zovatto (Università di Trieste), T. Garfitt (Oxford University), M. Zink (Collège de France),

L. Olivé (Universidad Nacional Autónoma de México), A. Louth (Durham University),

P. Imbert (University of Ottawa), Ö. Turan (Middle-East Technical University, Ankara), E. Krotz

(Universidad Autónoma de Yucatán / Universidad Autónoma de Metropolitana-Iztapalapa),

S. Touissant (École Normale Supérieure), B. Mezzadri (Université d'Avignon),

A. Bárabas (Instituto Nacional de Antropología e Historia, Oaxaca), M. Uršič (Univ. v Ljubljani)

Recenzije knjižnih izdaj: Tomaž Grušovnik, Univ. na Primorskem, Znanstveno raziskovalno središče,

Garibaldijeva 1, si-6000 Koper, Slovenija

Telefon: +386 5 6637 700, Fax: + 386 5 6637 710, E-mail: tomoz.grusovnik@zrs.upr.si

Oblikovanje: Peter Skalar, Prelom: Ideja 8 d.o.o.

Tehnično uredništvo: Alenka Obid

[www.poligrafi.si](http://www.poligrafi.si)

CIP - Kataložni zapis o publikaciji  
Narodna in univerzitetna knjižnica, Ljubljana

2-587(082)(0.034.2)

141.33(082)(043.3)

MISTIKA in misel [Elektronski vir] / uredil Sebastjan Vörös. - El. knjiga.

- Koper : Znanstveno-raziskovalno središče, Univerzitetna založba Annales,

2013. - (Poligrafi, ISSN 1318-8828 ; vol. 18 (2013), no. 71-72)

ISBN 978-961-6862-64-6 (pdf)

1. Vörös, Sebastjan

271397888

Revija je vključena v naslednje mednarodne baze: The Philosopher's Index, Cobiss

Založnik – naročila – Copyright ©: Univerza na Primorskem,

Znanstveno-raziskovalno središče, Univerzitetna založba Annales,

Garibaldijeva 1, si-6000 Koper, Slovenija

Za založnika: Rado Pišot

Telefon: +386 5 663 77 00, Fax: +386 5 663 77 10, E-mail: [annales@zrs.upr.si](mailto:annales@zrs.upr.si)

Dvojna številka: € 20,00

Poligrafi so izdani s sofinanciranjem

Javne agencije za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.

P O L I G R A F I

## M I S T I K A I N M I S E L

Sebastjan Vörös: *Mišljenje nemisljivega: zborniku na pot*

3

Sebastjan Vörös: *Odpoved sebi in svetu: o mistični (ne)vednosti*

33

Andrej Ule: *Razumni govor in mistični molk*

67

Gorazd Andrejč: *Eksistencialna občutja in verski jezik: pozni Wittgenstein in protestantska teologija mističnega*

93

Raid Al-Daghistani: *Epistemologija srca: kontemplacija – okušanje – raz-sebljanje*

119

Ana Bajželj: *Na kraju spoznavanja: premislek o naravi izrednih spoznavnih načinov v indijskih filozofijah*

155

Jan Ciglencečki, Borut Škodlar: *Mistična in psihotična izkustva: projekt »Parmenides«*

177

Alen Širca: *Ruusbroecova mistična misel*

195

Nadja Furlan Štante: *Ženska mistika, pot intuicije in ljubezni kot transreligijski fenomen*

217

---

Milosav Gudović: *Mistika in eksistencialna dialektika:  
razmišljanje o duhovnem (pre)boju v delu Jakoba Böhmeja*  
229

Helena Motoh: *Prevajanje mističnega izkustva:  
Wang Daiyujev Veliki nauk islama [清真大学]*  
247

Sami Al-Daghistani: *Premišljanja o realnosti, absolutu in popolnem  
človeku – pogledi Toshihiko Izutsuja na sufizem in daoizem*  
267

Marko Uršič: *O sencah idej*  
289

Povzetki / Abstracts  
309

Avtorji / Authors  
325

---

## MIŠLJENJE NEMISLJIVEGA : ZBORNIKU NA POT

Pričujoča številka *Poligrafov* je posvečena prevetritvi odnosa med mistiko in mislijo, tj. med »izkustveno/bivanjsko presežnim« (mističnim) in »razumsko/pojmovno dosežnim« (misljivim). Posamezni prispevki se bodo skušali z različnih perspektiv in na različne načine (posredno ali neposredno) dotakniti vprašanj, kot so:

Ali je možen dialog med mistiko, ki počiva na neizrekljivem, in razumsko dejavnostjo, ki korenini v besedi? Kako se pojmovno pritakniti nepojmljivega, ne da bi ob tem zdrknili v iracionalizem? Ima mistika spoznavno vrednost, in če jo ima, kakšna je? Ali je sploh mogoče govoriti o neizrekljivem – in kako? V kakšnem odnosu je mistika z religijsko doktrino in prakso? Ali obstaja skupno (transkonfesionalno) mistično jedro, na katerem deležijo vse religije, ali je vsaka »mistika« določena z religijskim kontekstom, v katerem se je razvila? Kakšen, če sploh kakšen, pomen ima mistika za sodobnega človeka in bivanjska vprašanja, s katerimi se sooča? In nenazadnje, mar ni mistika le v religiozno okrasje odeta (psiho)patologija ali gre za nekaj, kar je s »patološkim« sicer povezano, a od njega vendarle različno?

Seveda postane takoj razvidno, da je takšna tematska zastavitev vse prej kot neproblematična, kajti izraz »mistika« je odet v gosto pomensko meglo in pogosto več *za-* kakor *odstira*. Namen tega uvodnega prispevka je zato dvojen: prvič, na podlagi kratkega zgodovinskega pretresa pokazati, kako je izraz mistika pojmovan v akademski sferi, in drugič, nakazati, kam se v tej splošni shemi umeščajo prispevki v zborniku in kakšni so njihovi temeljni vsebinski poudarki. Sodelujoči upamo, da obravnavane teme ne bodo okostenele in pristale v kakem zaprašenem, od vseh pozabljenem akademskem arhivu, temveč bodo padle na plodna dušna tla in se razrasla v nove, ustvarjalne in žive raziskovalne podvige.

### *Zgodovina nekega (ne)pojma*

Kot je v svoji klasični študiji o religioznem doživljanju *The Varieties of Religious Experience* izpostavil že William James, uporabljamo izraze, kot so »mistika«, »mistično« in »mistično doživljanje«, velikokrat kot »goli očitek«, naperjen zoper »vsako prepričanje, ki se nam zdi nejasno,

razvlečeno in sentimentalno ter brez osnove bodisi v dejstvih bodisi v logiki» (James, 1902/2009: 218). Walter Stace dodaja, da poleg »meglenega, zbezanega in nejasnega mišljenja« mistiko običajno povezujemo tudi z »misteriji« in »čudodelnostjo«, s številnimi patološkimi, parapsihološkimi in nadnaravnimi pojavi (Stace, 1960a: 15–16):

Izraz »mistika« se [v vsakdanji govorici] nanaša na vsakovrstna religiozna doživetja, mitologijo, čudeže, shizofrenijo, halucinacije, transe, vsakovrstna spremenjena stanja zavesti, domnevne nadnaravne sposobnosti (npr. lebdenje), videnja, parapsihologijo in v splošnem na vse, kar je iracionalno, nerazumljivo ali okultno. (Jones, 1993: 1)

Ta pomenska nejasnost je primorala enega od pionirjev na področju akademskega raziskovanja mistike Williama Ingeja (znanega tudi pod vzdevkom »dekan Inge«), da je leta 1899 zapisal: »Nobena druga beseda – celo 'socializem' ne – ni bila rabljena tako ohlapno kot mistika« (v McGinn, 1991: 266). Zato ne preseneča, da se je v akademskih krogih uveljavila hudomušna krilatica, ki pravi, da se mistika (*myst-i-cism*) začne v megli (*mist*), potuje po krajini jaza (*I*) in se konča v razkolu (*schism*) (Horgan, 2003: 6). Ali drugače, mistika naj bi bila le nejasna (meglena) izmišljija našega jaza ter je zato vse prevečkrat jabolko spora in razdora.

Poglejmo, ali lahko to vrtoglavo pomensko preobilje nekoliko unesemo, če si na kratko ogledamo zgodovino samega pojma: od kod izhaja in v kakšnih kontekstih se je kalil, preden se je, preobložen z vsakovrstnimi pridatki, ukoreninil v vsakodnevni govorici.<sup>1</sup> Beseda »mistika« domnevno izvira iz grškega korena *myo-*, ki pomeni »zapreti« (običajno ustnice, ušesa ali oči). *Mýstēs* naj bi prvotno označevalo nekoga, ki je bil posvečen v antične misterijske kulte, religijsko-duhovna gibanja, ki so bila *mystikoí*, skrivna ali tajna, saj so vključevala rituale, o katerih je bilo prepovedano govoriti (Bouyer, 1980: 43). Bouyer izpostavlja, da se je »mističnost« oz. »skrivnostnost« misterijskih kultov navezovala izključno na njihov ceremonialno-liturgični in ne na doktrinalni ali doživljajski vidik (*ibid.*). To pa se je spremenilo v zgodnjem krščanstvu,

<sup>1</sup> Prikaz, ki sledi, seveda ne bo izčrpen, temveč se bo osredotočil le na nekaj najpomembnejših poudarkov v (zlasti) akademskem razumevanju mistike.

kjer je pridevnik »mističen« sicer ohranil izvorni pomen »skrivnosti« in »skritosti«, a se je obenem razširil na tri različne kontekste: *bibličnega*, kjer se je nanašal na »skrivni« oz. alegorični pomen svetega pisma,<sup>2</sup> *zakramentalno-liturgičnega*, kjer je označeval »skrito« ozadje (mistično »bistvo«) krščanskih zakramentov in liturgije,<sup>3</sup> in *duhovnega*, kjer se je nanašal na neposredno ali *izkustveno* spoznanje Boga, torej to, kar je sv. Bonaventura kasneje poimenoval *cognitio experimentalis Dei* (Širca, 2013: tuk. prisp.). Bouyer poudarja, da so bili ti trije konteksti neločljivo povezani, tako da je bilo izkustveno spoznanje Boga mogoče le v bibličnem in zakramentalno-liturgičnem okviru:

Trdimo lahko, da je mistično življenje oz. mistično izkustvo [...] življenje, zapolnjeno z doživetjem ene in edine resničnosti, o kateri govori Sveto pismo in ki je navdihnilo vso krščansko liturgijo – skratka, življenje, zapolnjeno z doživetjem enosti v najgloblji veri. (Bouyer, 1980: 52)

»Mistično« zato pri cerkvenih očetih ni bilo nikoli zvedeno le na raven »psihološkega izkustva, obravnavanega izključno ali prvotno v njegovi subjektivnosti«, ampak je vselej označevalo »izkustvo nevidnega objektivnega sveta: sveta, katerega prihod nam Sveto pismo razodeva v Jezusu Kristusu, sveta, v katerega ontološko vstopamo preko liturgije, preko taistega Jezusa Kristusa, ki je vseskozi prisoten v Cerkvi« (*ibid.*: 53).

Ta izvorni, specifično krščanski pomen pa se je začel spreminjati v 16. in 17. stol., ko se mistika (fr. *la mystique*) prvokrat pojavi v samostalniški obliki in se prične polagoma rahljati njena naveza na doktrinalno-liturgične elemente (Parsons, 2011: 3; Tyler, 2011: 4–5). Omenjeni prehod naj bi bil po eni strani povezan z »novim diskurzom, ki je kontemplativne like uobličil v poseben družbeni tip ('mistike')«, po drugi strani pa z »novim razumevanjem božanske resničnosti, ki naj bi kot nekakšna univerzalna razsežnost prebivala v najglobljih kotičkih človekovega duha, skrita pod raznolikostjo religijskih tradicij

<sup>2</sup> Pri grških očetih naj bi beseda »mističen« označevala »božansko resničnost, v katero nas je povedel Kristus, resničnost, ki jo razodevajo evangeliji in ki daje globok ter bistven pomen celotnemu Svetemu pismu«. Po tem razumevanju naj bi denimo Stara zaveza poleg zgodovinskega imela tudi »mistični« (odrešitveni itd.) pomen, ki prvega presega (Bouyer, 1980: 47).

<sup>3</sup> Beseda »mističen« v tem drugem pomenu se je nanašala na »skrito resničnost«, prisotno v krščanskih zakramentih in liturgiji. Ta »resničnost« naj bi bila »prikrita očem« in je bila istovetna navzočnosti »samega Kristusa z vsemi njegovimi neodtujljivimi atributi« (*ibid.*: 48).

in njihovih naukov« (Parsons, *ibid.*). Takšen razvoj je dobil poseben zagon ob koncu 19. stoletja, ko je v pojmovanju mistike prišlo do dveh pomembnih premikov. Prvi je bil navezava na tradicijo t.i. *philosophie perennis* ali večne filozofije,<sup>4</sup> prepričanja, da obstaja občeveljavni »nabor resnic o naravnem redu stvari, ki jih človek priznava že od nekdaj«, in da je ta nabor resnic mogoče strniti v nekakšen univerzalen filozofski kanon, *philosophio perennis*, tj. »substancialno in univerzalno filozofijo, ki se razlikuje od posebnih 'filozofij', nastalih pod vplivom specifičnih obdobj, avtorjev in sistemov« (Manzanedo v Quinn, 1997: 79). V skladu s tradicijo *philosophie perennis* naj bi kljub svojim doktrinalnim, ritualno-ceremonialnim in drugim razlikam vse vélike duhovne tradicije izražale isto temeljno resnico o naravi resničnosti (Horgan, 2003: 17). Pomembno vlogo pri utemeljevanju in širjenju te univerzalistične miselnosti je imela v prvi polovici 20. stoletja zlasti t.i. *perenialistična šola* (Fabbri, 2009), kamor sodijo avtorji, kot so René Guénon, Ananda Coomaraswamy, Frithjof Schuon, Huston Smith in Aldous Huxley. Pripadniki perenialistične šole

zavračajo idejo napredka in razsvetljsko paradigmo [...]. Tej »sodobni zmoti« [...] zoperstavljajo večno modrost božanskega izvora, »primordialno Tradicijo«, ki je prisotna od samega nastanka človeka in jo deloma obnovi vsak pristni ustanovitelj nove religije. Perenialisti razumejo »Tradicijo« na zelo specifičen način. Čeprav Tradicija vključuje idejo prenosa (*tradere*), pa za Guénona in njegove naslednike ni človeškega izvora, temveč naj bi jo razodela Nebesa in predstavlja vez med človekom in njegovim božanskim izvorom. Onstran mnoštva religijskih oblik vidijo perenialisti eno in edino Tradicijo (z veliko začetnico), ki jo je Schuon imenoval »transcendentna enotnost

---

<sup>4</sup> Avtorstvo izraza običajno pripisujejo vélikemu filozofu Gottfriedu Leibnizu, ki ga je uporabil v pismu Remondu iz leta 1714, toda podrobnejša raziskava pokaže, da izraz izvira iz obdobja renesanse (Fabbri, 2009: 1) in ga je Leibniz prevzel od teologa Augustina Steuca (16. stol.), ki ga je »najbrž prvi uporabil, zagotovo pa mu je prvi podelil zakoličen, sistematičen pomen« (Schmitt, 1966: 506). Steuco v svojem delu *De perenni philosophia* izhaja iz prepričanja, da obstaja »eno samo načelo, na katerem so osnovane vse resnice in katerega poznavanje je prisotno pri vseh ljudstvih« (v *ibid.*: 517). Srčika večne filozofije naj bi bilo ravno to univerzalno spozna(v)no jedro, ta obča in nespremenljiva Resnica, o kateri na različne načine govorijo različne filozofske, religijske itd. tradicije (*ibid.*). Schmitt poudarja, da je Steuco resda avtor izraza, a je svoje ideje črpal iz predhodno »izdelane filozofske tradicije« (*ibid.*: 506), zlasti iz del Kuzanskega, Ficina in Pica, katerih misel je bila usidrana v horizontu neoplatonizma in cerkvenih očetov (*ibid.*: 507–517). Za nadrobnejši prikaz nastanka in razvoja besede glej Schmitt (1966).

[religij]«. Prepričani so, da zgodovinsko ločene tradicije nimajo le skupnega božanskega izvora, ampak so osnovane tudi na istih metafizičnih načelih, včasih imenovanih *philosophia perennis*. (*ibid.*: 1)

V perenialistični šoli se je uveljavilo razlikovanje med *eksoteričnimi* (zunanji) vidiki religije, kamor sodijo rituali, morala in dogmatična teologija, in *ezoteričnimi* (notranji) vidiki religije, ki tvorijo najgloblje bistvo primordialne Tradicije in sestojijo iz intuitivnega dojetja in/ali doživetja temeljnih metafizičnih načel (*ibid.*: 2). Posamezne religije se tako *razhajajo* v *eksoteričnih* razsežnostih (rituali, morala, doktrine) in *stikajo* v *ezoterični* Razsežnosti (intuitivno ali metafizično dojetje): kljub barviti in raznoliki zunanosti jih v globočinah povezuje to, kar je Smith imenoval »nevidna geometrija« (Smith, 1992: v).

Drugi dejavnik, ki je prispeval k odcepitvi izraza »mistika« od krščanskega zaledja, pa je bil »psihologizacija« mistike (Tyler, 2011: 5), premik, s katerim je v ospredje stopila njena *izkustvena* – *cognitio experientialis* – komponenta, ločena od konkretnih religijskih (doktrinalnih, liturgičnih itd.) vsebin. Po tem naziranju pri mistiki ni bistveno *družbeno-kulturno-religijsko* telo, v katerega je ujeta, ampak *fenomenološko-eksistencialno* srce, ki v njem bije. Eden od osrednjih nosilcev tega premika je bil psiholog in filozof William James, ki v mističnem izkustvu ni videl le temelja *mistike*, temveč *religije nasploh*. Po njegovem mnenju je za mistično izkustvo ključno doživetje *Enosti* oz. *poenotenja* jaza in Absoluta oz. Poslednje resničnosti:

To premagovanje ločnic med posameznikom in Absolutom je véliki dosežek mistike. V mističnih stanjih postanemo z Absolutom eno in se te enosti tudi zavedamo. To je nesmrtna in zmagovalna mistična tradicija, ki se ne glede na svoj izvor ali verski okvir komajda kaj spreminja. (James, 1902/2009: 243)

Preplet *perenialistične* teze, ki pravi, da se pod mnogobarvnostjo religijskih tradicij skriva živo *skupno jedro*, in *doživljajske* teze, ki pravi, da je bistvo mistike njena *izkustvena razsežnost* (doživetje Enosti, Enege itd.), je omogočil razmislek o mistiki kot o tistem univerzalnem momentu religije, ki kljub različnim, včasih celo nasprotujočim si ubeseditvam v kontekstu različnih religijskih tradicij v svojem najglobljem (doživljajsko-bivanjskem) temelju ostaja nespremenljiva. Šele v tem kontekstu je postalo mogoče vsaj v konvencionalnem smislu

označiti sv. Terezijo Avilsko, zenovskega mojstra Dogena, sufija al-Halla-dža ali hindujskega modreca sri Aurobinda za »mistike«; *Eneade*, *Upanišade* in *Zohar* za klasična »mistična besedila« in Ramakrišnovo videnje boginje Kali, vzpon sv. Pavla v nebesa in Budovo doživetje nirvane za »mistična izkustva«. (Parsons, 2011: 3)

Mistika se tako odcepi ne le od *specifičnega* (krščanstvo), temveč od *vsakršnega* religijskega ozadja. Spremeni se v »najvitalnejšo prvino vseh pristnih religij, ki se živo upira hladnemu formalizmu in religijski otopelosti« (Smith, 1980: 20):

V hinduizmu, neoplatonizmu, sufizmu, krščanski mistiki in whitmanizmu slišimo en in isti napev, ki dokazuje, da so mistične izjave od vekomaj enoglasne. To enoglasje, ob katerem bi moral vsak kritik postati in se nad njim zamisliti, je tudi glavni razlog, zakaj pravijo, da mistični klasiki nimajo ne starosti ne domovine. Njihov govor, s katerim nas znova in znova opominjajo na človekovo enost z Bogom, predhodi jeziku, njihova misel nikoli ne zastara. (James, 1902/2009: 243)

Razmerje med mistiko in religijo se na vsem lepem *zaobrne*: ne le, da mistični cvet ni več odvisen od krščanskega ali kateregakoli religijskega substrata, temveč postane celo življenjska sila vsake »pristne religije«. Toda če je temu tako, se poraja vprašanje, ali je za mistiko religijski kontekst *sploh potreben*: če mistika »nima starosti in domovine« ter potemtakem predhodi vsaki zgodovinski religiji, se mar ne bi mogla udejanjati v drugačnih kontekstih in na drugačne načine? Zakaj ne bi bilo denimo želje po izkustvenem »poenotenju z Bogom« mogoče doseči po »naravni« (izvenreligiozni) poti? In če je tisto, kar pri mistiki res šteje, njena *doživljajska* razsežnost, ali ne bi bilo povsem legitimno, da si pri doseganju tega cilja pomagamo z vsemi razpoložljivimi sredstvi, tudi s psihoaktivnimi substancami?

Ta in podobna vprašanja so tlakovala pot k sodobnim akademskim študijam mistike, pri katerih je igral pomembno vlogo kontroverzni Aldous Huxley.<sup>5</sup> Huxleyjev največji doprinos k razpravi o mistiki je bil

---

<sup>5</sup> Spor med perenializmom in konstruktivizmom, imenovan tudi »spor o obstoju skupnega jedra«, ki si ga bomo ogledali v nadaljevanju, se je sicer izvorno razvil v angleško govorečem akademskem prostoru, a je zlasti od 70. let minulega stoletja s svojimi teoretskimi nastavki pomembno vplival tudi na debate v nemško in francosko govorečem prostoru, ki so tradicionalno izhajale iz nekoliko drugačnih teoretskih izhodišč (bistveno večji poudarek na hermenevtiki in

ta, da je v sebi združeval oba zgoraj očrtana premika: z eno nogo je bil usidran v tradiciji *philosophie perennis*, z drugo pa v *doživljajskem tolmačenju mistike*. Ključ do razumevanja tega edinstvenega doprinosa gre iskati v njegovih dveh temeljnih delih, ki izrisujeta lok, v katerem se je Huxley spremenil iz nekoga, ki se nad mistiko navdušuje *teoretično*, v nekoga, ki mu je (dozdevno) dano, da to, o čemer govori mistično spisje, *prvoosebno doživi*. Če je v *The Perennial Philosophy*, izdani leta 1945, še, kot pravi sv. Pavel v *Prvem pismu Korinčanom*, gledal Resnico »v ogledalu, megleno«, pa naj bi jo v *Vratih zaznavanja*, izdanih leta 1954, že (u)zrl »iz obličja v obličje« (1 Kor 12, 13). Kaj je botrovalo temu »kvantnemu« mističnemu preskoku?

Huxley v uvodu v *The Perennial Philosophy*, antologiji krajših izsekov iz duhovne/mistične literature, pospremljenih z njegovimi lastnimi refleksijami in komentarji, opredeli *philosophio perennis* kot »metafiziko, ki uči, da vse reči, življenje in duh temeljijo na božanski Resničnosti; psihologijo, ki v duši odkriva nekaj podobnega ali celo istovetnega z božansko Resničnostjo; etiko, ki trdi, da je človekov končni cilj spoznanje imanentnega in transcendentnega Temelja vsega bivajočega« (Huxley, 1947: 1). Večna filozofija uči, da je glavni cilj in namen življenja »osvoboditev in razsvetljenje« (*ibid.*: 78), ki ga lahko dosežemo le tako, da se odpravimo na duhovno pot in si neomajno prizadevamo za izkustvenim (unitivnim) spoznanjem »duhovnega Temelja stvari«, srčike vsega, kar biva – tako nas samih kot sveta, ki nas obdaja (*ibid.*: 8). Ta duhovni Temelj je »s perspektive diskurzivnega mišljenja neizrekljiv, a ga je (pod določenimi pogoji) mogoče neposredno doživeti in udejanjiti« (*ibid.*: 28). Pri tem nam pomagajo številne discipline in prakse, ki so sestavni del duhovne poti in nam omogočijo odstraniti največjo oviro na poti, »samonanašajoči se jaz«, ki nas loči od Temelja (*ibid.*: 44). Čeprav je osvoboditev na voljo vsem, jo dosežejo le redki izbranci, ki so se z vso resnostjo lotili duhovne preobrazbe, podvrgli svoje telo in duha »drastičnim metodam« (*ibid.*: 3) ter ob tem postali »ljubeči, čistega srca in revni v duhu« (*ibid.*: 2). Pa ostali?

---

intertekstualnosti) (za teološke in filozofske pristope v francoski in nemški tradiciji, s katerimi se tukaj ne bomo ukvarjali, glej McGinn, 1991: 266–291 in 291–314).

Če sami nismo modreci ali svetniki, je najboljša stvar, kar jih lahko na področju metafizike storimo, ta, da proučujemo dela tistih, ki so si ta status prislužili in jim je uspelo preseči zgolj človeški način bivanja ter usvojiti vednost, ki po obliki in obsegu presega zgolj človeško vednost. (*ibid.*: 5–6)

Huxley samega sebe uvršča v skupino »neposvečenih«. Za časa izdaje *The Perennial Philosophy* ga tako srečamo še v vlogi nekoga, ki se živo zanima za »večne mistične resnice«, »razume«, o čem govorijo, a z njimi nima prvoosebni izkušenj. Vse, kar premore, je »vednost o« njih, ne pa tudi »neposredne«, »intuitivne vednosti«, v kateri bi te resnice tudi (do)živel.

Vse to se je spremenilo v začetku 50. let, ko je Huxley navezal stike s psihiatrom Humphryjem Osmondom, enim od pionirjev na področju raziskovanja odnosa med shizofrenijo in meskalinom, aktivno sestavino psihedeličnega kaktusa pejotl. Osmondove študije so pritegnile Huxleyjevo pozornost in dogovorila sta se za srečanje, na katerem je Huxley »»nekega lepega majskega jutra [leta 1953] pogoltnil štiri desetine grama meskalina, raztopljenega v pol kozarca vode, se usedel in čakal, kaj bo« (Huxley, 1954/1993: 9). Huxley v *Vratih zaznavanja* poroča, da je uro in pol po zaužitju meskalina »napeto gledal stekleno vazico«, v kateri so bile »samo tri rože«, in ob tem videl, »kar je videl Adam na dan svojega stvarjenja – čudež, trenutek za trenutkom golega obstajanja« (*ibid.*). Na vprašanje, ali je to, kar vidi, prijetno, je odgovoril: »Ne prijetno, ne neprijetno. [...] Samo je.« Kar je tistega dne zagledal, ni bilo po njegovem mnenju nič več in nič manj kot »bitnost« ali *Istigkeit*, kakor je temu rekel krščanski mistik Mojster Eckhart, tj. »blaženo videnje, *Sat Chit Ananda*, bivanje-zavedanje-blaženost«, kakor so to imenoval indijske *upanišade* (*ibid.*: 12–13).

Huxley naj bi se torej prelevil iz nekoga, ki le *misli*, v nekoga, ki *ve*: »[P]rvič sem razumel, ne na verbalnem nivoju, ne z nepopolnimi namigi ali od daleč, ampak natančno in v celoti tisto, kar te čudovite besede pomenijo« (*ibid.*: 13). To, o čemer je poprej le bral, pisal in razmišljal, je zdaj tudi *doživel* – njegova »vrata zaznavanja« so bila, kakor pravi Blakov stih, »očiščena«, zato se mu je »vse pokazalo takšno, kakršno je, neskončno« (*ibid.*: 5). Čeprav je bil nad izkušnjo vidno navdušen, je v svojih zaključkih vendarle previden in poudarja, da doživetja, sprožena z zaužitjem meskalina, ne pomagajo doseči poglobitnega cilja

življenja, »odrešitve in razsvetljenja«, a nam lahko s tem, ko očistijo vrata zaznavanja in odstrejo tančico besed in pojmov, pomagajo utreti pot do njiju (*ibid.*: 47–48).

Misli, izražene v drobni Huxleyjevi knjižici, so izbile dno sodu, v katerem je že dalj časa vrelo sumničavo razpoloženje do univerzalistično-izkustvenih pojmovanj mistike. V plohi kritik, ki so se usule na Huxleyja, je ena najpomembnejših nastala izpod peresa zgodovinarja in strokovnjaka za vzhodne religije Roberta Charlesa Zaehnerja. Zaehner, trdno odločen, da zaustavi perenialistični plaz, ki so ga sprožila Huxleyjeva *Vrata zaznavanja*, v svoji razpravi *Mysticism Sacred and Profane* že uvodoma poudari, da Huxley ni toliko revolucionar kolikor le nadaljevalec in razširjevalec globoko ukoreninjene perenialistične tradicije, ki pa mu je uspelo nazorno »pokazati, da je mogoče nenavadna izkustva v njihovi najizrazitejši obliki doseči z uživanjem mamil [... in da je zato] z mamili povzročeno izkustvo 'eno in isto' kakor izkustvo, ki ga običajno pripisujemo mistikom« (Zaehner, 1980: 57).

Zaehner je prepričan, da bi Huxley, če bi zvesto sledil perenialističnim nastavkom, moral iti še veliko dlje. Ker se namreč meskalin v kliničnem okolju uporablja za umetno sprožanje stanj, podobnih tistim pri »manični fazi« v »manično-depresivni psihozi«, bi moral zaključiti, da ne le, da je »mistična« izkustva mogoče sprožiti umetno z določenimi substancami, ampak da so slednja tudi naravno prisotna pri nekaterih duševnih bolnikih. Iz tega pa sledi, tako Zaehner, »da je videnje Boga pri mistiku-svetniku 'eno in isto' kakor halucinacije blazneža« (*ibid.*), v čemer vidi *reductio ad absurdum* perenialistične teze (da je ta očitek vsaj dvoumen, če že ne povsem neupravičen, glej Ciglencečki in Škodlar, tuk. prisp.). In edini način, da se temu nezaželenemu zaključku ognemo, je po njegovem mnenju ta, da celoten argument spodrežemo v kali, torej pri univerzalistično-izkustvenih predpostavkah, na katerih temelji.

Po Zaehnerju je glavna pomanjkljivost perenialistične teze ta, da njeni zagovorniki le *predpostavljajo*, da je mistika »ena in ista«, a le redko skušajo to *dokazati*, še redkeje pa se lotijo analize v oči bijočih *razlik* med posameznimi religijskimi tradicijami (Zaehner, 1980: 57). Če je namreč mistično izkustvo res povsod enako, kako to, da so si njegovi »hrami« – konkretne religije – medsebojno tako zelo različni? In od kod osnova za takšno visokoletno trditev, če ne vemo niti tega,

kaj ta izraz sploh označuje? Zaehner tako izpostavlja, da Huxleyjevo izkustvo »blaženega videnja« (»bitnostna izkušnja«, »poenotenje« z vazo) vsekakor *sodi* med mistična doživetja, ki jih opredeli kot »poenotenje z Bogom« oz. »takšnim ali drugačnim [temeljnim] načelom« (*ibid.*: 68), da pa ni nujno istovetno tudi vsem drugim tipom izkustev iz te kategorije. Zaehner je namreč prepričan, da vsa mistična izkustva *niso* enaka in da obstaja *več oblik* mističnega doživljanja: če v nekem izkustvu pride do poenotenja in si s tem prisluži oznako »mistično«, je to le polovica zgodbe; druga polovica sestoji iz tega, da specificiramo, *za kakšno* mistično izkustvo gre.

Sam razlikuje tri različne vrste mističnega doživljanja: naravno, monistično in teistično. V *naravni* ali *panenhenični* (iz gr. *pan-en-hen* – vse-v-enem) mistiki pride do izkustva *poenotenja z naravo*, do doživetja »jaz sem-vse-in-vse-je-jaz« (sem naj bi sodila Huxleyjeva izkušnja z meskalinom, psihotična in nekatera zenovska izkustva). Za *monistično* ali *panteistično* mistiko je značilno doživetje *nediferencirane enotnosti*, ki presega ves pojavni svet: jaz se ove, da je bil v bistvu že vseskozi eno z Absolutom, in to spoznanje za-živi (tipični primer naj bi bila vedantska formula »*ātman* je *Brahman*«). Za *teistično* mistiko pa je značilno, da se *duša poenoti z Bogom preko ljubezni*, toda to poenotenje ni popolno: nekaj mistikove osebnosti se ohrani, njegova duša je pobožanstvena, a ne izničena (tipični primer naj bi bila krščanska mistika)<sup>6 7</sup> (*ibid.*: 66–67).

Dialektično polje, razpeto med Huxleyjevo tezo in Zaehnerjevo antitezo, je vzpostavilo platformo za nadaljnjo razpravo o naravi

---

<sup>6</sup> Zaehner opozarja, da razlika med monistično in teistično mistiko ne sovпада z razliko med hinduizmom in budizmom na eni ter krščanstvom in islamom na drugi strani, temveč označuje »nepremostljivo vrzel« med »vsemi tistimi, ki vidijo Boga kot neskončno večjega od sebe, čeprav je obenem tudi izvor in temelj njihove biti«, in »tistimi, ki menijo, da sta duša in Bog eno in isto ter da je vse ostalo gola iluzija« (*ibid.*: 75). V tem oziru, pravi, sta *Bhagavad-Gītā* in Rāmānuja, bisera hindujske duhovnosti, bližje teizmu, Mojster Eckhart in Angelus Silesius, cvetova krščanske duhovnosti, pa monizmu (*ibid.*).

<sup>7</sup> Zaehnerjeva klasifikacija pa ni le *opisna*, temveč tudi  *vrednostna*, saj po njegovem mnenju ne gre le za tri *različne*, ampak za tri *različno dovršene* kategorije mističnega doživljanja: naravna mistika naj bi tako bila najmanj, teistična pa najbolj izpopolnjena oblika mistike. Razliko med dvema »višjima« oblikama (monistično in teistično) utemeljuje – nekoliko nenavadno – z eksplicitno teološkimi argumenti: pri monistični naj bi mistik izkušal le svojo lastno (nesmrtno) dušo, pri teistični pa Boga (Smart, 1980: 79–81). Monistična mistika po tem naziranju presega naravno, a je še vedno le *predstopnja* teistične.

mističnega doživljanja, ki je postala znana kot »spor med perenialisti in konstruktivisti«. Ker se je ta *Mysticismusstreit* v zadnjih petdesetih letih razrasel v precej kompleksno strukturo, se bomo na tem mestu osredotočili le na njegove tri ključne preobrate, ki so usodno krojili potek in vsebino debate. Prvi tak preobrat je izvedel Walter Terence Stace, ena »najpomembnejših in najvplivnejših osebnosti« na področju »filozofije mistike« (Overall, 1982: 177). Stace se je v svojem delu *Mysticism and Philosophy* lotil smelega podviga: rekonstrukcije perenialistične pozicije v luči Zaehnerjeve kritike. To pomeni, da je po eni strani vzel Zaehnerjeva očitka o neupoštevanju razlik med tradicijami in nejasni opredelitvi proučevanega pojava skrajno resno, po drugi strani pa je dokazoval, da ima perenialistična tradicija kljub tem pomanjkljivostim prav, ko trdi, da so mistična izkustva v različnih religijah fenomenološko identična.

Stace meni, da je pri analizi mističnega doživljanja bistveno upoštevati razliko med *izkustvom samim* in *njegovo (doktrinalno) interpretacijo*, saj naj bi bile nedoslednosti na tem področju eden od ključnih razlogov za nestrinjanja, ki so pestila dotedanje razprave o mistiki (Stace, 1960a: 31). To je po njegovem mnenju tudi temeljna pomanjkljivost Zaehnerjeve analize, iz katere je sicer razvidno, da se »razlike med izkustvom in interpretacijo v nekem smislu zaveda«, a ne dojame njenih implikacij in je zato ne zna pravilno uporabljati (*ibid.*: 35). *Edini* razlog, ki ga Zaehner navaja v prid razlikovanju med monistično in teistično mistiko, je tako ta, da so njune končne doktrinalne ubeseditve medsebojno nespravljive, kar pa je podobno mešanju jabolk in hrušk, saj *interpretativne* razlike ne odražajo nujno *doživljajskih* razlik (*ibid.*: 36).

Stace se zato loti iskanja »psiholoških ali fenomenoloških značilnosti mistične zavesti« (*ibid.*: 58), naloge, s katero želi prodreti skozi interpretativne plasti in se prebiti do doživljajskega jedra, ki se skriva v njihovi notrini. Toda dejstvo, da obstaja skupno doživljajsko jedro, še ne pomeni, da bodo *usa* izkustva s pridevnikom »mistična« vsebovala nek jasno opredeljen nabor skupnih značilnosti. Staceova tipologija zato temelji na nekakšni sintezi perenialistične teze o »skupnem jedru« in wittgensteinovske ideje o »družinskih podobnostih« (nem. *Familienähnlichkeit*). Na področju mističnega doživljanja

[n]e bomo našli ne situacije, kjer bi bilo eno samo jedro skupno vsem mističnim izkustvom, ne situacije, kjer bi bila mistična izkustva povezana le preko družinskih podobnosti. Opraviti nimamo ne s prvo ne z drugo skrajnostjo, temveč z zmesjo obeh, ki jo lahko opišemo takole: obstaja centralno jedro tipičnih primerov, ki so tipični zato, ker vsi posedujejo pomembno množico skupnih značilnosti. Toda prisotni bodo tudi mejni primeri. Čeprav nobeden med njimi ne vsebuje vseh skupnih značilnosti, ki jih najdemo v jedru, pa jih običajno ali pogosto imenujemo »mistična izkustva«, ker vsebujejo eni te, drugi one skupne značilnosti. [...] Tipična in osrednja mistična stanja se tako preko mejnih primerov prelivajo v povsem nemistična stanja. (*ibid.*: 46)

V samem jedru tega »mističnega kontinuuma« najdemo po Staceu dva glavna tipa mističnih izkustev, ki sta si podobna v tem, da pri obeh pride do doživetja *enosti* ali *poenotenja*, razlikujeta pa se po tem, da je pri prvem ta enost usmerjena *navzven* (*ekstravertirana* mistična izkustva), pri drugem pa *navznoter* (*introvertirana* mistična izkustva). Za ekstravertirana izkustva je tako značilno doživetje enosti *sredi* pojavnega sveta in *skozi* njega, za introvertirana izkustva pa doživetja t.i. *gole enosti* (»čiste zavesti«), izpraznjene vsakršnih fenomenoloških vsebin (zaznav, misli, čustev itd.).

Tako se je perenializem v prečiščeni staceovski preobleki ponovno zavihtel na prestol raziskav mistike in tam ostal skoraj dve desetletji, dokler ni ob koncu 70. let postal tarča neusmiljene kritike. Leta 1978 je Steven Katz uredil zbornik *Mysticism and Philosophical Analysis*, katerega temeljno poslanstvo je bilo izzvati in ovreči »'ortodoksno' interpretacijo, da so vsa mistična izkustva enaka« (Katz, 1978b: hrbtna stran). V enem od najpogostejše navajanih člankov na področju raziskav mistike v zadnjih 40 letih, »Language, Epistemology, and Mysticism«, Katz neusmiljeno vrže rokavico in zapiše, da

NI čistih (tj. neposredovanih) izkustev. V nobenem izkustvu, najsi mističnem ali vsakdanjem, ne bomo zasledili nobenih indicev ali razlogov za prepričanje, da je neposredovano. To pomeni, da so vsa izkustva obdelana, organizirana in razpoložljiva na izjemno kompleksne epistemološke načine. [...] [V] skladu s stališčem, ki ga zagovarjam, hindujsko izkustvo Brahmana ni isto kot krščansko izkustvo Boga. [...] Pomen teh pomislekov je, da oblike zavesti, ki jih mistik vnese v izkustvo, določajo strukturne in omejujoče dejavnike, ki vplivajo na naravo samega izkustva, tj. na to, kaj bomo v njem izkusili, in že vnaprej izključujejo, česa v nekem danem, konkretnem kontekstu ni mogoče izkusiti. (Katz, 1978a: 26)

Katz je v svoji kritiki radikalen: gola fenomenologija je *iluzija*. Prepričan je, da ima Stace nedvomno prav, ko povleče ločnico med izkustvom in interpretacijo, a pri tem spregleda ključno vprašanje: »Kaj vnese v svoje izkustvo kristjan in kako to vpliva na njegovo izkustvo in kaj vnese v svoje izkustvo hindujec in kako to vpliva na njegovo izkustvo?« (*ibid.*: 30). Problem je v tem, da je pri Staceu vpliv vedno »enosmeren: od 'izkustva' k 'prepričanju', medtem ko je v resnici izrazito »dvosmeren: prepričanja oblikujejo izkustvo, kakor izkustvo oblikuje prepričanja« (*ibid.*; moja poudarka).

Katz svojo tezo ponazori s primerjavo judovskega *devekutha* (dobesedno »oklepanja Boga«) in budistične *nirvāṇe* (dobesedno »ugasnjenja«). Pri *devekuthu* ne gre za »poglobitev v Boga ali poenotenje z Božanstvom, ampak za ljubečo bližino, za 'oklepanje' Boga«: judovski mistik vstopi v »razmerje, v katerem je vseskozi ohranjena dvojnost med Bogom in mistikom, tj. doživi Boga kot tisto Drugo, ločeno od Jaza« (*ibid.*: 35–36). Budistična *nirvāṇa* pa po drugi strani označuje »ugasnitev vsega 'trpljenja', »spoznanje, da je prepričanje o obstoju fenomenalnega, vsakdanjega 'jaza' iluzija«, »edinstveno modrost ali uvid v minljivost (*anītya*) vseh obstoječih stvari« in novi »način bivanja« (*ibid.*: 38). Če judovski mistik z duhovno prakso skuša »očistiti svojo dušo« in jo »osvoboditi telesnih spon«, skuša budistični mistik »preseči pojem 'jaza'« in tako izničiti »trpljenje«; če je *devekuth* relacijsko stanje (odnos jaz-Bog), je *nirvāṇa* »odsotnost vseh relacij« (*ibid.*: 38–39). Katz je prepričan, da na podlagi razpoložljivih dokazov ni nobene osnove, da bi enačili »to, kar budist izkuša kot *nirvāṇo*, in to, kar jud izkuša kot *devekuth*« (*ibid.*: 38).

Težava s »fenomenološkimi« klasifikacijami, kakršni sta Zaehnerjeva in Staceova, je po Katzevem mnenju v tem, da so »tako splošne, da jim ne uspe zadovoljivo pokazati, kaj naj bi mistično izkustvo sploh bilo«, hkrati pa so slepe za »kontekstualno osnovo jezika« in zato »nezmožne izbrskati dejanski pomen mističnih poročil« (*ibid.*: 51). A tudi v primerih, ko mistiki iz različnih tradicij za opis svojih izkustev uporabljajo iste ali podobne fraze, obstaja možnost, da z njimi, »če so le dovolj nedoločne, opisujejo različne metafizične entitete« (*ibid.*). Tako je nemara res, da tako krščanski kot budistični mistik govorita o »niču« ali »enosti«, a obstaja možnost, da ju razumeta *popolnoma drugače* – in če ne

upoštevamo *konteksta* izjave, spregledamo morebitne pomenske nianse, ki so za razumevanje ključnega pomena. Ker so vsa izkustva pogojena z biološkimi, družbenimi, kulturnimi, religijskimi itd. dejavniki, *ni* in tudi *ne more biti* transkonfesionalnih, fenomenološko »čistih« izkustev. Pojemovno-lingvistično ozadje, iz katerega izhajamo, je kakor oklep, ki ga ne moremo odložiti in ki brezprizivno določa naše zaznavanje sveta in delovanje v njem.

Vpliv Katza in njegovih somišljenikov (Peter Moore, Robert Gimello, Bernard McGinn, John Hick itd.) je bil izjemen. Področje raziskav mističnega doživljanja se je tako rekoč čez noč postavilo na glavo, Katza pa so več kot desetletje slavili kot grobarja perenialistične doktrine, ki se je je oprijel status zastarele in preživete ostaline razsvetljenskih sanj o absolutni in univerzalni vednosti. Nova paradigma, imenovana *konstruktivizem* oz. *kontekstualizem*, je tako za razliko od svojih perenialističnih predhodnikov, ki so skušali iz mnoštva različnih mističnih poročil izbrskati skupno fenomenološko jedro, poudarjala, da *različnost poročil* priča o *različnosti izkustev*: ker vsebino mističnih izkustev določa družbeno-kulturno-religijski kontekst, v katerem so nastala, je »čista fenomenologija« – lov za izkustvi *kot takimi* – le modernistična izmišljija. Nadaljnja posledica Katzevega epistemološkega pluralizma je bila ta, da je postavil pod vprašaj uporabnost izrazov, kot so »mistika«, »mističen« itd.: če so namreč srčika mistike mistična izkustva in so slednja (vsaj v precejšnji meri) proizvod družbeno-kulturno-religijskega konteksta, v katerem so nastala, je vprašljivo, kaj – če sploh kaj – jih pravzaprav povezuje.

Po »konstruktivističnem obratu« smo tako pristali na diametralno nasprotnem koncu od tam, kjer smo začeli. Če je sprva kazalo, da je mistika bistvo vseh religij, se zdaj zdi, da ima le »velike [perenialistične] oči, a je nikjer ni«. Toda v 90. letih je prišlo do novega, četudi nekoliko manj odmevnega zaobrata. Filozof Robert K. C. Forman se je najprej v zborniku *The Problem of Pure Consciousness* (1990) in nato še v samostojni študiji *Mysticism, Mind, Consciousness* (1999) lotil podviga, ki je motivacijsko analogen, a vsebinsko nasproten Katzevemu, saj skuša skozi kritiko konstruktivizma *rehabilitirati perenializem*. Forman priznava, da je konstruktivizem v razpravo o mistiki vnesel dva pomembna doprinosa: prvič, izpostavil je nezanemarljivi pomen

*konteksta*, v katerem je vzklilo neko mistično izkustvo, in drugič, dvignil je *standarde* proučevanja primarnih virov, ki so bili zlasti v zgodnjem perenializmu proučevani dokaj nekritično (Forman, 1999: 31–32; 43). Toda ti pozitivni prispevki po njegovem mnenju zbledijo v primerjavi z njegovimi pomanjkljivostmi, predvsem nevarnostjo, da spodreže možnost govorjenja o mistiki kot taki. Forman se zato konstruktivizma loti z dveh plati, negativne in pozitivne. V prvem (negativnem) koraku skuša pokazati, da je Katzeva pozicija notranje nekoherentna, v drugem (pozitivnem) koraku pa predstavi konkretne (empirične) razloge, zakaj ideja o univerzalno prisotnem in fenomenološko identičnem jedru ni nesmiselna.

Prvič, če je Katz perenializmu očital, da (neutemeljeno) predpostavlja fenomenološko istost različnih mističnih izkustev, pa sam (enako neutemeljeno) *predpostavlja*, da so *vsa* izkustva, torej tudi mistična, *pogojena*. Njegov argument počiva na zmoti *petitio principii* (sl. zahteva po dokazu), saj predpostavlja to, kar bi šele morala dokazati. Ko denimo primerja judovski *devekuth* in budistično *nirvāṇo*, resničnosti svoje teze ne *dokaže*, ampak jo le *ponazarja*. Razliko med judovsko in budistično tradicijo lahko interpretiramo bodisi na perenialistični bodisi na konstruktivistični način, saj *sama po sebi* ne pove ničesar o tem, katera od obeh možnosti je pravilna. Ker se je Katz *že vnaprej* odločil, da skupno fenomenološko jedro ne obstaja, je zanj edina smotrna interpretacija ta, ki razlike v ubeseditvi tolmači kot razlike v doživljanju; a to ni *potrditev* konstruktivistične teze, temveč njen *nasledek*.

Drugič, če drži, kakor pravi Katz, da lahko *iste* besede (npr. nič, eno itd.) pomenijo *različne* stvari, pa drži tudi obratno, namreč da lahko *različne* besede (npr. Bog, Dao, *śūnyatā* itd.) pomenijo *isto* stvar. Kot je izpostavil že Frege (2001: 143–165), dejstvo, da imata dve besedi različen *smisel* (*Sinn*), še ne pomeni, da imata tudi različen *pomen* (*Bedeutung*): besedi »večernica« in »danica« imata *različna smisla*, a *isti pomen*. Če prva označuje »najsvetlejšo nebesno telo na večernem nebu« in druga »najsvetlejšo nebesno telo na jutranjem nebu«, pa se obe nanašata na eno in isto nebesno telo – Venero. *En pomen* (*referent*, na katerega se izraz nanaša), *dva smisla* (*način*, kako se izraz nanj nanaša). Forman nadaljuje:

Pri vsem tem pa ne gre le za logične tehnikaliije. Nedvomno obstajajo ljudje, ki so bili najprej pripadniki ene religijske tradicije, a so nato prestopili v drugo, in so tako za opis enega in istega izkustva uporabljali dva različna izraza. Izjava: »Nekoč sem na to izkustvo gledal kot na *samādhi*, zdaj pa nanj gledam kot na *śūnyato*,« *je smiselna*. Toda po Katzevi tezi o neprimerljivosti izkustev v različnih tradicijah bi moral ta stavek biti popolnoma nesmiseln, saj naj bi bili izkustvi *samādhi* in *śūnyate* povsem drugačni in zato neprimerljivi. (Forman, 1999: 47)

Zgornja izjava pa ni le stvar *teoretičnih spekulacij*, temveč je *empirično preverljiva*. Forman, ki je sicer sam sledilec hindujske neoadvaitске tradicije, denimo navaja intervju, ki ga je opravil s častitljivim Piyo Tissom, visoko cenjenim učiteljem iz budistične *theravāda* tradicije, in mu v njem opisal svoje mistično izkustvo. Piya Tisso je izkustvo nemudoma prepoznal kot *samādhi* in ga predstavil v besedišču svoje lastne tradicije (*ibid.*: 48–50). Poleg tega obstaja vrsta sodobnih mistikov, kakršni so Thomas Merton, Willigis Jäger, Hugo Enomiya-Lassalle, David Steindl-Rast, Bede Griffiths idr., ki imajo oz. so imeli neposredne izkušnje z duhovno prakso dveh ali več tradicij. Willigis Jäger, ki je benediktinski menih in zenovski mojster *obenem*, denimo poroča, kako očarljivo je bilo zanj odkritje, »da so v zenu enaki strukturni elementi kot v krščanski mistiki in da so tudi težave in izkustva pogosto enaka« (Jäger, 2009: 163); za to, kar krščanstvo imenuje »unio mystica«, so se v drugih religijah in kulturah »udomačila druga imena: praznost, razsvetljenje, osvobojenje, satori, nirvana, samadhi in podobno« (*ibid.*: 75).

Tretjič, v Katzevi argumentaciji zasledimo logično napako *post hoc ergo propter hoc* (sl. *po tem, torej zaradi tega*), napako, kjer sklepamo po načelu »če *B* sledi *A*, potem je *A* povzročil *B*«, tj. iz časovnega sosledja (neupravičeno) sklepamo na *vzročno določenost* (Forman, 1999: 51). Iz tega, da je denimo neki »upanišadski mistik« za formulo »*ātman* je *Brahman*« izvedel iz svetih besedil, še *preden* jo je doživel, *ne* sledi, da je njegovo knjižno védenje povzročilo izkustvo, tako kot dejstvo, da sem vedel, da alkohol omami ljudi, še *preden* sem ga okusil, ni povzročilo moje alkoholne omame (*ibid.*: 95–96).

Forman torej v *negativnem* koraku svoje kritike Katzevega konstruktivizma skuša pokazati, da je Katzeva argumentacija (a) *krožna*, saj predpostavlja to, kar bi šele morala dokazati (*petitio principii*), (b)

prezre ali (vsaj) trivializira dejstvo, da lahko *različni izrazi pomenijo isto stvar*, in (c) neutemeljeno vnaša *vzročnost* v zgolj *časovno sosledje* (*post hoc ergo propter hoc*). V *pozitivnem* koraku nato opiše še tip izkustva, ki je videti kot očiten protiprimer Katzeve kontekstualno-konstrukcijske teze: »dogodje čiste zavesti«, kakor ga poimenuje, je stanje, analogno Staceovemu introvertiranemu mističnemu izkustvu, tj. stanje, ki je izpraznjeno *vseh* duševnih vsebin (zaznav, misli, čustev itd.) in zato *že po svoji naravi* izključuje vsakršno vsebinsko pogojenost. Težko je namreč razumeti, kako bi izkustvo, katerega temeljna značilnost je *odsotnost* vseh vsebin, lahko bilo določeno z družbenimi, kulturnimi, religijskimi itd. dejavniki. Če kaj, potem ideja konstrukcije ali kontekstualizacije pomeni *dodajanje*, tj. *vsebinsko določanje*, kar je v očitnem nasprotju z radikalno *izpraznjenostjo*, tj. *vsebinsko nedoločenostjo*.

Kritične analize Formana in njegovih somišljenikov (Ninian Smart, Donald Rothberg, Philip Almond, Anthony Petrovich itd.) so tako (neo)perenialistični misli uspele povrniti ugled, splošna posledica žolčnega disputa med perenialisti in konstruktivisti pa je bila, da so zastopniki obeh struj omehčali svoja stališča. Večina sodobnih avtorjev bi se tako strinjala, da poglobljena analiza mističnih tradicij zahteva (a) skrbno upoštevanje odzadnjega družbeno-kulturno-religijskega konteksta, (b) natančno (»kontekstualizirano«, »hermenevtično«) branje primarnih besedil in (c) večjo preciznost pri določanju in opisovanju mističnih doživetij. In čeprav je ideja o skupnem fenomenološkem jedru, ki bi bilo istovetno v različnih religijskih tradicijah, padla v (ne neupravičeno) nemilost, bi se zagovorniki zmernejših oblik konstruktivizma in perenializma strinjali, da je *mnogo* (nemara celo *večina*) izkustveno-bivanjskih sprememb, do katerih pride na mistični poti, *deloma* (nemara celo *znatno*) določenih z družbeno-kulturno-religijskimi dejavniki, da pa jih *nekaj* (nemara *le ena*?) te dejavnike presega, saj je njihova (njena) temeljna značilnost ravno zmožnost preseganja kontekstualnih okvirov in konstrukcijskih mehanizmov.

Izkaže se, da je pri tem bistvenega pomena, kako pojmujeemo sam izraz »izkustvo«. Če ga namreč razumemo izrazito »psihologistično«, tj. kot neko zasebno (subjektivno) dogodivščino, ki se odvija v »naši glavi«, je vprašljivo, v kolikšni meri je takšna drža skladna s samimi

mističnimi poročili, ki poudarjajo, da je mistično (ne)izkustvo nekaj, kar presega običajne delitve na »znotraj« in »zunaj«, na »mene« in »druge«, »tu« in »tam«. Če pa ga po drugi strani razumemo celobitno (Vörös, tuk. prisp.) oz. celotno (R. Al-Daghistani, tuk. prisp.), tj. kot ne- ali celo trans-izkustvo (Širca, tuk. prisp.), ki se odvija na neizrekljivi in nepojmljivi ravni primordialne eno(vito)sti (nedvojnosti, ničnosti), smo izvirnemu sporočilu mističnih avtorjev veliko bližje oz. ga vsaj ne dajemo na natezalnico naših (vnaprejšnjih) metafizičnih predpostavk (gl. tudi Andrejč, tuk. prisp.). V tem oziru bi bilo morda ustrezneje uporabljati slovenski izraz »doživetje«, saj slednji implicira vpetost *celotnega človekovega bitja*, tj. preobrazbo na najgloblji (življenjski) ravni, in ne le nekaj, kar zabrli v od sveta in drugih odrezani kartezijanski kamri. Mistično *doživetje* torej ni subjektivistično gurmanstvo – ali duhovno sladokusje, kakor temu pravi sv. Janez od Križa –, temveč tista najtemnejša noč duše, kjer v nerazdružljivi enosti ponikne vse »moje«, »tvoje« ali »njegovo«, dokler ne ostane le goli tok (nedvojnega) življenja.

Provizorični smerokaz: kdo, kaj in kam?

Pričujoči zbornik je bil namenoma zasnovan neprogramsko: namesto da bi svoje konceptualne instrumente uglasili na skupno témo in potem skušali vse avtorje pripraviti k plesu na isto vižo, smo raje vsakemu sodelujočemu pustili, da sam izrezlja svojo lastno (teoretsko) podobo (mističnega) neupodobljivega in navede (implicitne ali eksplicitne) razloge zanjo. Veseli nas, da se je kljub polifoniji glasov in podob na ozadju izrisalo nekaj skupnih točk. Čeprav se vsi avtorji zavedajo izjemnega pomena konkretnega historičnega konteksta, v katerem je vzknila neka mistična tradicija, izpostavljajo tudi (celobitne) doživljajske momente, ki ta kontekst (vsaj deloma) prečijo. Ta transhistoričnost-skozi-historičnost se pri različnih avtorjih kaže na različne načine, pri vseh pa igra (vsaj parcialno) vlogo izkustvo oz. doživetje *enosti*, *izničanja*, *zlitja* oz. *nedvojnosti*. Posamezni prispevki skušajo nato to paradoksalno razmreženost-v-umreženosti osvetliti z različnih perspektiv: ali drugače, nakazati skušajo, kako se ta »bivanjsko presežna« enost stika s »pojmovno dosežno« mnogolikostjo.

Zbornik se v grobem deli na dva dela. V prvem se Sebastjan Vörös, Andrej Ule, Gorazd Andrejč, Raid Al-Daghistani in Ana Bajželj lotijo problema »mističnega spoznanja«, tj. vprašanja, ali imajo mistična izkustva spoznavno vrednost, kakšna je ta v odnosu do razumskih spoznavnih zmožnosti in kako (če sploh) je mogoče o njej govoriti s pojmovnimi sredstvi. V drugem delu, ki je posvečen »spozna(va)nju mističnega«, pa nam Alen Širca, Nadja Furlan Štante, Milosav Gudović, Helena Motoh, Sami Al-Daghistani in Marko Uršič predstavijo obraze mistike znotraj ene ali več religijskih tradicij. Sklopa deli prispevek Jana Ciglenceškega in Boruta Škodlarja, ki s svojo analizo odnosa med mističnim in psihotičnim predstavlja nekakšno dialektično stičišče in obračališče obeh spoznavnih razsežnosti. Poskusimo z nekaj kratkimi potezami orisati, kje in kako se vrtinči misel posameznih avtorjev.

V prispevku »Odpoved sebi in svetu: O mistični (ne)vednosti« ponudi Vörös očrt dozdevno protislovne, izmuzljive, »temačne« mistične vednosti. Po uvodni, perenialistično obarvani opredelitvi mistike in mističnega doživljanja, ki po njegovem mnenju temelji na doživetju zloma dihotomije subjekt-objekt in sočasnega izkustva eno-ničnosti (nedvojnosti), se loti prikaza anatomije meditativnih/kontemplativnih praks, izkustveno-bivanjskih laboratorijev, ki imajo po avtorjevem mnenju pri udejanjanju mistične vednosti ključno vlogo. Nedualistično mistično vednost (*gnosis*) zoperstavlja dualističnemu propozicionalnemu znanju (*episteme*) in skuša pokazati, da pri njej ne gre za (abstraktno, breztelesno) znanje o nečem, ampak za celobitno in bivanjsko vednost, v kateri se brezšivno udejanja inherentna dialektika védenja-vedénja, tj. gola nedvojnost (eno-ničnost) življenja samega. Mistična vednost tako »ni usvojitev novega (teoretičnega) pogleda, ampak povratek k (celobitni) drži, kjer se »uvid prelija v dejanje, dejanje v uvid« (Vörös, tuk. prisp.), ni usvojitev nekega novega (propozicionalnega, dualističnega) znanja, temveč do- in za-živetje nedualističnega izvora, iz katerega to znanje – kakor tudi vse ostale človekove modalitete – privira.

V podobni (bivanjsko-celobitni) smeri se smuka tudi misel Uleta, ki v prispevku »Razumni govor in mistični molk« opredeli mistiko kot »izjemno razvito obliko intuitivnega, tj. transverbalnega, vendar ne nujno nadmiselnega (nadracionalnega) umevanja duha, duha pa kot celoto potencialov za celostno razumevanje smisla bivanja, življenja,

govora in delovanja» (Ule, tuk. prisp.) in se na tej osnovi loti iskanja vzporednic med dvema izjemnima duhovoma, ki sta delovala v časovno in prostorsko zelo različnih koordinatah: med enim največjih filozofov 20. stoletja Ludwigom Wittgensteinom in indijskim budističnim filozofom Nagarjuno (2.–3. st.). Ule ugotavlja, da se kljub pomembnim razlikam med obema mislecema izrisujejo globoke vzporednice, ki se kažejo zlasti v (a) pristopu k reševanju problemov, (b) »praktičnih namerah« njune (ne?)filozofije in (c) metodah, ki jih za doseg tega cilja uporabljata. Oba filozofa namreč skušata z neumornim »izčrpavanjem« razumskega (pojmovno-logičnega) govora in misli bralca/slušatelja pahniti v »stanje«, kjer izginejo vsi življenjski in filozofski problemi ter naposled nastopi (celobitno) od-rešenje (onstranrazumska mistična vednost).

Pri »dešifriranju« mističnega si z Wittgensteinovo filozofijo pomaga tudi Andrejč v svojem prispevku »Pozni Wittgenstein in protestantska teologija mističnega«, a se vprašanja loteva skozi prizmo »poznega Wittgensteina« in tako vstopa z Uletom v plodovit dvogovor. Po Andrejčevem razumevanju igrajo pri mističnih izkustvih ključno vlogo eksistencialna občutja, ki jih razume kot »neintencionalna, vseobsegajoča afektivna stanja, ki odpirajo (ali zapirajo) svet možnosti bivanja in omogočajo intencionalna stanja (prepričanja, emocionalne občutke ipd.)« (Andrejč, tuk. prisp.). Pri tem pa se poraja vprašanje, v kakšnem odnosu so ta z religiozno govorico: je o mističnem doživetju sploh mogoče govoriti ali pa lahko nanj lepo pokažemo oz. moramo o njem celo molčati? Andrejč dokazuje, da bi za razliko od pristopov, ki skušajo odnos med religioznim jezikom in mističnim doživljanjem ukalupiti v zgodnjewittgensteinovsko besedišče, morali odgovor na vprašanje iskati pri Tillichu in poznem Wittgensteinu, po katerem religiozna govorica ni »nerazumna«, temveč predstavlja resda posebno (izjemno), a zato legitimno in smiselno (!) rabo jezika, če se le ne pretvarja, da je hranilka empirično-znanstvenih izjav o stvareh v svetu.

Sledi prispevek R. Al-Daghistanija »Epistemologija srca: kontemplacija-okušanje-razsebljanje«, v katerem skuša avtor prikazati naravo mističnega spoznanja v islamski tradiciji. Po islamskem mističnem (sufijskem) izročilu naj bi bila človekova temeljna naloga spoznati svojo »du-

hovno naravo« (*fiṭra*), kar je mogoče doseči z naborom specifičnih praks, kot je »kontemplacija« (*tafakkur*), ki praktikantu omogočajo »okušanje [notranje doživetje] resničnosti« (*ḍauq*) in naposled »razsebljanje« (izgubo lastnega jaza) in »potopitev v neskončno Zavest« (*fanāʾ*). Človek se torej (dozdevno paradoksalno) samorealizira v lastnem samopoza-bljenju in stopitvi z Vrhovnim počelom, pri čemer pa to »spoznanje Res-nice« ni neko propozicionalno ali dejstveno spoznanje, temveč gre za celokupno »predruženje človekove biti, njegovega načina mišljenja, vednja in celokupnega življenja« (R. Al-Daghistani, tuk. prisp.: 126). R. Al-Daghistani tako na ozadju koncepta »dinamične mistike« to ek-sistencialno vednost, to mistično »epistemologijo srca« označi kot »spe-cifično obliko bitnostne rekonstrukcije«, za katero je značilna »sinteza vednosti in dejanja, verovanja in spoznanja, bivanja in ravnanja« (*ibid.*).

Kar prikaže R. Al-Daghistani na primeru islamske mistike, stori Bajžljeva v prispevku »Na kraju spoznavanja: premislek o naravi izrednih spoznavnih načinov v indijskih filozofijah« na primeru treh indijskih tradicij: *nyāye* in *vaiśeṣike*, *sāṃkhya* in *yoge* ter jainizma. Poleg običajnih (npr. zaznavanje, sklepanje itd.) je večina indijskih filozofskih šol dopuščala še obstoj neobičajnih oz. izrednih (skt. *alaukika*) spoznavnih načinov, ki so jih običajno »pripisovale redkim posameznikom, ki so se urili v jogijskih tehnikah in so bodisi dospeli do konca jogijske poti bodisi so se temu zelo približali« (Bajželj, tuk. prisp.: 156). Takšno »mistično spoznanje« je bilo v večini tradicij povezano s »popolno vednostjo«, in sicer tako v smislu spoznanja (poslednje) res-nice/res-ničnosti (epistemološko-ontološki cilj) kakor sočasne od-rešenosti (soteriološki cilj). Kljub epistemo-onto-soteriološkemu pomenu, ki so ga indijske filozofske tradicije pripisovale tem skrbno kultiviranim mističnim oblikam spoznanja, Bajžljeva z natančnimi tekstualnimi analizami pokaže, da so bile te spoznavne oblike v različnih šolah deležne različnih interpretacij in vrednotenj, kar je botrovalo nastanku pisanega kolaža stališč, kako takšne uvide pravilno razumeti.

Kot smo omenili nekoliko višje, predstavlja prispevek Ciglenceškega in Škodlarja »Mistična in psihotična izkustva: projekt 'Parmenides'« v zborniku nekakšno prelomnico. Avtorja v članku obravnavata odnos med mističnimi in psihotičnimi izkustvi ter na podlagi obstoječe literature in lastnega projekta »Parmenides«, v katerem sta s skupino

psihotičnih pacientov brala Parmenidovo mistično pesnitev in iskala vzporednice z njihovimi lastnimi izkustvi, postavita zanimivo in izzivalno tezo, da je »znotraj širšega razvojnega loka psihotične motnje mogoče razločiti dve izstopajoči fazi, (i) 'apofatično' in (ii) psihotično, ki sta med seboj v veliki meri ločeni in neodvisni« (Ciglencečki, Škodlar: tuk. prisp.). Če je za »apofatično« fazo značilen občutek nenadnega razsvetljenja (razodetja), ki ga bolniki opisujejo kot zedinjenje s Celoto in celosten uvid v temeljno strukturo samega sebe, sveta okrog njih in vesoljstva kot celote, pa pride v psihotični fazi do občutka ogroženosti ali grandioznosti, zaradi česar postane bolnik povsem ujet v vrtnec svoje (odklonske) zgodbe. Avtorja zaključita, da je poznavanje razlike med obema fazama pomembno tako za razumevanje narave bolezni kot za načrtovanje ustrezne terapije, obenem pa poudarjata, da nadaljnje raziskave nujno zahtevajo boljše poznavanje opisov mističnega doživljanja v različnih religijskih tradicijah.

Točno to pa je namen drugega dela zbornika, ki nas od vprašanja »mističnega spoznanja« pomakne k vprašanju »spozna(va)nja mističnega«. V tematiko nas povede Širca s prispevkom »Ruusbroecova misel«, kjer v kratkem teoretskem uvodu predstavi razloge za šibko strukturalistično pozicijo in predstavi prepričljive argumente zoper rokohitrsko zvajanje »mističnega« na »mistično izkušanje«, razumljeno v (naivnem) subjektivistično-mentalističnem smislu. Širca se nato v glavnini članka osredotoči na prikaz nekaterih najpomembnejših razsežnosti vélikega krščanskega mistika Ruusbroeca (14. st.), s poudarkom na postopni bitnostni (samo)preobrazbi, ki je je deležen mistik na poti od »dejavnega« k »bogomotriškemu življenju«, katerega krona je »*zedinjenje brez razlike*« (Širca, tuk. prisp.: 202). Pot do tega končnega cilja pa ni posuta z duhovnim cvetjem, ampak s trnjem, in vodi skozi trpko »temno noč duše«, ki človeka očisti samega sebe in sveta. Toda Širca poudarja, da po Ruusbroecu končni cilj mistične poti ni kontemplativno življenje kot tako, temveč t.i. *ghemeine leven* ali »skupno življenje«, v katerem se kontemplacija brezšivno vpenja v akcijo, motrenje v delovanje. Umiku in doseganju enosti sledi vrnitev v vsakdanje življenje, k čemur mistika spodbujata univerzalna ljubezen in sočutje, kar najde pomenljive vzporednice v budističnem mističnem izročilu.

Sledi zanimiv prispevek Furlan Štantetove »Ženska mistika, pot intuicije in ljubezni kot transreligijski fenomen«, ki pred nami izriše imaginarij ženske srednjeveške mistike in pokaže, v čem se ta razlikuje od prevladujoče, s strani cerkvenih oblasti preferirane moške mistike. Čeprav so nekatere značilnosti – npr. izničenje, poenotenje itd. – prisotne tako v moškem kot ženskem imaginariju in tvorijo nekakšno transspolnostno (pa tudi transreligijsko) jedro mistike, je bil način, kako so bile te značilnosti doživete in vrednotene, radikalno drugačen. Če so moški »odpoved jazu« videli kot nekakšno izgubo (odložitev vzvodov moči), so jo ženske, ki so bile iz vzvodov moči vselej izvzete, videle kot izpolnitev in (samo)odrešitev. Furlan Štantetova tako na primeru Hildegarde iz Bingna in Ivane Orleanske pokaže, kako usodno je bila življenjska usoda mistikinj v srednjem veku zaznamovana z (ne)sprejetostjo s strani cerkvenih oblasti, ter na ozadju ljubezni, feminilnosti, (po)eno(teno)sti in tesne prepletenosti makro- in mikrokozmosa očrta temeljni imaginarij ženske mistike ter ga vpne v tokove sodobnega krščanskega ekofeminizma.

Zadnji v nizu avtorjev, ki so se v svojem prispevku osredotočili primarno na krščansko izročilo, je Milosav Gudović, ki v prispevku »Mistika in eksistencialna dialektika: razmišljanje o duhovnem (pre)boju v delu Jakoba Böhmeja« vzame pod drobnogled »eksistencialno dialektiko« evangeličanskega mistika Jakoba Böhmeja (16.–17. st.). Gudović v članku nazorno prikaže »muko«, ki je prežemala Böhmejeve poskuse, da bi v jezik prevedel lastno mistično izkušnjo, pa tudi sam se ves čas ruva z vse prej kot lahkim vprašanjem odnosa med tekstualnostjo in doživetostjo, črko in izkustvom. Kalejdoskopične in fantazmagorične prisposode, ki jih je Böhme črpal iz naturalistično-alkimističnega jezika in skušal z njimi ujeti neulovljivo, označi za »parasimbolizme«, s čimer misli neustrezno, neusklajeno in preveč »igrivo« rabo simbolov: »Mistika je simbolično premagovanje sleherne simbolike, parasimbolizem pa pomeni 'izmuznitev' v preveč razigrano zmožnost proizvajanja predstav (in besed)« (Gudović, tuk. prisp.: 237). Temu nasproti stojijo Böhmejevi poznejši teksti, v katerih mistične uvide posreduje v tradicionalno-teološkem besedišču, v katerem se poslužuje bolj ustaljenih tekstualnih pristopov in pojmov, kot je izguba jaza in (popolna) (samo)predaja.

S problemom prelivanja doživetja v besede se ukvarja tudi Motohova v prispevku »Prevajanje mističnega izkustva: Wang Daiyujev *Veliki nauk islama* [清真大学]«, v katerem predstavi slabo poznano besedilo kitajske islamske filozofije *Veliki nauk islama*, ki je v 17. st. nastalo izpod peresa Wang Daiyuja. Delo je še posebej zanimivo, ker skuša temeljne pojme islamske mistične tradicije predočiti v neokonfucijanski terminologiji, kar seveda odpira številne svojevrstne težave. Kot namreč izpostavlja Motohova, besede, ki jih vzamemo iz drugega jezika, »niso nikoli neomadeževani označevalci, vselej so že pojmi – s svojim življenjem in zgodovino« (Motoh, tuk. prisp.: 247). Avtorica zato s skrbno tekstualno analizo osvetli Daiyujeve prevajalske rešitve, pokaže, kako se v besedilu zrcalijo filozofski disputi, ki so potekali v odzadnjem neokonfucijanskem kontekstu, in naposled očrta tri stopenje mističnega izkustva (progresivnega dviga/spusta k »čistemu/neskaljenemu enemu«, tj. k »'stalitvi' sebstva in epistemološkem zlitju z Bogom«; *ibid.*: 262). Motohova zaključí, da se Wang Daiyu v iskanju prevajalskih rešitev ni zatekal k (nekritičnemu) sinkretizmu, temveč je bilo pri njem razmerje med islamsko mistično mislijo in njenim kitajskim neokonfucijanskim kontekstom izrazito dialoško, kar je botrovalo nastanku terminološko in vsebinsko svojevrstnega islamskega nauka, prilagojenega idejnemu kontekstu, v katerem so živeli in delovali kitajski muslimani.

Nekoliko drugačne vzporednice med islamsko in vzhodno (to pot daoistično) mislijo povleče S. Al-Daghistani v prispevku »Premišljanja o realnosti, absolutu in popolnem človeku: Toshihiko Izutsujevi pogledi na sufizem in daoizem«. Če se je prispevek Motohove ukvarjal s terminološko-vsebinskimi metamorfozami, do katerih je prišlo *ob stiku* islamske misli z neokonfucijansko tradicijo, pa skuša S. Al-Daghistani na podlagi komparativnih analiz znamenitega japonskega islamologa Toshihika Izutsuja (1914–1993) pokazati, da se med islamsko mistiko in daoizmom kljub prostorsko-časovnim prepadam, ki ločijo oba sistema, izrisujejo pomenljive strukturne vzporednice. Z analizami osrednjih filozofskih pojmov Ibn 'Arabījeve filozofije na eni ter Lao Zijeve in Zhuang Zijeve misli na drugi strani osvetli skupne točke, ki povezujejo oba sistema, zlasti (a) idejo o Božji Eno(tno)s(t)i, ki temelji na izkustvenem spoznanju Absoluta in s tem povezanim razumevanjem Biti in Resničnosti, ter (b) pojem popolnega človeka (*al-insān al-kāmil*)

oz. modreca/svetnika (*sheng-jen*), ki označuje tistega, ki je z radikalno samoodpovedjo izstopil iz polja omejenosti in parcialnosti ter poniknil v brzdanje globočine nedeljene Biti.

Zbornik zaključujemo s poglavjem »O sencah idej« iz Uršičeve *Zime*, »knjige o sencah in luči«, zadnjega dela tetralogije *Štirje časi*. Uršič nas povede na sprehod po kraljestvu »senc«, ki jih opredeli kot »*podvojitve ali 'replike' neke forme na drugi ontološki (oz. bivanjski) ravni*« (Uršič, tuk. prisp.: 289). Kljub začetnim vtisom pa je ta sprehod vse prej kot temačen, kajti ni nujno, da je senca mračna in siva; nasprotno, s soncem osvetljena telesa, npr. oblaki ob pomladnem dnevu, so svetle sence, kar velja tudi in še toliko bolj za npr. »sence idej«, ki jih ožarja ideja Dobrega. Prvo postajališče je Stari Egipt in njegov razvejani svet »senc večnosti« ali »simbolnih form živega bitja, ki preživijo telesno smrt« (*ibid.*: 294), naslednja postaja pa je grški imaginarij v svoji razpetosti med temnimi homerskimi – »mrtve, prazne sence« Hada, večne podobe »bivšestva« – in svetlimi orfiškimi sencami – nebeške, božanske sence s kriptičnih orfičnih lističev. Uršič vidi v tem preobratu od homerske »temote« k orfiški »svetlobi« korenito spremembo v dožemanju življenja in smrti: »Osebnostno menim, da niti v orfizmu, še manj pa v platonizmu, ne gre za preprost obrat življenja in smrti, temveč za novo videnje življenja v smrti in smrti v življenju« (*ibid.*: 305). Skrivnostni orfiški listki so tako namenjeni tako mrtvim kot živim, kajti »[v] *enem* svetlu, ki je hkrati *tu* in *tam*, v snovi in duhu, sta premešani svetloba in tema, luč in senca – mi pa, človeške duše, *sence duha*, ki živimo v času, hrepenimo po večnosti, Luči« (*ibid.*: 306).

Čeprav izsek iz Uršičeve knjige ni neposredno vezan na obravnavano tematiko, je za zaključek naše zgodbe več kot ustrezen. Videli smo namreč, da kljub različnim pristopom in načinom razumevanja mistike – od zmerno »kontekstualno-konstruktivističnih« (Bajželj, Širca, Gudović, Motoh) do zmerno »perennialističnih« (Vörös, Ule, Andrejč, R. Al-Daghistani, Štante Furlan, S. Al-Daghistani) – vsi prispevki v zborniku kažejo na neki »temačni onstran«, na neko »presežno temò«, na katero izrazi, kot so »izničenje«, »samopozaba«, »razsebljenje«, »zlitje« ali »poenotenje«, sicer napotujejo, a je ne zajamejo. V ta »bivajoči« in »bitnostni mrak« naša okorna pojmovna orodja lahko posvetijo, a ga ne morejo presvetliti, kajti »bolj ko [ga] osvetljujemo, bolj [ga]

zabrisujemo; siloviteje ko vanj prodiramo s svojim sojem, razlagalno šibkejši je naš pojem in zato dojem« (Vörös, 2013: 15). Mistično se govori preko molka: tisto »poslednje«, o čemer jecljaje besedijo mistiki, bituje/ničuje tam, od koder misel in jezik iztekata, zato se preko njiju lahko (četudi bežno) zasveti, ne more pa se v njiju izkristalizirati in ujeti – pa še ta »poblisk« je zgolj prispodobična himera, svetla senca, ki presahne še isti hip, ko jo uzremo. Mistika se vzpne, ko se misel razpne – in v mnogolični enosti zbornika, ki je pred vami, smo želeli zajeti ravno drobec tega razpetja.

## B i b l i o g r a f i j a

1. Bouyer, L. (1980). »Mysticism: An Essay on the History of the Word.« V: Woods, R. (ur.). *Understanding Mysticism*. New York: Image Books: 42–56.
2. Fabbri, R. (2009). »Introduction to the Perennialist School«. Dosegljivo na: <http://www.religioperennis.org/documents/Fabbri/Perennialism.pdf> (1. 11. 2013).
3. Forman, R. K. C. (1999). *Mysticism, Mind, Consciousness*. Albany: New York Press.
4. Forman, R. K. C. (ur.). (1990). *The Problem of Pure Consciousness: Mysticism and Philosophy*. New York, Oxford: Oxford University Press.
5. Frege, G. (2001). *Osnove aritmetike in drugi spisi*. Ljubljana: Krtina.
6. Horgan, J. (2003). *Rational Mysticism: Spirituality Meets Science in the Search of Enlightenment*. Boston, New York: Mariner Books.
7. Huxley, A. (1947). *The Perennial Philosophy*. London: Chatto & Windus.
8. Huxley, A. (1954/1993). *Vrata zaznavanja. Nebesa in pekel*. Ljubljana: Studia humanitatis, zbirka Minora.
9. Jäger, W. (2009). *Vsak val je morje in drugi spisi: Mistična duhovnost*. Petrovče: Društvo Znamenje.
10. James, W. (1902/2009). *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. Scotts Valley, CA: IAP.
11. Jones, R. H. (1993). *Mysticism Examined*. Albany, New York: State University of New York Press.
12. Katz, S. (ur.). (1978b). *Mysticism and Philosophical Analysis*. New York: Oxford University Press.
13. Katz, S. (1978a). »Language, Epistemology, and Mysticism«. V: Katz, S. (ur.). *Mysticism and Philosophical Analysis*. New York: Oxford University Press: 22–74.

14. McGinn, B. (1991). *The Presence of God: A History of Western Mysticism. Vol. I: The Foundations of Mysticism*. New York: The Crossroad Publishing Company.
15. Overall, C. (1982). »Mysticism, Phenomenalism, and W. T. Stace«. *Transactions of the Charles S. Pierce Society* 18 (2): 177–190.
16. Parsons, W. B. (2011). *Teaching Mysticism*. New York: Oxford University Press.
17. Quinn, W. W. Jr. (1997). *The Only Tradition*. New York: State University of New York Press.
18. Schmitt, C. B. (1966). »Perennial Philosophy: From Agustino Steuco to Leibniz«. *Journal of the History of Ideas* 27 (4): 505–532.
19. Smart, N. (1980). »Interpretation and Mystical Experience«. V: Woods, Richard (ur.). *Understanding Mysticism*. New York: Image Books: 78–91.
20. Smith, H. (1992). *Forgotten Truth: The Common Vision of the World's Religions*. New York: Harper Collins.
21. Smith, M. (1980). »The Nature and Meaning of Mysticism«. V: Woods, R. (ur.). *Understanding Mysticism*. New York: Image Books: 19–26.
22. Stace, W. T. (1960a). *Mysticism and Philosophy*. London: Macmillan and Co.
23. Stace, W. T. (1960b). *Teachings of the Mystics*. New York: New American Library.
24. Tyler, P. (2011). *The Return to the Mystical: Ludwig Wittgenstein, Teresa of Avila and the Christian Mystical Tradition*. Tyler: The Continuum International Publishing Group.
25. Vörös, S. (2013). *Podobe neupodobljivega: (Nevro)znanost, fenomenologija, mistika*. Ljubljana: KUD Logos in Znanstvena založba Filozofske fakultete.
26. Zaehner, R. C. (1980). »Mysticism Sacred and Profane«. V: Woods, Richard (ur.). *Understanding Mysticism*. New York: Image Books: 56–77.





1506

AD

Albrecht Dürer (1471-1528), *Študija roke s svetim pismom.*

---

---

# ODPOVED SEBI IN SVETU: O MISTIČNI (NE)VEDNOSTI

Sebastjan Vörös

## 1. O nevedni vednosti<sup>1</sup>

Osrednja tematika pričujočega prispevka bo mistična vednost. Téma je vse prej kot jasna, kajti ne le, da mnogi obstoju takšne vednosti oporekajo, temveč je tudi sam pojem skrajno protisloven. O temotnosti te tematske temè nas prepriča že lahkoten sprehod po mistični literaturi. Veliki nemški mistik Mojster Eckhart (13.–14. st.) denimo pravi, da je blažen ta, ki ničesar ne ve, pri čemer je njegova nevednost tolikšna, »da ne *ve* niti tega, da ne živi niti sebi niti resnici niti Bogu«, tj. »da ne ve, ne spoznava in ne čuti, da v njem živi Bog« (Mojster Eckhart, 1995: 292). V anonimnem srednjeveškem kontemplativnem priročniku *Oblak nevedenja* (14. st.) beremo, da mora vsakega, ki želi doseči zedinjenje z Bogom, prekriti »mrak« ali »oblak nevedenja«, ogrniti se mora v »temino«, ki je »odsotnost vedenja«, in pozabiti vse, kar je videl in vedel: »tako telesna kot duhovna bitja« ter njihova »stanja in dejavnosti«, najsi dobra ali slaba, vse, prav *vse*, je treba »skriti pod oblak pozabe« (Oblak nevedenja, 1996: 121–122). Podobne misli odzvanjajo pri klasiku daoistične modrosti Lao Ziju (6. st. p. n. št.), ki pravi, da mora človek odpraviti »učenost«, zavreči »pamet« (Lao Zi, 2009: 32), kajti le tako bo »rešen skrbi« (*ibid.*: 33). Razsvetljen človek ima »srce bedaka – nejasno, megleno«, je »topoglav«, ljubi to, »česar razločiti ni mogoče« (*ibid.*).

Toda mistična ne-vednost ni le golo neznanje ali ignoranca – takšna se kaže le tistim, ki je ne živijo<sup>2</sup> –, ampak je *docta ignorantia* ali *učena nevednost* (Kuzanski v Uršič, 2001). V skrajni (ne)točki mistične enosti/

---

<sup>1</sup> Misli, ki jih razvijam v pričujočem prispevku, sem v razširjeni in bolj dodelani različici predstavil v Vörös, 2013.

<sup>2</sup> Zato se takole reče:/ kdor Dao razume, je videti neveden;/ kdor v Dau napreduje, kot da nazaduje;/ kdor je z Daom usklajen, je, kot bi bil ves zakrčen (*ibid.*: 68).

ničnosti je omračenje vselej nasledek žarkosti razsvetljenja, vednost iz teka iz nevednosti, nevednost iz vednosti. Lahko bi rekli, da je mistična vednost v nekem smislu *transvednostna*, tj. *onstran* razlike med vsakdanjo (razumsko) vednostjo in nevednostjo: »Da bi dosegli ograjo Niča, moramo razum in duha pustiti za sabo. Šele nato se 'iz Niča poraja modrost'« (Dov Ber Mezeriški v Matt, 1990: 140). To je lepo zaobjeto v naslednjih vrsticah *Īśā upaniṣade*:

Znanje in neznanje –  
tisti, ki spozna to dvojje,  
z neznanjem prečka smrt in  
z znanjem doseže nesmrtnost.  
(Škof, 2005: 151)

V prispevku bomo skušali s pojmovno svetilko posvetiti v to gosto temò in na trepetajoči silhueti, ki se bo ob tem izrisala, pokazati nekaj temeljnih značilnosti mistične (ne)vednosti. Tega se bomo lotili v treh korakih. Najprej si bomo nekoliko podrobneje ogledali, kaj mistika pravzaprav je in v kakšni zvezi je z mističnimi izkustvi, ki jih mnogi postavljajo v njeno srčiko. V naslednjem koraku se bomo bežno seznanili z anatomijo meditativnih in kontemplativnih praks, ki naj bi na mistični poti igrale izjemno pomembno (če ne kar ključno) vlogo. Naposled bomo na ozadju sodobnih epistemoloških teorij in ideje o meditaciji kot bivanjsko-doživlajaskem laboratoriju ponudili še previdno rekonstrukcijo mistične (ne)vednosti s posebnim poudarkom na njeni (nedualistični) celovitnosti in bivanjskosti. Namen članka seveda ni ponuditi izčrpane analize – to bi bilo glede na obravnavano topiko bržkone jalovo početje –, temveč predočiti koristne uvide, ki naj pripomorejo k osvetlitvi tako fenomena samega kot raziskovalnih poti za njegovo nadaljnjo obravnavo.

## 2. Mistika kot dialektika med potjo in izkustvom

Ker si ljudje pod izrazoma »mistika« in »mistična izkustva« predstavljajo najrazličnejše pojave, od katerih jih večina v to kategorijo *ne* sodi – o čemer se enoglasno strinjajo tako *raziskovalci mistike* kakor *mistiki sami* –, ju bomo skušali najprej zamejiti in precizirati. Mistična izkustva

bomo očrtali v dveh korakih (podobno kot v Vörös, 2010): v *negativnem* bomo proučili nekaj izkustvenih kategorij, ki so z mističnimi izkustvi sorodna, a se od njih pomembno razlikujejo, v *pozitivnem* pa bomo predložili nekaj njihovih temeljnih fenomenoloških značilnosti. Očrt mističnega doživljanja bomo nato vpeli v širši kontekst mistike, ki jo bomo označili kot splošno platformo za razvoj in gojenje doživljajsko-bivanjskih sprememb, povezanih z mističnimi izkustvi.

Začnimo torej z *vio negativo* in si na kratko oglejmo, kaj mistična izkustva *niso*. V strokovni literaturi o mistiki so kot nemistična običajno označena naslednja izkustva: videnja, glasovi, ekstaze, transi, parapsihološki in nadnaravni pojavi (McGinn, 1991: xvii–xviii; Stace, 1960a: 47, 51–55; 1960b: 10–12; Zaehner, 1980: 68). Omenjena izkustva se na mistični poti sicer *pojavljajo*, a z mističnimi izkustvi niso istovetna, temveč so v kontekstu neke mistične tradicije tolmačena bodisi kot *pomagála* bodisi kot *nevarnosti*. Jantzenova to na primeru krščanske mistike ponazori z naslednjimi besedami:

Nekateri med njimi, npr. Janez od Križa ali [anonimni] avtor *Oblaka nevedenja*, so pred takšnimi dožitvi resno svarili: trdili so, da jih moramo vse obravnavati, kakor da so demonskega izvora,<sup>3</sup> ter jedko pripominjali, da se ljudje zavoljo njih obnašajo kakor »bolne pobežljane ovce«.<sup>4</sup> Drugi, npr. Terezija Avilska in Julijana iz Norwicha, pa so bili za videnja, ki so jih imeli, hvaležni in so jih smatrali za pomemben vir duhovnih spoznanj. Toda tudi tisti, ki so svoja izkustva obravnavali z največjo mero naklonjenosti, jih ne bi nikoli oklicali za bistvena pri duhovni rasti, nikoli ne bi spodbujali drugih, naj jih gojijo, ali jih obravnavali kot nepogrešljive pri doseganju enosti z Bogom. (Jantzen, 1990: 70).

V mističnih virih so opozorila pred tovrstnimi pojavi stalnica. Za boljšo predstavo si oglejmo dva zgovorna primera iz krščanske in budiistične tradicije. Janez od Križa (16. st.) povleče npr. ostro ločnico med »temnim bogozrenjem« (Janez od Križa, 2001: 33) ali »temno vero«, ki

<sup>3</sup> Ta izjava Jantzenove je nekoliko pretirana: Janez od Križa daje jasno vedeti, da so nekatera videnja ali razodetja *od Boga*, vendar je po njegovem mnenju nevarnost zmote prevelika, da bi se nam splačalo trapiti s preiskovanjem, ali gre za dobra (Božja) ali slaba (hudičeva) razodetja. Bolje je ubrati varno pot in preprosto vsa videnja, glasove itd. dati na stran ter se posvetiti temu, kar je bistveno: odpovedi sebi in svetu v želji po poenotenju z Bogom.

<sup>4</sup> Navedek iz *Oblak nevedenja*, 1996: 189.

je pot k »združitvi z Bogom« (*ibid.*: 173), in »videnji, razodetji, nagovori in duhovnimi občutki« (*ibid.*: 122), ki so duhovnemu popotniku prej v oviro kot v pomoč: ker se namreč po eni strani nanje »naveže« (*ibid.*: 154), po drugi strani pa razvije »visoko mnenje o sebi« (občutek, da je »bogve kaj v božjih očeh«) (*ibid.*: 124–125) in ne more napredovati do stopnje »združitve z Bogom«, ki zahteva popolno odpoved sebi *in* svetu (*ibid.*: 113, 115, 128). Če do takšnih doživetij slučajno pride, stori aspirant najbolje, če se »zanje ne meni« (*ibid.*: 160), še pomembneje pa je, da se nanje ne naveže, jih ne išče in si jih ne želi (*ibid.*: 154, 159).

Podobno opozarja tudi Mahasi Sayadaw, eden vidnejših burmanskih *theravāda* učiteljev *vipassana* meditacije iz 20. st., namreč da se lahko pri »meditativnem opazovanju [motrenju]« pojavijo »neprijetni ali grozljivi prividi« (Pečenko, 1990: 158): na bolj začetnih stopnjah lahko meditator občuti »različne neprijetne občutke – močno bolečino, dušenje, davljenje, občutek, da ga režejo z nožem, prebadajo z bodalom, zbadajo z ostrimi iglami, ali pa občutek, da veliko majhnih živalic lazi in gomazi po njegovem telesu, [...] srbenje, pik, ugriz, oster mraz, pekoče bolečine ali še kaj drugega« (*ibid.*: 162–163), na višjih stopnjah pa se lahko tem občutkom pridružijo še »različni prividi in slike«, kot so »Buda prihaja v bleščečem sijaju; sprevod menihov na nebu; templji in Budove podobe; srečanja z dragimi osebami; drevesa, gozdovi, hribi, reke, gore, vrtovi, poslopja; soočenje z zabuhlimi trupli ali skeleti; uničenje poslopij in razpad človeških teles; zatekanje lastnega telesa, ki je prekrito s krvjo in razpada na koščke, da na koncu ostane samo skelet; gledanje drobovja, notranjih organov in celo mikrobov v lastnem telesu; opazovanje prebivalcev pekla in nebes in podobno« (*ibid.*: 172). Recept za soočanje z njimi je isti kot pri Janezu od Križa: meditator jih »ne sme niti sprejeti

in ob njih uživati niti se jih bati«, temveč naj jih le »opazuje« in kmalu bodo ti pojavi izginili, zbledeli ali razpadli (*ibid.*).<sup>5 6</sup>

Če mistična izkustva *niso* videnja, glasovi, zamaknjenja itd., skratka vsi ti pojavi, ki se običajno pričarajo v našem duhu, kadar pomislimo na mistiko, kaj pa potem *so*? Temeljna značilnost mističnih izkustev – to, kar jih razločuje od vseh ostalih doživetij in določa njihovo edinstveno naravo – je *zlom razlike med jazom in svetom, med znotraj in zunaj, med subjektom in objektom*, to pa sovпада z izkustvom *enosti* (poenotenja itd.) oz. *ničnosti* (izničenja itd.). Kadar mistik »umre sebi in svetu«, je namreč vse, kar ostane, le še *Enost*, ki *ni nekaj* in je zato *prazna*, le še *Nič*, ki *ni manko* in je zato *poln*. Natančnejša raziskava pokaže, da je izkustev, ki ustrezajo temu temeljnemu kriteriju *ne-dvojnosti* (eno-ničnosti), *več*, zato je primerneje kot o *primerku* govoriti o *tipu* izkustva: kar običajno imenujemo »mistično izkustvo«, je v bistvu *doživljajski interval*, v katerega mejnih točkah se nahajata skrajni obliki zloma dvojnosti subjekt-objekt. Do »zloma« lahko pride bodisi tako, da dihotomijo subjekt-objekt (jaz-svet, notranjost-zunanost) *izbrišemo*, bodisi tako, da jo *presežemo*. V prvem primeru se mistik poda na »pot

---

<sup>5</sup> Muso Kokushi, eden vodilnih zen mojstrov na prehodu iz 13. v 14. stoletje, je zeleno držo do tovrstnih pojavov (prikladno imenovanih *makyō*, tj. dobesedno »jama duhov« ali »hudičeva jama«) prikazal z naslednjo zgodbo: »Zelo preprost način za premagovanje demonov [motenj] je izogibanje, da bi se v mislih na kaj obesili. O tem pripoveduje stara zgodba o čudaku, ki se je potikal okoli zavetišča nekega starega mojstra. Enkrat v podobi budističnega menihi, drugič kot nebeški kralj, včasih ves sijoč od posebne svetlobe, ali pa se je oglašal s čudnimi glasovi. To je trajalo deset let, nato se je prikazovanje nehalo. Motrilni mojster je razložil učencem, da ga je nebeški demon obiskoval, da bi ga motil pri vaji. 'Ne glede na to, v kakšni obliki se je prikazal, sem z njim razčistil tako, da ga nisem poslušal ali pogledal. Oblike, v katerih se demon prikazuje, so številčno omejene, ne-gledanje in ne-poslušanje pa ne,' je dodal (Kokushi, 2000: 263–264; prevod je mestoma prirejen).«

<sup>6</sup> Pri tem je še posebej pomembno poudariti, da tovrstna svarila veljajo za *vsa* videnja, glasove itd., *najsi pozitivne ali negativne*. Evagrij Pontski (4. st.) denimo pove, da nekoga, ki je na duhovni poti prišel že precej daleč, hudobni duhovi, ki so ga prej napadali »z leve« in povzročali, da je »slišal šume, udarce, glasove in žalitve«, pričnejo zdaj napadati »z desne« in mu predočati »božji videz/veličanstvo [*dōxa*] ali kakšno obliko [*schēmatisμός*], prijetno čutom«, ter ga tako navdajo z napačnim prepričanjem, da je »popolnoma dosegel smoter molitve« (Kocijančič, 1993: 215, 218). Ta prijetna izkustva – videnja svetnikov, angelov ali celo Boga, občutki blaženosti ali ekstaze (to, kar je Janez od Križa nazorno označil kot »duhovno sladokusje«) – so lahko pravzaprav *še večja ovira*, saj je skušnjava, da bi se z njimi poistovetili in se nalezli prepričanja, da smo že dosegli »kamrico duhovnega počitka« (Janez od Križa, 2001: 110, 132), čeprav smo od nje še krepko oddaljeni, neprimerno večja kot pri neprijetnih izkustvih (Jäger, 2009: 172).

*navznoter*«, po kateri prispe do točke ugasnitve »jaza« in »sveta« ter izkustva »gole Enosti« ali »golega Niča«; v drugem primeru pa mistik to, kar je doživel v prvi točki (gola Enost/goli Nič), prenese »*navzven*« in to udejanji v življenju, tj. izkusi »živ(et)o Enost«, »živ(et)i Nič«. Povedano drugače, v prvem (*introvertiranem*) primeru je nedvojnost izkušena *zaradi odstranitve* vseh izkustvenih vsebin (ni zaznav, misli, občutkov itd., celo izkustva jaza ne), v drugem (*ekstravertiranem*) primeru pa *kljub prisotnosti* vseh izkustvenih vsebin, tj. v njih in *skozi* nje. Med obema mejnima točkama se nahaja množica izkustev, katerih lastnosti sodijo deloma v prvo, deloma v drugo kategorijo: nekatere so bližje introvertiranemu, druge ekstravertiranemu polu.

V pričujoči razpravi bomo doživljajski interval nedvojnosti, to »polno vmesnost« ali »prazni počez«, imenovali »izkustvo Eno-Niča«, njegovi skrajni točki pa (a) »transcendentalni« ali »introvertirani Eno-Nič«, v katerem mistik dihotomijo subjekt-objekt *izbriše* in se pogrezne v brezvsebinsko enost/ničnost, in (b) »živeti« ali »ekstravertirani Eno-Nič«, v katerem jo mistik po ekstravertirani poti *preseže* ter zaživi v enosti/ničnosti in *skozi* njo. Zdaj je tudi nekoliko bolj jasno, zakaj so mistična izkustva v primarni in sekundarni literaturi razmejena od ostalih izkustvenih kategorij. Mističnega doživetja ne gre enačiti z videnji, glasovi ipd., saj so v njem vse čutne vsebine (ne glede na izvor!) bodisi izbrisane bodisi presežene, tako da med nami in svetom pojavov ni nobenega razcepa več. Skratka, ne gre toliko za *vsebino* kot za *način* doživljanja: bistvena je *nedvojnost* oz. *enost/ničnost* in ne to, da vidimo ali slišimo svetnike, angele, demone ipd. Nadalje, čeprav je res, da mistik v mističnem izkustvu *preseže* samega sebe in bi potemtakem lahko trdili, da je doživetje podobno ekstazi, transu ali zamaknjenju, in sicer v dobesednem pomenu *ek-stasis*, tj. stati *zunaj* sebe oz. biti *za-maknjen*, pa je treba poudariti, da to ni *običajno* razumevanje teh terminov. V sodobni strokovni literaturi se ekstaze, transi in zamaknjenja enačijo z *disociacijo*, procesom, v katerem oseba zapusti svoje telo, ga motri z razdalje in/ali preide v svet duhov, angelov itd. Nimamo torej opravka s *preseganjem*, temveč s *preobrazbo* jaza, ali drugače, jaz ni *raz-puščen*, temveč *raz-telešen*. Mistično izkustvo je lahko ekstatično le v izvornem, ne pa v sodobnem pomenu besede, tj. zgolj če označuje *disolucijo* in ne *disociacijo*. Poleg tega nima ničesar skupnega z morebitnimi

nadnaravnimi pojavi, o katerih poročajo mistiki, saj so vsi ti – najsi resnični ali dozdevni – le postranski in nebistveni. Sodobni mistik Willigis Jäger denimo poudarja, da so velike mistične tradicije visokih religij vedno znova svarile

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 skupino pomembne, toda niso cilj. In predvsem jih ne smemo napačno razumeti kot znamenje posebne izvoljenosti. Kajti navsezadnje te parapsihološke sposobnosti nimajo veliko skupnega z duhovnostjo. (Jäger, 2009: 83)

Videli smo torej, da srčiko mističnega doživljanja predstavlja razlom dihotomije subjekt-objekt oz. izkustvo Eno-Niča, v katerem mistik *pre-ide sebe in svet*. Takšen *pre-hod* pa običajno zahteva poprejšnji *hod*, hojo po izbrani mistični poti. Čeprav se mistična izkustva porajajo tudi spontano, se to (sploh pri naprednejših izkustvih) primeri le redko; običajno so del sistematičnega procesa, katerega namen je globoka preobrazba človekovega načina biti. Mistične tradicije so si edine, da smoter mistične poti *niso izkustva kot taka*, temveč to, da slednja postanejo *integralni del našega bivanja*: ne gre le za to, da enost/ničnost *doživimo*, ampak da jo tudi (in predvsem!) *do-živimo*, tj. docela udejanjimo v vsakdanjem življenju. Huston Smith zato poudarja, da je treba razlikovati med »posamezniki, ki so deležni pobliskov razsvetljenja, in posamezniki, ki so te pobliske učvrstili in jih pretvorili v trajno svetlobo« (Smith, 1992: 113). Nekoliko poenostavljeno bi lahko torej rekli, da so mistična izkustva *pomembni mejniki*, posejani ob *mistični poti*, ki popotnika bodrijo, obveščajo in usmerjajo, dokler mu ne uspe doseči končnega cilja – *korenite bivanjske transformacije*, kjer se *doživetje* prelevi v *živetje*. Mistika tako po eni strani označuje *dolgo in vijugavo pot*, ki jo mistiki morajo preiti, da bi dospeli do izkustveno-bivanjske preobrazbe, po drugi strani pa širok in raznolik *nabor naukov, praks, veščin* itd., ki mistiku pomagajo, da ne zaide s poti, prepozna in premaga ovire na njej, ustrezno ovrednoti mejnike in znamenja itd.

Seveda pa v dejanskosti mistika *kot taka* ne obstaja, saj je vsaka mistična pot vpeta v specifično zgodovinsko (družbeno-kulturno-religijsko) tradicijo, ki vsebuje specifični nabor naukov in praks, s katerimi tolmači in razlaga pokrajino, skozi katero potuje, ter opozarja

na navzočnost izkustvenih mejnikov. Mistična pot se torej udejanja *historično in kontekstualno*, v *konkretnih upodobitvah*, nastalih v sklopu *konkretnih religijskih tradicij*. Ob proučevanju nekega mističnega poročila je zato nujno, da smo karseda dobro seznanjeni z družbeno-kulturno-religijskim *kontekstom*, v katerem je nastalo, saj bomo drugače spregledali pomembne pomenske nianse, poudarke, namige, reference itd., ki se skrivajo v njem. Vendar pa nas upoštevanje (*vsebinske*) *specifičnosti* neke tradicije – njenih edinstvenih nauk, praks itd. – ne sme narediti slepe za (*strukturne*) *sorodnosti* z drugimi tradicijami. Povedano drugače, četudi ne obstaja mistična pot *in abstracto*, ampak le mistične poti *in concreto*, to še ne pomeni, da slednje *v zadnji instanci* ne morejo voditi k *istim izkustveno-bivanjskim ciljem*, k skupnim (transkonfesionalnim) fenomenološko-ontološkim postajališčem.

Človeka lahko naučimo voziti kolo ali govoriti tuj jezik na različne načine, ki pa vsi vodijo k istemu cilju – k usvojitvi in obvladovanju izbrane veščine. Na neki točki se celo zgodi, da *pripomočki*, ki so učenca sprva določene preglavice pomagali preiti, postanejo *prepreke* in mu onemogočajo zaključiti učni proces. Če namreč želimo brezhibno voziti kolo, ga moramo preprosto *voziti* in *ne razmišljati* o tem, kaj počnemo, saj nam prekomerno analiziranje prej škoduje kot koristi; in če želimo brezhibno govoriti tuji jezik, moramo *misliti*, celo *občutiti* – lahko bi rekli *biti* – v tem jeziku in ne prevajati vanj iz maternega jezika. *Učni proces* se konča, ko se izteče v *življenjski proces*, ko postane del *žive(te)ga izkustva*. Dokler je potreben uk, dokler je potrebna metoda, tako dolgo še nismo tam, kjer bi morali biti. Podobno<sup>7</sup> je pri mistiki. Različne mistične poti se srečujejo v *točkah lastne samoukinitve*: v izkustvu Eno-Niča, v razlomu dihotomije subjekt-objekt »odpade« *vse*, tudi konkretni religijski simboli, nauki, prakse itd., ki so nas do njega privedli. Ali drugače, ker je – kot bomo videli nekoliko nižje – bistvo mistične poti *od-učenje* in razvoj *ne-navezanosti*, mora mistik na koncu odvreči tudi *učenja* in (doktrinalne, ceremonialne itd.) *navezanosti*, ki

<sup>7</sup> Pravimo *podobno*, saj bomo videli, da se mistika od usvajanja drugih veščin razlikuje v tem, da pri njej ne gre za učenje, ampak *od-učenje*. Če pri vožnji kolesa, učenju tujega jezika itd. nekaj *usvajamo* in *dodajamo*, pa pri mistiki kvečjemu *odlagamo* in *odstranjujemo*. Mistika ni pot izpopolnjevanja v nečem, ampak pot izpopolnjevanja v odpovedi izpopolnjevanju.

so mu to bistvo pomagale udejanjiti. Kontekst, v katerem se je mistik kalil, tako na koncu *použije samega sebe*. In čeprav se bodo tisti, ki na mistični poti pridejo *do konca*, srečali »na vrhu iste gore«, bodo poprej potovali po različnih »gorskih predelih«, in ti *so* določeni, obarvani itd. s konkretnimi vsebinami tradicije, ki ji pripadajo. Naša pozicija je v tem oziru dokaj podobna Janzevi:

Menim, da je mistikovo znanje [tj. družbeno-kulturno-religijski kontekst] sestavni del poti, ki ga privede do točke, v kateri lahko to znanje [tj. družbeno-kulturno-religijski kontekst] odvrže. Gre za hegeljanski *Aufhebung*, sočasno preseganje in uničenje trenutnega stanja, a ob zavedanju pomena, ki ga je imelo za prestop na višjo raven. Obstaja veliko dokazov, da morajo mistiki za dosego mističnega uvida prepotovati določeno pot (temna noč duše, osemčlena pot). To seveda ne pomeni, da je tej poti sledil vsakdo, ki je kdaj doživel mistično izkustvo, je pa bila ta [predhodna] [pre]izkušnja za večino mistikov nujna, da so lahko prispeli do točke, ki mistično izkustvo omogoča. Gre torej za kontekstualizirano [pre]izkušnjo, ki je za dosego [mističnega] uvida nujna, a slednjega ne zvede na doktrino ali tradicijo. In upoštevanje te kontekstualizacije je pomembno tako za mistika kot za kasnejše interprete. (Janz, 1995: 93)

Kljub različnim ozadjem (kontekstom, okvirom itd.), iz katerih izhajajo, mistiki *se* srečujejo v *istih* fenomenoloških točkah, vendar so bivanjsko-doživljajske pokrajine, po katerih ob tem potujejo, zelo različne in kontekstualno pogojene. To pa *ne* pomeni, da je bila s tem religijska tradicija, po kateri so potovali, *ukinjena*, temveč le, da je *uzrta v drugi luči*: njene resnice, njeni rituali itd. *lahko* (čeprav to ni nujno) ostanejo isti, le da jih drugače dojemajo.

V kontekstu pričujoče razprave bomo tako z izrazom »mistika« označevali (a) mistično pot in njene doživljajsko-bivanjske mejnike; (b) nabor naukov, praks itd., ki aspirantu pomagajo pri hoji po tej poti; in/ali (c) skupno izročilo vseh religijskih tradicij, ki pod svojim okriljem v večji ali manjši meri gojijo (a) in (b), tj. nekakšno tipizirano »univerzalno mistično tradicijo«. Bistvo mistične poti je torej v tem, da aspiranta z »rahljanjem« mreže pogojenosti vodi k življenju »onstran jaza in sveta«, k nedvojnemu življenju *iz* Eno-Niča in *skozi* njega. Ta vijugava pot pa je preprejena s številnimi opojnimi napevi siren, ki skušajo aspiranta oddaljiti od zadanega cilja in ga zvabiti nazaj v mrežo pogojenosti. Vsi

ti odkloni so si podobni v tem, da ustvarjajo *navezanost*, a se razlikujejo v tem, *na kateri stopnji* se ta navezanost razvije.<sup>8</sup>

### 3. Anatomija meditacije: na presečišču osredinjenosti in čuječnosti

Konkretne religijske tradicije so tako v svoji *mistični* razsežnosti bogata zakladnica najrazličnejših *teoretičnih*, predvsem pa *praktičnih* pomagál, ki omogočajo sistematično in disciplinirano gojenje živ(et)ega izkustva *tukaj-in-zdaj*. Lahko bi rekli, da je mistika s svojim naborom preizkušenih in kalibriranih metod nekakšen *živi (dialektični) laboratorij* za natančno in neposredno (ne le retrospektivno) »raziskovanje« doživljanja. Poudarek pri tem ni toliko na *doživljanju* kakor na *doživljanju*, spreminjanju *načina biti*, pripuščanju izkustvenih spoznanj *v življenje*. Povedano drugače, čeprav je mistika razvila številne tehnike in načine, s katerimi lahko aktivno vplivamo na svoj *doživljajski svet* (*labora*, »delo«), te tehnike in sopripadajoče spremembe v doživljanju niso same sebi namen, temveč služijo postopni ali nenadni transformaciji *načina biti* (*ora*, »molitev«). Mistika kot izkustveni labora-(e)t-or-ij je torej konkretno udejanjenje benediktinskega nauka »ora et labora«,

---

<sup>8</sup> Za večjo pojmovno jasnost bi tukaj veljalo vpeljati dve dodatni kategoriji: psevdomistiko in misticizem. Z izrazom *psevdomistika* bomo tako označevali vse odklone, v katerih pride do navezanosti na *sredstva* (nauke, prakse, simbole itd.) in/ali *spremljevalne pojave* (videnja, ekstaze, paranormalne pojave itd.) na mistični poti. Navezanost zgolj na sredstva vodi običajno v literalizem in/ali fundamentalizem, navezanost zgolj na spremljevalne pojave v »lov na videnja« in/ali »duhovno sladokusje«, navezanost na sredstva in spremljevalne pojave pa v sinkretistični ezoterizem, katerega lep primer je dobršen del novodobniškega gibanja (ang. *New Age movement*). Z oznako *psevdomistika* bomo po drugi strani označevali navezanosti, do katerih pride na višjih stopnjah mistične poti in ki vključujejo navezanosti oz. ujetosti v *sama mistična izkustva*. Do takšne navezanosti pride zlasti pri *introvertiranih* mističnih izkustvih (transcendentalnem Eno-Niču), ki so pri večini aspirantov nekakšna vstopnica v mistični doživljajski spekter in jih imajo mnogi zmotno za konec poti. Mistika torej ni ne fundamentalistično malikovanje dogme in rituala ne ekstatični lov na videnja ne kvietistična zatopljenost v enost, temveč je njen glavni cilj *radikalna transformacija biti* in je zato vse, kar dosego tega cilja ovira, najsi gre za navezanost na »doktrinalno-praktična pomagala« in/ali »videnjski kolaž« (psevdomistika) ali za navezanost na »golo nedvojnost« (misticizem), v *zadnji instanci* razumljeno kot *zastranitev*. Tako na mistični poti ni pomembno le to, da se v »doživljajski homogenosti« použije (samoukine) mnogovrstnost religijskih oblik, ampak in *predvsem* to, da se na koncu tudi ta »doživljajska homogenost« použije (samoukine) v »*bivanjski* homogenosti«: dokler človek ostane le na ravni *doživete* nedvojnosti (golega Eno-Niča), ostaja ujetnik (najsi še tako subtilnega) dualizma subjekt-objekt/jaz-svet.

*moli in delaj*, saj si prizadeva preko posebnega nabora *praks* oz. *tehnik* (*laborare*) privedi do celobitne spremembe *pogleda* (*orare* kot *contemplatio*, motrenje), ki zajema tako predrugačenje *védenja* kot *vedénja*. V ta namen so mistične tradicije razvile različna sredstva in pomagála, izmed katerih se bomo v nadaljevanju osredinili le na tiste, ki običajno veljajo za njihovo srčiko, namreč na *meditativne/kontemplativne* tehnike.

Toda tako kot ne obstaja *mistika kot taka* (ta je le uporabni komparativni pojem), ne obstaja niti neka *univerzalna praksa*, imenovana *meditacija* ali *kontemplacija*, temveč le mnoštvo bolj ali manj sorodnih *partikularnih praks*, nastalih v specifičnem družbeno-kulturno-religijskem kontekstu. Neupoštevanje razlik med posameznimi praksami in nekritično (preuranjeno) posploševanje, ki v »meditativni koš« tlači celo vrsto najrazličnejših tehnik in pristopov, vodi do trivializiranja raznolikosti in prezrtja edinstvenih prispevkov specifičnih tradicij (Lutz, Dunne in Davidson, 2007: 498–499). Če želimo dobiti karseda natančen zemljevid meditativnih/kontemplativnih tehnik, moramo zato skrbno proučiti značilnosti vsake posamezne tehnike, umeščenost v konkretno religijsko ozadje, v katerem je vzknila, in morebitne sorodnosti z drugimi tehnikami (iz iste ali različnih tradicij). Pri tem je treba biti pozoren, da do razlik v opisih, izvedbah in vrednotenjih ne prihaja le *med* tradicijami, temveč tudi *znotraj* tradicij, zato denimo ni dovolj govoriti o *budistični* meditaciji *nasploh*, ampak je potrebno specifikirati, da imamo opravka s takšno-in-takšno meditacijo (npr. »odprto navzočnostjo«, tib. *rig-pa chôg-zhag*) v tej-in-tej budistični tradiciji (npr. tibetanskem budizmu) (za prikaz raznolikosti meditativnih tehnik v budistični tradiciji glej npr. *ibid.*: 500–504).

Za vse empirične raziskave je torej nujno, da natančno in skrbno popišejo prakso, ki jo raziskujejo, in ozadje, v katerem je nastala (njen namen, povezave z drugimi praksami itd.). Kljub tej *vsebinski* mnogovrstnosti pa lahko med različnimi praksami vendarle najdemo določene *formalne* sorodnosti: poleg strukturnih vzporednic (npr. zahteve po osredotočanju na izbrano vsebino itd.) so si namreč posamične prakse podobne tudi v ciljih (npr. stanjih ali spremembah, ki jih želijo proizvesti itd.). To pomeni, da kljub temu, da se posamezne religijske tradicije lotevajo vzpona na mistično goro z različnih koncev in se ob tem vzpenjajo po različnih poteh, obstajajo izbrane točke, kjer se srečujejo – če

ne prej, pa na samem vrhu. Iz tega seveda ne sledi, da tem (skupnim) doživetjem pripisujejo isto vrednost ali da jim z vgradnjo v njihovo specifično interpretativno mrežo podeljujejo isti pomen, temveč le to, da je med doseženimi »mejniki« mogoče zaslediti določene strukturno-fenomenološke sorodnosti.

V sodobni literaturi o meditaciji (Ivanovski in Malhi, 2007: 77; Kristeller, 2007: 393; Newberg, d'Aquili in Rause, 2002: 117; Shapiro, Walsh in Britton, 2003: 71; Walsh in Shapiro, 2006: 229) se je zato uveljavilo mnenje, da lahko mnogovrstne meditativne prakse iz različnih tradicij razdelimo v (vsaj) dve specifični kategoriji: osredinjujoči in čuječi tip meditacije.<sup>9</sup> Čeprav takšna razdelitev ni napačna, je po našem mnenju bolje, če namesto o *kategorijah* govorimo o *momentih*: prva možnost namreč daje vtis, da obstajata (vsaj) *dva različna tipa* meditativnih tehnik, medtem ko druga možnost poudarja, da imamo opravka z *dvema vidikoma istega procesa* – namreč procesa *urjenja in discipliniranja pozornosti* –, ki sta v različnih tehnikah zastopana v različnih deležih. V pričujoči razpravi bomo zastopali tezo, da je kljub temu, da poznamo celo paleto različnih meditativnih praks, mogoče med njimi zaznati določene *strukturne sorodnosti*, med katerimi velja še posebej izpostaviti naslednja momenta: *osredinjujočega*, ki pozornost osredinja na en sam predmet, in *čuječega*, ki pozornosti ne usmerja na specifičen predmet, temveč razvija nepristransko, nediskurzivno motrenje dogajanja v doživljajskem prostoru (Shapiro, Walsh in Britton, 2003: 71). Ali če to ponazorimo z besedami sodobnega mistika Willigisa Jägra:

[S]koraj vse duhovne poti priporočajo 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

<sup>9</sup> Pajin npr. navaja še štiri dodatne tipe: očiščujoča, preoblikujoča, paradoksalna in molitvena (Pajin, 2000: 117). Takšna kategorizacija se nam zdi napačna, saj meša *strukturne* (formalne) meditativne momente z njihovimi *cilji* (preoblikovanje, očiščenje) in *vsebinskimi dodatki* (paradoks, molitev). Preoblikovanje in očiščenje sta nekaj, k čemur so strukturni momenti – najizraziteje osredinjujoči in čuječi – »naperjeni«, ali bolje, kar v pravilni izvedbi »udejanjajo«, in ne dodatna strukturna momenta; paradoks in molitev pa sta dve konkretni *vsebinski manifestaciji* (realizaciji) teh strukturnih momentov, načina, kako se lahko *tipski strukturi* manifestirata v *specifični obliki v specifičnem prostoru in času*.

ničesar, kar se pojavi v praznem zavestnem prostoru. Pustiš, da gre vse mimo – kot ogledalo, ki vse zrcali, a se z ničimer ne poistoveti. (Jäger, 2009: 165–166)

Med meditativne prištevamo torej vse religiozne tehnike ali metode, katerih namen je gojenje pozornosti na ozadju dialektičnega procesa med njenim osredinjujočim (enotočkovnim) in čuječim (panoramičnim) vidikom. Pri tem ni toliko pomembno, s katerimi (vsebinskimi) pripomočki skuša neka metoda »zadeti zeleno tarčo«, kolikor njena odzadnja (formalna) struktura, ki poskrbi, da je metoda sploh »uperjena v pravo smer«. In čeprav se vidika razlikujeta, sta v konkretnih praksah prepletena in se vzajemno dopolnjujeta in oplajata (Kristeller, 2007: 393), posamezne prakse pa se medsebojno razlikujejo glede na to, v kakšnem razmerju sta vidika v njih zastopana: na eni strani imamo izrazito *osredinjujoče* meditacije, usmerjene predvsem k razvoju zbranosti, na drugi strani izrazito *čuječe* meditacije, usmerjene zlasti h gojenju odprtega zavedanja, med obema ekstremoma pa bogat nabor *vmesnih* praks, v katerih sta prisotni tako zbranost kot čuječnost. Še več, izkaže se, da sta momenta tako tesno povezana, da se je skorajda nemogoče uriti v enem, ne da bi obenem *vsaj do neke mere* razvijali tudi drugega, in da sta za dosego vrha mistične gore oba enako nepogrešljiva. Momenta sta prisotna tudi v drugih tehnikah (npr. vizualizacijah ali vokalni molitvi), ki jih spričo zanje specifičnih strukturnih značilnosti ne uvrščamo v kategorijo meditacije. Tako lahko denimo vizualizacija nekega božanstva ali ponavljanje (dela) verbalne molitve postane integralni del osredinjujoče meditacije, čeprav gre s strukturnega vidika za dve specifični, od meditacije različni praksi.

Žal nam spričo omejenosti prostora naše teze ne bo uspelo ponazoriti na konkretnih primerih iz različnih religijskih praks (glej Vörös, 2013: 5. poglavje, zlasti razdelek 5.1.), zato bodi dovolj, če le izpostavimo, da omenjena strukturna momenta zasledimo v tako rekoč vseh religijskih/duhovnih tradicijah: v budistični poti umirjene zbranosti (*śamatha*) in čuječe modrosti (*vipaśyanā*), Patānjalijevi jogijski poti (*dhāraṇa-dhyāna-samādhi*), daoističnem postu duha oz. pozabljenju-v-sedenju (*tso wang*), krščanskem zrenju (*contemplatio*), islamsko-sufijskem spominjanju (Božjih imen) (*dhikr* oz. *zikr*), judovsko-kabalističnem združevanju (*tzeruff*) itd. V splošnem lahko rečemo, da je v večini religijskih tradicij *dvo-stopenjska* pot osredinjanja – razvoj »umirjene zbranosti«, ki mu

sledi usvojitev »razločnega (u)vida« – pogostejša od *eno*-stopenjske poti čuječnosti. Glavni razlog za to diskrepanco najbrž tiči v dejstvu, da se prva pot zdi »naravnejša«: gojenje gole čuječnosti je namreč vse prej kot enostavno in je zato koristno, če je meditator predhodno deležen vsaj kratkotrajnega urjenja v zbranosti.

Sedaj, ko smo se seznanili s temeljno anatomijo meditacije, je čas, da na kratko rekonstruiramo vlogo, ki jo ta igra na mistični poti. Nekoliko poenostavljeno bi lahko rekli, da meditativna praksa praktikantom omogoča, da *izgubijo sebe in svet*, a ob tem *pridobijo življenje*. Poglejmo si to nekoliko natančneje. Videli smo, da vse meditativne prakse slonijo na *razvoju pozornosti*, nekritične osredinjenosti na en sam fenomen ali čuječe odprtosti do celotnega fenomenalnega polja. Meditator ne presoja, ne ocenjuje, ne deluje itd., ampak le pozorno opazuje. Vsi porajajoči se vzgibi ali nagnjenja, usmerjeni k manipuliranju z meditativnim predmetom (predmeti), so bodisi spodsekani v kali (osredinjujoča pot) ali nepristransko motreni (čuječa pot). Česar se meditator na ta način »uči«, je *nenavezanost na porajajoče se pojave* (Loy, 1988: 204): ne želi si jih, jih ne zasleduje in jih ne spreminja – ne *hlasta* za njimi ali *grabi* po njih –, temveč jih bodisi odrine na stran (osredinjujoča pot) ali jih nepristransko opazuje in pusti, da gredo svojo pot (čuječa pot). To učenje pa je pravzaprav *od*-učenje, saj ničesar *ne dodaja*, temveč *odstranjuje* – odstranjuje tekom življenja usvojene pogojenosti, ki določajo, kako doživljamo sebe in svet:

Kontemplativne tradicije s celega sveta so si edine, da se nekdo, ki misli, da je cilj meditativne prakse razvoj posebne veščine in preobrazba v religioznega, filozofskega ali meditativnega virtuoza, slepi in se v resnici pomika v narobni smeri. To velja še posebej za prakse, povezane z razvojem čuječnosti/pozornosti, ki niso domala nikoli opisane kot razvijanje meditativne virtuoznosti (še posebej ne kot razvoj višje, naprednejše duhovnosti), temveč kot opuščanje navade nepozornosti, kot *od*-učenje in ne kot učenje. (Varela, Thompson in Rosch, 1993: 29)

To *od*-učenje navezanosti lahko poteka na dva načina: bodisi *posredno* (osredinjujoča pot), kjer meditator spočetka ne odstrani *navezanosti na pojave*, temveč *pojave same* (izvzemši meditativni predmet), in šele nato ta »manko« prenese v svet pojavov, bodisi *neposredno* (čuječa pot), kjer meditator skuša spodrezati navezanost na pojave *in medias*

*res.* Najsi ubere to ali ono pot, bistveno je, da se na neki točki *razlomi razlikovanje med njim in pojavnim svetom*: ko ugasne *hlastanje* oz. *grabljenje*, umanjka dejavnik, ki je doživljajsko sfero razcepljal na *subjektivni* in *objektivni* pol, na *tukaj* in *tam*, na *nas* in na *drugo*. Na osredinjujoči poti se to manifestira kot doživetje *golega Eno-Niča*, v katerem se meditator pogrezne v transcendentalno doživljajsko nedvojnost, na čuječi poti pa kot (progresivno) do-živetje *vseprežemajočega Eno-Niča*, v katerem meditator to temeljno nedvojnost zaživi. S tem, ko se od-veže *od sveta* (bodisi posredno bodisi neposredno), se namreč od-veže tudi *od sebe*: toda *nič*, v katerem pristane, ni *prazni*, ampak *polni* nič, je obenem tudi *eno(tno)st* vsega, kar je. Zato »smrti« jaza ne sledi »totalna smrt« – »pogreznitev v absolutni nič« –, temveč bivanje v golem »po-čezu«, v »špranji«, skozi katero se neovirano pretaka nedvojno življenje. To ne pomeni, da ni več nobenih razlikovanj – da je vse pomešano v brezobličnem kaosu –, ampak da so te dvojnosti *živete* na korenito drugačen način: kot nekaj izpeljanega, drugotnega, kot nekaj, kar deleži na temeljni, prvotni nedvojnosti.

Meditativne prakse so potemtakem *srčika mistične poti*, njen *kostni mozeg*, v katerem se poraja *kri mističnega do-živetja*. To seveda ne pomeni, da slednjega ni mogoče – vsaj v teoriji – doseči spontano. Mistične tradicije nenehno poudarjajo, da je nedvojna narava življenja prisotna »v« vsakem od nas (Božja iskra, Budova narava [san. *buddha-dhātu*], prvobitna duhovna narava [arab. *fiṭrā*] itd.), tj. da ne gre za nekaj, kar bi morali *usvojiti*, ampak za nekaj, kar moramo *dopustiti*, in zato za nekaj, kar lahko udejanji *vsakdo*. Tukaj imamo opravka s t.i. »paradoksom duhovne prakse«, namreč tem, da za udejanjenje nedvojnosti formalna praksa ni potrebna, a je slednja najbolj gotov in preizkušen način, da nam ta najpreprostejši, a obenem najtežji podvig uspe. Preko temeljne strukturne dinamike meditativnih/kontemplativnih tehnik dobimo tudi boljši uvid, zakaj je temu tako: ni namreč dovolj le, da (*razumsko*) *vemo*, da je življenje v svoji biti nedvojno, da sta subjekt in objekt so-določena itd., temveč moramo to tudi *do-živeti*. Meditativna pot tako ni le pot *videnja*, ampak tudi pot *globokega, celobitnega, bivanjskega vedenja (vednosti)*, in sicer tako v pomenu *vedenja* kot v pomenu *vedenja*. V meditaciji se doživljajsko-bivanjsko polje *poenoti*: v nekem smislu ni več duha in telesa, temveč le

še duh-telo ali ne-duh-ne-telo. Transformacija, do katere pride, zato ni le na ravni (raz)uma, ampak globlje, na ravni *same biti*, na ravni »mesa, krvi in kosti« (v merleau-pontyjevskem pomenu). S tem, ko meditator spremembo *do-živi*, jo (nemudoma ali postopoma) tudi *za-živi*: stvari niso zgolj *videti* drugačne, temveč takšne tudi *so*.

#### 4. Mistična (ne-)vednost kot pozaba sebe in sveta

Sedaj se lahko končno spopademo z vprašanjem *spoznavne vrednosti* mističnega doživljanja: ali mistična izkustva premorejo kakšno spoznavno vrednost, in če jo, kakšna je ta vrednost? Tudi če sprejmemo tezo o univerzalni istovetnosti mističnih izkustev, obstaja namreč možnost, da so ta izkustva *univerzalno zmotna*. Tako kot ljudje, ki zaužijejo santonin, vidijo bele predmete obarvane rumeno, in ljudje, ki se znajdejo izčrpani in dehidrirani sredi puščave, zaznavajo neobstoječe, zelenja polne oaze (fatamorgana), so nemara tudi ljudje, ki imajo mistična izkustva, nagnjeni k temu, da zaznavajo Resničnost, ki je ni (prim. Stace, 1960a: 136). Težava ni v *doživetju kot takem* – to je, kakršno je, in je za tistega, ki ga doživlja, nedvomno »resnično« –, temveč v tem, ali je vsebina tega doživetja, prevedena v izjave (propozicije), resnična ali zmotna. V večini primerov je zato problem spoznavne vrednosti mističnih izkustev formuliran na naslednji način: mistično izkustvo je izkustvo *nečesa* (Boga, Poslednje resničnosti itd.) in služi kot osnova za oblikovanje prepričanja ali izjave *o tem nečem*; naša naloga je ugotoviti, ali so prepričanja, ki jih mistik izoblikuje na podlagi izkustva, resnična ali ne. Če denimo mistik pove, da je v mističnem izkustvu doživel Eno (Nič), se moramo vprašati, ali imamo kakršnekoli razloge, da vsebini njegovega izkustva zaupamo. Nam lahko na mističnem izkustvu utemeljene izjave in/ali prepričanja povedo karkoli o resničnosti kot taki? Je mistično izkustvo kredibilen spoznavni vir? In če je, kredibilen spoznavni vir česa je?

Ta in podobna vprašanja so porajala celo paleto mnenj, segajoč od popolnega sprejemanja na eni do popolnega zavračanja na drugi strani. Nekateri avtorji (denimo William Alston [1991]) trdijo, da so mistična izkustva strukturno istovetna čutnim zaznavam, zato moramo, če smo pripravljeni spoznavno vrednost pripisati prvim, slednjo pripisati tudi drugim. Nasprotno pa so nekateri avtorji mnenja, da mistična izkustva

nimajo nobene spoznavne vrednosti, in sicer bodisi zato, ker njihove vsebine ni mogoče pretvoriti v smiselne propozicije (denimo Alfred Ayer [1946]), ali zato, ker so propozicije, izpeljane iz mističnih izkustev, dosledno napačne in neskladne z resnično (znanstveno) sliko sveta (denimo Richard Dawkins [2007]). Med to Scilo odklanjanja in Karibdo sprejemanja se je zvrstil cel roj vmesnih stališč, ki se po najboljših močeh trudijo ubirati vmesno pot med ekstremoma. Čeprav so ponujeni predlogi izjemno zanimivi in domiselni, se z njimi na tem mestu ne bomo ukvarjali. Temu botruje naše prepričanje, da je takó zastavljeno vprašanje zgrešeno že v osnovi, zato so v enaki meri zgrešeni tudi odgovori nanj. Podobno kot na vprašanje, ali rožnati sloni živijo dlje od navadnih slonov, ne moremo dati pravilnega odgovora, ker rožnatih slonov ni, tudi vprašanje, ali so prepričanja o nečem, kar smo doživeli v mističnem izkustvu, resnična ali napačna, ne more imeti pravilnega odgovora, saj temelji na napačnem pojmovanju mističnega izkustva.

Da bo to nekoliko bolje razumljivo, si na kratko oglejmo, kako je spoznanje razumljeno v sodobnem filozofskem (zlasti analitičnem) diskurzu. Sodobna spoznavna (epistemološka) teorija, ki raziskuje »možnosti, izvore, predmet, meje in upravičenost oz. veljavnost spoznanj« (Ule, 2001: 3), spoznanje opredeljuje kot »adekvatno, objektivno preverljivo in racionalno upravičeno miselno zajetje predmetov oz. stanj stvari« (*ibid.*: 10). V tem *ožjem* smislu je spoznanje tesno povezano z znanjem, tj. »resničnim in racionalno upravičenim prepričanjem«:

Spoznanje torej lahko pojmujeemo kot *pridobivanje in posedovanje znanja*, znanje pa kot rezultat spoznanja. [...] Znanje pojmujeemo kot *relativno trajen kognitivni rezultat oz. dosežek* spoznanja, spoznanje pa kot proces ali akt zavesti, ki nam omogoča zgoraj navedeno racionalno upravičeno zajetje predmetov oz. stanj stvari. (*ibid.*)

V sodobni spoznavni teoriji sta spoznanje in znanje torej tesno korelirana: ko nekaj spo-znamo, potem to tudi znamo, ali drugače, spoznanje (proces ali akt) ustvari znanje (dosežek ali rezultat). Toda ta (ožja) opredelitev ne izčrpa celotnega pomenskega polja (spo)znanja, zato Ule v *širšem* smislu razlikuje vsaj tri oblike spoznanja:

- a. *Propozicionalno spoznanje*, imenovano tudi *védenje* ali *vednost*: »Če govorimo o propozicionalnem znanju osebe *A*, ki ima vsebino, izrazljivo s stavkom *p*, potem opišemo to kot '*A* ve, da *p*' ali tudi '*A*

ima znanje, da *p'*« (*ibid.*: 12). Primer propozicionalnega znanja bi bil denimo to, da Sebastjan ve, da je molekula vode sestavljena iz enega atoma kisika in dveh atomov vodika, ali da Sara ve, da je Dunaj glavno mesto Avstrije.

- b. *Poznavanje oz. seznanjenost*, tudi *neposredno znanje* (ang. *knowledge by acquaintance*): tukaj gre za »spoznanje, kjer je subjekt v neposrednem čutnem stiku s predmetom« (*ibid.*: 13). Primer poznavanja (seznanjenosti) bi bilo denimo moje neposredno zaznavanje računalnika, ki je pred mano, ali ko v odgovor na vprašanje »Kaj je svinčnik?« poberemo svinčnik z mize in ga spraševalcu pomolimo pod nos.
- c. *Dispozicijsko znanje oz. znanje kako* (ang. *knowledge how*): tukaj gre za »aktivno zmožnost posameznika, da lahko nekaj doseže, stori, realizira« (*ibid.*: 14). Primer dispozicijskega znanja bi bilo denimo obvladovanje najrazličnejših veščin: vožnje kolesa, igranja klavirja itd.

K (spo)znanju v *ožjem* pomenu sodi torej samo prva (propozicionalna) oblika (spo)znanja, medtem ko spoznanje v *širšem* pomenu vključuje tudi neposredno (seznanjenost) in dispozicijsko (spo)znanje, ki se od prvega pomembno razlikujeta. Če je namreč opredelitev »adekvatno, objektivno preverljivo in racionalno upravičeno miselno zajetje predmetov oz. stanj stvari« prikladna za propozicionalno znanje, je težko videti, kako naj bi se nanašala denimo na neposredno (spo)znanje (poznavanje) svinčnika (ali mačke ali prijatelja itd.) ali na dispozicijsko (spo)znanje igranja klavirja (ali vožnje avtomobila ali govorjenja tujega jezika). Jasno je, da v vseh treh primerih nekaj *vemo*, a *kako* to vemo, se od primera do primera razlikuje (več o tem kmalu).

Sodobna spoznavna teorija posveča največ pozornosti propozicionalnemu (spo)znanju. Zakaj? Propozicionalno (spo)znanje tvori srčiko spoznavne strukture sodobne (naravoslovne) znanosti. In ker se za slednjo domneva, da ima privilegiran dostop do realnosti – do tega, kakšen svet *v resnici* je –, se zdi propozicionalno (spo)znanje – védenje ali vednost v Uletovi terminologiji – s širšega spoznavnega (epistemološkega) vidika najzanimivejše. Znati igrati violino ali po-znati strukturo benzena se v tem oziru zdita neprimerljivi: v prvem primeru obvladamo neko veščino, v drugem pa vemo neki drobec o (dozdevno dejanski) strukturi sveta. V splošnem lahko rečemo, da počiva epistemološka she-

ma znanosti na dveh tesno povezanih postavkah: *dualizmu*, ki loči spoznavajoči subjekt od spoznavnega objekta, in *represntacionalizmu*, ki spoznavne (kognitivne) procese pojmuje kot subjektive reprezentacije (predstave) objektivne resničnosti. Če naj neki subjekt *S* spozna objekt *O*, morajo spoznavni (kognitivni) procesi, ki potekajo v njem, ustrezno reprezentirati (predstavljati) lastnosti objekta *O*. In točno to je naloga propozicionalnega (spo)znanja: propozicionalno spoznanje zagotavlja (z navajanjem ustreznih pogojev, kriterijev itd.), da je bila reprezentacija *O* s strani *S* uspešna.

Po tej shemi se vprašanje o spoznavni vrednosti mističnega doživljanja preoblikuje v vprašanje o *subjektivnosti/objektivnosti* mističnega doživljanja. Subjekt-mistik *M* v mističnem doživetju izkusi neki objekt *O* (nemara absolutni objekt, tj. Vse/Eno, nemara ne-objekt, tj. Nič/Praznino), kar izrazi s propozicijo *p*: »*M* ve(*m*), da *O*.« Vprašanje, ali je *p* resničen ali ne, se tako zvede na vprašanje, ali je *M* v svojem doživetju *O* izkusil ali ne; če je, potem je *p* resničen, če ni, potem je napačen. Povedano drugače, *p* je resničen, če mistično doživetje ni zamejeno le na subjektivni pol, temveč v njem *M* nekako *zajame O*. Zagovorniki mnenja, da mistična izkustva *imajo* spoznavno vrednost, bodo tako trdili (npr. preko vlečenja vzporednic z zaznavo), da do tovrstnega zajetja res pride in da je uspešno; nasprotno pa bodo zagovorniki mnenja, da mistična izkustva *nimajo* spoznavne vrednosti, trdili, da do zajetja ne pride ali da je to zajetje sistematično zmotno. Za konkretno ponazoritev reprezentacijsko-dualistične sheme, prenesene na področje mističnega doživljanja, si oglejmo Russellov eleganten (četudi naiven) poskus ovržbe mistike kot kredibilnega spoznavnega vira. V uvodu v razpravo *Mysticism and Logic* se Russell mistiki sicer najprej vljudno prikloni in pove, 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, sledivši 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). Toda kaj kmalu se ta uravnotežena slika prekucne v smer znanosti. *Znanost*, ki je stvar *razuma*, nam namreč omogoča dostopati do *zunanjega* (objektivnega) sveta, medtem ko *mi-*

*stika*, ki je stvar *čustva*, ostaja ujeta v človekov *notranji* (subjektivni) svet. (Spo)znanje – oblikovanje resničnih izjav (propozicij), s katerimi zajemamo (zunanje) predmete – je zato v domeni znanosti, dočim mistika ni nič drugega kot »intenzivnost občutja, ki spremlja naša prepričanja o univerzumu« (ibid.: 3). Znanost je tista, ki nas uči o naravi (objektivnega) sveta, mistika pa te nauke odevlje v (subjektivna) čustvena oblačila.

Glavna težava takšne formulacije vprašanja o epistemologiji mističnega doživljanja je, da sloni na napačnih predpostavkah. Mistično doživetje ni *subjektivno* (notranje) izkustvo nekega posebnega (zunanjega) objekta, ki bi ga bilo mogoče pretvoriti v propozicijo tipa »S ve O«, temveč *pre drugačenje same doživljajske strukture*: namesto običajne *dualnosti* (ločenosti subjekt-objekt) »sestopi« mistik v domeno *nedualnosti* (so-do-ločenosti subjekt ↔ objekt). Posebnost mističnega izkustva torej ne leži v posebnosti njegovega *predmeta* (ne gre za to, da bi namesto npr. vizualnega predmeta, ki ga zaznavamo v vizualnem izkustvu, sedaj izkušali neki poseben »mistični predmet«, npr. Boga, Eno[st] ali Praznino), temveč v posebnosti *narave samega izkustva*. Razlog, da mistično doživetje ni prevedljivo v (diskurzivni!) jezik, zato ni *pragmatične* – še tako barvite besede ne morejo zajeti tega, kar sem doživel –, ampak *načelne* narave – če želim povedati nekaj o mističnem doživetju, avtomatično pristanem v domeni propozicionalnosti. Toda če spoznanje, usvojeno v mističnem izkustvu, ni propozicionalno, kakšno pa potem je? Mar gre za *seznanjenost* (in če ja, s čim?) ali za *znanje, kako* (in če ja, znanje katere veščine)? Čeprav je mistično (spo)znanje seznanjenosti in dispozijskemu (spo)znanju strukturno bližje kakor propozicionalnemu (spo)znanju, pa ga ne moremo poistovetiti niti z njima. Gre za samosvojo obliko (spo)znanja, katere temeljne značilnosti bomo skušali očrtati v nadaljevanju in se pri tem osredotočiti zlasti na njeno *celovitno* in *bivanjsko* (eksistencialno) naravo.

Pričnimo s *celovitnostjo*. Da bo ta vidik karseda razumljiv, se mu skušajmo približati skozi anatomijo *čuječega vidika* meditativne prakse. Kaj se zgodi, ko se meditator loti čuječega, nepristranskega opazovanja pojavnega sveta? Zelo kmalu ugotovi,

da duh in telo nista usklajena. Medtem ko telo sedi, se duh nenehno razgublja v mislih, občutkih, notranjih pogovorih, sanjarjenjih, fantaziranjih, dre-

motnosti, mnenjih, teorijah, sodbah o mislih in občutkih, sodbah o sodbah, skratka v neskončni poplavi nepovezanih duševnih dogodkov, za katere sploh ne ve, da obstajajo, razen v tistih redkih trenutkih, ko se tega, kar počne, dejansko ope. [...] Prva velika ugotovitev čuječe meditacije zato ni neki vse-obsegajoči uvid v naravo duha, temveč predirljivo spoznanje, kako zelo smo ljudje običajno nepovezani z lastnimi izkustvi. (Thompson, Varela in Rosch, 1993: 25)

Ko je meditator vržen v sredo doživljajskega vrveža, na lastni koži izkusi, kako velika je razlika med »biti prisoten« in »ne biti prisoten«, »biti pozoren« in »ne biti pozoren«. Šele v kontekstu čuječega motrenja se s skorajda bolečo jasnostjo pokaže, kako disociirano in nepovezano je človekovo vsakdanje doživljanje. Toda čuječa meditacija poleg diagnoze ponuja tudi (praktično) zdravilo. Meditator se polagoma od-uči abstraktnega (raz-dvojenega) pogleda, značilnega za vsakodnevno, ne-čuječe izkustvo, in zdrsne v panoramično, odprto držo, v kateri pojavi preprosto vznikajo in prehajajo (*ibid.*: 29). V tej panoramični perspektivi se poprejšnja nepovezanost (razklanost) zabrisuje, duh in telo pa začneta delovati kot ubrana (koordinirana) celota: ni več duševnega in telesnega, notranjega in zunanjega, temveč le še *enotnost življenja*: »Ko se čuječi meditator končno preneha oklepiti reči [...], postaneta telo in duh naravno koordinirana in utelešena. Čuječa refleksija je potemtakem nekaj povsem naravnega« (*ibid.*).

Povedali smo, da so meditativne tehnike, najsi koncentrativne ali čuječe (spomnimo se, da gre za dva obraza istega pojava), integralna prva na mistične poti, na kateri gojimo in razvijamo mistično življenje. Mistične izkušnje, ki spremljajo to pot, predstavljajo pomembne mejnike na njej, mejnike, na katerih pride do korenite preobrazbe doživljajskega polja. Kar z njimi spoznamo, ni neko propozicionalno znanje, ampak *kako živeti onstran razcepljenosti, razvezanosti in razklanosti*. Mistično izkustvo v strogem smislu ni toliko *do-živetje nečesa*, ampak *od-živetje razklanosti* (dualistične drže) in *za-živetje ubranosti* (nedualistične drže). Zato ni le stvar duševnosti, temveč enako – ali še bolj – *telesa*:

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: 176)

To je denimo razlog, zakaj je v *sōtō* praksi dovolj, če preprosto *sedimo* (*shikan taza* ali »le sedenje«) – komur to uspe, ta ne potrebuje ničesar drugega, je *po-poln*, in sicer v dobesednem smislu, da mu v tej (*po*)*polnosti* (celotnosti, integriranosti) ni česa od-vzeti ali pri-dati. Seveda to ne velja le za formalno sedenje na meditacijski blazini, ampak za *vse dejavnosti*: hojo, ležanje, prehranjevanje, mišljenje, pogovor, spolno občevanje itd.

S tem v zvezi rad povem judovsko zgodbo. Učenci so vprašali rabija, v čem je skrivnost modrosti. Odgovoril jim je: »Ko sedim, sedim; ko stojim, stojim; ko hodim, hodim.« Učenci so začudeno gledali in menili, da ga niso prav razumeli. Zato so ga znova vprašali: »Učenik, kaj je skrivnost tvoje modrosti?« On pa je dejal: »Ko sedim, sedim; ko stojim, stojim; ko hodim, hodim.« Tedaj so učenci postali nestrpni in so odvrnili: »Mojster, kar praviš, to počnemo tudi mi, a smo še zelo daleč od tvoje modrosti.« Tedaj je rabi smehljal odkimal: »Ne,« je dejal, »ko vi sedite, ste že vstali; ko stojite, že hodite; ko hodite, ste že prišli.« (*ibid.*: 53–54)

Mistična vednost je v svoji srži izrazito *življenjska*: »Za mistike bistvo njihove metode ne leži v logiki, temveč v življenju« (Underhill, 1930/2002: 24). Ker njen medij ni *intellectus*, ampak *praxis*, je podobna »dispozicijskemu znanju« ali »znanju kako«, le da se pri mistični vednosti ta »kako« nanaša na *celotno življenje*: pomeni kratkomalo *znati/vedeti živeti/biti* oz. udejanjati življenje v njegovi prvobitni ne-dvojnosti (ne-razcepljenosti), bivati onstran razcepa subjekt-objekt, duh-telo. In ker nam to, kar vemo, ni *posredovano*, ampak *dano*, je podobna »neposredni vednosti« ali »seznanjenosti«, le da se pri mistični vednosti ta »seznanjenost« izvršuje s *celotno bitjo*: nedvojno življenje je seznanjeno z nedvojnim življenjem. Mistična vednost, ki si jo večina predstavlja kot nekaj izjemno kompleksnega, abstraktnega in obskurnega, se tako izkaže za nekaj najbolj preprostega, praktičnega in jasnega, saj ni nič drugega kot *vedeti celovito živeti*. Le tako postanejo razumljive besede laika Panga: »Kako čudovito: sekam drva, nosim vodo!« ali Jezusove besede v apokrifnem Tomaževem evangeliju: »Sekajte kos lesa in jaz sem tam. Dvigujte kamen in našli me boste tam.« (Jäger, 2009: 55). »Misterij,« kot je to ubesedil Josef Beuys, »se dogaja na glavni železniški postaji« (*ibid.*: 51).

To je tudi glavni razlog, zakaj se v svoji terminologiji odmikamo od Uletove rabe izrazov »vednost« in »védenje«. Nekoliko višje smo videli, da ju Ule uporablja v navezi na propozicionalno znanje, kar utemeljuje z dejstvom, da se za označevanje propozicionalnega znanja v slovenščini običajno uporablja glagol »vedeti« in ne glagol »znati«. Tako denimo pravimo: »Janez *ve*, da je Zemlja okrogla,« in ne: »Janez *zna*, da je Zemlja okrogla.« (Ule, 2001: 13). To sicer nedvomno drži, a ta terminološka nedoslednost ne more prikriti dejstva, da je »znanje« vendarle korensko (in pomensko) bližje »znanosti«, varuhinji propozicionalnega znanja, medtem ko je pomensko polje »vednosti« znatno širše, kar je navsezadnje razvidno iz tega, da je korensko sorodna tako »védenju« kot »vedênju«. Po drugi strani pa se ne moremo docela strinjati z Milčinskijevo, ki – sledivši D. T. Suzukiju – v opredelitvi budistične modrosti (*prajñā*) pove, da je njen cilj »pravilno *videnje* sveta« in to videnje zoperstavlja »védenju«, ki ga enači z razumskim (spo)znanjem (Milčinski, 1992: 84). Ni dovolj, da nekaj u-vidimo, če ta u-vid ostane na ravni (breztelesnega) *pogleda*: ne, to, kar smo *uvideli*, moramo tudi *udejanjiti*, *za-živeti*, povzpeti se mora na raven (celobitne) *drže*. Zato se nam zdi še najprimerneje, če mistično spoznanje imenujemo »vednost«, in sicer ravno spričo njegove dvoobrazne podobe védenja/vedênja, s katero želimo poudariti celobitno udejanjenje življenja kot življenja (onstran razklanosti, razcepljenosti itd.).<sup>10</sup>

S tem pa smo že prispeli na prag drugega vidika mistične vednosti, njene *bivanjske* (*eksistencialne*) razsežnosti. Očrt celobitnosti nam je razkril, da se to, kar se na začetku meditativne poti kaže kot *vaja v fenomenologiji* – osredotočanje na meditativni predmet, čuječe motrenje pojavnega sveta –, v zadnji instanci sprevrže v *vajo v ontologiji*. Ali drugače: vprašanje *doživetja* (načina *izkušanja*) se preobrazi v vprašanje *do-živetja* (načina *biti*). Pri tem pa nimamo opravka z dvema ločenima ravnema, ampak z eno samo ravnjo, zajeto z različnih zornih kotov

<sup>10</sup> Ule je kot alternativo predlagal izraz »ovedenje« (osebna korespondenca), kar je sicer veliko bolje od »znanja«, a zaradi dovršnosti, ki jo implicira, ne uspe povsem zajeti trajne in celobitnostne dinamike tega, čemur tukaj pravimo mistična vednost. Po našem mnenju je tako razmerje med (mističnim) ovedenjem in (mistično) vednostjo podobno razmerju, ki po Smithu vlada med *kenshom* in *satorijem*: če prvo označuje začetni »poblisk« ne-dvojnosti, pa se drugo nanaša na »trajno prežarjenost« z njo.

(dualističnega in nedualističnega). Dejstvo, da je fenomenologija tesno zvezana z ontologijo, ni ostalo prikrito niti fenomenološkim avtorjem, o čemer ne priča zgolj Heideggerjev famozni prestop iz fenomenologije v ontologijo, temveč tudi naslednje Husserlove besede:

Morda se bo pokazalo celo, da je totalna fenomenološka naravnost in njej pripadajoča epoché najprej bistveno poklicana, da izvrši popolno personalno spremembo, ki bi jo bilo treba primerjati najprej z religiozno spreobrnitvijo, ki pa vrh tega skriva v sebi pomen najvišje eksistencialne spremembe, zadane človeštvu kot človeštvu. (Husserl, 2005: 171)

Pozorno proučevanje doživljanja v zadnji instanci pripelje do *predrugečenja načina življenja*, do premika od dualističnega (razcepljenega) pogleda k nedualistični (enotni) drži. Mistična vednost tako nima le teoretske, temveč predvsem bivanjsko (ontološko) in kot taka (potencialno?) osvobodilno (soteriološko) vrednost.

Človek je kot konkretno, tukaj-in-zdaj živeče bitje v svoji končni (umrljivi) bivanjski danosti primarno raz-klano bitje (*homo diaphoricus*), delujoče pod obnebjem (bivanjske) tesnobe (gl. npr. Tillich, 1952 in Ošljaj, 2000). In ena od človekovih temeljnih in (zgodovinsko?) najpomembnejših oblik naslavljanja lastne bivanjske razklanosti je *religija*, pri kateri lahko razlikujemo med *religijskostjo* – religijo v njeni kompleksni raznolikosti – in *religioznostjo* – religijo v njeni eksistencialni razsežnosti, ki goji neposreden posluš za bivanjski na-govor in skuša nanj podati ustrezen od-govor. Vidik religioznosti – želja po vnovičnemu preseganju/premoščanju bivanjske razklanosti – je striktno *ontološki* in zato ni zamejen samo na religijske skupnosti (ali celo religijo kot tako), ampak zajema *vsa* prizadevanja, ki nagovarjajo človekovo temeljno bivanjsko strukturo. V tem oziru ni nesmiselno reči – pa tudi ironično ali cinično ne –, da je nek ateist bolj religiozen od nekega vernika, saj morda kljub iskrenemu (in nemara upravičenemu) odporu do religijskosti goji poglobljeno religioznost, občutljivost za temeljna bivanjska vprašanja.

Religija v svoji religiozni dimenziji (v avguštinovskem pomenu »vnovičnega na-vezovanja«<sup>11</sup>) se torej rojeva iz človekove bivanjske

<sup>11</sup> Ošljaj (2000), sledeč Tomažu Akvinskemu, razlikuje tri klasične interpretacije besede »religija« (ibid.: 6–8): (a) religija kot *relegere*, tj. »ponovno premisliti« oz. »pregledati« ali »znova

strukture: to je tista temeljna raz-veza, ki jo želi religioznost (znova) po-vezati. Razklanost namreč išče ubranost, omejenost išče presežnost, tesnoba išče pomiritev. V luči te bivanjske triade – treh pomembnih, če ne kar ključnih gonil za vsakršno iskanje »Resnice« – je razvidno, da je mistična vednost religiozna in potemtakem bivanjska *par excellence*. Kot smo poudarili že večkrat, pa je radikalnost njenega od-govora na ta temeljni bivanjski na-govor v tem, da *raz-veze* ne skuša odpraviti s (ponovno) *na-vezo*, temveč z odpravo *raze*, odgovorne, da se je prvotna vez sploh raz-vezala. Mistična vednost razklanosti ne ukinja, ampak jo *iz-* in *do-*živi, nakar ta »odpade« sama po sebi. V mističnem do-živetju spoznamo, da je *zev*, ki je »nas« ločila od »sveta«, v bistvu *vez*, v kateri se »mi« nenehno so-porajamo s »svetom«, in da se življenje kot tako od-vija onstran vseh dvojnosti, v »počezu« ali »vmesu«, v polju dialektične »med-bitnosti«, ki je celovita, ker je v njej zaobseženo vse, in nična, ker je polje nenehnega postajanja (večni »že več ne« in »še ne«). Človek s sestopom v nedvojnost življenja vstopi v polje nenehnega samoprese-ganja, s čimer (dokončno) preseže tudi meje in tesnobo (utesnjenost) svojega jaza. To seveda ne pomeni, da človek na vsem lepem postane vsemogočen, temveč da omenjeni bivanjski manko zanj *ni več problem*, saj živi življenje takšno, kakršno je, tukaj in zdaj.

---

zbrati«, »združiti« oz. »povezati« (avtor: Cicero); (b) religija kot *re-eligere*, tj. »ponovno izvoliti« (avtor: Avguštin); (c) religija kot *religare*, tj. »nazaj navezati« oz. »privezati« (avtor: Avguštin). Nemudoma opazimo tri stvari. Prvič, vse tri interpretacije se oslanjajo ne na samostalniško ali pridevniško, temveč na *glagolsko* izpeljavo, tj. religija je prvenstveno pojmovana kot *dejavnost*, kot nekaj *delujočega* ali *aktivnega*. Drugič, specifične dejavnosti, o katerih je govora, se stekajo v skupno pomensko polje *vnovične ob-delave*. Religija v klasičnih interpretacijah označuje nekaj, na čemer je potrebno *ponovno delo(vanje)*, nekaj, kar je treba znova premisliti ali združiti, nekaj, kar moramo ponovno izvoliti ali zvezati. In tretjič, ta vnovična obdelava je pomembno povezana z idejo *premoščanja*. To je še posebej razvidno iz prve in tretje interpretacije, kjer je religija tisto, kar ponovno zbira, združuje in povezuje, tisto, kar nazaj na- ali pri-vezuje; navezadnje pa je temu zelo blizu tudi druga interpretacija, katere smisel leži po Ošlaju v tem, da »moramo Boga, ki smo ga izgubili, ponovno najti, ga ponovno izbrati oz. izvoliti«, pri čemer je tovrstna izvolitev »značilna za judovsko-krščansko razumevanje človekovega položaja v svetu: ker je človek svoj prvotni, neposredni odnos do Boga izgubil z izvirnim grehom, je njegova najsvetejša dolžnost ta, da ponovno najde pot odrešitve, ki bi ga pripeljala v bližino Boga« (*ibid.*: 7). Religija se torej razpira v horizontu *razlike* (*ibid.*), je tisto, kar skuša znova premostiti neko *vrzel*, *razpoko* ali *razdaljo*: jo ponovno premisliti in združiti, jo z vnovično izvolitvijo spet povezati. Ali obrnjeno na glavo, religija je tisto, kar skuša znova vzpostaviti *celoto*, tisto, kar z združevanjem, zbiranjem in privezovanjem ukinja razliko in udejanja *enovitost*.

Mistična vednost je torej izrazito *bivanjska* vednost, saj privira iz človekove temeljne bivanjske strukture in vanjo tudi ponika. Za osnovo jemlje človekovo utelešeno (udejanjeno) bit v vsej njeni eksistencialni specifičnosti, ki je ne ukinja (daje na stran), ampak jo skuša do-živeti. Kot takšna seveda ni »nevtralna« – niti nima pretenzije po tem, da bi bila (več o tem spodaj) –, ampak je v svoji osnovi *soteriološka*: ko človek udejanji svojo bit (življenje), se tudi *odreši trpljenja*, ki ga je prej pestilo. Mistična vednost tako ni ontološka *in* soteriološka, temveč je soteriološka *ravno toliko, kolikor* je ontološka. Za mistiko ni neke »nevtralne« ali »racionalne« ontologije, saj je vsaka ontologija »utelešena/udejanjena« ali »živeta« ontologija, je ontologija človeškega bitja kot živega (in zato-rej razločujočega se in umrljivega), utelešenega (in zatorej omejenega) bitja. »Problematicnost« obstoja je tisti dejavnik, ki poganja celotno kolo spoznavanja in delovanja, zato spoznati »resnico« – doseči točko sestopa s kolesa – ne pomeni nekega »nevtralnega« (raztelesenega) u-vida, ampak od-živetje te »problematicnosti« in do-živetje celobitne (utelešene) drže. Povedno drugače, pristno (celobitno) dojetje *res-nice* – tega, kar je *res* – človeka nujno in dokončno *od-reši*: za mistiko ni (na najgloblji ravni) nobene druge resnice, nobene ločene, abstraktne resničnosti. Ontologija je v svoji srži izrazito praktična in soteriološka: izhaja iz človekove bivanjske strukture in se vanjo vrača.

Dandanes velja takšna drža povečini za »omadeževano s subjektivnostjo« in zato za »spoznavno inferiorno«. Dobršen del sodobne zahodne misli se bo prejkone strinjal, da človekova spoznavna vprašanja *koreninijo* v njegovi biti, a bo nemudoma dostavil, da to še ne pomeni, da so z njo tudi brezprizivno »zlepljena«: v posebnih okoliščinah (denimo z razvojem sodobne znanosti) so se od nje sposobna »odlepiti« in zavzeti nepristransko (abstraktno) stališče. In za razliko od pristranske (utelešene) drže, ki ostaja ujeta sama v sebi, je ta nepristranski (breztelesni) pogled, ta »pogled od nikoder«, generator »objektivnega« (»nevtralnega«) znanja. Toda takšno stališče pozablja, da ne le, da ni ne-perspektivnega znanja, temveč da ni niti brez-interesnega oz. ne-motiviranega znanja. *Vsako spoznanje korenini v biti*: tudi če to na neki točki ni (več) razvidno, pa ostaja genetično neizpodbitno, saj brez bivanjske strukture umanjka kriterij, ki bi določil, da je to, kar želimo spoznati, sploh pomembno ali vredno spoznanja. Bivanjska struktura je tista, ki narekuje

pomene, zato (a) usmerja pogled in (b) določa meje spoznavnega. Dozdevna od-cepitev od bivanjskosti in pre-cepitev v nevtralnost pomeni kvečjemu zabrisovanje lastnega izvora – in s tem (v najboljšem primeru) legitimen metodološki korak pri proizvajanju *posebne vrste* znanja ali (v najslabšem primeru) nelegitimno ignoriranje okvira, v katerem delujemo, in *epistemološko uravnilovko*.

Ta problem si je zanimivo ogledati v luči razlike med evropsko in azijsko filozofijo.<sup>12</sup> Slednja je v zahodni akademski sferi še do pred nedavnim veljala le za *pol*-filozofijo, ki naj bi bila za razliko od *polnokrvne*, na racionalni grški misli utemeljene zahodne filozofije vseskozi brezšivno spojena z religijo. Kakor v vsakem truizmu se tudi v tej izjavi skriva zrno resnice, a je to zrno preraščeno z gostim plevelom predsodkov in polresnic. Glavni razlog, da je azijska filozofija ostala prežeta z *religijskimi* elementi, ne leži v morebitni naivnosti (zaostalosti, mitičnosti ipd.) njene misli, temveč v njeni globoki in brezprizivni zakoreninjenosti v *religioznosti*, v tistem momentu, ki se oslanja neposredno na človekovo *temeljno strukturo bivanja*. Azijski filozofiji je vlečenje strogih ločnic med religijo in filozofijo tuje, saj ni nikoli *primarno* stremela po doseganju »racionalne« ali »abstraktne« vednosti, ki bi človeku omogočila »od zunaj« razumeti naravo sebe in sveta, ampak je iskala »celobitno« in »praktično« vednost, ki bi mu omogočila od-živeti bivanjsko raz-vezanost. Ne vednost kot abstraktna *rešitev* problemov, ki jih na nas naslavlja *razum*, ampak vednost kot konkretna *od-rešitev* problemov, ki jih na nas naslavlja naša *bivanjska struktura*, je tisto, k čemur teži azijska »misel«. Filozofija v azijskih tradicijah

ni nikoli postala povsem abstraktna. Bila je vpeta (»vprežena«, kakor se je tradicionalno reklo) v specifične disciplinirane spoznavne metode, različne oblike meditacije. V budistični tradiciji je denimo osrednjo vlogo igrala metoda čuječnosti. Čuječnost pomeni, da je duh prisoten v utelešenem vsakodnevnem izkustvu, zato so si na čuječnosti osnovane meditativne tehnike

---

<sup>12</sup> Zavedamo se, da s tem, ko zoperstavljamo »evropsko« in »azijsko« filozofsko misel *nasploh*, močno posplošujemo, toda naš namen je poudariti splošen *trend* razmišljanja, značilen za posamezno kategorijo, in ta je v primeru evropskih filozofij obarvan izrazito *racionalno*, medtem ko je v primeru azijskih filozofij usmerjen bolj *celobitno*. To seveda ne pomeni, da takšna karakterizacija velja za *vse* filozofske usmeritve v posamezni kategoriji, temveč le izpričuje *neko obče nagnjenje, neko splošno usmeritev*.

prizadevale povesti duha od njegovih teorij in skrbi nazaj k situiranosti samega izkustva. Nadalje – in nič manj zanimivo za sodobni kontekst –, opisi in razlage duha, ki so nastali v tej tradiciji, se niso nikoli ločili od pragmatičnega vidika: njihov namen je bil posamezniku predočiti, kako naj se njegov duh vede v osebnih in medosebnih situacijah, zato so pomembno opredeljevale strukturo tamkajšnjih skupnosti in se obenem utelesile v njej. (Varela, Thompson in Rosch, 1993: 22)

Tega, da je v azijski filozofiji »teorija« vseskozi prepredena s »prakso«, pa ne gre razumeti kot pokazatelj njene *nerazvitosti* – tj. *nezmožnosti*, da bi prvo izvili iz primeža druge –, ampak prej kot zavedanje *omejenosti* takšnega razlikovanja – tj. *nepripravljenosti*, da bi eno ločili od druge. Zanimivo in nemara kanček ironično je, da beseda teorija izvira iz grške besede *theoria*, ki se je v svojem prvotnem, predkartezijanskem pomenu nanašala na »motrenje, opazovanje, kontemplacijo« in je bila zatorej pomensko dokaj blizu »čuječi pozornosti«. V krščanski duhovni tradiciji *theoria* (lat. *contemplatio*) označuje najvišjo stopnjo molitve, ki ustreza *unio mystici*, poenotenju z Bogom ali poboženju. Tako bi lahko rekli, da je azijska filozofija teoretična v *predkartezijanskem* smislu, kolikor si prizadeva za *celobitno motrilno vednost*, ne pa v *pokartezijanskem* smislu, kolikor odklanja (ali daje na stran) *breztelesno razumsko znanje*. Ker azijske tradicije izhajajo iz človeka v njegovi bivanjski razsežnosti – iz človeka kot utelešenega bitja, živečega tukaj-in-zdaj –, je zanje ideja o breztelesni, abstraktni vednosti bodisi neuporabna bodisi drugega pomena. Kar je bistveno, je *živ(et)o*, *celobitno*, *nedvojno izkustvo*. Loy zato srž razlikovanja med zahodno in vzhodno filozofijo postavlja ravno v domeno doživljanja:

Vsa filozofija si prizadeva razumeti naše doživljanje, ključno vprašanje pri tem pa je, katero vrsto doživljanja imamo za temeljno in katero za »potrebno pojasnila«. Zahodni epistemologi svoje podatke običajno črpajo iz vsakdanjega dualističnega izkustva in vse ostale vrste izkustev (npr. *samādhi*) označijo za odklonske. Nasprotno pa azijski epistemologi pripisujejo več teže različnim »paranormalnim« izkustvom, vključno s *samādhijem*, sanjami in doživetjem osvoboditve. Prvi pristop meni, da je dvojnost resnična in nedvojnost iluzija; drugi pa sprejema nedvojnost kot razsvetljujočo in kritizira dvojnost kot sicer pogostejšo, a zavajajočo interpretacijo našega doživljanja. Ker se boj med nasprotujočima si stališčema bíje na ravni premis, nimamo nobenega nevtralnega ali objektivnega kriterija, s katerim bi ju lahko ovrednotili – nenazadnje

je problematičen celo pojem »objektivnega kriterija«. Pri izbiri med obema pozicijama igrajo zato nemajhno vlogo kulturni predsodki. (Loy, 1988: 8)

Toda takšna pat pozicija je nujna le na ravni *argumenta*, ne pa tudi na ravni *izkustva*. Povedano drugače, dualistična in nedualistična pozicija sta simetrični le v toliko, kolikor smo implicitno *že privzeli* dualistično pozicijo in kot edino kredibilno obliko vednosti sprejeli razumsko (breztelesno) spoznanje; če tega koraka ne naredimo in pustimo vrata priškrnjena za druge (celobitne) oblike vednosti, se simetrija poruši. Za razliko od dualističnega načina bivanja, ki mu nedualistični način ostaja *v načelu* nedostopen, pa se nedualističnemu načinu bivanja, ki je bivanjsko *izvirnejši*, jasno kaže »deriviranost«, »drugotnost« ali »omejenost« dualističnega načina:

Splošno prepričanje se glasi, da je naravo dualističnega pojavnega sveta mogoče dojeti s »stališča« nedvojnega izkustva, ne pa tudi obratno. Glavni razlog, zakaj Buda ni opisoval *nirvāṇe*, tiči v tem, da *nirvāṇe* ni mogoče zapopasti s perspektive, ujete v *saṃsāro*; po drugi strani pa postane delovanje *saṃsāre* v izkustvu *nirvāṇe* povsem jasno (denimo nauk o soodvisnem nastajanju). [...] [Č]e je s »stališča« nedvojnosti – tj. v nedvojnem doživljanju – mogoče razumeti iluzorno naravo dualističnega izkustva in kako do njega pride, pa obratno ne drži. (*ibid.*: 7, 8)

Spoznavno srčiko mističnega izkustva bi lahko torej označili kot pre- ali se-stop iz *episteme* – dualističnega, abstraktnega, teoretičnega, breztesnega *znanja* – v *gnosis* – nedualistično, konkretno, bivanjsko, celobitno *vednost*. Gre za osvoboditev prvobitne nedualistične *drže* iz primeža deriviranega dualističnega *pogleda*, za premik od delno- k celo-bitnosti, od raz- k u-telešenosti, od *epistemologije* h *gnoseologiji*. Takšen očrt mistične vednosti je zelo blizu Uršičevi opredelitvi *gnosis* kot »celostnega spoznanja«, ki v sebi združuje »*védenje*, *videnje* in (*ob*)*čutenje*« (Uršič, 1994: 21).<sup>13</sup> Ta »celostnost« se lepo sklada z našo karakterizacijo vednosti kot *celobitnega in bivanjskega vedenja* v njegovi

<sup>13</sup> Čeprav Uršič svoje razmisleke razvija v kontekstu krščanskega gnosticizma, 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, vi-

krožni, dvosmerni dinamiki *védenje/vedênje*. Če še enkrat ponovimo: ko mistik nekaj *ve*, se to, kar *vidi*, brezšivno staplja s tem, kako *se vede*. Ali strnjeno: mistik *je* to, kar *ve*.

Mistična »vednost« oz. »spoznanje« potemtakem ni neko globoko dejstveno, metafizično spoznanje o »naravi sveta«, temveč je bližje *ne-vednosti* oz. *od-vednosti*, kajti gre za pozabo (od-védenje) diskurzivne vednosti, tj. tega, kar kot subjekt *mislim*, da o objektu vem. Z vidika mistike sta nevedni *tako* diskurzivna vednost *kot* diskurzivna nevednost, in sicer v toliko, kolikor ostajata ujeti v dualistično spoznavno shemo. To ne pomeni, da sta kot takšni nepomembni ali zmotni – mistika *ne* ukinja faktičnega znanja (karikirano: » $2^2 = 4$ « in »Pariz je glavno mesto Francije« ostaja res tudi po razsvetljenju) –, temveč da se epistemološka mreža, v kateri se razgrinjata, izkaže za nepopolno in izpeljano (derivirano). Mistični obrat k »učeni ne-vednosti« pomeni ravno *preseganje* dualistične sheme: prestop ali sestop v *nedvojno* »točko«, ki ji predhodi in jo omogoča. Ker se spremeni *epistemološki* oder, se spremenijo tudi *ontološki* igralci in gledalci: epistemološkim spremembam sledijo ontološke, saj se nam »narava stvari« pokaže v popolnoma novi luči. Povedano drugače, mističnemu do-živetju ne sledi razblinjenje sveta in jaza v temi nepredirnega ničā ali siju vseobsegajoče enosti: stvari bodo še vedno stvari, Sare še vedno Sare. Ali kot se glasi znamenita zenovska misel:

Najprej so bile gore gore, reke so bile reke in gozdovi so bili gozdovi.  
Potem gore niso bile več gore, reke niso bile več reke in gozdovi niso bili več gozdovi.

Zdaj so gore spet gore, reke so spet reke in gozdovi so spet gozdovi.

Te tri vrstice odslikujejo različne stopnje duhovne poti, pri čemer se prva nanaša na naše vsakdanje (dualistično) doživljanje, druga na duhovno pot (absolutizacija doživljajsko-bivanjske zmede) in tretja na mistično (nedualistično) doživljanje. Pred razsvetljenjem in po njem stvari ostanejo, kakršne so, le da so *do-živete* drugače: sedaj jaz ni več ločen od gora, rek in gozdov, temveč se z njimi suka v vrtoglavem dia-

---

denje in (ob)čutenje« (Uršič, 1994: 21). Jasno je, da je tako opredeljena »gnoza« – kot namigne tudi Uršič (*ibid.*: 22) – zelo blizu temu, kar v pričujočem besedilu razumemo kot »mistiko«.

lektičnem plesu.<sup>14</sup> Razlika, ki je nemara res »za las tenká«, a zato »nebesa loči od pekla«.

## B i b l i o g r a f i j a

1. Alston, William P. (1991). *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
2. Ayer, Alfred J. (1946). *Language, Truth and Logic*. New York: Oxford University Press.
3. Dawkins, R. (2007). *Bog kot zabloda*. Ljubljana: Modrijan.
4. Husserl, Edmund. (2005). *Kriza evropskih znanosti in transcendentalna fenomenologija*. Ljubljana: Slovenska matica.
5. Ivanovski, Belinda in Malhi, Gin. S. (2007). »The Psychological and Neurophysiological Concomitants of Mindfulness Forms of Meditation«. *Acta Neuropsychiatrica* 19: 79–91.
6. Jäger, Willigis. (2009). *Vsak val je morje in drugi spisi: Mistična duhovnost*. Petrovče: Društvo Znamenje.
7. Janez od Križa. (2001). *Vzpon na goro Karmel*. Ljubljana: Družina.
8. Jantzen, Grace M. (1990). »Could There Be a Mystical Core of Religion?«. *Religious Studies* 26 (1): 59–71.
9. Janz, Bruce. (1995). »Mysticism and Understanding: Steven Katz and His Critics«. *Studies in Religion* 24 (1): 77–94.
10. Kocijančič, Gorazd. (1993). *Grški očetje o molitvi*. Celje: Mohorjeva družba.
11. Kokushi, Muso. (2000). »Pogovori v sanjah«. V: Ule, Andrej (ur.). *Sebstvo in meditacija. Poligrafi: Revija za religiologijo, mitologijo in filozofijo* 17/18 (5). Ljubljana: Nova revija: 259–286.

---

<sup>14</sup> Kot smo videli, pa ta nedualistična vednost ni prepuščena »muhavosti usode«, temveč obstaja mnoštvo vsebinsko heterogenih in strukturno homogenih meditativnih/kontemplativnih praks, ki nam jo pomagajo usvojiti. Očitek, da mnogi meditirajo/kontemplirajo, a le redki dosežejo »razsvetljenje«/»pobožanstvenje«, ne priča zoper njihovo učinkovitost, saj so denimo tudi vsi študentje fizike deležni razmeroma standardiziranega usposabljanja v naboru uveljavljenih metod, tehnik in postopkov, a se le redkim uspe povzpeti na vrh fizikalne znanosti. Vstop na meditativno/kontemplativno pot ne zagotavlja, da bo tisti, ki se je nanjo podal, tudi prišel na cilj: poslednji korak – kakor pri vseh drugih človeških dejavnostih – ni na- ali pri-učljiv, ampak je posledica posebnega daru, »izbranosti«, ali če želite, milosti. In tudi tisti, ki jim ne uspe prilesti do vrha, lahko z meditativno prakso osvobodijo in poglobijo celovitost svojega doživljanja: če že ne morejo izruvat korenin dualnosti, lahko svojo držo vsaj nekoliko čvrsteje ukoreninijo v nedualnosti.

12. Kristeller, Jean L. »Mindfulness Meditation«. (2007). V: Lehrer, P., Woolfolk, R. L. in Sime, W.E. (ur.). *Principles and Practice of Stress Management*, 3<sup>rd</sup> edition. New York: Guilford Press: 393–427.
13. Lao Zi. (2009). *Dao de jing*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
14. Loy, David. (1988). *Nonduality: A Study in Comparative Philosophy*. New York: Humanity Books.
15. Lutz, A., Dunne, J. D. in Davidson, R. J. (2007). »Meditation and the Neuroscience of Consciousness: An Introduction«. V: Zelazo, P. D., Moscovitch, M. in Thompson, E. (ur.), *Cambridge Handbook of Consciousness*. Cambridge: Cambridge University Press: 497–549.
16. Matt, Daniel C. (1990). »*Ayin*: The Concept of Nothingness in Jewish Mysticism«. V: Forman, Robert K. C. (ur.). *The Problem of Pure Consciousness: Mysticism and Philosophy*. New York, Oxford: Oxford University Press: 121–159.
17. McGinn, Bernard. (1991). *The Presence of God: A History of Western Mysticism. Vol. I: The Foundations of Mysticism*. New York: The Crossroad Publishing Company.
18. Milčinski, Maja. (1992). *Pot praznine in tišine: dao in zen*. Maribor: Založba Obzorja.
19. Mojster Eckhart. (1995). *Pridige in traktati*. Celje: Mohorjeva založba.
20. Newberg, A., d'Aquili, E. in Rause, V. (2002). *Why God Won't Go Away*. New York: Ballantine Books.
21. Oblak nevedenja. (1996). Ljubljana: Nova revija.
22. Ošlaj, Borut. (2000). *Homo diaphoricus*. Ljubljana: Filozofska fakulteta.
23. Pajin, Dušan. (2000). »Vrste meditacije in njen pomen«. V: Ule, Andrej (ur.). *Sebstvo in meditacija. Poligrafi: Revija za religiologijo, mitologijo in filozofijo* 17/18 (5): 113–131.
24. Pečenko, Primož. (1990). *Pot pozornosti: Osnove budistične meditacije*. Ljubljana: Domus.
25. Russell, Bertrand. (1949). *Mysticism and Logic and Other Essays*. London: The Mayflower Press.
26. Shapiro, S. L., Walsh, R. in Britton, W. B. (2003). »An Analysis of Recent Meditation Research and Suggestions for Future Directions«. *Journal for Meditation and Meditation Research* 3: 69–90.
27. Smith, Huston. (1992). *Forgotten Truth: The Common Vision of the World's Religions*. New York: Harper Collins.
28. Stace, Walter. T. (1960a). *Mysticism and Philosophy*. London: Macmillan and Co.
29. Stace, Walter. T. (1960b). *Teachings of the Mystics*. New York: New American Library.
30. Škof, Lenart. (2005). *Upaniṣade: Besede vedske Indije*. Ljubljana: Nova revija.

31. Tillich, Paul. (1952). *The Courage to Be*. Glasgow: Collins.
32. Ule, Andrej. (2001). *Logos spoznanja: Osnove spoznavne teorije*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
33. Underhill, Evelyn. (1930/2002). *Mysticism: A Study in the Nature and Development of Spiritual Consciousness*. Mineola, New York: Dover Publications, Inc.
34. Uršič, Marko. (1994). *Gnostični eseji*. Ljubljana: Nova revija (Zbirka Hieron).
35. Uršič, Marko. (2001). (ur.). *Nikolaj Kuzanski. Poligrafi: Revija za religiologijo, mitologijo in filozofijo* 23/24 (6). Ljubljana: Nova revija.
36. Varela, F. J., Thompson, E. in Rosch, E. (1993). *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*. Cambridge, London: MIT Press.
37. Vörös, Sebastjan. (2013). *Podobe neupodobljivega: (Nevro)znanost, fenomenologija, mistika*. Ljubljana: KUD Logos in Znanstvena založba Filozofske fakultete.
38. Walsh, Roger in Shapiro, Shauna L. (2006). »The Meeting of Meditative Disciplines and Western Psychology: A Mutually Enriching Dialogue«. *American Psychologist* 61 (3): 227–239.
39. Zaehner, Robert C. (1980). »Mysticism Sacred and Profane«. V: Woods, Richard (ur.). *Understanding Mysticism*. New York: Image Books: 56–77.



---

# RAZUMNI GOVOR IN MISTIČNI MOLK

A n d r e j U l e

## Uvod

V razpravah o razmerju med razumom, točneje razumnim govorom, in mističnim umevanjem stvarnosti pogosto nastopa mnenje, da razum ostaja zgolj na površini duha, medtem ko gre mistično umevanje v njegovo globino. Mistiko tu razumem predvsem kot izjemno razvito obliko intuitivnega, tj. transverbalnega, vendar ne nujno nadmiselnega (nadracionalnega) umevanja duha, duha pa kot celoto potencialov za celostno razumevanje smisla bivanja, življenja, govora in delovanja.

Ker je logika pogosto razumljena kot najbolj izrazito ali izrecno orodje razuma, se nadalje verjame, da gornja razlika velja tudi za razmerje med logiko oz. logično argumentacijo in mističnim umevanjem, tj. da logična argumentacija ne dosega globin duha, ki so dostopne mističnemu umevanju. Skušal bom pokazati, da to »pravilo« pozna pomembne izjeme, namreč izjemno globoke mislece Zahoda in Vzhoda. Ti misleci so uspeli prodreti do duhovnih globin prav s pomočjo izjemno logično zgrajenega razmišljanja. Za svojo razpravo sem izbral dva prominentna misleca, enega s t. i. Zahoda in drugega s t. i. Vzhoda, namreč Ludwiga Wittgensteina in Nagarjuno. Prvi je postal znamenit s svojim *Logično filozofskim traktatom*, v katerem se je z »mističnim« na neki način soočil s čisto logiko, kasneje pa je to soočenje posredoval na še bolj prefinjen in posreden način v svoji »terapevtski« metodi jezikovnih iger. Drugi pa je verjetno največji budistični mislec po samem Budi, ki je močno zaslužen za razvoj t. i. mahajane oz. »velikega voza« in je zlasti v svojem

glavnem delu *Mulamadhhyamakakarika* (*Temeljni spevi o srednji poti*)<sup>1</sup> <sup>2</sup> skušal z mrežo prefinjenih dialektičnih argumentov v bralcu vzbuditi zavedanje t. i. praznine (*sunyata*), tj. medsebojne soodvisnosti in brez-sebnosti (*anatman*) vsega bivajočega (in nebivajočega). Ob tem bom v razpravo pritegnil še druge sorodne misli in mislece.<sup>3</sup>

Osrednja točka moje primerjave bodo paradoksi samoukinjanja oz. preseganja mišljenja s pomočjo mišljenja, ko ta prehaja v *nemiselno umevanje*. Tovrstne paradokse lahko najdemo v različnih duhovnih tradicijah in filozofijah. Verjetno najbolj znani so t. i. *koani* v *zen budizmu* (oz. *gong-ani* (poročila o primerih) v kitajskem *chan budizmu*), v katerih najdemo številne primerke paradoksnih pogovorov med zenovskim mojstrom in učencem ali pa kar paradoksne izjave mojstrov, ki so nastale ob raznih priložnostih. Kljub videzu popolne iracionalnosti in nedoumljivosti je »poanta« teh paradoksov, da se mora učenec prebiti skozi tako, da do skrajnih meja izpili in napne svoj razum, ko jih skuša znova in znova miselno dojeti in razumeti, nakar se mu nekoč morda posreči čudežni preskok z ravni racionalnega uma (razuma) na raven intuitivnega dojetja resničnosti.

Eden izmed vzorčnih primerov tovrstnih razgovorov je *koan o praznini*, ki se je odvijal med nekim menihom in *chanovskim* mojstrom Chao-Choujem (jap. Džošujem). Ta *koan* je kasneje postal prvi oz. vstopni *koan* v znameniti zbirki *koanov Wu mën kung* (jap. *Mumonkan*) oz. *Vrata brez vrat*:

Učenec je vprašal kitajskega mojstra Džošuja (Chao-Choua): 'Ali ima pes naravo Bude?'

Džošu mu je odgovoril: 'Mu!' (kit. 'Wu'). (Cerar, 1986: 9)

<sup>1</sup> To dolgo ime poslej krajšam (kot je to pogosto v strokovni literaturi) v *Karika* (*Spevi*). Ker zapis sanskrtskih imen v latinici ni povsem standardiziran, uporabljam, kjer to le mogoče, poenostavljeno pisanje sanskrtskih besed, ki je slovenščini bližje.

<sup>2</sup> Naziv »srednja pot« (*madhyamaka*) nas nehote napeljuje v misel, da gre za nekakšno nenehno iskanje kompromisa ali ravnovesja med ekstremi. Vendar v budizmu ne gre za to, temveč za pot, ki poteka v neizrekljivi »prazni« sredini med ekstremi, zato bi bil nemara bolj točen prevod »pot po sredi«, vendar to tu opuščam, da ne bi prišlo do nepotrebnih zapletov.

<sup>3</sup> Pri tem se naslanjam na svoj sestavek »Logic and contemplation – a Wittgensteinian approach« (2008). Izraz »*anatman*« prevajam kot brez-sebnost in ne kot »brezosebnost«, kot ga je npr. prevajal Pečenko, ker gre za odsotnost upanišadskega »*atmana*«, tj. »čistega sebe« (seb-stva) in ne le osebnosti, osebe ali jaza.

Beseda »wu« v kitajščini (in podobno »mu« v japonščini) pomeni dobesedno »nič«, »prazno« ali »ne«, vendar meri v tem primeru prav na nasproten, pozitiven pomen. Označuje torej *poenotenje*, ali bolje, *nedvojnost* dveh nasprotnih si pomenov, tj. ne/da, nič/prazno in bit/polno. Gre torej za paradoks, ki je obenem logičen in mističen. Odgovor nanj ne more biti »da« ali »ne«, temveč neki izraz *trans*-razumskega uvida v to, čemur budisti pravijo »naša prava narava«. Pri tem mora um preiti celo vrsto logičnih kombinacij odgovorov. Nekaj podobnega najdemo že pri nekaterih Budovih govorih in seveda pri Nagarjuni, ki kot možne odgovore na razna vprašanja zavrača ne le »da« in »ne«, temveč tudi »da in ne« ter »niti da niti ne«. Argumentativna sled, ki nas vodi k tem zavračanjem, se imenuje *catuskoti* oz. štirikotnik (*tetralema*).

Logičnega sklepanja sicer ne moremo neposredno »uporabiti« v mistični kontemplaciji, lahko pa nam pomaga pri pripravi oz. senzibilizaciji našega uma nanjo. Lahko torej rečemo, da se ta prehod zgodi *ob* razumu, ne pa *z* njim ali *proti* njemu, tj. kot čisto iracionalni skok v »temo mistične svetlobe«.

### Wittgenstein in izločanje psevdo-smiselnega govora iz logično-konceptualnega prostora jezika

Wittgenstein nam zlasti v *Traktatu* ponuja zgleden primer indiciranja mističnega umevanja, saj razvije celo paleto zahtevnih logičnih refleksij jezika in odnosa jezika do sveta. Lahko bi rekli, da predstavlja metodo za »izločanje« vseh psevdo-problemov in psevdo-rešitev teh problemov iz logičnega oz. konceptualnega prostora jezika-sveta. Wittgenstein se je trudil podati »jasen uvid« v pogoje smiselnega govora in mišljenja. V *Traktatu* se to »dogaja« z razkrivanjem logičnih meja smiselnega govora o svetu. Tudi v svoji kasnejši filozofiji, ko je marsikatero od zgodnjih »teorij« in »metod« opustil ali celo zavrgel (npr. teorijo o stavku kot logični sliki dejstev in metodo dokončne logične analize stavkov do »ravn« t. i. elementarnih stavkov), je še vedno ohranil težnjo po praznjenju konceptualno-jezikovnega prostora jezika, tokrat s pomočjo raziskovanja različnih jezikovnih iger, katerih inherentne meje je prikazal s stavki, ki so bili bodisi nesmiselni bodisi nujni, vendar povedno prazni.

Zlasti v *Traktatu* je Wittgenstein svojo metodo praznjenja logično-konceptualnega prostora jezika od filozofskih in drugih psevdo-problemov in domnevno smiselnih stavkov povezoval s »kazanjem« na presežno, neizrekljivo dimenzijo jezika in mišljenja, ki jo je poimenoval tudi »mistično«. Mistično po Wittgensteinu zajema »fenomene«, kot je »naziranje sveta *sub specie aeterni*«, »občutek sveta kot omejene celote«, kot dojemanje tega, *da* svet je, ne pa, *kako* je (Wittgenstein, 1976, 6.44, 6.45). Wittgenstein je mistično gledanje sveta kot omejene celote očitno povezoval tudi z »rešitvijo življenjskega problema«, namreč kot »izginotje tega problema«, ki spremlja uvid v smisel življenja. V svojih *Dnevnikih* iz časa prve svetovne vojne je zapisal podobne misli, dodal pa je še pomembno vprašanje »Ali lahko živimo tako, da življenje preneha biti problematično? Da *živimo* v večnosti in ne v času?« (Wittgenstein, 1969, zapis iz 6. 7. 16). Vendar najdemo podobne ideje tudi v *Traktatu*: »Če nam večnost ne pomeni neskončnega časovnega trajanja, ampak brezčasnost, potem večno živi tisti, ki živi v sedanjosti« (6.4311) in še »Rešitev skrivnosti življenja v prostoru in času je *zunaj* prostora in časa« (6.4312).

Wittgenstein je sicer tik pred znamenitim zaključnim stavkom *Traktata*, ki »zapoveduje«, da moramo o neizrekljivem molčati (7.), domnevno zavrnil vse predhodne stavke kot nesmiselne:

Moji stavki nudijo pojasnitev s tem, da jih bo tisti, ki me je razumel, na kraju spoznal za nesmiselne, ko se bo skozi njega – na njih – povzpел iz njih. (Mora tako rekoč odvreči lestev, potem ko je splezal po njej.)

Te stavke mora prevladati, potem bo videl svet pravilno. (6.54)

Vendar bi bilo hudo neprevidno sklepati, da se je Wittgenstein s tem preprosto »poslovil« od mističnega oz. vsaj od slehernega razmišljanja o njem. Kajti ne gre le zato, da moramo stavke *Traktata* prepoznati za nesmiselne, temveč jih moramo »prevladati« tako, da bomo »svet videli pravilno«. Kaj pa je to, »pravilno videnje sveta«? Ne more biti nič drugega kakor »mistično« videnje sveta s stališča večnosti oz. brezčasje, kjer vsi življenjski problemi izginejo in nam postane jasen smisel življenja.

V svojih *Dnevnikih* je Wittgenstein zapisal še nekaj pomembnih misli, ki osvetlujejo »pravilno videnje sveta«, npr. naslednji zapis o enotnosti etike in estetike:

Umetniško delo je predmet, uzrt *sub specie aeternitatis*; in tudi dobro življenje je svet, uzrt *sub specie aeternitatis*. To je zveza med umetnostjo in etiko. ...

Vsaka stvar pogojuje ves logični svet, tako rekoč ves logični prostor.

(Vsiljuje se nam misel): Stvar, uzrta *sub specie aeternitatis*, je stvar, uzrta na ozadju vsega logičnega prostora. (Wittgenstein, 1969, zapis iz 7. 10. 16)

Če vzamemo to Wittgensteinovo misel kot izhodišče za razlago njegovih izjav o »pravilnem videnju sveta«, potem lahko njegove stavke presežemo (in ne zgolj spoznamo za nesmiselne) šele, če in ko smo na svoj svet sposobni zreti skupaj z logičnim prostorom, ki mu odpira možnost obstoja. Za to pa je potrebna ne ravno lahka pot skozi stavke *Traktata* – kot nekakšno dviganje po lestvi, ki jo, potem ko smo splezali po njej, lahko zavržemo.

Ta Wittgensteinova metafora močno spominja na znamenito Budoovo misel, da je njegov nauk kot splav, ki nam omogoča prehod čez »reko *samsare*«, a ga, potem ko smo splezali na drugi breg (tj. se utrdili v uvidu v *nirvano*), snamemo s hrbta in pustimo za seboj.

Podobno tudi Wittgensteinova zavržba vseh trditev in teorij o življenjskem problemu ne pomeni trivializacije problema, temveč izginotje vseh teorij in razprav o njem, vseh iskanj jezikovnih odgovorov nanj. Wittgenstein se zaveda, da tovrstno prizadevanje ne privede do smiselnega rezultata, kajti vsi smiselni stavki o življenju se tičejo zgolj življenja kot »naravnega dejstva« v svetu, vendar pa celo odgovor na vsa možna znanstvena vprašanja ne dá odgovora na problem življenja. Zato paradokсно dodaja: »Seveda pa potem ne bi bilo nobenega vprašanja več: in prav to je odgovor.« (6.52)

V *Filozofskih raziskavah* Wittgenstein ni več iskal »smisla življenja« zunaj sveta, v brezčasnosti ipd., temveč v zvajanju rabe besed z njihove »metafizične« na t. i. »vsakdanjo« rabo (na običajni jezik) (Wittgenstein, 1984: § 116). Vendar tudi to zvajanje ni nobeno trivializiranje v smislu nekega »naivnega« govora »običajnih ljudi«. Kajti celo analiza filozofskih izjav ob pomoči njihovega zvajanja na običajni jezik nakazuje realne probleme, ki nastopajo v njih, namreč razliko med t. i. *globinsko* in *površinsko* slovnico (§ 664). Filozofski stavki izražajo globoke probleme in podobno globoka mora biti tudi njihova rešitev. Vendar po Wittgensteinu njihova globina ni neka *metafizična* globina, temveč globina,

ki nam je na neki način *zelo blizu*, tj. blizu naši običajni rabi jezika in naši *življenjski* obliki, tako da jo zaradi bližine kaj radi spregledamo.

Filozofija zgolj razgalja in ničesar ne pojasnjuje ali izpeljuje. – Ker vse leži odkrito pred nami, nam ni niti treba ničesar pojasnjevati. To, kar je nemara skrito, nas namreč ne zanima.

Z izrazom 'filozofija' bi lahko označevali tudi to, kar je mogoče uvideti *še pred* vsemi odkritji in dognanji. (§ 126)

V *Filozofskih raziskavah* gre analiza jezika do meja ustreznih jezikovnih iger, ne do meja jezika ali mišljenja na splošno, kar je bila Wittgensteinova »ambicija« v *Traktatu*. Poznemu Wittgensteinu je zadostovalo jasno zaznavanje meja jezikovnih iger. Naslednjo misel, ki govori neposredno o filozofiji matematike oz. o paradoksih sodobne matematike in logike, lahko razširimo tudi na Wittgensteinovo celotno filozofijo jezika:

Ključno pri tem je, da podamo pravila oz. tehniko za neko igro, nato pa med sledenjem pravilom ugotovimo, da stvari ne potekajo tako, kot smo spočetka domnevali, da bodo potekale, tj. da smo se tako rekoč zapletli v svoja lastna pravila.

In ravno to zapletanje v svoja lastna pravila je tisto, kar želimo razumeti, tj. to, o čemer si želimo priti na jasno. (§ 125)

Kasneje v *Raziskavah* doda Wittgenstein še eno pripombo o zapeljivosti iskanja »filozofskih« razlag problemov:

Naša napaka je, da iščemo razlago tam, kjer bi morali iskati 'prafenomene', tj. tam, kjer bi morali reči: *igramo to-in-to jezikovno igro*. (§ 654)

Sklepamo lahko, da za Wittgensteina to, kar se zdi le kot nekakšna *poskusna rešitev* kakega problema – namreč to, da pokažemo na neka domnevno čisto jezikovna dejstva –, *je rešitev*, saj nam pokaže *pogoje možnosti za nastop problema*. V neki svoji zabeležki iz l. 1948 je Wittgenstein to »metodo« prikazal z naslednjo prispodobo:

Kjer gredo drugi naprej, jaz ostanem na mestu (Wittgenstein, 2005: 106; prevod je nekoliko prirejen).

Svoje temeljno izhodišče je Wittgenstein še jasneje izrazil v t. i. *Listkih*:

Tukaj trčimo ob pomenljiv pojav, ki je značilen za filozofske raziskave: dejal bi, da težava ni v tem, da ne najdemo rešitve, temveč prej v spoznanju, da je rešitev nekaj, kar je videti kot le predhodni korak k njej. 'Pravkar smo povedali vse.' – In prav to je rešitev – in ne nekaj, kar bi temu sledilo.

Prepričan sem, da je to povezano s pričakovanjem, da bomo za težavo našli rešitev, medtem ko se rešitev nahaja v opisu, če mu v svojem razmišljanju le odmerimo pravo mesto, tj. če si z njim dejansko damo opravka in ne skušamo iti čezenj.

Težava pri tem pa je: ustaviti se. (Wittgenstein, 1967, § 314)

Značilno za Wittgensteina je, da je tudi v obdobju svoje »pozne filozofije« »življenjske probleme« postavljaj ob bok filozofskim problemom in skušal nanje »aplicirati« svojo metodo reševanja filozofskih problemov. Ključno pri tej metodi je približevanje filozofskega jezika običajnemu jeziku, vendar se ob tem pokaže tisto, kar je v filozofskih problemih res vredno pozornosti, tj. tisto, kar je *pravi problem*. Ti problemi niso le slovnični, temveč stvar »življenjske oblike«, v kateri se neki jezik uporablja. Tako se reševanje filozofskih problemov najprej pokaže kot analiza globinske slovnice jezika in šele nato kot del reševanja *življenjskih problemov*. Tako kot filozofski problemi niso rešljivi zgolj na ravni površinske slovnice, temveč je treba poseči na globljo raven, tudi rešitev življenjskih vprašanj ni mogoča na površini, tj. v banalni vsakdanjosti:

Problemi življenja so na površju nerešljivi, streti jih je mogoče le v globini. V dimenzijah površine so nerešljivi. (Wittgenstein, 2005, zapis iz l. 1948: 117)

V neki zabeležki iz l. 1937 je zapisal zelo podobno misel kot v *Traktatu*, le da jo je že ubesedil v okvirih svojega razmišljanja o človeških oblikah življenja:

Rešitev problema, ki ga vidiš v življenju, je v takšnem načinu življenja, v katerem bo to, kar je problematično, izginilo.

Da je življenje problematično, pomeni, da se tvoje življenje ne prilega obliki življenja. Svoje življenje moraš zato spremeniti, in če se bo prileglo v formo življenja, bodo izginili tudi problemi.

...

Ali pa naj raje rečem: kdor živi pravilno, problema ne občuti kot *nekaj žalostnega*, torej vendarle ne kot nekaj problematičnega, temveč bolj kot ra-

dost; torej kot nekakšen svetel eter okoli svojega življenja, ne pa kot negotovo ozadje. (Wittgenstein, 2005: 50)

Wittgensteinovo filozofiranje ostaja vseskozi vpeto v napetost med izrekljivim in neizrekljivim, ki se kaže v rabi jezika.<sup>4</sup> Skrito ozadje tega prizadevanja je neka posebna, recimo ji »transcendentalna« naravnost, a ne kot *teorija*, temveč kot svojska *praksa* »srečnega« oz. »dobrega« življenja brez problemov.<sup>5</sup> Ne preseneča torej, da se v Wittgensteinovih zapiskih imperativ »Živi srečno!« vseskozi pojavlja kot edini imperativ, ki ga je Wittgenstein še mogel izreči. Praktični namen Wittgensteinove filozofske terapije vidim v njegovem prizadevanju, da bi s sredstvi logično-slovnične pojasnitve rabe jezikovnih izrazov, z razvozlanjem filozofskih problemov do njihove navidezne nesmiselnosti dojeli sebe kot govorne, miselne in dejavne akterje v odprti strukturi raznolikih jezikovnih iger in ustreznih življenjskih oblik ter s tem dosegli »srečno« življenje, tj. zavestno poenotenje s svojimi dejanji brez psevdoproblemov (Ule, 1990: 141). Tudi temu Wittgensteinovemu »namenu« bi lahko dejali »mistično stremljenje«, saj ostaja neizrečeno (in strogo vzeto tudi neizrekljivo) ozadje vsega njegovega filozofskega prizadevanja in vsaj idealno gledano dopušča radikalno razjasnitev in osmislitev lastne biti in življenja. Wittgenstein je svoje mistično stremljenje vseskozi povezoval z racionalnostjo, v *Traktatu* z logiko, v *Filozofskih raziskavah*

<sup>4</sup> V tej točki se navezujem na svoje ugotovitve o pomenu Wittgensteinove filozofije v svoji knjigi *Filozofija Ludwiga Wittgensteina* (1990).

<sup>5</sup> Opozarjam na zapeljivo nevarnost spreminjanja te Wittgensteinove naravnosti v kakršno koli verzijo »jezikovno-logičnega transcendentalizma«, npr. v stilu Apel-Habermasove transcendentalne interpretacije Wittgensteinove filozofije. V teh interpretacijah postanejo jezikovne igre neke vrste transcendentalni nujni pogoji možnosti razumnega govora in odgovornih dejanj, transcendentalni subjekt pa postane izvor idealnih normativnih in moralnih načel, ki razumni govor, misel in dejanje usmerjajo (Apel, 1973, Habermas, 1981). Sam uporabljam izraz »transcendentalno« v zvezi z Wittgensteinovo filozofijo le pogojno, namreč kot analoško oznako za Wittgensteinovo več ali manj implicitno predstavo o *nereduktibilnosti subjekta govora in dejavnosti*, ki je sposoben *delovanj po pravilih in s tem v skladu s svojimi namerami in z utrjeno rabo jezikovnih izrazov*. Ta »transcendentalni subjekt« ni neka transcendentalna monada, čisti jaz, čista zavest itd., temveč je enak intersubjektivni in radikalno družbeno-nezasebni dejavnosti ljudi, ki živijo enake življenjske oblike in »igrajo« enake jezikovne igre. Gre pravzaprav za ugotovitev, da je družbena bit ljudi nereduktibilna. Ta družbenost pomeni Wittgensteinu *način biti*, ki se ga ne da zvesti na naravo ali izpeljati iz nje po vzročnih (npr. evolucijskih) poteh (Ule, 1990: 141).

z analizo jezikovnih iger. Oboje izpostavlja meje smisla izrekljivega in misljivega. Igro racionalnosti moramo preigrati do konca, šele po tem smo upravičeni na razumen govor o neizrekljivem in nadmiselnem.<sup>6</sup>

V svojih poznih spisih Wittgenstein tega namena sicer ni nikjer jasno nakazal, podobno kot v *Traktatu* ni razkril etičnega »ozadja« svoje knjige, vendar nanj kažejo mnogi posredni kazalci. Ni ga zanimala teorija, saj do odgovora ni mogoče priti z nobeno razlago. Zato je vedno iskal poti, da se posebnim teorijam in razlagam umakne, običajno tako, da je opozarjal na nesmiselnost takšnih poskusov, na nerazumevanje logike oz. globinske slovnice lastnega jezika (ibid.).

V *Traktatu* je Wittgenstein kot metodo za reševanje filozofskih problemov uporabljal logično analizo stavkov v skladu s postulati stroge ekstenzionalnosti in teorijo stavkov kot logičnih slik stanj/položajev stvari. V svoji kasnejši filozofiji pa je uporabljal analizo tistih jezikovnih iger, ki predstavljajo tipične ali izrazito atipične rabe besed in stavkov v običajnem jeziku. Obema metodama je skupna težnja po konceptualnih in logično-slovničnih razjasnitvah problemskih nejasnosti.

V *Filozofskih raziskavah* Wittgenstein ni potreboval neke »velike geste« zapovedi molka o nesmislih, kakršno srečamo v *Traktatu*. Vendar pa je metoda izpraznjevanja logično-konceptualnega prostora, ki jo je Wittgenstein razvil v *Traktatu*, po mojem mnenju jasnejša in radikalnejša od tiste v *Raziskavah* in omogoča jasnejši uvid v razliko med izrekanjem in kazanjem ter jasnejšo pot do neizrekljivega »pravilnega pogleda na svet«. Seveda se lahko vprašamo, ali je Wittgenstein svoj namen kdaj dejansko uresničil, ali natančneje, v kolikšni meri se mu je to posrečilo, vendar ostaja njegovo »podjetje« za vse raziskovalce njegove filozofije, v posebnem smislu pa tudi za vse, ki razmišljajo o razmerju med razumnim/izrekljivim in neizrekljivim mističnim kontekstom človeškega bivanja in življenja, trajen izziv. Zanimivo je, da Wittgensteino-

---

<sup>6</sup> Na tem mestu opuščam analizo religioznih ali kakih »iracionalnih« sestavin mističnega pri Wittgensteinu, ker za moj namen niso bistvene. Sebastian Vörös je v svoji knjigi o spoznavni vrednosti mističnih izkušenj ugotavljal, da lahko po Wittgensteinu »lestev logike«, ki nas privede na »prag mističnega«, odvržemo šele tedaj, ko smo se po njej povzpeli – *in nič prej!* Slepota za »mistiko« vodi v rigidni formalizem, slepota za »logiko« (v širšem smislu racionalnega diskurza) pa v hlapljivi ezoterizem. Zato se zavzema za (v racionalnem) *ukoreninjeno odprtost* (do presežnega) (Vörös, 2013: 16).

va filozofija ponuja nekaj pomembnih oporišč za primerjavo »zahodne« in »vzhodne« misli, še posebej za primerjavo z Nagarjunovo dialektiko pogojnosti in brez-sebnosti (praznine).

### Nagarjunova dialektika pogojnosti in brez-sebnosti

Nagarjunova dialektika je bila pomemben vir za vso kasnejšo mahajansko budistično filozofijo in duhovno prakso, zlasti za kitajski *chan* in japonski *zen* ter za celotni tibetanski budizem. Nagarjuna je budistični mislec, ki je najbrž živel v 2. ali 3. stoletju po našem štetju ter je poučeval na tedanji budistični univerzi v Nalandi. Budistični avtorji različnih usmeritev so Nagarjunovo filozofsko metodo in njegove osnovne uvide v »srednjo pot« razvijali naprej: nekateri od tako nastalih pristopov se nam zdijo močno »iracionalni« ali »alogični« (tako je npr. pri večini *chana* in *zena*), drugi bolj racionalni in logično utemeljeni (npr. Tsong-kha-pina interpretacija in uporaba Nagarjunove dialektike v vodenju razprav v tibetanskem budizmu).

Nagarjuna je zlasti v svojem osrednjem delu *Mulamadhyamakakarika* s posebno vrsto dialektične razprave na prefinjen način zrelativiziral vse osnovne ontološke kategorije (npr. bit, nič, gibanje, mirovanje, trajno, minljivo, absolutno, pogojeno, imanentno, transcendentno). To bralca pripelje do stanja, ko ne najde nobenega trdnega oporišča za kakršno koli fiksno trditev, tezo, stališče ali teorijo: ker je deležen intuitivnega dojetja ne-utemeljenosti vseh misli in predmetov zavesti (mišljenja), mu preostane le nad-razumski uvid v t. i. praznino (*sunyata*) sveta in uma.

Praznino Nagarjuna opredeli kot načelno medsebojno so-odvisnost stvari (*pratityasamutpadam*) in zato njihovo brez-sebnost, tj. odsotnost sleherne substancialnosti, samobitnosti. Uvid v praznino uma in sveta (*nama-rupa*) razkrije neločljivost pojavnega sveta in praznine, pa tudi t. i. *samsare* (krogotoka bolečega bivanja) in *nirvane* (ugaslosti jznosti in s tem prenehanja krogotoka rojstev in smrti). To ne-različnost lahko uvidimo le s stališča t. i. dokončne resnice (*paramartha-satja*), v kateri paradoksnost sovpadeta spoznanje o pogojnosti in brezsebnosti uma in sveta ter brezpogojnosti *nirvane*. Nižja raven umevanja (*savrti-satja* – običajna resnica) še vedno tiči v različnih dualizmi, kot je npr. dualizem med *samsaro* in *nirvano*.

Nagarjuna se je v realizaciji svoje namere znašel pred podobno težavo kot Wittgenstein, namreč kako prikazati svoj osnovni uvid, ki »obstaja« na ravni dokončne resnice, v mediju jezika, ki »govori« na ravni običajne resnice. Oprl se je na budistično tradicijo »štirikoračnih« sklepov (*čatuškoti*) ali *tetraleme*. *Tetralema* največkrat zajema zaporedje štirih stavkov:

»*A je (biva, obstaja).*« (*ali: A je B.*)

Npr. »Buda biva.« (»Svet je večn.«)

»*A ni (ne biva, ne obstaja).*« (*ali: A ni B.*)

Npr. »Buda ne biva.« (»Svet ni večn.«)

»*A je in A ni (A biva, obstaja in A ne biva, ne obstaja).*« (*ali: A je B in A ni B.*)

Npr. »Buda biva in ne biva.« (»Svet je večn in ni večn.«)

»*Niti ni A ni ne-A.*« (*ali: Niti A ni B niti A ni ne-B.*)

Npr. »Buda niti ne biva niti ne ne-biva.« (»Svet ni niti večn niti ni ne-večn.«)<sup>7</sup>

Pogosto nastopa tudi varianta, pri kateri Nagarjuna vse navedene možnosti trditev in negacij zaporedoma *zavrača*. Včasih zadevo poenostavi in se omeji le na prvi dve možnosti, predvidevajoč, da bo prizadeven bralec njegovo argumentacijo do popolne *tetraleme* dopolnil sam. Podobno kot Kant v dokazovanju svojih antinomij čistega uma tudi Nagarjuna uporablja največkrat posredni sklep oz. *reductio ad absurdum*, včasih celo neskončni regres. Vendar pa za razliko od Kanta Nagarjuna prav tako zavrača vse *empirične* (npr. obstoj vzročnih odnosov, empirične substancialnosti, identiteto stvari in jaza) in ne le *metafizične* subjekte in predikate.

Nagarjuna strukture svoje štirikoračne logike ni vedno jasno predstavil, ker je pač predpostavljal, da je za bralce popolna ekspozicija nemara odveč ali znana že od prej. Prisotna je kot inherentni del razprave in ne kot kak poseben formalni prikaz sklepov. Obstaja več poskusov, ki skušajo *tetralema* interpretirati s pomočjo sodobne logike, vendar niso kaj

<sup>7</sup> Zaradi posebnosti slovenske slovnice pri izražanju negacij žal teh dveh stavkov ne moremo postaviti v logično bolj korektno stavke, npr. *Niti A je niti A ni* ali *Niti A je B niti A ni B*.

prida uspešni, ker vsebujejo bodisi formalno neustrezne logične oblike (npr. odkrite tautologije ali kontradikcije) bodisi logične inovacije, ki jih Nagarjuna gotovo ni poznal in jih niti ni nameraval razviti (npr. uporabo večvrednostnih logik, modalne logike ipd.).<sup>8</sup> To dokazuje, da je *tetralema* zelo kompleksen način argumentacije, ki vsebuje tako ekstenzionalne kot intenzionalne vidike.

Nekateri primeri Nagarjunove uporabe *tetraleme* kažejo, da je nasprotja med predikati v stavkih *tetraleme* razumel bolj v smislu *nasprotij med ekstremi* in ne kot *protislovna določila*. To se sklada tudi z njegovim razumevanjem »srednje poti« kot poti, ki ne zaide v noben ekstrem.

Oglejmo si sedaj Nagarjunove argumente proti samobitnosti (substancialnosti) stvari (*dharm*). Kar sledi, je moja poenostavljena rekonstrukcija izvirne argumentacije.<sup>9</sup>

Na prvi pogled se zdi, da imajo vse *dharme* svojo lastno bit (*svabhava*), saj imajo svoje vzroke in učinke. Vsaka stvar deluje v skladu s svojo naravo, ne pa v skladu s kako drugo naravo. Tako pridemo do štirih stališč (*Karika*, 15. pogl.):

1. *Stvari imajo svojo samobit (svabhava).*

Toda če imajo stvari svojo samobit (naravo), potem ne morejo (vzročno) izhajati iz svojih pogojev (*pratyaya*). Samobit nujno pomeni »biti neodvisen od česa drugega«. To nas privede do naslednjega položaja:

2. *Stvari nimajo svoje samobiti, torej imajo svojo drugobit (parabhava).*

Toda brez samobiti ni niti drugobiti. Saj se prav samobit kake drugobiti imenuje: drugobit. Brez samobiti in drugobiti ni niti biti niti nebiti. Tako pridemo k tretjemu položaju:

3. *Stvari imajo svojo samobit in drugobit.*

Kdor vidi samobit ali drugobit, torej ne more uvideti resnice Budo-vega nauka (je v protislovju z njim), zato potrebujemo četrti položaj:

4. *Stvari nimajo niti svoje samobiti niti drugobiti.*

<sup>8</sup> Gl. npr. Robinson, 1957, Chi, 1984, Chakravarti, 1980, Butzenberger, 1990, Tillemans, 1999.

<sup>9</sup> Naslanjam se na razne angleške in nemške prevode, zlasti na prevod Mervyn Sprung, ki je sestavni del znamenitega Candrakirtijevega komentarja *Karika* iz 7. stol. n. št. (Candrakīrti, 1979). Ker noben od njih ni povsem ustrezen in si ponekod tudi medsebojno nasprotujejo, predstavljam tu svoj lastni povzetek Nagarjunovih izjav.

To pomeni, da moramo zavreči tako trditev »Nekaj je« kakor tudi trditev »Ničesar ni«.

Zdi se, da je Nagarjuna razumel bit oz. samobit kot permanentno in povsem samostojno bitje, nebit pa kot ničnost stvari. Iz teh predpostavk je lahko izpeljal trditev, da sprejemanje samobiti neke stvari vključuje njeno trajnost, sprejemanje njene drugobiti pa njeno ničnost, in nato obe trditvi zavrnil. Če ta domneva drži, je bila Nagarjunova metoda naslednja: najprej je protislovne pojme z bolj ali manj izrecno modifikacijo spremenil v nasprotujoče si ekstreme, ki dopuščajo nekaj »srednjega«, potem pa je postopoma zavračal vse logično možne izjave o teh nasprotujočih si pojmi.<sup>10</sup> Razlika med protislovnimi in nasprotujočimi si pojmi je v tem, da iz *protislovnih* pojmov dobimo medsebojno protislovne si stavke, od katerih mora biti eden resničen, drugi pa napačen. Iz *nasprotujočih si* pojmov pa dobimo nasprotna si stavka, ki sicer ne moreta biti obenem resnična, a sta lahko še vedno oba neresnična. Tako se zdi, da je »končni učinek« zavrnitve vseh štirih »lem« prav umeščanje naše misli v težko ulovljivo »sredino« med njimi.

Vendar stvari niso tako preproste, kot se zdijo, saj v sredini ni ničesar. Če smo namreč do nasprotij prišli skozi spreminjanje protislovnih si določil v nasprotujoča si določila (npr. bit/nebit, resnica/neresnica), nam ne pomaga niti predpostavka, da gre za nekakšne ekstreme. »Med njimi« preprosto ni ničesar več. Kljub temu pa se nam zdi, da je prav to, da ni med njimi »ničesar več«, znak, da je med njimi prav »nič«. To je tako, kot če daljico razdelimo na dva komplementarna dela: po eni strani se nam zdi, da ni med njima nobene vmesne delitvene točke (t. i. »izključujoči« ali »zaprti« interval), po drugi strani pa, da je delitvena točka nekaj vmesnega (t. i. »vključujoči« ali »odprti« interval). Znajdemo se torej ujeti med dve nasprotujoči si težnji: težnjo, da vse »vmesno« zavr-

<sup>10</sup> Podobno tolmačenje *tetraleme* najdemo tudi pri znanem interpretu indijske logike in semantike E. G. Matilalu. Matilal razlikuje med dvema vrstama negacije, t. i. *zavezujočo* (commitment) in *zanikujočo* (denial) negacijo nasprotujočih si predikatov in stavkov. Po njegovem mnenju so budistični misleci in logiki kakor tudi mnogi drugi indijski misleci pri sklepih tipa *tetralema* in še bolj pri prepletenih sklepanjih to razliko uporabljali bolj ali manj nezavedno (Matilal, 1971). V sodobni logiki (npr. v t. i. prosti logiki.) označujemo to razliko včasih kot razliko med »izbirno« (choice) in »izključevalno« (exclusion) negacijo. M. Varga v. Kibéd je s pomočjo teh dveh negacij in štirih resničnostnih vrednosti predstavil popoln sistem logike *tetraleme* (v. Kibéd, 1990).

žemo, in težnjo, da med ekstremi vidimo nekaj »srednjega«. Mislim, da je prav ta presenetljiva miselna zadrega tista, ki bralca Nagarjunovih del »prisili« k intuitivnemu, nadrazumskemu, vendar *afirmativnemu* uvidu v praznino vsega. Morda bi sodobni, logično poučeni bralec pomislil, da gre tu zgolj za neke vrste logično napako, ki nastane zaradi nejasne rabe negacije v sanskrtu (podobno je tudi v drugih jezikih indoevropskega izvora), vendar je tako, da gramatično razmerje med pojmovnim izrazom in izrazom, ki izraža negacijo tega pojma, samo po sebi še ne pove, kakšno je logično razmerje med pojmom. Šele nadaljnji kontekst razprave ali preprosto naša odločitev o rabi izrazov za dane pojme nam pokaže, s čim imamo opravka. Pri »biti« ali »nebiti«, kakor tudi pri številnih drugih pojmi, o katerih govori Nagarjuna v svojem delu (npr. gibanje in mirovanje, nastanek in propad, (samo)identiteta in razlika), pa v načelu ni nikakršnega absolutnega, vnaprejšnjega konteksta ali vnaprejšnje »odločitve« o njuni rabi, zato se zdi, da smo v njihovi rabi »obsojeni« na paradokse.

Ali natančneje, moja razlaga deluje dobro le pri tistih *tetralemah*, kjer so prve tri leme napačne, četrta pa je resnična. Pri *tetralemah*, kjer Nagarjuna dokazuje tudi neveljavnost četrte leme, moja razlaga odpo-ve. Mislim, da v tem primeru preostane le skok na raven »dokončne resnice«, tj. uvid v »deviantne« sestavine konceptualnega polja, ki presegajo tako vsa nasprotja kot tudi vsa protislovja.

Domnevno ničnost praznine lahko dojamemo kot *načelno paradokсно sredino* v odnosu do vseh možnih kombinacij izjav kakor tudi v odnosu do njim nasprotnih ali protislovnih izjav. Praznine ne moremo dojeti kot neki nadaljnji predmet izjavljanja, kar pomeni, da lahko »sledijo« le navidezno absurde in nesmiselne izjave. Za Nagarjuno kakor tudi za druge budistične filozofe pred in za njim je bil vsakršen poskus, da bi intuitivni uvid v praznino spremenili v teorijo (tj. v »pogled« ali »stališče«), ena od najglobljih napak in absurdov na duhovni poti. Nagarjunove paradokсне izjave v *Kariki* in v njegovih drugih delih, v katerih trdi, da niti on sam niti Buda *nista nikoli ničesar izjavila* – da nista imela nobenih stališč ali pogledov –, lahko razumemo le kot izraze tega spoznanja.

Tako lahko rečem, da nam *tetralema* ponuja metodo popolnega praznjenja pojmovnega prostora, s čimer ne mislim le odstranjevanja nesmiselnih ali na videz smiselnih filozofskih izjav, kot je to veljalo za

Wittgensteina, temveč vseh izjav sploh. Nagarjuna se je paradoksnosti svojega ne-stališča zavedal, zato je ob koncu *Karīke* zapisal:

Če ni več nobenega predmeta misli, potem jezik ne more ničesar več izreči. Prava narava stvari niti ne nastaja niti ne izginja in enako velja za *nirvano*. (pogl. XV, po Candrakīrti, 1979: 177).

Candrakīrti je to mesto komentiral takole:

Ker prava narava stvari, razumljena kot njihova notranja, samoobstoječa narava ali pranaarava, ne nastaja in ne izgine (kot *nirvana*), je diskurzivna misel ne more zaobjeti. In če je misel ne more zaobjeti, kako naj stvarjem dodelimo neki poseben značaj? In če jim ne moremo dodeliti nekega značaja, kako naj deluje jezik? To, da prevzvišeni Bude niso nikoli ničesar didaktično dokazovali, je torej utrjeno izven dvoma. (Candrakīrti, 1979: 178)

Dejansko je Buda uporabljal celo vrsto »dialektičnih« načinov govora. Buda je uporabil izrazje, ki ga Nagarjuna povzema takole:

Vse v svetu lahko dojamemo kot stvarno ali nestvarno oz. kot obenem stvarno in nestvarno. To je Budov nauk. (pogl. VIII)

Buda je učil, da so sestavine osebnosti, kot so čutila in njihovi predmeti ter vrste zavesti, za nerazsvetljenega posameznika »stvarne« (*tathyam*), za osebo, ki je na poti prebujenja, nestvarne in za »naprednejšega« posameznika tako stvarne kot nestvarne. Za posameznike, ki jim po dolgoletni meditacijski praksi uspe uvideti, kako je pravzaprav s stvarmi, in izkoreninijo vse mentalne in fizične ovire, pa velja, da vse alternative, ki nastopajo v *tetramei*, zavržejo, podobno kot nekdo zavrže predikate »črno« in »belo« za sina neplodne ženske (Candrakīrti, 1979: 182). Modrec govori bodisi povsem paradokсно (kot zenovski koani) ali povsem »vsakdanje«, brez kake »filozofije«, celo brez vseh budističnih izrazov, vendar prav ta njegova doslednost *kaže preko sebe*, k »višji resnici«. <sup>11</sup>

Moram reči, da ta metoda spominja na kasnejše Wittgensteinovo urejanje jezikovnih iger za »posebne cilje« in njegovo zavračanje vsakršne splošne »terapevtske« metode (Wittgenstein, 1969, § 123, 132,

<sup>11</sup> Ana Bajželj v svojem članku o Nagarjunovi filozofski dekonstrukciji poudarja, da gre pri njegovi argumentaciji za »filozofski prostor, ki je logiko razumel kot orodje, ki deluje in doseže namen v učečem se posamezniku, vendar ki ga je na neki točki poti treba pustiti za seboj (podobno npr. Kuzanski, Wittgenstein, idr.)« in ne le za neko besedno poigravanje (Bajželj, 2009: 206).

133). V *Filozofskih raziskavah* je Wittgenstein filozofske teze zavrnil takole: »Če bi v filozofiji skušali zagovarjati neke *teze*, ne bi nikoli prišlo do razprave o njih, saj bi z njimi vsi soglašali.« (§ 128)

### Podobnosti in razlike med Wittgensteinom in Nagarjuno

Na podlagi vsega do sedaj povedanega tvegam nekaj še vedno poskusnih splošnih ugotovitev o podobnostih in razlikah med njunima filozofskima metodama.

1. *Podobnosti v splošnem načinu »reševanja problemov«: praznjenje logično-konceptualnega prostora do meja jezika in mišljenja kot terapija človeškega duha:*

Wittgenstein:

V *Traktatu* gre za izločanje filozofskih in drugih domnevno smiselnih stavkov iz logičnega prostora jezika ter metafizičnih problemov iz znanosti vse do točke tihega uvida v »logično bistvo« jezika in sveta.

V *Filozofskih raziskavah* gre za izločanje t. i. filozofskih problemov (zlasti razmišljanj o umu in jeziku kot nekakšnih samostojnih stvarnostih) iz jezikovno-konceptualnega prostora konkretnih jezikovnih rab vse do točke ne-problematične jasnosti običajne rabe besed.

Nagarjuna:

Izločanje ontoloških ali epistemoloških problemov iz pojmovnega prostora budistične filozofije, kar nas privede do uvida, da tovrstne izjave nimajo smisla.

2. *Praktični »namen«: »logično-mistična soteriologija«, tj. stremljenje za neproblematičnim, a srečnim življenjem oz. življenjem brez trpljenja:*

Wittgenstein:

V *Traktatu* gre za uvid v »transcendentalne« meje mojega jezika/mojega sveta in s tem za doseganje neproblematičnega življenja, tj. življenja v »srečnem« svetu, ki poteka skladno s smislom življenja.

V *Filozofskih raziskavah* gre za uvid v meje naših jezikovnih iger in s tem v meje naših življenjskih oblik, kar naj bi nas prav tako privedlo do neproblematičnega, srečnega življenja.

Nagarjuna:

S preseganjem vseh dogmatičnih nazorov in pojmovanj (kot tudi njihovih neposrednih zavračanj) usvojiti intuitivni uvid v nerazličnost

praznine in nirvane kakor tudi samsare in nirvane ter tako postati prebujen (razsvetljen).

3. *V metodah: racionalna argumentacija, ki nas v želji po eksplikaciji nujnih pogojev smiselnega govora in mišljenja pripelje do spoznanja nujnosti paradoksov in posledično do meja jezika.*

Wittgenstein:

V *Traktatu* gre za logično analizo stavkov ob zahtevi po strogi ekstenzionalnosti in s pomočjo modificirane Russellove teorije določnih opisov.

V *Filozofskih raziskavah* gre za uporabo raznih jezikovnih iger ali izbranih vzorčnih primerkov, ki nam jasno pokažejo razlike med različnimi načini rabe besed in stavkov. Wittgenstein to praviloma doseže tako, da opozori na kategorialne zmote v rabi jezikovnih izrazov v na videz sorodnih okoliščinah in navede logično-gramatična merila, ki določajo meje smiselnega govora in se izražajo v na videz apriornih stavkih.

Nagarjuna:

Ob uporabi bolj ali manj popolne *tetraleme* in posrednih dokazov postane razvidno, da nobeni fiksni stavki o pojavi in nadpojavi stvarnosti niso več možni.

Navedene podobnosti so seveda razmeroma šibke in ne dopuščajo enoznačnega sklepa, da Wittgensteinov in Nagarjunov pristop odgovarjata na iste probleme in vodita k enakim ciljem. Nagarjuna npr. poudarja, da mora vsakdo, ki želi res dojeti njegove misli, izvajati vodeno kontemplacijo. Njegovi teksti so torej neke vrste »priprava« za duhovni skok iz čutno-razumskega dožemanja sveta in samega sebe v radikalno prebujenje, ki odstrani potrebo po vseh (samo)iluzijah. Tega pri Wittgensteinu ne najdemo. Imamo sicer nekaj namigov, da je tudi Wittgenstein doživel nekaj mističnih izkustev. Russell v nekem pismu iz l. 1919 denimo omenja, da naj bi Wittgenstein resno preučeval mistične tekste. Podobno tudi Brian McGuinness piše, da naj bi Wittgenstein imel nekaj mističnih doživetij, ki so ga bojda zelo pretresla (McGuinness, 1966). Toda iz tega še ne moremo sklepati, da je Wittgenstein v svojih tekstih stremel k temu, da bi samega sebe ali svoje bralce privedel do izrecne mistične ali duhovne prebuditve. Wittgenstein je nadalje prepričan, da nam naša čutila in znanost dajejo v načelu pravilno »sliko sveta«, medtem ko je Nagarjuna do vseh slik sveta radikalno skeptičen,

če ne iz drugega razloga, pa že zato, ker ohranjajo naivno verovanje v dualizem med zavestjo (duhom) in (zunanjim) svetom. Wittgenstein prav tako ne podvomi v realnost vzročne zveze, temveč skuša le opozoriti na njene meje, medtem ko je Nagarjuna dokazoval, da je vzročna zveza med stvarmi ali dogodki nevzdržna. Seveda te razlike nikakor ne izključujejo globljih sorodnosti med obema mislecema: nasprotno, zgoraj navedena sovpadanja nakazujejo, da obstajajo med njunima temeljnima duhovnim usmeritvama globoke (in po večini neizrekljive) povezave.

Nekateri avtorji, npr. kitajski filozof Hsueh-li Cheng v svoji *Empty logic* (1971), pišejo, da so razlike med Wittgensteinom in Nagarjuno precej večje kot podobnosti. Cheng je Nagarjuno primerjal predvsem s filozofijo poznega Wittgensteina. Po njegovem mnenju je za Wittgensteina običajni jezik v temelju pravilen, medtem ko za Nagarjuno, ki zavrača vsako konceptualno rabo jezika, to ne velja. In če Wittgenstein nikoli ne podvomi v funkcijo prediciranja v običajnem jeziku, je Nagarjuna nasprotno mnenja, da je že običajna predikacija izvor raznih metafizičnih iluzij. Cheng piše, da bi bilo za Nagarjuno Wittgensteinovo razmišljanje dualistično, saj sloni na razlikovanju med pomenom kot predmetom in pomenom kot rabo, med običajno in metafizično rabo jezika, med zasebnim in javnim jezikom, med običajno in absolutno gotovostjo (Cheng, 1991: 116). Wittgenstein zagovarja teorijo o pomenu kot rabi, prepričan je, da je običajna raba jezika utemeljena, in sprejema razne opise jezikovnih dejstev, razumnost in gotovost običajnega jezika, kar bi Nagarjuna gotovo kritiziral. Za misleca srednje poti bi namreč te predpostavke pričale o zavezanosti določenim metafizičnim stališčem. Wittgenstein je nadalje v razkrivanju metafizične jezikovne rabe največkrat uporabljal posebne jezikovne igre, medtem ko se je Nagarjuna posluževal *reductio ad absurdum* in z njim skušal predstaviti protislovnost vseh kategoričnih trditev o naravi stvarnosti.

Cheng se naslanja tudi na tekste iz kitajske *madhyamake* (tj. šole srednje poti), zlasti na t. i. šolo *san-lun* (5.–7. stol. n. š.), ki je trdila, da osvobojenost od konceptualizacij odraža v ustvarjalnem izražanju. Pravi *madhyamaki* so tako za izražanje razsvetljenja in za pomoč drugim pri doseganju *nirvane* prosto uporabljali najrazličnejša sredstva. Včasih so s stavki običajnega jezika zavračali metafizične trditve, kdaj drugič so z

metafizičnimi stavki zavračali običajne stavke. Spet tretjič so le obmolknili ali uporabljali nenavadne besede in geste. Nekateri so vseskozi govorili, nekateri nikoli. Cheng meni, da bi Wittgenstein »moral postati *madhyamak*«, saj je analiza jezika pri slednjih popolnejša (ibid.: 120).

Mislim, da Chengove kritike Wittgensteina ne držijo. V *Traktatu* je Wittgenstein dokazoval, da so vsi stavki običajnega jezika podvrženi logičnim in metafizičnim iluzijam. Do jasnega vpogleda v smisel stavka lahko pridemo le s popolno logično analizo. Vsakdanja raba jezika nas zavaja v prepričanje, da vsako ime označuje neko stvar, da relacijski predikati te stvari medsebojno »povezujejo«, da vsak izrečen ali mišljen stavek izraža neki odnos med človekovim umom in miselno vsebino (propozicijo), da lahko smisel stavka »opišemo« z drugimi stavki itd. Wittgenstein je bil v *Traktatu* prepričan, da je našel stališče, ki je nad konceptualno ravno mišljenja in govora in ki ga je mogoče doseči le z jasno predstavitvijo splošne logične forme vsakega smiselnega stavka. Kasneje je to namero zavrgel in prav to ga je pripeljalo k sprejetju običajne rabe jezika kot nekaj neproblematičnega in osnovnega. »Običajni« jezik za Wittgensteina ni kak »naivni« jezik, temveč jezik, ki ga odkrijemo šele po celi vrsti slabih izkušenj z »zaletavanjem v meje neizrekljivega«. V svojih kasnejših (in neizdanih) delih (bolje zbirkah zapiskov o različnih temah) tako denimo ni razvijal dualizma med »običajnim« in »neobičajnim« (filozofskim) jezikom, temveč je ponujal terapevtska sredstva za osvobajanje od raznih teoretskih problemov, ki ovirajo naše življenje.

Kljub prej navedenim razlikam verjamem, da imata tako Wittgenstein kot Nagarjuna s svojo kritiko tako vsakdanje kot metafizične rabe jezika prav, kajti oboje nas zavaja k takšni rabi jezika, kjer vsaj implicitno sprejemamo, da je subjekt stavka »posestnik« lastnosti, ki jih opisuje predikat stavka. V primeru relacijskih stavkov pa običajno izpostavljam o enega od argumentov kot »nosilca« vse relacije. Temelj takšne rabe in razumevanja jezika so preprosti predikacijski stavki tipa »*a je b*« ali »*a ni b*«. Takšni rabi pravim »posesivistična« raba jezika. Posesivistična *trditev* bi torej pomenila, da subjekt stavka nekaj »ima«, posesivistična *negacija* pa, da nečesa »nima«. Takšno dojemanje stavkov je seveda v tesni zvezi s posesivističnim pojmovanjem samega sebe kot »posestnikom« ali »neposestnikom« določenih lastnosti, predmetov ali odnosov.

Možna zveza med razumskim dojemanjem sveta, razumnim govorom in nadrazumskim kontemplativnim uvidom ni v teorijah, pojmi ali stavkih, ki jih proizvajamo, niti ni v čisto intuitivnih »pogledih« na svet kot »omejeno celoto«, temveč v običajnem svetu človeškega bivanja in početja, seveda če se poprej osvobodimo izvorov motenj, ki delajo naš um posesiven.

Ko spregledamo to slepilno igro uma, se zdita sleherni »da« in »ne« nekaj iluzornega. Tako se izza vsakega posesivističnega »da« in »ne«, ki sta videti nespravljivo izključujoča, skriva neki globlji in enostavnejši »da-ne« kot temelj logičnega prostora misli in jezika, ki ustreza nepri-stajanju na lastni posesivni um.<sup>12</sup> Ali drugače: uvid v našo »pravo nara-vo« je povezan s paradoksnimi odgovori da-ne, ki zavračajo našo »ilu-zorno bit«, vendar nam obenem pomagajo preseči vsak dualistični svet.

Zato nam tudi tu preostaja le: »wu«.

### Molk in govor

Kot nekak metapogled na prizadevanje po osvobajanju jezika in mišljenja od zaslepljujočih »trikov« posesivističnega uma tvegam še svoj kratki razmislek o govoru in molku. Ta razmislek naj nekoliko osvetli globlje povezave med Wittgensteinom in Nagarjuno.<sup>13</sup>

Nek menih je vprašal: »Ali so besede in govor tudi um/duh?«

Mojster odgovori: »Besede in govor so vzroki, ki (umu) nasprotujejo; niso um.«

Menih: »Kaj je um, ki je nad vzroki, ki (umu) nasprotujejo?«

Mojster: »Ni uma, ki bi bil nad besedami in govorom.«

<sup>12</sup> V zgodovini zgodnjega Chana je znan mojster Yung-Chia, ki je rad uporabljal dialektično-logične razgovore zato, da bi svoje učence privedel do prave kontemplacije. Ves proces je zaje-mal deset stopenj, a za nas najpomembnejša je sedma, kjer mora učenec razumeti odnos med trditvijo in negacijo. Tako logično kot intuitivno mora namreč razumeti, da »um ni niti bitje niti nebitje, obenem pa ni niti bitje niti nebitje. Prefinjenost odnosa med trditvijo in negacijo je težko dojemljiva. Yung-Chia je od svojih učencev terjal, da ohranijo svoj um čist in svoje mišljenje pomirjeno ter da tako karseda pozorno raziskujejo to prefinjenost« (Chang-Yuan, 1982: 33).

<sup>13</sup> Pred »davnimi« leti je ta sestavek sicer izšel v prvi številki nove revije *Kultura* (Ule, 1997), ki je bila bolj slabo poznana in je kmalu potem žal zamrla, tako da je bil res neke vrste »pisanje v prazno«, če že ni bil »pisanje iz praznine«.

Menih: »Če ni uma nad besedami in govorom, kaj pa je potem ta um?«

Mojster: »Um je brez oblike in lastnosti; ni niti nad niti pod besedami in govorom; je za vedno jasen in tih/miren ter lahko izvaja svoje dejavnosti svobodno in neovirano. Patriarh je dejal:

'Le tedaj, kadar vidimo um kot nestvaren,  
lahko v resnici razumemo dharmo (resnico) uma.' «  
(Iz Hui Haijevega učenja zena o nenadnem razsvetljenju)

Molk rodi govor. Govor rodi molk. Govor rodi besede skozi molk, molk rodi molk skozi govor. Podobno je v pisavi. Interpunkcija, npr. pika, naznačuje zaključek stavka, misli, a tudi začetek novega stavka, nove misli. Stavki so ločeni z interpunkcijami. Besede rodijo besede skozi pike, ki omejujejo stavke, pika rodi piko skozi besede, ki jih ograjuje v stavek.

Pika v tekstu ustreza interpunkciji v govoru, a interpunkcija vsebuje molk, ki nastopa med dvema izgovorjenima stavkoma in ju razmejuje. Tako v govoru kot v tekstu si besede in molk podajajo roke, porajajo drug drugega. Zato ni *zadnjih besed*, ki bi jim sledil le molk, prav tako ni *prvih besed*, pred katerimi bi bil le molk. Lahko je le molk, ki je zadnja interpunkcija v danem tekstu, ne pa molk za zadnjimi besedami na splošno. Kajti zadnji tekst bi mejil na molk, ki ga ne bi premaknila nobena beseda več. Tedaj bi zadnja beseda mejila na molk, ki ne bi bil nobena interpunkcija več, s tem pa bi se izničil smisel in pomen besed. Vse, kar se zdi kot molk po zadnji besedi, ni odsotnost govora, jezika, misli, temveč naznačuje prikrito, *molčečo besedo*, *molčečo misel*.

Podobno kot ni zadnje besede ni niti prve besede, pred katero bi bil zgolj molk, zgolj ne-beseda, zgolj ne-jezik. Enako ni prve ali zadnje misli, namreč misli, ki ne bi bila duhovno vezana na druge misli, ki bi mejila na ne-misel. Jezik lahko meji na drug jezik, ne pa na ne-jezik. Zato je tudi molk vse kaj drugega kot odsotnost jezika, odsotnost misli. Je molk v jeziku.

Misel in govor se rodita tako, da se navežeta na drugo misel, drug govor – točno tako tudi premineta. Je to paradoks? Saj vendar otrok nekoč začne govoriti, torej začne z govorom, izreče svojo prvo besedo. In človek nekoč umre in izreče zadnje besede.

Ali ni to v nasprotju z zgornjimi mislimi? Ni, kajti tudi otrokova prva beseda je zavezana drugim besedam, pa čeprav besedam drugih

oseb, na katere se odziva. Otrok je *pozvan k* besedi, zato že s svojo prvo besedo *odgovarja*. Navezuje na druge besede in ne na molk, ki bi bil zunaj jezika. Tudi naše zadnje besede niso konec govora, temveč so vključene v govor, ki nas zaobjema in presega. Zato so tu, da jih tisti, ki jih slišijo, ohranijo in vsak po svoje odgovarjajo nanje.

Pa vendar mnogi govorijo o molku, ki zameji govor in misel ter s tem doseže Boga, Absolutno, Vsepresežno ali kako drugače označeno bistveno resnico življenja. Le tako jo je mogoče doseči, kajti ni opisljiva, ni dostopna besedam. Vzhodni in zahodni mistiki pravijo, da moramo v duši povsem utihniti, še več, duša mora ponikniti v molku, če naj se v nas razodene resnica življenja. Ta molk je kraj srečanja duše z vsepresežnim, v katerem živi le ne-stvar-no, ne-ustvarjeno počelo človeka. Tudi mnogi filozofi menijo podobno, dovolj je omeniti Wittgensteina in znameniti zaključek njegovega *Traktata*: »O čemer ne moremo govoriti, o tem moramo molčati.« Tovrstni molk zajema govor, vse izraze jezika, misli, predstave, vse duševne vzgibe. Druge »negativne« besede zanj so Nič, Praznina, Neizrekljivo.

Vendar pa tudi ta molk ni molk zunaj jezika, zunaj govora, zunaj besed na splošno. Že zato ne, ker nas prav govor in jezik privedeta do njega. Kamen ne molči, saj zanj jezik, govor sploh ne obstajata. Tudi za rastline je tako, čeprav niso brez komunikacije z okoljem. Molči lahko samo bitje, ki *lahko govori*, vendar *je tiho*. Pri nekaterih živalih opazamo zametke jezika in govora, tako da pri njih ne moremo reči, da zanje govor in jezik ne obstajata. So *na robu govora* in zato *na robu molka*. Ljudje pa živimo *z* jezikom in *v* jeziku. Jezik nam ni samo sredstvo komunikacije, ni samo lastnost človeka, temveč način bivanja. Samo tako smo sposobni izraziti svojo eksistenco in govoriti o obstoju ali neobstoju česar koli. Pomislimo tudi na to, da nam le jezik omogoča vzpostavljati zapletene modalitete naših medsebojnih odnosov, a to so načini nanašanja na bit drugih oseb in na nas same kot bivajoče osebe. Samih sebe se zavedamo kot bitij, ki so sposobna svoje misli izraziti drugim. Če se zaradi kakih ovir ne moremo izraziti z govorom, poskušamo kako drugače. S kretnjami, mimiko, gibi oči. V naših predstavah, fantazijah, sanjah se imamo vedno za *sposobne jezikovnega izražanja*.

Če jezik pripada načinu biti človeka ter sta govor in molk mogoča le pri bitjih, ki so načeloma zmožna razviti svoj lasten jezik, potem velja,

da tudi govor in molk pripadata biti človeka. Dejal sem govor *in* molk, ne samo eden od njiju. Le oba skupaj v nedokončljivi igri besed in molka sta zadevi jezika. Prav zato ne moreta niti govor niti molk opisati, izreči naše biti, temveč se ta *kaže* skozi njuno nenehno diskurzivno igro. To kazanje je onkraj vsakega posebnega govora, vsakega posebnega molka. Je pa v načinu, kako sta govor in molk nosilca smislov in pomenov, kako sta za nas prisotna. V tem ontološkem dejstvu spoznamo tudi to, da se naša bit ne ujema z dejavnostjo govorcev/molčečnejšev, temveč da nam živi jezik le *posreduje bit in odnos do biti*. Pravzaprav je odnos do biti moment naše biti. V njem se bit posreduje sama sebi. Sicer se ne bi mogli *igrati z jezikom, govorom in molkom*, ne bi bila mogoča umetnost, zlasti ne poezija.

Bit tu seveda pomeni tako »da je« kot »da ni« – je logični prostor obeh, zato je vsak odnos do biti obenem tudi odnos do nebiti in obratno. O tem je skozi vso svojo zgodovino govorila filozofska dialektika. Bit in Nič se torej srečujeta v odnosu ljudi do biti. Ta odnos je nujno ambivalenten in paradoksalen, zato je logični prostor biti in nebiti prostor paradoksa, torej tudi prostor preseganja logike, preseganja jezika in mišljenja.

Ali je tedaj v jeziku mogoče »doseči« še kaj, kar na neki način presega tako govor kot molk oz. oboje nosi? Doseči nekaj, kar presega govor in molk, vendar ni nad njima ali pod njima, temveč živi z jezikom v vseh njegovih modifikacijah in stvaritvah. Živi tudi v molku, v kolikor je *živi molk*, ne prazna odsotnost ali nezmožnost govora. Ali je to presežnost, na katero merijo prej navedene misli mistikov in filozofov o molku kot kraju srečanja z vsepresežnim? Ali ni morda bližina te presežnosti pogoj za svobodo duha in duhovno stvaritev? Vsekakor ta presežnost ni odsotnost jezika ali nezmožnost govora, temveč nam jo odpira prav jezik, ali točneje, odpira nam jo naša jezikovno posredovana bit. Tako je mogoče razumeti navidezni paradoks mistika, ki govori o tem, da zadeva v svoji biti na neustvarjeno, vsepresežno stvarnost, ki je ni mogoče opisati, izreči. Ta izjava se nam zdi nedoumljiv paradoks, saj sama predstavlja neki govor. Podoben je paradoks filozofa, ki porabi celo knjigo zato, da nam pove, da moramo o tem, o čemer ne moremo govoriti, molčati.

Mistični Nič, filozofsko, pa tudi pesniško Neizrekljivo dejansko presega(jo) tako govor kot molk, prav zato lahko živi z obema in v obeh,

vendar govor in molk tega Niča, tega Neizrekljivega nikoli ne zajame. Kar nam preostane na poti jezika, je vztrajno usmerjanje govora in molka v stran od njunih utečenih poti, v stran od strastne vezanosti govora na samopredstavitev subjekta, na vladanje nad predmeti, mislimi in željami, v stran od prav tako strastne vezanosti molka na odsotnost, umik, nemoč. Namesto utečenih poti jezika se tiho razvija posluš za to, *kako je biti govoreč, kako je biti molčeč*. In kdaj pa kdaj se nam približa spoznanje, da je prav to *resnični govor in resnični molk*.

## B i b l i o g r a f i j a

1. Apel, K. O. (1973). *Transformationen der Philosophie*. 2 zv. Frankfurt/M: Suhrkamp.
2. Bajželj, A. (2009). »Nāgārjunova filozofska dekonstrukcija v Mūlamadhyamakakāriki (v luči tematike minljivosti)«. *Anthropos* 1–2: 191–209.
3. Butzenberger, K. (1990). »Einige Aspekte zur Catuskoti unter besonderer Berücksichtigung Nāgārjunas«. *Synthesis Philosophica* 10: 567–580.
4. Cerar, V. (prev.). (1986). *Vrata brez vrat (Mumonkan)*. *Koani in zenovske zgodbe*. Ljubljana: MK.
5. Chakravarti, S. (1980). »The Mādhyamaka Catuskoti or tetralemma«. *Journal of Indian Philosophy* 8: 303–306.
6. Candrakīrti (1979). *Lucid exposition of the middle way*. Boulder: Prajna Press.
7. Cheng, Hsueh-li (1991). *Empty logic. Mādhyamika Buddhism From Chinese Sources*. Delhi: Motilal Banarsidasis.
8. Chi, R. S. Y. (1984). *Buddhist formal logic*. Delhi: Motilal Banarsidasis.
9. McGuinness, B. F. (1966). »The mysticism of the Tractatus«. *Philosophical Review* LXXV, 3: 305–328.
10. Habermas, J. (1981). *Theorie der kommunikativen Akte*. 2 zv. Frankfurt/M: Suhrkamp.
11. Matilal, B. K. (1971). *Epistemology, logic and grammar in Indian philosophical analysis*. Haag: Mouton.
12. Nāgārjuna (1969). »Aus dem 'Merkversen der mittleren Lehre (Mādhyamakakārika)'«. V: E. Frauwallner. *Philosophie des Buddhismus*. Berlin: Akademie Verlag.
13. Robinson, H. R. (1957). »The logical aspects of Nāgārjuna's system«. *Philosophy East and West* 4: 291–308.

14. Tillemas, T. (1999). »Is Budist logic non-classical or deviant?«. V: Tillemas, T. *Scripture, logic, language. Essays on Dharmakirti and his Tibetan successors*. Boston: Wisdom Publications: 187–205.
15. Ule, A. (1997). »Molk in govor«. *Kultura* 1/1: 18–19.
16. Ule, A. (1990). *Filozofija Ludwiga Wittgensteina*. Ljubljana: ZIFF.
17. Ule, A. (2008). »Logic and contemplation. A Wittgensteinian approach«. V: Ule, A. *Circles of analysis. Essays on logic, mind and knowledge*. Zürich, Berlin: LIT: 176–191.
18. v. Kibéd, M. (1990). »Aspekte der Negation in der Budistischen und formalen Logik«. *Synthesis Philosophica* 5/2: 581–592.
19. Vörös, S. (2013). *Podobe neupodobljivega*. Ljubljana: KUD Logos/Znanstvena založba FF.
20. Wittgenstein, L. (1967). *Zettel*. Oxford: B. Blackwell.
21. Wittgenstein, L. (1969). *Tagebücher 1914–16, Tractatus logico-philosophicus; Philosophische Untersuchungen*. V: Wittgenstein, L. *Werke 1*. Frankfurt/M.
22. Wittgenstein, L. (1976). *Logično filozofski traktat*. Ljubljana: MK.
23. Wittgenstein, L. (2005). *Kultura in vrednota. Mešani zapiski*. Ljubljana: Študentska založba.



---

# EKSISTENCIALNA OBČUTJA IN VERSKI JEZIK: POZNI WITTGENSTEIN IN PROTESTANTSKA TEOLOGIJA MISTIČNEGA

G o r a z d A n d r e j č

## Uvod

Pianist Keith Jarrett, znan po odličnih solističnih koncertih in razprodanih dvoranah, je enega svojih solo albumov, improvizirani koncert v milanski *La Scali*, pospremil z opisom nenavadnega srečanja, ki ga je doživel po nastopu. Piše o starejšemu možakarju, ki je pristopil do njega in mu med solzami in navalom čustev dejal, da ima vse njegove albume in da je bil Jarrettov improvizirani koncert najmočnejša in najbolj ganljiva glasbena izkušnja v njegovem življenju. Gospod je bil sicer v Scali že petindvajset let zaposlen kot asistent-dirigent in je doživel mnogo vrhunskih izvedb najboljše klasične glasbe. Presunjeni Jarrett je zgodbo zaključil takole: »Nisem našel primernega načina, kako bi se mu zahvalil za krhko (in včasih zelo oddaljeno) spoznanje, da je bistvo glasbe prav v ustvarjanju glasbe« (Jarrett, 1997).

S podobnimi besedami bi lahko izrazili tudi pogled na religijo oz. verski jezik, ki bo predmet razprave v pričujočem eseju: »Bistvo religije je v ustvarjalnem izražanju religioznega.« Z drugimi besedami: bistven vidik religioznega je v ustvarjalnih, navdihnjenih izraznih oblikah verskega jezika; tam, kjer verski jezik sveže, iskreno in živo odraža izkustva; morda celo tam, kjer je njegov pomen šele v nastajanju. »Bistvo religije je v ustvarjalnem izražanju religioznega« torej ne pomeni načrtne ali celo strateške izgradnje religioznega *sistema* verovanj, dolžnosti in organizacijske strukture z namenom vzpostavljanja moči in vpliva nad ljudmi (ta element je v »religiji« v sociološkem smislu seveda pogosto prisoten). Čeprav je najbrž utopično govoriti o točno določenem do-

godku, v katerem bi bila neka kombinacija besed v iskrenem izrazu religioznega smiselno uporabljena prvič (takšni trenutki so se sicer dogajali in se še dogajajo, a jih verjetno nima smisla »zgodovinsko« iskati), gre za moment, v katerem je verski jezik uporabljen »na svež način« – kotorej v dani situaciji najde polno moč izraza verskih občutij, verovanj oz. (teološko gledano) eksistencialnega uvida.

Če se za ponazoritev naše osrednje misli osredotočimo na »mejno« situacijo: pogosto je izkustvo verskega jezika veliko bolj osvežujoče, če ga iskreno izreče/zapiše nekdo, ki ni verski uslužbenec, teolog ali filozof religije, kakor v primerih, ko ga izreče/zapiše kdo od slednjih. Morda gre pri tem celo za nereligiozno osebo, ki v »trenutku navdiha« začuti, da se lahko najbolje izrazi v jeziku vere, a tako, da pri tem »misli resno«. Če to možnost sprejmemo in jo obravnavamo skozi prizmo stališča, da je »bistvo religije v izvornem izražanju religioznega«, pridemo do precej radikalne trditve: namesto v doktrinarno predpisanih oz. predvidljivih izrazih »stabilne in neomahljive« vere se verski jezik svojega bistva najizraziteje dotakne takrat, ko ga *iskreno* uporabi nekdo, ki sam sebe sploh ne šteje za »religioznega«.

Te poudarke v pojmovanju verskega jezika pa lahko povežemo s fenomenološkim razumevanjem mističnega izkustva v sklopu eksistencialnih občutij. Izmenjevanje pridevnikov »versko« in »religiozno« v uvodu je namerno, saj želim poudariti prav to, da je bistvo »religije« v izvornem izražanju verskega izkustva. Dovolite mi nekaj dodatnih besed o teološkem ozadju tega (normativnega in ne zgolj deskriptivnega) stališča v protestantizmu. Svoj silovit in dodelan izraz je našlo pri zgodnjem Schleiermacherju (2005), kjer je neločljivo povezano z določenimi oblikami mističnega izkustva. Od Schleiermacherja naprej se je to stališče v liberalnem protestantizmu spreminjalo in bilo deležno številnih reinterpreteracij: če je bil v prevladujočem nemškem liberalnem protestantizmu poznega 19. st. poudarek na etičnem in naravno-teološkem vidiku religije, včasih na račun mističnega (pri denimo Albrechtu Ritschlu), se je mistični element v protestantizmu ohranil do 20. st. in našel s Paulom Tillichom vplivnega zagovornika v teologiji (Širca, 2008: 199–201), z Williamom Jamesom pa v filozofiji religije.

Kako torej v tej razpravi razumem izraz »mistično«? V najširšem smislu je zame pglavitna značilnost mističnega *izkustvo ali zavedanje nekega*

*globljega odnosa do konteksta izkustva ali zavedanja*, pri čemer lahko ta odnos variira vse od »popolne ločenosti od« tega konteksta do »popolne enosti« z njim. O »kontekstu« izkustva govorim zato, ker slednji ne označuje nujno Boga ali Božanstva kot neke od sveta ločene realnosti, temveč lahko, sledivši kategorizaciji Michaela Danielsa, v različnih oblikah mističnega izkustva in tradicijah nastopa tudi kot *narava*, *duša*, *um* ali *skupnost* oz. *druga oseba* (Daniels, 2003). O »kontekstu« in ne o »objektu« izkustva govorim tudi zato, ker prevladujoče oblike mističnega zavedanja vsebujejo izkustva povezanosti in bližine kakor tudi enosti, zlitosti ali neločljivosti med subjektom (ali osebo, ki je »sicer« subjekt, a v mističnem doživljanju »meje« jaza izgubi) ter kontekstom izkustva. Ko pa za odnos pravim, da je »globlji« mislim s tem, da vsaj s perspektive tistega, ki ga doživlja, ne gre za znanstven oz. objektivističen opis ali pojasnitev morebitne materialne povezanosti subjekta s kontekstom. Kar seveda ne pomeni da so znanstveni opisi mističnega doživljanja nujno nekompatibilni z mističnimi/teološkimi interpretacijami realnosti.

Znotraj teh splošnih fenomenoloških in teoloških določil mističnega bom imel z izrazom *mistika* v mislih predvsem »naravno« in »družbeno mistiko«, tj. izkustvo globljega odnosa z *naravo* (onstran družbe) in *ljudmi* kot dvema področjema konteksta izkušnje. Za krščansko ozadje, iz katerega izhajam ali vsaj z njim razpravljam, se tak fokus morda zdi protiintuitiven. A tudi v tej odločitvi sledim Schleiermacherju. Še več, za Schleiermacherja samega je neposredno izkustvo Boga v pomembnem smislu nemogoče: liberalni protestantizem (v splošnem) sprejema pokantovsko načelo, po katerem Boga ni mogoče izkusiti *kot objekta izkustva*. To se morda zdi kot očitno zanemarjanje ali celo zavračanje prevladujoče mistične tradicije tako v vzhodnem kot zahodnem krščanstvu, t.i. poti *unio mystica* oz. zedinjenja z Bogom. Vendar je treba takoj pripomniti, da pokantovskega načela nezmožnosti izkušanja Boga ne rabimo nujno interpretirati kot zavračanje vsake možnosti zavedanja Božje prisotnosti ali odsotnosti, celo doživetja enosti z Bogom. Gotovo pa pomeni, da teh izkustev ni mogoče interpretirati v smislu kvazičutnega ali »šestočutnega« zaznavanja Boga kot objekta zaznave (česar sicer ne zagovarjajo niti tradicionalne oz. predmoderne mistično-teološke interpretacije izkustev Božje prisotnosti ter enosti z Bogom). Treba je

še omeniti, da niti pri Schleiermacherju niti pri Tillichu ne najdemo normativnega verskega pluralizma ali t.i. perenialistične filozofije, ki bi trdila, da je jedro vseh religij *enako* mistično izkustvo, ki vodi k resnici (Vörös, 2013: 28–30). Oba protestantska teologa sta prepričana, da krščanstvo omogoča in prenaša v nekem smislu najboljšo (a ne tudi popolno) kombinacijo izražanja določenih, temeljnih in »izjemnih«, eksistencialnih občutij. Le-ta so »versko potentna« oz. vsebujejo spontan »klic« v smeri verskega jezika in verovanja ter omogočajo pomembne življenjske oz. eksistencialne uvide. Schleiermacher pa pri tem jasno naznači, kaj je zanj »bistvo religije«, namreč najgloblje izkustvo enosti z vesoljem:

Ležim na prsih neskončnega sveta. V tem trenutku sem jaz njegova duša, saj vse njegove sile in njegovo neskončno življenje čutim kot svoje lastno, v tem trenutku je ta svet moje lastno telo, saj njegove mišice in ude prevečam tako kot svoje lastne, in njegovi najnotranjeji živci se vzgibavajo po mojem čutu in predvidenju, tako kot moji. (Schleiermacher, 2005: 63–64)

Osrednje vprašanje, ki nas zanima v pričujoči razpravi, je: kako naj razumemo povezavo mističnega izkustva z verskim jezikom in mislijo? Še pred tem pa se je pomembno vprašati, ali je takšna povezava sploh smiselna. Vprašanje zastavljamo z Wittgensteinom, saj se zdi, da se takšno povezovanje ne sklada z vplivnim razumevanjem Wittgensteinovega stališča, po katerem naj bi mistično predstavljalo »presežno, neizrekljivo dimenzijo jezika in mišljenja« (Ule, tuk. prisp.: 70). V skladu z razširjeno interpretacijo predvsem zgodnjega Wittgensteina oz. njegovega *Traktata* verski jezik – ali vsaj njegov dovršen del, še posebej monoteistični jezik – za izražanje mističnega ni ustrezen. Kajti če je videti, da skuša teistični verski jezik (zaman) doseči smiselno izjavljanje s pomočjo verske metafizike (pri čemer vernik slepi samega sebe, saj izjave o Bogu ne izjavljajo *dejstev* oz. po tej interpretaciji ne izjavljajo *ničesar*), se lahko mistično po tej interpretaciji zgolj »pokaže«, in sicer preko nesmiselne rabe jezika: »Vsekakor je nekaj neizrekljivega. To se *kaže*, to je mistično« (LFT 6.522). Ali natančneje: *mistično* se lahko pokaže skozi nesmiselno uporabo jezika le, ko se govorec te nesmiselnosti zaveda in jo tako preseže (6.54). Šele takrat v polnosti dojame, da je mistično popolnoma neizrekljivo. Toda »o čemer ne moremo govoriti, o tem moramo molčati« (LFT 7). Prava metoda v filozofiji tako privede

do ovržbe vsake metafizike (6.53) oz. vsakega poskusa govorjenja o tem, kar je »onstran sveta«. Če beremo Wittgensteina na ta način, moramo ločnico med »mističnim« in »verskim« najti v tem, da se mističnega *po načelu oz. nujnosti* ne da *smiselno* izjaviti, medtem ko versko teži prav k metafiziki oz. kvazidejstvenem izjavljanju, ki je nesmiselno, a se tega ne zaveda.

Zdi se torej, da je pozitivno povezovanje mističnega izkustva z verskim jezikom, kot to počne zgoraj omenjena liberalnoprotestantska teologija mističnega, v nasprotju z Wittgensteinovim pogledom na razmerje med mističnim in jezikom nasploh. Vendar sta takó Wittgensteinovo (zgodnje in pozno) pojmovanje mističnega kakor tudi njegovo razumevanje verskega *jezika* veliko bolj kompleksna, kot se zdi na prvi pogled – še posebej, če pozorno preučimo postopno spremembo v njegovem razumevanju, ki se je zvrstila od njegovega zgodnjega (*Traktat* (LFT) in *Dnevnik*) preko »prehodnega« (»Predavanje o etiki« (LE)) do poznega »obdobja« (*Filozofske raziskave* (PI), *Predavanja in pogovori o estetiki, psihoanalizi in religiji* (LP) ter osebni zapiski, zbrani v *Kultura in vrednota* (KV)). V tem članku bomo torej brali Wittgensteinovo razvijajoče se pojmovanje odnosa med »mističnim« oz. ustreznimi občutji na eni ter verskim jezikom na drugi, vendar nanašajoč se na »fenomenologijo eksistencialnih občutij« ter protestantsko mistično teologijo – in obratno. Rezultat bo na prvi pogled protiintuitivna »poznawittgensteinovska fenomenologija mističnega«, ki bo vključevala pozitivno vrednotenje teističnega jezika in se zdi obetaven filozofsko-teološki okvir za obravnavo odnosa med (izbranimi, »izjemnimi«) eksistencialnimi občutji in verskim jezikom.

### Fenomenologija eksistencialnih občutij

Začnimo svoj razmislek s kratko fenomenologijo občutij, za katero se na prvi pogled zdi, da ni videti povezana ne z mistiko ne z verskim jezikom. V sodobni filozofiji čustev oz. emocij se je uveljavila govorica o fenomenološki strukturi ali preprosto fenomenologiji emocionalnih občutkov. Pri tej običajno sodeluje subjekt, ki na nek način doživlja intencionalni »objekt«, pri čemer je to doživljanje lahko v odnosu do subjekta bolj ali manj intenzivno (tj. oseba, ki doživlja nekaj čustveno,

se lahko med epizodo doživljanja same sebe zaveda v večji ali manjši meri): nekdo se lahko npr. boji psa, veseli kosila, sovraži svojega nadrejenega ali upa na boljše čase. Ta osnovna struktura ne velja samo za t.i. klasična ali »osnovna« čustva (veselje, gnus, jeza, strah, žalost, upanje, presenečenje), temveč tudi za bolj sestavljena in kompleksna (spoštovanje, hrepenenje, otožnost itd.).

Ne glede na to, da so intencionalna, emocionalna občutja zelo pomembna, celo konstitutivna za našo identiteto in življenje, fenomenološka tradicija v filozofiji razlikuje tudi vrsto občutij, ki se jih ne zdi smotrno kategorizirati kot »čustva« oz. *emocionalna* občutja. Razlikujemo lahko med emocionalnimi občutji oz. čustvi na eni ter »eksistencialnimi občutji« (Ratcliffe, 2008: 52) na drugi strani. Kategorija eksistencialnih občutij je v sodobni fenomenologiji običajno izpeljana iz Heideggerjevega fenomenološkega raziskovanja afektivnih stanj, ki jih ta označi kot *Stimmungen* (Heidegger, 1997: razdelki 29–34) oz. »počutja« ali »razpoloženja«. Če emocionalna občutja razkrivajo našo uglašenosť (ali neuglašenosť) s posameznimi stvarmi, osebami, situacijami ali dogodki v svetu ter te stvari/osebe/dogodke/situacije v pomembnem smislu tudi *razodevajo* kot to, kar v resnici so, pa eksistencialna občutja za človeka kot tu-bit odkrivajo *svet kot celoto* (na tak ali drugačen način). Heidegger pojasnjuje (glej primer tesnobe v Heidegger, 1997: razdelki 39–41), da tukaj ne gre za intencionalno usmerjena čustva, temveč za občutja, ki nimajo strukture subjekt-objekt: oseba jih doživlja kot stanja, v katerih se znajde (po Heideggerju smo v *Stimmungen* »vrženi«) oz. ki jo »oblikujejo« na še bolj temeljni način kot čustva in skozi katera doživlja svoj odnos s svetom kot celoto. V heideggerjanskem jeziku gre torej za različne načine, na katere se človeku kot tu-bit razodeva sam pomen Biti oz. bivanja kot takega.

Tako kot emocionalna pa ljudje *izražamo* tudi eksistencialna občutja. Tega seveda ne počnemo izključno verbalno, torej z jezikom, temveč na različne načine: z gestami in telesno držo, z vzdihom in pogledi, glasbo, skozi likovno umetnost itn. In čeprav so neverbalni načini izražanja občutij evolucijsko, pogosto pa tudi praktično-komunikativno bolj temeljni od verbalnih, je pri nas, ki smo »bitja govornice«, bistvena oblika izražanja eksistencialnih občutij velikokrat *verbalna*. Primeri izrazov za tovrstna občutja, ki jih najdemo v tako religioznih kot nereligioznih

kontekstih, so lahko: počutim se »živo«, »v stiku s seboj«, »odtujeno«, »povezano z vsem«, »utečeno«, »eno z vso naravo«, »odrezano od sveta«, »usklajeno z vesoljem«, »popolnoma 'doma' v svoji koži, tukaj in zdaj, na tej zelenici, v tem vesolju« ali pa doživljam »čudež vsega obstoječega«, »trdo in neosebno realnost sveta« ipd.<sup>1</sup> Tako Heidegger kot Ratcliffe sta mnenja, da so lahko takšna občutja po eni strani povsem vsakdanja in zato nedostopna zavestni refleksiji (preveč običajna, da bi jih »opazili«) ali po drugi strani nenavadna, izjemna in presunljiva. V obeh primerih pa eksistencialna občutja ontološko *predhodijo* vsaki naperjenosti subjekta na objekt oz. vsem intencionalnim odnosom zavesti, kamor sodijo prepričanja in tudi čustva. Eksistencialna občutja so tista, ki človeku kot tu-bitu odpirajo *svet* kot polje namenov in možnosti (Heidegger, 1997: razdelki 39–41).

Ratcliffe trdi, da gre izraze mnogih mističnih izkustev v pomembnih verskih tradicijah (tako teističnih kot neteističnih) razumeti kot izraze zavedanja določenih intenzivnih ali izjemnih eksistencialnih občutij ali kot izraze dramatičnih prehodov iz enega eksistencialnega občutja/stanja v drugega (Ratcliffe, 2008: 274–275). »Postati eno s vsem stvarstvom« je lahko denimo – ko je izraženo z iskrenostjo in pristnostjo – izraz posebne vrste eksistencialnega občutja, občutja globljega odnosa med subjektom in svetom (kar seveda lahko zajema zavedanje posebne izrazitosti ali pač zrahljanosti, poroznosti, celo iluzornosti ali neobstoja razmejitve med jazom in svetom). Morda nekoliko bolj domač primer iz verskega konteksta je izkušnja »bivanja v grehu« kot izkušnja »totalne ločenosti od Boga in vsega dobrega«.<sup>2</sup>

Seveda se lahko ob takšni na videz »hitri« ali celo (spet: na videz) reduktivni interpretaciji mističnih občutij porodi prenekatero kritično vprašanje in nekaj od teh si bomo ogledali v pričujočem eseju. Na tem mestu je pomembno poudariti, da je razumevanje mističnega skozi

<sup>1</sup> Glej Ratcliffe (2008) za celo vrsto bolj ali manj sodobnih primerov verbalnih izrazov eksistencialnih občutenj: iz kontekstov poezije in umetnosti, vsakdanjih izrazov, verskih, mističnih, filozofskih, pa tudi ekstremnih, psihiatričnih primerov.

<sup>2</sup> Pri tem moramo imeti v mislih možnost, da je takšen jezik nemara »le« odraz emocionalnega občutja, izraženega v okviru teistične zgodbe, ali celo *inducirane* krivde za neko dejanje ali misel »od zunaj« itd. Glej opombo št. 5, kjer je podana iztočnica za nadaljnjo razpravo o ločnici med eksistencialno in »epizodično« krivdo, predvsem v zvezi z interpretacijo Wittgensteinovih razmislekov o krivdi kot pokazatelju »prave« vere.

prizmo eksistencialnih občutij skladno s Schleiermacherjevo, Tillichovo, Jamesovo, pa tudi Danielsovo (2003: 53) in Steinbockovo (2007: 31–32) tezo, da vlada med »normalnimi« in »mističnimi« eksistencialnimi izkustvi kontinuiteta. Z drugimi besedami: med zelo razširjenimi eksistencialnimi doživetji iz sekularnega ali verskega konteksta (npr. občutkom globoke odtujenosti ali občutkom očaranosti nad Božjim stvarjenjem) na eni in intenzivnimi občutji (npr. občutjem popolne nedeljenosti bivanja ali občutjem ekstaze ob čudežnosti bivanja), ki jih izražajo »priznani« mistiki iz različnih verskih tradicij na drugi strani, ni neke stroge ločnice oz. radikalnega prepada. To pa ne pomeni, da moramo denimo mistiko in mistično teologijo pri Tillichu brati »v redukcionistično (eksistencialistično) fenomenoloških okvirjih« (Širca, 2008: 200): fenomenološka redukcija za Tillicha ne zmore (in po definiciji tudi ne sme) govoriti s perspektive *vpletenosti* v versko izkušanje in ve-rovanje, medtem ko teologija počne prav to in po Tillichu na bivanjsko vprašanje podaja tudi legitim *odgovor*. Fenomenologija »se ukvarja s strukturo biti kot take; teologija se ukvarja s pomenom bivanja za nas« (Tillich, 1973: 22).

#### Ratcliffe o občutjih in jeziku

Kaj bi še lahko povedali o povezavi med eksistencialnimi občutji in verskim jezikom? Za začetek bi se bilo smiselno ograditi od napačnih razumevanj Ratcliffovega stališča, zato moramo najprej poudariti, da njegov pristop nikakor ni sociološki ali celo »statističen«. Ratcliffe namreč ne trdi, da je *vsak* ali *večina* verskega govora v velikih svetovnih religijah izraz eksistencialnih občutij. Njegovo stališče ima opazno normativno noto (čeprav je v določeni meri tudi deskriptivno). Ratcliffe se, tako kot William James in veliko pred tem že Schleiermacher, osredotoča primarno na izkustveno vero in na – kot smo že izpostavili – svež in iskren verski govor. S takšno zastavitvijo problematike pa implicitno zatrjuje, kaj *naj bi* verski jezik »v bistvu« izražal ali vsaj iz kakšne vrste izraznih oblik le-tega naj bi izhajal. Ratcliffe je prepričan, da najdemo lepe primerke tovrstnih ubeseditvev v govorih in pisanjih »verskih genijev« in prerokov, širše gledano pa v izrazih vseh izkustveno naravnanih in lingvistično dovolj sposobnih vernikov, katerih verbalne

formulacije verskega oz. eksistencialno-afektivnega izkustva uspejo v poslušalcih in kasnejših govorcih te versko-jezikovne tradicije vzbuditi podobna doživljanja in uvide. Možno je celo, da velik del povedanega in zapisanega v neki verski tradiciji (recimo krščanstvu) *nima* izkustvenega značaja, kar za Ratcliffovo stališče ne predstavlja nobenega problema.

Ratcliffe prav tako ne trdi, da so eksistencialna občutja intrinzično verska – da so torej izkustva, kot je denimo občutje nedeljene enosti s svetom, nujno ali samoumevno vezana na nek verski (npr. teistični) jezik. Morebiten korak vere v kontekstu relevantnega eksistencialnega občutja ni ne samoumeven ne deduktiven/induktiven v smislu, da bi iz »izkustva« (nujno) sledilo »verovanje«. Za Ratcliffa so verski pojmovni sklopi v veliki meri kontingentni (Ratcliffe, 2008: 273). Enaka ali relevantno podobna eksistencialna občutja so lahko namreč izražena skozi različne, med seboj tudi nekompatibilne verske ali neverske sklope pojmov, prepričanj, verovanj itd.<sup>3</sup> Ratcliffe ostaja v tej točki zgolj in samo fenomenolog, medtem ko tako Schleiermacher kot Tillich poleg fenomenološkega vidika afirmirata tudi korak vere kot na nek način »naraven« korak v objemu relevantnega eksistencialnega občutja – čeprav tudi za Tillicha ali Schleiermacherja teološki korak ni »znanstven«, tj. ni niti deduktivno nujen niti induktiven.<sup>4</sup>

In končno, Ratcliffe *ne* trdi, da so eksistencialna občutja, katerih izraze najdemo v govorih in literaturi, *predjezikovna* ali da je vloga jezika omejena izključno na poskuse njihovega *izražanja*. Naše kulturno-jezikovne kategorije nam v veliki meri omogočajo (ali nam v veliki meri *ne* omogočajo) *tako* izražanje *kot tudi* ozaveščanje specifičnih (pod)skupin eksistencialnih občutij. Nekatera občutja so v eni kulturi oz. jezikovni tradiciji prepoznana, v drugi pa ne. Morda se v eni tradiciji govori o dveh ali treh »niansah« nekega občutja, medtem ko v drugi nastopa le eno občutje, ki sovпада z obema v prvi tradiciji. Z Ratcliffom lahko torej rečemo, da je naše doživljanje pomembno in globoko *sooblikovano* z našimi jezikovno-kulturnimi kategorijami. Če je temu tako, vsebuje »versko izkustvo« praviloma tako konceptualno-konstituirane vidike

<sup>3</sup> Glej opombo št. 15.

<sup>4</sup> Glej spodaj (razdelek »Verovanje«), kako Tillich in Schleiermacher vsak na svoj način rešujeta vprašanje preverbe in resničnosti oz. neresničnosti verskih ali svetovnonazorskih prepričanj.

kakor tudi tiste, ki presegajo jezikovne oz. s slednjimi niso popolnoma *določeni*, in jih povezuje v dinamično doživljajsko igro celote. Če tvegamo posplošitev, ki zveni skorajda trivialno: jezik in izkustvo sta vpeta v dialektičen odnos medsebojnega sovplivanja in sooblikovanja.

Vendar pa ni nobene potrebe, da bi zaradi zavrnitve možnosti *čistega* nekonceptualnega oz. predjezikovnega izkustva zašli v drugo skrajnost: naša občutja, tako emocionalna kot eksistencialna, niso *popolnoma konstituirana* s strani jezika in kulture.<sup>5</sup> Svet nas lahko preseneti, kar med drugim »počne« skozi eksistencialna občutja. Eksistencialna občutja tako občasno »vdrejo« v jezik oz. nanj pomembno vplivajo (če se izrazim nekoliko poosebljeno – občutij pri tem seveda ne objektiviziram): običajno to storijo skozi ustvarjalen (metaforičen, metonimičen itd.) govor oz. skozi nove konceptualne povezave v »poetičnem« izrazu. Z izražanjem eksistencialnih, pa tudi emocionalnih občutij torej oblikujemo svoj kulturno-jezikovni okvir. Pri tem pa ne gre zanemariti, da eksistencialnih občutij »običajno ni lahko izraziti... [tako da je] tak govor ... pogosto ohlapen in metaforičen. Toda ni nekih dobrih filozofskih razlogov, da bi takšen govor označili za nesmiseln« (Ratcliffe, 2008: 60).

### »Prehodni« Wittgenstein, eksistencialna občutja in verski jezik

Omemba smiselnosti oz. nesmiselnosti govora, v katerem so izražena eksistencialna občutja, nas privede do Wittgensteina. Za zgodnjega Wittgensteina je jezik, s katerim izražamo eksistencialna občutja, »nesmiseln«, saj ne izjavlja dejstev o svetu. Jasno je torej, da se zgodnji Wittgenstein (iz obdobja 1914–1920) z Ratcliffovo trditvijo v prej-

---

<sup>5</sup> Glej denimo Charles Taylorjev poskus opisa dialektike med afektivnimi in jezikovnimi kategorijami, ki pa daje večji poudarek odvisnosti afektivnih stanj od verbalnega izražanja kot obratno: »Če je naloga jezika, da izraža/udejanja nove oblike zavedanja, potem morda ne bo omogočal le novega zavedanja stvari oz. zmožnosti, da jih spoznamo, temveč tudi nove oblike občutij, nove oblike odzivanja na stvari. Če se nam lahko pri izražanju svojih misli o stvareh porajajo nove misli [Herder], se lahko pri izražanju novih občutij porajajo tudi spremenjena občutja [Humboldt]. ... Razvoj novih načinov izražanja nam omogoča imeti nova občutja, ki so močnejša in bolj pretanjena, vsekakor pa omogočajo boljše samozavedanje.« (Taylor, 1985: 233)

šnjem odstavku ne bi strinjal. Kot bomo videli, velja enako za srednjega oz. »prehodnega« Wittgensteina oz. za njegova predavanja in zapiske iz poznih 20. in 30. let prejšnjega stoletja, medtem ko se njegovo stališče v kasnejšem obdobju (od sredine 30. letih do smrti leta 1951) spremeni. Toda že pri prehodnem Wittgensteinu je mogoče zapaziti premike v poudarkih, ki so za našo temo zelo pomembni, saj se eksplicitno nanašajo na *verski* jezik, medtem ko Wittgenstein v *Traktatu* o veri ali religioznem skorajda ne piše<sup>6</sup>, temveč govori raje o neizrekljivem »mističnem«.

Wittgensteinovo »Predavanja o etiki« iz leta 1929 predstavlja najdaljšo zapisano razpravo o verskem jeziku v celotnem Wittgensteinovem korpusu. Iz te razprave je razvidno, da bi Wittgenstein pritrdil stališču, da obstaja med verskim jezikom in eksistencialnimi občutki tesna in pomembna povezava. Ne gre torej več le za »mistično«, temveč eksplicitno tudi za »versko« ali religiozno, kar kaže, da sta oba pojma pri prehodnem Wittgensteinu prepletena. Wittgenstein v »Predavanju« obravnava tri lastna izkustva:

Ko ga [to izkustvo] doživim, se v meni poraja čudenje nad obstojem sveta. Ima me, da bi uporabil izraze, kot sta »kako izjemno je, da sploh karkoli obstaja« ali »kako izjemno je, da obstaja svet«. Omenil bom še eno izkustvo /.../ izkustvo občutka absolutne varnosti. /.../ Prepričan sem, da je prvo od zgoraj navedenih izkustev tisto, na kar so se ljudje nanašali, ko so govorili, da je Bog ustvaril svet; izkustvo absolutne varnosti pa so opisovali z izjavo, da se počutijo varne v Božjih rokah. Tretje izkustvo *enake vrste* je izkustvo občutka krivde, ki je našlo svoj izraz v izjavi, da Bog našega početja ne odobrava. (LE 11–12; moj poudarek)

Zaradi omejenosti prostora, pa tudi enotne usmerjenosti naše širše razprave, se bomo tukaj posvetili le prvemu od navedenih izkustev: čudenju nad obstojem sveta oz. nad tem, da »sploh karkoli obstaja«, kar Wittgenstein označi kot svoje »iskustvo *par excellence*« (ibid.: 9). V našem fenomenološkem besednjaku se to izkustvo kaže kot eksistencialno občutje, saj se nanaša na doživetja bivanja »mene-in-sveta-tukaj-in-zdaj«. Enako velja tudi za občutek absolutne varnosti in za (vsaj v

<sup>6</sup> Wittgenstein v *Traktatu* ne omenja vere ali religije in le štirikrat omeni Boga (LFT 3.031, 5.123, 6.372, 6.432), pa še to v zelo omejenem pomenu, k čemur se bom vrnil v nadaljevanju.

nekaterih primerih) »občutek krivde«, vendar se tukaj v podrobnejše razprave o tem žal ne moremo lotiti.<sup>7</sup>

Najprej moramo opazoriti na jasno in zgovorno podobnost med Wittgensteinovim opisom izkustva čudenja nad obstojem sveta v »Predavanju« ter »naziranjem sveta *sub specie aeterni*« oz. »občutenjem sveta kot omejene celote« iz *Traktata*, kjer Wittgenstein takšno izkustvo poveže z dožemanjem tega, *da* svet je, ne pa, *kako* je (LFT 6.44, 6.45; glej tudi Ule, tuk. prisp.: 70–71). Poleg kontinuitete med *Traktatom* in »Predavanjem« pa je pomembno izpostaviti tudi razlike med njima. Wittgenstein v obeh delih vsak govor, ki ne izjavlja empiričnih dejstev o dogodkih ali stanjih stvari v svetu, označi kot »nesmisel«. V *Traktatu* (ter tudi v *Dnevnikih*, napisanih v obdobju neposredno pred *Traktatom*) sodi sem ves jezik etike, estetike, pa tudi logike. Enako velja za jezik, ki skuša govoriti o svetu kot (omejeni) celoti. Z drugimi besedami: sam pojem »enega sveta« kot celote stvarnosti ne spada v znanost, čeprav na svoj način postavlja logične meje našemu izjavljanju o stvareh, dogodkih itd. v svetu.<sup>8</sup> Za prehodnega Wittgensteina iz časa »Predavanja« je takšen tudi jezik *vere*, ki je po svoji naravi torej nesmiseln:

---

<sup>7</sup> »Občutek krivde«, sploh v tako kratki omembi, kakršna je ta v »Predavanju o etiki«, je mogoče interpretirati kot intencionalno, emocionalno občutje, ki se nanaša ob določenem času na določeno dejanje ali osebo *v svetu*. Vendar pa bi veljalo poudariti, da poznejši Wittgenstein »občutek krivde«, pa tudi druga »negativna« občutja, ki jih tesno povezuje z vero, včasih opiše v prepoznavno eksistencialističnem tonu. V svojih zapiskih kot znak prave religioznosti ne navaja le običajnega občutka krivde ali zavedanja lastnih napak, temveč radikalno »skrušenost« oz. »brezmejno stisko« (KV 76), kar lahko – z Levinasovo pomočjo – interpretiramo kot globljo, *primordialno* krivdo (za razliko od epizodične krivde), namreč krivdo, ki konstituira etični subjekt kot takšen (glej Plant, 2005: 109–121). Druga negativna občutja, ki jih Wittgenstein povezuje z vero, so izražena takole: »Človek bi se boril na vse kriplje, da ne bi bil zvlečen v ogenj. Nobene indukcije. Groza ['Terror', op. p.]. To je, tako se vsaj zdi, del tega, iz česar sestoji verovanje« (LC 59); ter: »Življenje samo lahko vzgaja k veri v Boga. ... [N]a primer, najrazličnejše vrste trpljenja« (KV 134). Vselej pa moramo pustiti odprto možnost, da je pri teh opisih ločnico med emocionalnimi in eksistencialnimi občutji težko povleči, zato tudi Wittgensteinu ni treba pripisovati popolnoma razvite eksistencialno-fenomenološke interpretacije le-teh, kakršno npr. najdemo pri Rattcliffu (2008).

<sup>8</sup> Glej Kusch (2002: 247–8) za sodobni argument s perspektive filozofije znanosti, zakaj izjave o svetu kot celoti ne spadajo v znanost. Kusch trdi, da imajo tovrstne izjave svoj izvor v judovsko-krščanskem razumevanju stvarjenja, kar v sodobnem fizikalističnem pogledu permutira v redukcionistični pogled na »svet« kot totaliteto realnosti – vendar pa ta pojem po Kuschu tudi v fizikalizmu ni znanstven. Enako kot za »svet« naj bi veljalo še za »Vesolje« ali »niz vseh vesolj« ali celo za (fizikalistično pojmovano) »realnost«.

V vseh etičnih in verskih izrazih je na delu specifično napačna raba jezika /.../ *nesmiselno* je namreč reči, da se čudim obstoju sveta, ker si ne morem zamisliti, da ne bi obstajal. /.../ Zdaj vidim, da ti nesmiselni izrazi niso bili nesmiselni zato, ker mi jih še ni uspelo nadomestiti s pravilnimi, temveč je nesmiselnost zanje bistvena. Vse, kar sem namreč želel z njimi početi, je iti onstran sveta, kar pomeni onstran smiselnega jezika. (LE 12)

To, kar v »Predavanju« nemudoma pade v oči, je Wittgensteinova paradoksalna razpetost med »globokim spoštovanjem ... [dozdevnih] *nadnaravnih dejstev*« (ki so po Wittgensteinu, kot smo videli, izražena tudi z verskimi izjavami, kot sta »Bog je ustvaril svet« ali »v Božjih rokah smo varni«) na eni strani ter stališčem, da je verski jezik nujno in vedno nesmiseln, na drugi strani. To napetost opiše takole:

Ko trdim, da so to izkustva, [trdim] seveda, da so dejstva; zgodila so se takrat in tam, trajala so toliko in toliko časa ter so posledično tudi opisljiva. A glede na to, kar sem povedal pred slabo minuto, moram priznati, da je nesmiselno reči, da imajo absolutno vrednost. To misel bom še podkrepil z naslednjo trditvijo: »Paradoksalno je, da se nam zdi, da ima neko izkustvo oz. neko dejstvo nadnaravno vrednost.« (LE 10)

Čeprav Wittgenstein ta paradoks v »Predavanju« razreši na še vedno prepoznavno traktatovski način oz. tako, da močneje podčrta nesmiselnost verskega jezika (kakor tudi etičnega, a to vprašanje moramo tukaj zaobiti) in zatrdi, da tak jezik »ne more biti znanost« ter »ne more ničesar dodati k znanju«, pa predavanje zaključi z izpovedjo, da si »osebno ne more pomagati, da [verskega in etičnega jezika] ne bi globoko spoštoval in se iz njega za nič na svetu ne bi norčeval« (ibid.: 12).

Verjetno najpomembnejša razlika med Wittgensteinom *Traktata* ter Wittgensteinom »Predavanja o etiki« je ta, da v »Predavanju« priznava ter »globoko spoštuje« *več vrst* eksistencialnih občutij/izkustev, medtem ko se Boga ali vere v *Traktatu* ter *Dnevniki*h pritakne le bežno, pa še takrat so te omembe povezane le z dojemanjem *obstoja* sveta kot celote (LFT 6.432) in fatalističnim sprejemanjem le-tega, tj. sprejemanjem Božje volje ali »usode« (LFT 6.372). Čeprav namreč Wittgenstein v *Dnevniki*h zapiše »verovati v Boga pomeni uvideti, da ima življenje smisel« (NB 8.7.16), je iz sobesedila jasno razvidno, da moramo to interpretirati na zelo ozek, fatalističen način:

Svet mi je *dan*, tj. moja volja vstopa v svet popolnoma od zunaj v nekaj, kar že obstaja. ... [V] nekem smislu smo res odvisni, a to, od česar smo odvisni, lahko imenujemo Bog. V tem smislu bi bil Bog preprosto usoda oz. – kar je isto – Svet (ki je od naše volje neodvisen). (NB 8.7.16; poudarek v originalu)

Kako stvari so, je Bog. Bog je, kako stvari so. (NB 1.8.16)<sup>9</sup>

Za razliko od tega elegantnega, a izrazito omejenega pogleda na uporabo pojma »Bog« Wittgenstein v »Predavanjih«, kot smo videli, obravnava *tri primere* eksistencialnih občutij – čudenje nad obstojem sveta, občutek absolutne varnosti in občutek krivde – ter z njimi poveže *vsaj tri različne* teistične verske izjave (»Bog je ustvaril svet«, »Božjih rokah smo varni« ter »Bog ne odobrava našega početja«). Gre torej za pluralizacijo oz. proliferacijo tako fenomenologije versko-relevantnega izkustva kakor tudi primerov verskega jezika, ki ga »globoko spoštuje« in ki po njegovem mnenju izraža tovrstna izkustva.

### Pozni Wittgenstein in verski jezik

Če je že v »Predavanjih« mogoče zaznati opaznejši premik v Wittgensteinovi drži do verskega jezika, se ta v njegovi poznejši filozofiji še bolj spremeni. V *Predavanjih in pogovorih o estetiki, psihologiji in religiji* (LC), ki jih je imel leta 1933, tako verskega jezika ne označi več kot »napačno« (LE 11), temveč kot »izjemno rabo« specifičnih izrazov, ki jih verski jezik na površju deli s vsakdanjim ter znanstvenim: npr. »prepričanje/verovanje« (belief), »prihaja končna sodba«, »je to ali ono«, »dokaz« in podobno (LC 58–59). Pozni Wittgenstein »razumnost« sicer še vedno ozko povezuje z znanostjo ter empiričnim dokaznim postopkom, a sedaj jasno pove, da verskega jezika nima za nerazumnega.

---

<sup>9</sup> Wittgensteinovi zapiski bolj osebne narave (za razliko od prepoznavno filozofskih, ki so izšli v *Dnevniki*) v dnevnik sicer jasno kažejo, da je v tem obdobju (1914–1916), ki ga je Wittgenstein preživel kot vojak tik za vzhodno fronto ali na njej, krščanska vera v njegovem življenju igrala zelo pomembno vlogo – vključno z molitvijo k Bogu, pogostim branjem Tolstojevega dela *Evangelij na kratko* ter celo dramatičnim spreobrnjenjem (Monk, 1989: 132). Vendar pa, kot izpostavlja Ray Monk (1989: 115–132), med Wittgensteinovimi filozofsko-logičnimi ter osebno-verskimi, izpovednimi refleksijami ni v prvih dveh letih pisanja dnevnika domala nobene povezave – vse do zgoraj citiranih zapisov iz julija in avgusta leta 1916, iz katerih je precej očitno, da je ob srečanju dveh »modusov« Wittgensteinove refleksije – verskega in (takratnega) filozofskega – prevladujoč ton prispeval prav slednji.

Ali naj trdim, da so [ti, ki dajejo krščanske verske izjave, op. p.] nerazumni? Ne bi jih označil kot take. Vsekakor bi rekel, da niso *razumni*, to je očitno. Toda »nerazumen« razumejo vsi kot grajo. To, kar želim reči, je, da [verski govorci] tega ne jemljejo kot nekaj, kar bi bilo povezano z razumnostjo. Vsakdo, ki bere [Pavlova] pisma, bo tam našel: ne le, da [evangelij] ni razumen, temveč je norost.<sup>10</sup> Ne le, da ni razumen, temveč se niti ne pretvarja, da je. (LC 58)<sup>11</sup>

Verski jezik je torej legitimen, če se »ne pretvarja, da je razumen«, tj. če se ne pretvarja, da je empirično-znanstveno izjavljanje o stvareh v svetu ali da ponuja metafizične teorije oz. pojasnitve sveta. Wittgenstein v istih *Predavanjih* potegne tudi ločnico med »napačnim sklepanjem« ter »popolnoma drugačnim načinom mišljenja«, ki je po njegovem značilen za pristno izkustveno-versko misel:

V nekaterih primerih bi rekel, da [verski govorci] sklepajo napačno, kar pomeni, da nam [tj. tistim, ki se v »običajnem izjavljanju o svetu« držimo pravil logičnega sklepanja, op. p.] nasprotujejo. V drugih primerih pa bi rekel, da sploh ne sklepajo [to reason, op. p.] oz. da je to popolnoma drugačen način sklepanja. Prva možnost se nanaša na primere, ko [verski govorci] sklepajo na podoben način kot mi in pri tem naredijo to, kar imenujemo logične napake. Toda to, ali nekaj šteje za napako ali ne, je vezano na določen sistem – tako, kot je nekaj v eni igri napaka, v drugi pa ne. (LC 58–59)

Ključnega pomena pri tem je, da se v verskih jezikovnih igrah in njim ustreznih življenjskih oblikah besede sicer uporabljajo smiselno in konsistentno (če gre za pristno religioznost, kakor jo razume Wittgenstein), a vendar drugače – povezano z drugačnimi življenjskimi oblikami – kot v kontekstih običajnega/znanstvenega izjavljanja o stanjih stvari ter dogodkih v svetu.

<sup>10</sup> Wittgenstein se tukaj (skoraj gotovo) nanaša na 1 Kor 1, 18–21: »Beseda o križu je namreč za tiste, ki so na poti pogubljenja, norost; nam, ki smo na poti rešitve, pa je Božja moč. Saj je pisano: *Uničil bom modrost modrih, razumnost razumnih bom zavrgel*. Kje je modrec, kje je pismouk, kje razpravljaivec sveta? Mar ni Bog modrosti tega sveta obrnil v norost? Ker pač svet prek modrosti ni spoznal Boga v njegovi modrosti, je Bog po norosti oznanila sklenil rešiti tiste, ki verujejo.«

<sup>11</sup> Ker se nekatere terminološke rešitve v slovenskem prevodu Wittgensteinovih *Predavanj* (PP, 2007) pomembno razlikujejo od mojih (npr. nejasno razlikovanje med (religioznim) »verovanjem« in (evidenčnim) »prepričanjem« [gl. opombo 16]), se tukaj in drugod v besedilu nanašam neposredno na angleški izvirnik (tj. vsi prevodi iz *Predavanj* so moji lastni).

Če je g. Lewy [Wittgensteinov študent in eden od slušateljev na predavanjih, op. p.] veren in pove, da verjame v sodni dan, ne morem vedeti, ali ga razumem ali ne. Bral sem enake stvari kot on. V najpomembnejšem smislu vem, kaj misli /.../ V verskem diskurzu uporabljamo izraze, kot je »verjamem/verujem [believe, op. p.], da se bo zgodilo to in to«, a jih uporabljamo drugače, kot jih uporabljamo v znanosti. (LC 58, 57)

Nadalje, v svojih neobjavljenih zapiskih, zlasti tistih z »izvenfilozofsko« tematiko, od katerih se jih kar nekaj dotika krščanstva oz. življenja/jezika vere, Wittgenstein zapiše:

Krščanstvo ni nauk, hočem reči, ni teorija o tem, kaj se je zgodilo in kaj se bo zgodilo s človekovo dušo, temveč opis nekega resničnega dogodka v človekovem življenju. (KV 50)

V religiji bi moralo biti tako, da bi vsaki stopnji religioznosti ustrezal svojstven način izraza, ki pa za nižjo stopnjo ne bi imel nikakršnega smisla. Za tega, ki zdaj stoji na nižji stopnji, je nauk, ki na višji stopnji nekaj pomeni, popolnoma ničen in brezpredmeten: *more* ga razumeti zgolj napačno, ob tem pa vse besede za takega človeka *ne veljajo* čisto nič. (KV 57)

Krščanstvo se ne utemeljuje na zgodovinski resnici, temveč nam daje (zgodovinsko) sporočilo in pravi: veruj zdaj! Toda ne v smislu, verjemi temu sporočilu z vero, ki pritiče zgodovinskemu sporočilu, temveč: veruj glede na vsakršne ovire, in sicer le kot rezultat življenja. (KV 57)

Te izjave o verskem jeziku in verovanju ustrezajo stališču poznega Wittgensteina, po katerem *smiseln* (krščanski) verski jezik *je* mogoč. Pozni Wittgenstein tako ni več mnenja, da je smiselna samo tista govorica, ki izjavlja znanstvena-empirična dejstva, ki naj bi jih bilo mogoče zvesti na atomarne izjave o elementarnem stanju stvari v svetu, in da je vsak drugi jezik (jezik estetike, etike, logike in vere) nesmiseln; takšno stališče, ki ga je zagovarjal v *Traktatu*, Wittgenstein v *Filozofskih raziskavah* zavrne (PI 23; 39–43; 97–108; 136–138). Z drugimi besedami: verski jezik zanj ni več nesmiseln, temveč vsebuje svojo specifično (a od ostalega jezika ne popolnoma oz. radikalno ločeno) globinsko slovnično pravilne in nepravilne rabe ter možnosti pravilnega in nepravilnega razumevanja. Tukaj se sicer zastavlja vprašanje, ali je razširitev pomena pojma »*smiselnost*« pri poznem Wittgensteinu, ki sedaj zajema (tudi) verski jezik, preprosto posledica tega, da je za poznega Wittgensteina

smiseln ves jezik izražanja občutij oz. čustev (oz. katerihkoli občutij, najsi emocionalnih ali eksistencialnih) in je potemtakem verski jezik zanj preprosto in *zgolj* emotivno-ekspresiven.

Odgovor nanj je kvalificiran »ne«. Za poznega Wittgensteina verski jezik ni *zgolj* in samo ekspresiven, čeprav ga mestoma vzporeja z jezikom o bolečini. Toda pomembno je razumeti, kaj ta vzporednica z jezikom bolečine za Wittgensteina dejansko pomeni. Pri verskem jeziku ne gre samo za izražanje občutij, saj bi ga v tem primeru bilo mogoče zvesti na »vzklike in vzdihljaje«, kot bi rekli logični pozitivisti, na »ah«-e, »oh«-e in »vau«-e – torej na »izjavljanja«, ki izražajo subjektivno stanje in ne zmorejo podati nobenega uvida v življenje in stvarnost. In podobno kot neverbalne, »primitivne reakcije« (denimo spontane telesne reakcije na bolečino, pa tudi reakcije, povezane s pomočjo nekemu, ki joče ali zavpije »av!«) odpirajo *logičen prostor* za strukturirano verbalno komunikacijo ter razmislek o bolečini, pa tudi o usmiljenju, pomoči in celo o dolžnostih v medosebnih odnosih ter *razumevanje* le-teh, tako tudi nekatera »primitivna« eksistencialna občutja (npr. čudenje nad obstojem sveta kot celote) ter izvirni momenti njihovih osnovnih izrazov ustvarjajo logičen oz. konceptualen prostor tako za versko izjavljanje kakor tudi za *verovanje*. Verovanje lahko na ta način zadobi kompleksen konceptualni okvir, v katerega sodi tudi »artikulacija misli o pomenu in končnem smislu življenja, kar nato omogoča nova izkustva in nove načine odnosa do sveta« (Clack, 1999: 85). Čeprav verski jezik ni jezik znanosti in evidenčnega argumentiranja, za Wittgensteina torej ni *zgolj* ekspresiven; to pa pomeni, da ni nezmožen izražati, pa tudi omogočati oz. *sporočati* pristne uvide.

Na tej točki se moramo kritično ozreti po interpretaciji, ki tako v zgodnjem kot v poznem Wittgensteinu vidi le zanj značilno »filozofsko terapijo« z »mističnim stremljenjem«, po kateri moramo »igro racionalnosti /.../ preigrati do konca, šele po tem smo upravičeni na razumen govor o neizrekljivem in nadmiselnem« (Ule, tuk. prisp.: 75). Če namreč za Wittgensteina obstaja povezava med mističnim, eksistencialnimi občutji in *verskim jezikom* (kot smo pokazali zgoraj), potem sta tako izražanje kot tudi posredovanje mističnega z verskim jezikom vendarle mogoča, ne pa tudi »razumen govor o neizrekljivem«. Z Uletom se moramo strinjati, da pri Wittgensteinu prevladuje stališče, ki

ponuja filozofsko refleksijo o mejah izrekljivega (zgodnji Wittgenstein) ali o mejah jezikovnih iger (pozni Wittgenstein) kot *(samo)-terapevtsko dejavnost*, ki naj bi nas privedla do nadmiselnega (in za zgodnjega Wittgensteina neizrekljivega) uvida v smisel življenja in sreče. Pri tem pa je potrebno dodati, da pozni Wittgenstein ponuja filozofijo kot terapijo le določenemu, specifičnemu bralstvu, namreč predvsem *filozofom* oz. vsem tistim, ki jih je »začarala« površinska slovnica (pretežno *filozofskih*) jezikovno-pomenskih tvorb. Toda za Wittgensteina to *ni* diagnoza človeštva kot takega (seveda pa množica njegovih referentov močno presega filozofsko skupnost). Z drugimi besedami: »razvozlanje filozofskih problemov do njihove navidezne nesmiselnosti« (Ule, tuk. prisp.: 74) je pot k srečnem življenju in pravem uvidu predvsem za tiste, ki filozofske probleme sploh jemljejo za smiselne oz. resne. Wittgensteinovo spoštovanje »običajnega«, celo »predfilozofskega« verskega jezika (pod pogojem, da ga vernik ne izgovarja psevdoznanstveno) in povezovanje tega z eksistencialno-občutenim/mističnim nam torej prepoveduje posplošitev poznawittgensteinovskega »filozofsko-terapevtskega ... mističnega stremljenja« v stališče o mističnem in njegovi (ne)izrekljivosti *per se*.<sup>12</sup>

Toda to še ne pomeni, da lahko poznega Wittgensteina zlahka »teologiziramo« oz. na trivialen način »pokristjanimo«, k čemur težijo nekateri interpreti, sicer dobri poznavalci Wittgensteina, ki ga berejo strogo pravoverno krščansko (denimo Cyrill K. Barrett) ali celo izrazito tomistično-katoliško (denimo Fergus Kerr). Že iz zgornjih citatov je razvidno, da tudi pozni Wittgenstein ne sprejema trditve o Kristusovem vstajenju od mrtvih *kot zgodovinsko-empirično* dejstvo; karkoli že »vstajenje« za Wittgensteina pomeni, že v načelu ne more pomeniti zgodovinskega dogodka, tj. *fizične* obuditve od mrtvih Kristusovega biološkega telesa ter dejanskega praznega groba kakor vstajenje interpretirajo tradicionalno-konservativne ter novodobno-

---

<sup>12</sup> »Praktični namen Wittgensteinove filozofske terapije vidim v njegovem prizadevanju, da bi s sredstvi logično-slovnične pojasnitve rabe jezikovnih izrazov, z razvozlavanjem filozofskih problemov do njihove navidezne nesmiselnosti dojel sebe kot govorne, miselne in dejavne akterje v odprti strukturi raznolikih jezikovnih iger in ustreznih življenjskih oblik ter s tem dosegli 'srečno' življenje, tj. zavestno poenotenje s svojimi dejanji brez psevdoproblemov.« (Ule, tuk. prisp.: 74)

literalistične različice krščanstva (ki jih je še vedno v obilju). Nadalje, za tako zgodnjega kot poznega Wittgensteina je značilno stališče, da verske izjave ne morejo izražati *znanja* (LC 58), iz česar sledi, da verske izjave kakor tudi verovanja po Wittgensteinu niso propozicijska, tj. ne morejo biti resnična ali neresnična.<sup>13</sup> Ta trditev je problematična tudi iz liberalno-protestantskega vidika – denimo schleiermacherjevskega ali tillichovskega –, saj je opustitev za religijo tako osrednjega pojma, kot je »resnica«, izjemno visoka cena – cena, ki je denimo Tillich ni pripravljen plačati (to je razvidno iz njegove razprave o resničnosti z logičnimi pozitivisti v *Sistematični Teologiji* (Tillich, 1973: 100–104)).

Vpletanje Wittgensteina v filozofsko teologijo pa s tem ni nujno obsojeno na propad. Mogoče je denimo razlikovati med radikalno različnimi vrstami *spoznanja*, kakor to stori Sebastjan Vörös v razpravi o mistični (ne)vednosti v pričujoči številki *Poligrafov*. Vörös razlikuje med *episteme* in *gnosis* oz. med (propozicionalnim, intelektualnim, znanstvenim) *znanjem* ter (izkustveno-mistično, življenjsko, praktično) *vednostjo*. Medtem ko gre pri znanju za empirično-preverljive opise stanj stvari, dogodkov ali procesov v svetu, se »...pri mistični vednosti 'seznanjenost' izvršuje s *celotno bitjo*: nedvojno življenje je seznanjeno z nedvojnim življenjem« (Vörös, tuk. prisp.: 54). Takšno pojmovanje je mogoče plodno kombinirati tudi s pluralizacijo pomena pojma »resnično«/»resnica«. Tega Wittgenstein sicer ne stori, vendar pa razume številne druge pojme, ki v njegovi filozofiji igrajo osrednjo vlogo, kot »pojme družinske podobnosti«. Med te spadajo »jezik« (PI 108), »izpeljati« (164), »število« (67), »dobro« (77), »stavek« (108), »brati« (164), »propozicija« (137–8) ter »igra« (67). Wittgenstein poudarja, da ti pojmi nimajo enoznačnega pomena in delo filozofije nikakor ni *do-ločati* njihove (dozdevno) enoznačne pomene (PI 68–9, 71), temveč le *opisati* globinsko slovnico različnih pomenov/uporab le-teh (66, 124). S tem pa Wittgenstein odpira možnost, da tovrstno interpretacijo apliciramo tudi na pojem »resničnost«.

Prav tak korak naredi Tillich, ko (*qua* filozof jezika) pomenu besede »resnično« zanika enoznačni empiristični pomen, pri katerem so v

<sup>13</sup> Pojmi »znanje«, »propozicija« ter bipolarnost oz. resničnostna vrednost propozicije so namreč tudi za poznega Wittgensteina logično povezani.

tistem času vztrajali pozitivisti, ter (*qua* teolog-fenomenolog) razlikuje med eksistencialnim in propozicionalno/znanstvenim pojmom »resničnosti« (Tillich, 1973: 102). Različnim pojmovanjem »resnice« ustrezajo po Tillichu (zelo) različni načini preverjanja le-te. Tillich torej sprejema nujno povezavo med resničnostjo in možnostjo preverbe (verification), le da oba pojma razume precej drugače kot pozitivisti (pa tudi Wittgenstein). Eksistencialni resničnosti (ki jo, grobo rečeno, skušajo posredovati tudi verske interpretacije realnosti kot celote) pripada t.i. *izkustvena preverba*:

Prednost takšne (tj. izkustvene za razliko eksperimentalne) preverbe je, da ne rabi ustavljati in prekinjati totalitete življenjskega procesa z namenom, da bi iz njega pridobili izračunljive elemente (kar je zahtevano od eksperimentalne preverbe). Izkustvena preverba neeksperimentalnega značaja je sicer zvestjša življenju, a manj eksaktna in določena /.../ preverba [ustrezne, op.p.] vednosti poteka preko ustvarjalnega zedinjenja /.../ med subjektom in objektom vednosti. Ta preizkus /.../ pa ni nikoli dokončen, saj zaobjema celoten življenjski proces. (Tillich, 1973: 102–103)

Tillichovo pojmovanje ni neproblematično: potrebno bi bilo namreč povedati veliko več o tem, kakšne so možnosti za tovrstno »preverbo« eksistencialnih/verskih verovanj in izjav, ter na podlagi tega tudi o tem, kako je mogoče *presojsati* med njimi. Toda ne glede na to, do kolikšne mere bi bilo tillichovski koncept eksistencialne preverbe mogoče konsistentno in smiselno razviti, je skromnejša poanta o odpiranju pojma »resnice«/»resničnosti« različnim (legitimnim) pomenom<sup>14</sup> za mistično teologijo potencialno zelo relevantna: priznava namreč, da je treba pogledati in spoštovati »globljo slovnico« specifičnih stilov *rabe* pojma resnice v različnih življenjskih oblikah in njim pripadajočih jezikovnih igrah.<sup>15</sup>

<sup>14</sup> Za sodoben neteološki argument v prid pluralnosti in odprtosti pojma »resničnost« glej tudi Kusch (2002: 212–213).

<sup>15</sup> Tillichovo razumevanje eksistencialne resničnosti pa ni edini liberalnoprotestantski kandidat za stališče, ki ga je mogoče plodno kombinirati s pomembnimi prvinami poznawittgensteinovskega odnosa do verskega jezika. Nekoliko drugačno razumevanje je mogoče izpeljati s kombinacijo Schleiermacherjevega in Hickovega stališča, po katerem izkustvo, čeprav pomembno kot *izvor* religioznega verovanja, ne more biti dejavnik *preverbe* le-tega. Tako po Schleiermacherju (1999: 70.3, 75.1) kot po Hicku (1987: 23) sta edina kriterija, s katerima lahko presojamo verska verovanja oz. sklope verovanj, njihova (i) notranja konsistentnost ter (ii) mo-

## Verovanje

Pri poznem Wittgensteinu pa najdemo še en pogled, ki se zdi v nasprotju z liberalnoprotestantskim pojmovanjem mističnega izkustva in verskega jezika, namreč njegov pogled na *religiozno verovanje*.<sup>16</sup> Po poznem Wittgensteinu je religiozno verovanje »nekaj« popolnoma gotovega, nekaj, v kar vernik ne dvomi in je opredeljeno z brezpogojnim *sprejetjem* doktrinarne formulacije dane religije kot referenčnega okvira mišljenja. V krščanstvu je to seveda sprejetje, da obstaja en Bog, stvarnik vsega, da je Jezus Kristus »Božji sin«, da Bog od nas pričakuje moralno življenje itd. Takšno verovanje teži k uravnavanju mišljenja in vpliva na človekove odločitve. Wittgenstein »pristno vero« povezuje celo z izrazom »dogma« (LC 57) ter na drugem mestu vero po kierkegaardovski opiše takole:

Veruj! Škodilo ti ne bo! Verovati pomeni podrediti se določeni avtoriteti. Potem ko se ji enkrat podrediš, o njej ne moreš več dvomiti in na novo iskati njene verodostojnosti, ne da bi se ji uprl. (KV 76)

Če pa naj bom ZARES odrešen, potrebujem gotovost – in ne modrosti, sanj, spekulacij – in ta gotovost je vera. Vera je vera v to, kar potrebuje moje srce, moja duša, in ne moj spekulativni *razum*. (KV 59)

Zaradi takšnih odlomkov postavljajo nekateri sodobni interpreti (Kober, 2007; Schönbaumsfeld, 2007) Wittgensteinov pogled na vero tesno ob bok njegovemu poznemu pojmovanju »metaepistemične gotovosti«, tj. tistih prepričanj/verovanj, ki so za nas gotova (onstran dvoma) in ki epistemološke kriterije za »običajna« prepričanja sploh omogočajo: gotovosti, kot so »svet obstaja«, »sem človeško bitje« (OC 4) in »nikoli nisem bil na luni« (OC 269). Dvomiti v takšna prepričanja ne pomeni samo »napake v sklepanju« ali »zmote«, temveč popoln

---

ralne posledice, h katerim vodijo. V svoji doktorski nalogi trdim (Andrejč, 2012: 318–321), da se kritično reinterpretiran schleiermacherjevsko-hickovski model s poznawittgensteinovsko filozofijo sklada bolje kot Tillichov, zlasti če imamo v mislih Wittgensteinov odnos do »izkustva« in njegovo odločno zavračanje možnosti, da bi lahko kot »dokaze«, tj. kot dejavnik preverbe pri upravičenju prepričanj/verovanj, jemali karkoli »zgolj notranjega« (PI 244–271).

<sup>16</sup> Če gre pri Wittgensteinu za različne pomeni enega in istega pojma (»belief« v *Predavanjih* (LC)), pa sam razlikujem med »prepričanjem«, ki ga povezujem z znanstveno oz. empirično evidenco, ter »verovanjem«, ki ga povezujem z versko, pa tudi z epistemično gotovostjo.

nesmisel oz. »norost«, saj je sama jezikovna/miselna igra dokazovanja in *dvoma* odvisna od tega, da so takšne gotovosti trdno zakoličene (če namreč nisem človeško bitje ali če svet ne obstaja, kaj sploh pomeni »dvomiti«?). Michael Kober (2007) in Genia Schönbaumsfeld (2007) sta mnenja, da pozni Wittgenstein na podoben način razume tudi versko prepričanje oz. vero: kot globoko gotovost, ki je po svoji naravi za vernika onstran dvoma in ki kot »gramatična predanost« določa oz. uokvirja njegovo celotno mišljenje in delovanje.

Na mestu je torej vprašanje, ali ni (tako interpretirano) Wittgensteinovo pozno razumevanje vere kot »gotovosti onstran dvoma« v nasprotju z mističnim razumevanjem *pristnega* verskega jezika, ki slednjega (in s tem tudi *verovanje*, ki ga tak jezik vsebinsko omogoča) tesno povezuje z navdihom, ustvarjalnostjo, svobodo, celo nepredvidljivostjo – skratka, s *spontan*im izrazom mističnega doživetja. Tudi liberalnoprotestantsko mistično teologijo je namreč mogoče izraziti s staro Psevdo-Dionizijevo formulo, po kateri naj bi bil pravilen odnos med apofatično in katafatično teologijo tak, da apofatična teologija utemeljuje in omogoča vsako »zdravo« (v smislu »ne-malikovalsko«) katafatično teologijo (Louth, 2012: 140). Verski jezik je po tej shemi intrinzično nestabilen, kar vpliva tudi na razumevanje *verovanja*, saj je vsebina slednjega pojmovno določena s sprejetim verskim jezikom. Težnja po popolni/nesprenmenljivi fiksiranosti jezika vere z doktrinarnim zakoličenjem *vseh pomenskih odtenkov* osrednjih besed in izjav je po tem stališču škodljiva tako za teologijo kot za cerkev. »Apofatični odnos pri tolmačenju dogem usmerja krščansko teologijo k uporabi poetičnega jezika in slikovitih ilustracij in ne toliko k uporabi konvencionalne logike ter sistemskih konceptov« (Yannaras, 1991: 17). Treba pa je izpostaviti tudi naslednje: ravno to, da so pri Wittgensteinu prisotne prvine »apofatičnega odnosa« ter povezave med mističnim izkustvom in verskim *jezikom* (kar smo skušali ponazoriti v glavnini članka), v njegov pozni pogled na religijo (na njen izkustveni, jezikovni, verovanski in praktični vidik) vnaša vsaj določeno napetost, če ne že nasprotje.

Tudi tukaj se pot iz zagate morda ponuja preko kombinacije Wittgensteinovega razumevanja verskega jezika ter liberalnoprotestantske mistične teologije. Čeprav se na tem mestu ne moremo spustiti v podrobnejšo obravnavo Wittgensteinovega pojmovanja religioznega in

ostalnih vrst *verovanj* oz. prepričanj, bomo omenili dvoje. Najprej to, da Wittgensteinovo pojmovanje religioznega verovanja sicer res teži k pripisovanju *gotovosti* samem bistvu vere, da pa Wittgenstein *verske* gotovosti ne obravnava enako kot »metaepistemično«. Če pri verski gotovosti omenja (občasno) vlogo *volje* oz. potrebo po *vztrajanju v veri* (KV 57, 87), je pri gotovostih tipa »sem človeško bitje« ter »nikoli nisem bil na luni« to popolnoma nesmiselno – ravno nasprotno: prepričanje/verovanje, da sem človek, od mene ne zahteva nobenega truda oz. mi v tej »veri« ni treba vztrajati, kakor je to potrebno pri religioznih verovanjih. Epistemične gotovosti delujejo popolnoma nezavedno, nereflektirano, brez vsakršnega zavestnega truda ali vztrajanja. Pomembno pri tem je naslednje: s tem, ko Wittgenstein sprejema, da je del »normalnega« verskega življenja tudi (vsaj občasna) potreba po *vztrajanju* v veri, implicitno priznava, da obstaja pri »pristni« veri in njenih najbolj osrednjih verovanjih *možnost dvoma*.

Druga, z zgornjo povezana smer razmišljanja pa je, da je pri tej temi Wittgensteinovo pojmovanje verovanja verjetno še bolj smotrno (in manj problematično) kombinirati s Tillichom – ali natančneje, s Tillichovim razumevanjem, po katerem je duhovno zdrava vera nujno »dinamična«. Glavna značilnosti dinamične vere je, da dvoma ne zatira oz. ga ne izključuje popolnoma, temveč ga sprejema kot svoj konstitutiven element. Tillich tu ne govori o »znanstvenem« ali »metodološkem« dvomu, ki je značilen za znanstveno raziskovanje, niti o »odnosu zavračanja vsake gotovosti v praksi«, temveč o »eksistencialnem dvomu«, ki se »zaveda elementa negotovosti v vsaki eksistencialni resnici« (Tillich, 2009: 23). V nasprotju z dinamično pa statična vera vodi v dogmatizem, v

neizprašujočo predajo ne le Poslednji realnosti, ki jo vera afirmira, temveč tudi njenim konkretnim manifestacijam, ki jih določajo verske avtoritete. Na ta način pa nekaj, kar je začasno in pogojno – človeška interpretacija vsebine vere vse od svetopisemskih piscev pa do danes –, dobi značaj dokončnosti ter je povzdignjeno nad z dvomom povezana tveganja (ibid.: 32).

Skratka, v okviru poznawittgensteinovske filozofije religije se dogmatični interpretaciji verskega verovanja lahko izognemo samo tako, da v samem Wittgensteinovem pogledu najprej zaznamo in poudarimo različne nianse (sicer bežno, a vendarle dovolj jasno omogočanje

*možnosti* dvoma kot dela »pristine« religioznosti) ter jih nato kombiniramo s teološko bolj dodelanim razumevanjem razmerja med gotovostjo in dvomom na področju vere – nekaj, kar nam s svojo eksistencialno-mistično teologijo ponuja Paul Tillich.

### Zaključek

Če smo na začetku razprave liberalnoprotestantski pogled na verski jezik povezali z mističnim in ga ponazorili z Jarrettovim sloganom »bistvo glasbe je v ustvarjanju glasbe«, lahko sedaj dodamo, da avtor s tem uvidom nikakor ni imel v mislih igranja zgolj in izključno »čiste« improvizirane glasbe – nenazadnje tudi njegove izvedbe koncertov J. S. Bacha in Mozarta dosledno sledijo notnemu zapisu. Vzporednico lahko peljemo še nekoliko dlje: priznavanje bistva vere v ustvarjalnem izražanju verskega in eksistencialnoobčutenem, mističnem izkustvu še ne pomeni *zavračanja* tradicionalnih, (bolj ali manj) fiksnih verskih doktrinarnih formulacij, besedil, misli in pregovorov. Pomembno je, da se tudi v primeru Bachovih pasijonov zavedamo ustvarjalnega in navdihnjenega elementa – tj. izvirnega glasbenega momenta – v njih ter ga (upajmo, da vsaj občasno) preko izvedb Bachove glasbe podoživimo. Podobno se je tudi pri verskem jeziku pomembno zavedati ustvarjalnega, izraznega, izvirnega momenta verskega izjavljanja (Schleiermacher, 2005: 49–50). V nasprotnem primeru bomo bistvo vere oz. religijo kot tako pomešali z »moralo« ali »metafiziko«, kar sta po Schleiermacherju dve najpogostejši in najusodnejši zmoti v poskusu razumevanja verskega (ibid.: 50–54).

V pričujočem eseju sem zato predlagal, da Wittgensteinovo razumevanje religije beremo s Schleiermacherjem in Tillichom, vse tri pa z nepogrešljivo kritičnim pristopom. Poskušali smo torej uravnovesiti izrazito težnjo k »mistiki neizrekljivega« pri zgodnjem in »prehodnem« Wittgensteinu z globoko spoštljivostjo in svojevrstnim legitimiziranjem *verskega* jezika pri poznem Wittgensteinu. Verski jezik je za zrelejšega Wittgensteina »legitimno« povezan z mističnim oz. z določenimi eksistencialnimi občutki. Medtem ko je mistično za zgodnjega Wittgensteina strogo neizrekljivo in se mu lahko približamo s filozofsko analizo jezika oz. pogojev izjavljanja ter dojetjem nesmiselnosti vsakega »ne-

empiričnega« izjavljanja, se kasnejši Wittgenstein pomika v manj brez-kompromisno »apofatiko«: verski govor ni več nesmiseln, temveč odpira možnost za svojstveno racionalnost verskega mišljenja (pod pogojem, da to ni kvaziznanstveno). In končno, Wittgensteinovo razumevanje religioznega verovanja kot nadracionalne gotovosti je, tako teološko kot tudi filozofsko gledano, smotrno uravnovesiti s tillichovskim razumevanjem eksistencialnega *dvoma* kot konstitutivnega elementa vere.

## B i b l i o g r a f i j a

Dela Ludwiga Wittgensteina (s kraticami)

V slovenščini:

1. LFT. (1976). *Logično filozofski traktat*. Ljubljana: MK.
2. KV. (2005). *Kultura in vrednota. Mešani zapiski*. Ljubljana: Študentska založba.
3. PP. (2007). *Predavanja in pogovori o estetiki, psihoanalizi in religioznem verjetju*. Ljubljana: Nova revija.

V nemščini in/ali angleščini:

1. LE. (1965). »Lecture on Ethics«. *Philosophical Review* 74 (1): 3–12.
2. LC. (1970). *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*. Oxford: Wiley-Blackwell.
3. NB. (1969). *Notebooks 1914–1916*. von Wright, G.H. in Anscombe, G.E.M. (prev. in ur.). Oxford: Basil Blackwell.
4. OC (1975). *Über Gewissheit – On Certainty*. New York: Harper and Row.
5. PI. (2009). *Philosophical Investigations: The German Text with an English Translation*. Prenovljena 4. izdaja. G.E.M Anscombe, P.M.S. Hacker in J. Schulte (prev. in ur.). Oxford/Chichester: Wiley-Blackwell.

Ostala bibliografija

1. Andrejč, Gorazd. (2012). *From Existential Feelings to Belief in God*. Doktorska disertacija. Exeter: Univerza v Exeterju.
2. Clack, Brian. (1999). *Wittgenstein, Frazer and Religion*. Basingstoke: Palgrave MacMillan.
3. Daniels, Michael. »(2003). »Making Sense of Mysticism«. *Transpersonal Psychology Review* 7 (1): 39–55.
4. Heidegger, Martin. (1997). *Bit in čas*. Ljubljana: Slovenska matica.
5. Hick, John. (1987). »The Non-Absoluteness of Christianity«. V: J. Hick in F.P. Knitter (ur.). *The Myth of Christian Uniqueness*. London: SCM Press.

6. Jarrett, Keith. (1997). »Solo Concert: La Scala«. Sobesedilo ob zvočnem CD-ju, Keith Jarrett. *La Scala*. München: ECM.
7. Kober, Michael. (2007). »'In the Beginning was the Deed': Wittgenstein on Knowledge and Religion«. V: D. Moyal-Sharrock (ur.). *Readings of Wittgenstein's On Certainty*. Basingstoke: Palgrave-Macmillan: 225–250.
8. Kusch, Martin. (2002). *Knowledge by Agreement*, Oxford: Oxford University Press.
9. Louth, Andrew. (2012). »Apophatic and Kataphatic Theology«. V: A. Hollywood in P.Z. Beckman (ur.). *The Cambridge Companion to Christian Mysticism*. Cambridge: Cambridge University Press.
10. Monk, Ray. (1989). *Wittgenstein: The Duty of Genius*. London: Vintage Books.
11. Plant, Bob. (2005). *Wittgenstein and Levinas: Ethical and Religious Thought*. London: Routledge.
12. Ratcliffe, Matthew. (2008). *Feelings of Being: Phenomenology, Psychiatry, and the Sense of Reality*. Oxford: Oxford University Press.
13. Schleiermacher, F. (1999). *The Christian Faith*. H.R. Mackintosh in J.S. Stewart (ur.), Edinburgh: T&T Clark.
14. Schleiermacher, F. (2005). *O Religiji: Govori izobraženim med njenimi zaničevalci*. (prevod: S. Krušič). Ljubljana: Kud Logos.
15. Schönbaumsfeld, Genia. (2007). *A Confusion of Spheres: Kierkegaard and Wittgenstein on Philosophy and Religion*. Oxford: Oxford University Press.
16. Širca, A. (2008). »Spiritualistična reformacija in protestantska mistika«. V: A. Koyre. *Mistiki, spiritualisti, alkimisti XVI. stoletja v Nemčiji*. Ljubljana: Kud Logos: 169–201.
17. Steinbock, Anthony J. (2007). *Phenomenology and Mysticism: The Verticality of Religious Experience*. Bloomington and Indianapolis, IN: Indiana University Press.
18. Taylor, Charles. (1985). *Human Agency and Language: Philosophical Papers Vol. 1*. Cambridge: Cambridge University Press.
19. Tillich, Paul. (1973). *Systematic Theology: Vol. I*. Chicago: Chicago University Press.
20. Tillich, Paul. (2009). *Dynamics of Faith*. New York, NY: HarperCollins.
21. Ule, A. (2013). »Razumni govor in mistični molk«, *Poligrafi* 71/72: 65–89.
22. Vörös, S. (2013). *Podobe neupodobljivega*, Ljubljana: KUD Logos in Znanstvena založba FF.
23. Vörös, S. (2013). »Odpoved sebi in svetlu: o mistični nevednosti«. *Poligrafi* 71/72: 6–63.
24. Yannaris, Christos. (1991). *Elements of Faith: An Introduction to Orthodox Theology*. Edinburgh: T & T Clark.

---

# EPISTEMOLOGIJA SRCA: KONTEMPLACIJA – OKUŠANJE – RAZSEBLJANJE

Raid Al-Daghistani

Sufizem (*taṣawwuf*)

*Sufizem* (islamska mistika) se je razvil ob temeljitem in poglobljenem razmišljanju o vsebini Korana ter ob vztrajni kontemplaciji o Bogu. Koran je središče islamske religije in za *sufije* (islamske mistike) vsak verz Korana nosi globlji smisel.<sup>1</sup> Islamska sveta knjiga tako predstavlja izhodišče in povod njihovih nauk kot tudi – in predvsem – praktično-eksistencialnih prizadevanj. Od samega nastanka sufizma dalje so si namreč islamski mistiki prizadevali za to, da se približajo Bogu kot *poslednji Resničnosti*, ki je tisto *absolutno Drugo*, hkrati pa človeku bližje od njegovega lastnega srca,<sup>2</sup> da, celo bližji od utripalnice na vratu.<sup>3</sup> To približevanje *Absolutu* lahko posplošeno – in zaenkrat precej abstraktno – nakažemo z različnimi »smerokazi«: neskončno preraščanje samega sebe, širjenje zavesti, povezovanje z Izvorom, poistovetenje z Bitjo, vzpostavljanje izgubljene enotnosti, odpravljanje odtujenosti, povratek k Viru. Pot mistike potemtakem pomeni »revolucionarno preobrazbo«, saj ostaja eden redkih načinov »za prestop onkraj, za preseganje samega sebe, za korak k tistemu, kar je človek globoko in prvobitno v sebi«.<sup>4</sup> Toda takšna duhovna pot (*ṭarīqā*) ne predstavlja nikakršnega odklona od osnovnih principov (islamske) religije, temveč je zgolj njihovo ponotranjenje in poglobitev. Večina sufijev se strinja v tem, da *resnice*

---

<sup>1</sup> A. Schimmel, *Sufismus: Eine Einführung in die islamische Mystik*. C.H. Beck, München 2008, str. 12.

<sup>2</sup> Ibn Qayim al-Džawziyya, *Kitāb Al-Fawā'id*. Dār al-taqwā, Aleksandrija 2008, str. 99.

<sup>3</sup> *Koran* 50:16 (prev. Erik Majaron), Učila, Tržič 2004.

<sup>4</sup> O. Paz, *Branje in zrenje: Izbrani Eseji*. Študentska založba, Ljubljana, 2002, str. 16.

(*ḥaqīqā*) ni mogoče doseči brez duhovne poti (*ṭarīqā*), na duhovno pot pa se ni mogoče podati brez temeljev, ki so vsebovani v zapovedih in zakonih, izpeljanih iz Korana in prerokovih izrekov. Lahko bi torej rekli, da sufizem predstavlja notranjo razsežnost islama, ki eksistencialno-duhovni izkušnji daje prednost pred intelektualnim znanjem.<sup>5</sup>

Zanimivo je morda dejstvo, da je bila prvi veliki mistik islamske tradicije pravzaprav *ženska* – Rabi‘a al-‘Adawiyya iz Iraka, ki je v islamski duhovni tradiciji postala velik zgled in vir navdiha. Znan je njen nauk o dveh vrstah ljubezni: ljubezni, ki je povezana z osebno, lastno srečo (v kateri njen nosilec uživa v Bogu), ter ljubezni, ki »Ga je zares vredna, namreč ko uživanje v Bogu ne igra več [nobene] vloge«. <sup>6</sup>

Ker tukaj ni dovolj prostora za kronološki prikaz razvoja sufizma, omenimo zgolj to, da je zgodovino islamske mistike mogoče v grobem razdeliti na tri faze: *izvor*, *razcvet* in *zrelost*,<sup>7</sup> ali vsaj na *zgodnje obdobje* (8., 9. in 10. stoletje) ter *pozno obdobje* (10–15. stoletje), če k slednjemu prištejemo še tako imenovane mistične filozofe ali perzijske teozofe, kakršen je bil na primer Suhrāwārdī. Hans Küng pa povleče ločnico v zgodovini islamske mistike glede na njene značilnosti in tendence. Po njegovem mnenju so za klasično islamsko mistiko, ki se je začela oblikovati v 9. stoletju, značilne naslednje temeljne karakteristike: ljubezen, personalnost in etičnost. Ljubezen prevladuje nad zakonom in askezo, personalnost nad transcendentno enostjo, moralnost nad gnostičnim spoznanjem.<sup>8</sup>

Islamska mistika se je kot nauk in doktrina (*taṣawwuf*) formirala ob intenzivnem preučevanju Korana in *ḥadīsov* (izrekov preroka Mohameda) ter na podlagi neoplatonskih predstav o Enem, posredno pa tudi preko idej in (v določeni meri) načina življenja sirskih menihov, indijskih asketov in (v nekaterih zunanjih elementih) celo pod vplivi turkmenistanskih »šamanov«. <sup>9</sup> Čeprav so izvirne poteze sufizma nerazločljivo povezane z asketizmom in ekstremno skromnostjo posvetnega

<sup>5</sup> Glej npr.: M. Molè, *Muslimanski mistiki*. Kud Logos, Ljubljana, 2003, in A. Schimmel, *Sufismus: Eine Einführung in die islamische Mystik*. C.H. Beck, München 2008.

<sup>6</sup> M. Molè, *Muslimanski mistiki*. Kud Logos, Ljubljana 2003, str. 47.

<sup>7</sup> Glej M. Molè, *Muslimanski mistiki*. Kud Logos, Ljubljana, 2003.

<sup>8</sup> H. Küng, *Der Islam, Geschichte Gegenwart Zukunft*. Piper, München 2004, str. 402.

<sup>9</sup> Ibid., str. 400.

življenja (v čemer lahko prepoznamo močan vpliv krščanskih menihov v Siriji), se je kasneje islamska mistika razvila v še bolj kompleksno obliko duhovnosti s sofisticiranimi meditativnimi metodami, izdelanim sistemom za oblikovanje značaja ter visokimi zahtevami glede znanja o vseh temeljnih področjih islamske religije. Toda predvsem in vselej je v islamski mistiki šlo za prizadevanje po najbolj neposrednem notranjem izkustvu Božje navzočnosti, za ezoterično razumevanje koranskih verzov, za poskus mistične združitve z Alahom, za prečiščevanje srca in duha, za kultiviranje osebnosti, za stopnjevanje religiozne zavesti, za poduhovljenje lastne eksistence.

Arabska beseda, ki označuje mistiko, je *taṣawwuf* – pojem, katerega izvor ni povsem jasen. Ena od možnih razlag je ta, da pomeni dobesedno »zakrivanje z volno«. Sufizem naj bi tako bil izpeljan iz besede *ṣūf* oz. »volna«, ki je bila značilen material, iz katerega so mistiki izdelovali svoja pokrivala.<sup>10</sup> Toda obstajajo tudi poskusi, da bi pojem »sufizem« izpeljali iz grškega *sophos* (»modrost«) ali arabskega *ṣafā* (»čistost«, »bistrost«).<sup>11</sup> Če želimo dosledneje razumeti povezavo med etimološkim izvorom sufizma in njegovimi značajskimi aplikacijami, bo še najbolje, da se obrnemo k samim islamskim mistikom in pogledamo, kako so ga razumeli oni. Nekaj zanimivih definicij nam v svojem temeljnem delu *Doktrine sufijev*<sup>12</sup> poda znani mistik Abū Bakr al-Kalābādī. Njegovo delo je pomembno že zato, ker predstavlja eno najzgodnejših islamskih besedil, ki skuša stališča islamskih mistikov uskladiti z ortodoksnim islamom, pomembno pa je tudi zato, ker obravnava skoraj vse ključne metodološke pristope in vsebinske vidike islamske mistike. V njem je zbranih mnogo izrekov in modrosti številnih sufijev. Zanimivo je, da v prvem poglavju, ki nosi naslov »Zakaj se sufiji imenujejo sufiji«, najdemo različne pojasnitve tega pojma – med katerimi jih večina elegantno združuje njegovo etimološko in »značajsko-teleološko« razsežnost –, pri čemer sam avtor ne dodeli prednosti nobeni. Pozornost zbujajoča je že prva definicija: »Sufiji se imenujejo sufiji zaradi čistosti (*ṣafā*) svojih

<sup>10</sup> Ibid., str. 399.

<sup>11</sup> A. Schimmel, *Sufismus: Eine Einführung in die islamische Mystik*. C.H. Beck, München 2008, str. 17.

<sup>12</sup> Abū Bakr M. al-Kalābādī, *Al-ʿarruf li-maḏhabī ahl al-taṣawwuf*. Dar Sader, Bejrut 2001.

src in iskrenosti svojih dejanj.«<sup>13</sup> Ob tem dobimo vtis, da poudarek leži na etični in ne toliko na spoznavni razsežnosti. Toda na nekem drugem mestu v omenjenem besedilu najdemo precej izčrpnjši opis, kakšen naj bi bil resnični mistik. Sedaj poudarek leži ravno na vednosti – vednosti o stopnjah in stanjih duhovnega vzpona: »Vednost mistike je namreč vednost o duhovnih stanjih (*aḥwāl*). Stanja pa so sadovi dejanj; in duhovnih stanj ni mogoče doseči drugače kot preko izpopolnitve dejanj. Izpopolnjevanje dejanj pa najprej zahteva vednost o njih. Gre za vednost o določilih svetega zakona (*šarʿje*), njegovem bistvu in vidikih. [...] K tej vednosti spadajo vednost o Božji enosti (*tawḥīd*), vednost o skritih pomenih svete Knjige, vednost o izrekih in dejanjih preroka ter o izrekih in dejanjih njegovih najplemenitejših privrženecv. Potrebno je poznati tudi strasti duše in to, kako jih obvladati ter s tem oplemenititi svoj značaj«.<sup>14</sup>

Sufiji se nadalje imenujejo sufiji zato, ker »zavzemajo najvišji stopnjo (*saff*) pred Bogom«: med stopnjujočim hrepenenjem po tem, da bi Ga dosegli, usmerjajo svoja srca k Njemu ter razkrivajo skrivnosti o Njem.<sup>15</sup> Kasneje bomo zvedeli več o tem, na kakšen način je mogoče »razkrivati skrivnosti o Njem«, ali drugače, kako je mistično spoznanje Boga sploh mogoče ter v kakšnem medsebojnem razmerju – če sploh – so ob tem različne spoznavne zmožnosti.

Toda preden si ogledamo značilnosti mistične izkušnje, ki jo je al-Ghazālī povzel s pojmom »okušanje resničnosti« in katere vrhunec predstavlja »potopitev« (*fanāʾ*) končne zavesti v neskončno Zavest, menim, da bi bilo prav, če bi najprej poskusili razumeti tisto »zasnovo« v človeku, ki takšno izkušnjo – bodisi v eksistencialnem, psihičnem ali metafizičnem smislu – sploh omogoča.

### *Fiṭrā* in psihospirituologija

Prerok Mohamed naj bi dejal: »Kdor spozna sebe, bo spoznal Boga«. Spoznati sebe pomeni spoznati svoje resnično zasnovo, svoje bistvo,

---

<sup>13</sup> Ibid., str. 13.

<sup>14</sup> Ibid., str. 59.

<sup>15</sup> Ibid., str. 13.

tj. svojo »transcendentalno prvino svoje biti« oz. svojo »prvobitno duhovno naravo« (*fiṭrā*). K temu spoznanju spadajo temeljna dognanja o lastnem položaju v svetu, o smotru življenja in možnostih najvišje samouresničitve. Za to pa je potrebno (spo)znanje o dejavnikih in lastnostih, ki k temu podvigu pripomorejo, ter o dejavnikih in lastnostih, ki to podjetje ovirajo.<sup>16</sup> Spoznati sebe zato pomeni razumeti svojo duševnost, kaj jo krepi in kaj ovira njen razvoj; in nadalje spoznati tisto, kar je v človeku najplemenitejše in najvišje, saj »najboljše, kar lahko duše pridobijo in srca dosežejo, je to, da človek postane plemenit«.<sup>17</sup> Spoznanje samega sebe leži torej v spoznanju svojih najlastnejših bitnostnih potencialov in duhovnih moči. Ali kot pravi Muhamed Iqbal: »Človekova usoda je v tem, da sodeluje v najglobljih aspiracijah vesolja, ki ga obkroža, in da oblikuje tako svojo lastno usodo kakor tudi usodo samega vesolja«.<sup>18</sup> Takšno je navsezadnje tudi »ezoterično« sporočilo Korana, po katerem je človeško bitje »ustvarjalna aktivnost, duh, ki napreduje in se v svojem razvoju dviga iz enega stanja v drugo«.<sup>19</sup> Kot bomo kmalu videli, predstavlja ravno ta duhovni vzpon glavno eksistencialno nalogo islamskih mistikov.

Islamski mistiki si prizadevajo za najbolj neposrednim notranjim izkustvom *poslednje Resničnosti*. Svet čutov in razuma je v primerjavi s poslednjo Resničnostjo zgolj gola prispodoba, tj. minljiva, ontološko šibkejša in zato »neavtentična bitnost«. Islamski mistiki si potemtakem prizadevajo za doživetjem tiste realnosti, ki je povprečni vsakdanjosti »skrta«. Da bi jo razumeli in do nje dospeli, si pomagajo z ezoteričnim razumevanjem koranskih verzov, izostritvijo religiozne senzibilnosti, discipliniranjem duše in prečiščevanjem srca, oplemenitenjem značaja in razvojem tistih lastnosti, ki bi krepile voljo in jim pomagale pri doseganju resnične modrosti: »Edino sufizem je skušal razumeti pomen edinstvenosti notranjega doživetja, za katerega Koran trdi, da je eden od

<sup>16</sup> Glej npr.: Abū Ḥamid M. Al-Ġazālī, *Das Elixier der Glückseligkeit*. Felix Meiner, München 2008, in Abū Ḥamid M. Al-Ġazālī, *Das Kriterium des Handelns*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2006.

<sup>17</sup> Ibn Qayim al-Džawziyya, *Kitāb Al-Fawā'id*. Dār al-taqwā, Aleksandrija 2008, str. 112.

<sup>18</sup> M. Iqbal, *Obnova vjerske misli u islamu*. Al-Kelam, Sarajevo 1979, str. 20.

<sup>19</sup> Ibid., str. 20.

treh izvorov spoznanja – druga dva sta zgodovina in narava.«<sup>20</sup> Islamski mistiki so torej islamsko religijsko tradicijo obogatili z duhovnimi dimenzijami: razvijali so t. i. »znanost pobožne introspekcije«, »nauk notranjega izkustva«, »spoznanje srca«.

Toda vsa ta prizadevanja bi bila zaman, če človeka ne bi tvorilo to, kar smo zgoraj povzeli v arabskem pojmu *fiṭrā*. Islamska duhovna tradicija *fiṭro* razume kot primordialno – in transcendentalno – človekovo naravo, ki jo določata potencialni zmožnosti spoznanja in afirmacije nečesa superiornega, nadnaravnega, božanskega, numinoznega – skratka, Alaha. Koran namreč razodeva, da je zaveza med Alahom in človeškimi bitji postavljena v transhistorično dimenzijo, kjer vlada hierarhični in ne linearni odnos. Dogodek, kjer se Alah obrne k človeštvu z besedami *a lastu bi-rrabikum*, »Mar nisem vaš Gospodar?«,<sup>21</sup> nakar mu človeštvo pritrdilno odgovori s »Si, mi smo priče!«, predstavlja »metafizično situacijo«, ki absolutno določi esencialno naravno človeka in njegov duhovni potencial (*fiṭrā*). S podobno metafizično razsežnostjo je v Koranu zaznamovan še nek drug dogodek. Gre za zahtevo Boga, da se angeli (spiritualne bitnosti) človeku (kot najbolj dovršenemu bitju Božje stvaritve) poklonijo, pri čemer se eden od angelov upre in tako postane prežet z zlom.<sup>22</sup> Bog je namreč zgolj ljudem dal sposobnost imenovanja in jih tako postavil na najvišjo raven med svojimi stvaritvami. Ta metafizična situacija je izredno pomembna, saj pokaže na veličino človeka (ki se manifestira v sposobnosti imenovanja/jezika/govorice, skratka duha), na njegovo vzvišeno naravo, ki se ji morajo – po islamski tradiciji – podrediti celo sami angeli.

Ta ključna, »nadčasovna dogodka« določata metafizično naravo človeka, njegovo transcendentno bistvo in kapaciteto, s katero je bil ustvarjen. Človekova zmožnost, da bitjem in rečem daje imena, v sebi skriva še neko globljo dimenzijo resnice, namreč človekov dostop do znanja, do vednosti, preko katere lahko razume misterije, do katerih celo angeli nimajo dostopa. Ti dve metafizični, nadčasovni situaciji sta po islamski tradiciji »dokaz« človekovega duhovnega primordialnega bistva in

---

<sup>20</sup> Ibid., str. 76.

<sup>21</sup> Koran 7:172.

<sup>22</sup> Koran 38:71–77.

izvirne »metafizične« kapacitete, katero mora vsak posameznik v toku svojega posvetnega življenja – ki je tudi »življenje pozabe« – ozaveščati, negovati in razvijati. Omenjeni situaciji ravno zaradi svoje nadčasovnosti dosejata raven »arhetipske realnosti«, postavljene na »vertikalni osi« človekovega eksistencialnega obzorja.

*Fiṭrā* predstavlja torej *spiritualno substancialnost človekove biti*, ki jo po islamski doktrini vsebuje vsak posameznik. V Koranu beremo: »Človeka ustvarimo v najlepši podobi«. <sup>23</sup> Lahko bi rekli po »Božji podobi«. V skladu z islamskim razumevanjem je bistvo človeka spiritualne narave. S tem ključnim elementom človekove konstitucije islamska teoretska duhovnost na nek način dopolnjuje filozofsko antropologijo Maxa Schelerja, čigar analizi duha priključi še četrto dimenzijo. Ko namreč Max Scheler v svojem znamenitem delu *Položaj človeka v kozmosu* <sup>24</sup> poda tri bistvene lastnosti človekovega duha – sposobnost samorefleksije, moč domišljije in »višje afekte« – izpusti ravno »duhovni element duha«, ki je glavna opredelitev človekove biti v islamski mistično-religijski doktrini. Četrta, »manjkajoča« element konstrukcije Schelerjeve filozofske antropologije duha bi lahko prepoznali ravno v tistem, kar islamska mistika razume pod pojmom *fiṭrā* – pogoj duhovne kognicije, zmožnosti meta-razumske spoznave, dovzetnosti za numinozno. <sup>25</sup>

*Fiṭrā* je tako koncept kot realnost, je *imanentno-transcendentna pre-dispozicija človeka*. Imanentna, saj je vrojena v nas in je del nas. Transcendentna, saj je a priori, »vzpostavljena« v metahistoričnem trenutku, ki smo ga prikazali zgoraj. Ozaveščanje te notranje realnosti vodi, tako islamska duhovna misel, do resnične samorealizacije. Islamska mistika močno poudarja človekovo zmožnost introspekcije, njegovo

<sup>23</sup> Koran 95:5.

<sup>24</sup> M. Scheler, *Položaj človeka v kozmosu*. Nova revija, Ljubljana 1998.

<sup>25</sup> Yasien Mohamed izpostavi šest implikacij tega termina: »metafizična implikacija« (*fiṭrā* kot vrojena človekova narava), »epistemološka implikacija« (*fiṭrā* kot hierarhija vednosti in človekove kognitivne sposobnosti), »voluntativna implikacija« (*fiṭrā* kot predpostavka svobodne volje, potrebne za subjektovo transformacijo, transmutacijo in sploh aktualizacijo njene lastne potencialnosti), »pravna implikacija« (*fiṭrā* kot predpostavka svobodne volje omejena z Zakonom, s *šar'ijō*, saj človekova svobodna volja ni absolutna), »etična implikacija« (*fiṭrā* kot »metafizični rezervoar« človekovega prizadevanja za dobrim in izogibanja zlu), ter »psihološka implikacija« (*fiṭrā* kot pomemben sestavni del možnih dinamičnih interakcij). (M. Yasien, *Human Nature in Islam*. A.S. Noordeen, Michigan 1998, str. 11.)

sposobnost opazovanja lastnega sebstva, čeprav naj bi bil njegov »jaz« prekrit s »plastmi pozabe«.

Al-Ghazālī je učil, da je *lahko fiṭra* realizirana samo takrat, ko je človek popolnoma ozaveščen in je njegov um maksimalno dejaven. To stanje pa je mogoče med drugim doseči z rednim izvajanjem *tafakkurja*. Realizacija *fiṭre* je odvisna tudi od stopnje samoobvladovanja, vitalnosti, življenjske afirmacije in notranje harmonije. Prav tako pomeni, da posameznik intenzivira svojo religiozno občutenje sveta, ozavešča Boga ter v enotnosti misli in dejanja izpolnjuje svoj duhovno-eksistencialni smoter. Takšno stanje se izrazi v pozitivnih, konstruktivnih in kreativnih lastnostih. *Fiṭra* se »dopolni« v spoznanju poslednje Resničnosti in ima za posledico celovito preobrazbo človekove duševnosti. V tem duhu bi morali razumeti tudi Ibn al-Farghanījevo trditev, ki pravi, da »kdor je spoznal Resnico, ta postane čvrst, in kdor je spoznal Stvarnika, ta postane ponižen«.<sup>26</sup> Opazimo lahko, da spoznanju sledi stanje, saj Farghanī ni dejal, »kdor spozna Resnico (Boga, Bit), ta ve X« ali pa »ta ima znanje o X-u«, temveč »ta postane čvrst«. Ni torej dovolj, »da nekaj u-vidimo, če ta u-vid ostane na ravni (breztelesnega) *pogleda*: ne, to, kar smo *uvideli*, moramo tudi *udejanjiti*, *za-živeti*, povzpeti se mora na raven (celobitne) *drže*.«<sup>27</sup> Mistična izkušnja je celostna izkušnja in ima moč predrugačenja človekove biti, njegovega načina mišljenja, vedënja in celokupnega življenja.

Toda da bi mistik to stanje sploh lahko kdaj dosegel, mora prehoditi dolgo pot postopne duhovne preobrazbe, ki običajno vključuje določeno *duhovno urjenje*.<sup>28</sup> Sestavni del mistikovih duhovnih dejavnosti je namreč posebna *introspekcija* – pozorno razmišljanje o lastni duševnosti, njenih vzgibih in nagnjenjih z namenom kultiviranja nižjih impulzov duše in poželenj, ki na duhovni poti predstavljajo nevarno oviro. V mistični literaturi je zato govora o »discipliniranju duše« (*riyyāda al-naḥs*).

V določeni fazi svojega življenja je to uvidel tudi al-Ghazālī. Na tem mestu se mi zdi relevantno vsaj na kratko povzeti njegovo izkušnjo.

<sup>26</sup> Abū Bakr M. al-Kalābādī, *Al-t'arruf li-maḍhabī ahl al-taṣawuf*. Dar Sader, Bejrut 2001, str. 98.

<sup>27</sup> S. Vörös, *Podobe neupodobljivega*. Kud Logos & Znanstvena založba FF, Ljubljana 2013, str. 487.

<sup>28</sup> Seveda lahko do mističnih izkušenj pride tudi nenadoma, vendar pa so takšni primeri izredno redki.

Eksistencialna kriza,<sup>29</sup> ki jo je doživel, je njegov notranji svet pretresla do temeljev. Povzročil pa jo je uvid, da ne glede na to, s kako širokim znanjem človek razpolaga, ni vse skupaj vredno nič, če se to znanje ne preobrazi v delovanje. Al-Ghazālījev zlom je bil eksistencialno-religiozne narave, saj je na površje izbruhnilo vprašanje o smislu in avtentičnosti lastnega življenja ter zaskrbljenost glede posmrtnega življenja. Uvidel je, da znanje, ki si ga je pridobil v času izobraževanja in preučevanja filozofsko-teoloških knjig, ter vse dejavnosti, ki se jim je posvečal (kot učitelj na univerzi in svetovalec na dvoru), nimajo v odnosu do vprašanja »pristine eksistence« in lastne »odrešitve« tako rekoč nikakršne vrednosti. Eksistencialno krizo, zaradi katere je v nekem trenutku celo izgubil sposobnost govora,<sup>30</sup> lahko razumemo kot izraz radikalne samoodtujitve in popolne razcepljenosti, ki jo je povzročil prepad med dejanskim življenjem in glasom vesti. Duhovno krizo sta še dodatno poglobila dvom v spoznavne zmožnosti in vprašanje o dosegu notranje gotovosti, s katerima se je al-Ghazālī soočil že nekaj let pred padcem v eksistencialno krizo.<sup>31</sup> Toda zdaj je šlo za to, da ni bil sposoben slediti *Resnici*, ki jo je uvidel.<sup>32</sup> Spoznal je namreč, da njegovo na videz izpolnjeno življenje ni glede na religiozno iskrenost, ki mu jo je nalagala njegova tenkočutna vest, nič drugega kot zunanja lupina, krhka in brez notranjega jedra. Razcep med dejanskim stanjem in notranjo težnjo, med trenutnim delovanjem in glasom vesti je postal preveč očiten, da bi

<sup>29</sup> O njej nam poroča sam avtor v svoji avtobiografiji: Abū Ḥāmid M. Al-Ġazālī, *al-Munqid min ad-ḍalāl* (»Rešitev iz zablode«).

<sup>30</sup> Glej ibid.

<sup>31</sup> V al-Ghazālījevem življenju je mogoče prepoznati dve krizi: intelektualno, iz katere je vzniknila radikalna skepsa do spoznavnih zmožnosti in naj bi trajala približno dva meseca, ter eksistencialno-duhovno, ki je za njegovo nadaljnjo življenjsko (in spoznavno) pot imela veliko večje posledice in naj bi trajala šest mesecev. Za več o al-Ghazālījevem življenju in misli glej: Abū Sway, Mustafa, *al-Ġazālī: A Study in Islamic Epistemology*. Kuala Lumpur 1996; Badri, Malik, *Contemplation – An Islamic Psychospiritual Study*. London 2000; Griffel, Frank, *Al-Ġazālī's Philosophical Theology*. Oxford 2009; Küng, Hans, *Der Islam – Geschichte, Gegenwart, Zukunft*. München (u.a.) 2004; Molè, Marijan, *Muslimanski Mistiki*. Ljubljana 2003; Obermann, Julian, *Der philosophische und religiöse Subjektivismus Gazālīs. Ein Beitrag zum Problem der Religion*. Wien (u.a.) 1921; Ormsby, Eric, *Ghazali – The Revival of Islam*. Oxford 2012; Sharif, M. M., *A History of Muslim Philosophy*. Wiesbaden 1963; Zakzouk, Mahmoud, *Al-Ghazālī's Philosophie im Vergleich mit Descartes*. Frankfurt/M. 1992; Schuon, Frithjof, *Esoterik als Grundsatz und als Weg*. Freiburg 1997.

<sup>32</sup> Glej npr. E. Ormsby, *Ghazali – The Revival of Islam*. Oneworld, Oxford 2012.

ga lahko še naprej zanemarjal. Povedano drugače: vse nabrano znanje in vse dejavnosti ga niso niti malo približali h *globinski samouresničitvi* oz. k *pristni osmislitvi*, ki jo je še vedno – ali bolje rečeno zdaj še toliko bolj – prepoznaval v preseganju samega sebe, doseganju popolne gotovosti in približevanju poslednji Resničnosti. Edina pot, ki mu je vlivala upanje, je bila pot mistikov<sup>33</sup>, saj le ta vodi do poenotenja in s tem do premoščanja vrzeli med mislijo in dejanjem, teorijo in prakso, življenjem in idejo. Mistiki niso zgolj *ljudje znanja*, temveč in predvsem *ljudje stanja*. Al-Fāris pravi: »Gnostik je tisti, čigar znanje je postalo stanje in ki ga vodi dejanje.«<sup>34</sup> Tukaj torej ne gre za intencionalno spoznanje, ki je značilno za razmerje subjekt/objekt, temveč za spoznavno dimenzijo mistikove izkušnje, ki po svoji naravi presega vsako dualnost in zato predstavlja celostni pristop k realnosti. Povedano drugače: spoznanje tukaj ni parcialno in vsebinsko, temveč celostno in doživljajsko; pri tem ni toliko važen predmet spoznanja, temveč njegova narava. Al-Ghazālī je zdaj hrepenel po takšnem znanju – ali bolj rečeno, po takšni vednosti –, ki ima moč preobražanja, saj je uvidel, da je samouresničenje odvisno od samopreseganja in da s takšno vednostjo razpolagajo zgolj tisti, ki sledijo mistični poti. Kot pravi al-Kalābādī: »Mistično znanje je znanje o duhovnih stanjih. In ker so stanja sadovi dejanj, duhovnih stanj ni mogoče doseči drugače kakor skozi kultiviranje dejanj«,<sup>35</sup> pri čemer pa je potrebno »poznati tudi sovražnike duše ter vedeti, kako jih obvladati in kako oplemenititi lasten značaj«.<sup>36</sup>

Cilj *religiozne introspekcije* je torej kultiviranje nižjih duševnih vzgibov, uravnotežanje energije in harmoniziranje notranjih sil, kar je nujni predpogoj za doseganje stanj, ki omogočajo neposredno mistično izkušnjo. Discipliniranje duše, *riyyāda al-naḥf*, katere končni cilj je celovito izkustvo realnosti, zahteva »dejavno voljo, ki se je odločila odpraviti razdvojenost na objekt in subjekt«.<sup>37</sup> Kot bomo videli, je za neposredno mistično izkušnjo al-Ghazālī skoval izraz »okušanje resničnosti« – *ḍauq*. Samemu pojmu se bomo posvetili nekoliko kasneje,

<sup>33</sup> Glej Abū Ḥamid M. Al-Ġazālī, *Der Erreter aus dem Irrtum*. Felix Meiner, Hamburg 1988.

<sup>34</sup> Abū Bakr M. al-Kalābādī, *Al-t'arruf li-maḍhabī ahl al-ṭaṣawuf*. Dar Sader, Bejrut 2001, str. 102.

<sup>35</sup> Ibid., str. 59.

<sup>36</sup> Ibid.

<sup>37</sup> O. Paz, *Branje in zrenje: Izbrani eseji*. Študentska založba, Ljubljana, 2002, str. 17.

sedaj pa si podrobneje oglejmo al-Ghazālijevo pojmovanje duševnih struktur in metafizike tega, kar bomo poimenovali *psihospiritualno četverje*.

Islamski mistiki so navdih za duhovno psihologijo črpali v glavnem iz koranskih verzov, ki obravnavajo različne dimenzije duše. V Koranu najdemo štiri »vrste duše«, ki označujejo tudi štiri stopnje duhovne kapacitete posameznika in temu ustrezno razmerje do samoizpo(po)lnjenosti, ki je v tem primeru razmerje do Alaha:

(1) *nafs ammāra* (»zapovedujoča duša« je duša, ki se nagiba k slabemu in nižjim rečem, duša, ki sledi zlu),

(2) *nafs lawwāma* (»grajajoča duša« je duša, ki niha med slabim in dobrim),

(3) *nafs mulhima* (»navdihnjena duša« je duša, ki spoznala dobro in zlo in si prizadeva za dobrim),

(4) *nafs muṭmaʿinna* (»pomirjena« oz. »zadovoljna duša« je duša, ki je našla svojo izpolnitev in dosegla harmonijo).<sup>38</sup>

Različne ravni realizacije posameznikove duševnosti, ki smo jih prikazali zgoraj, so sufijem služile za orientacijo pri duhovnem vzponu. Po »spreobrnitvi«, ki je pri al-Ghazāliju sledila eksistencialni krizi, je svoj napor začel usmerjati v kultiviranje celotne osebnosti, v prečiščevanje srca in izboljšanje značaja. S takšnim prizadevanjem so prežeti tudi njegovi kasnejši spisi.<sup>39</sup> Ob prebiranju islamskih mističnih besedil, globoki refleksiji, visoki zbranosti ob kontemplaciji in vztrajnem ozaveščanju Božjega je razvijal svojevrstno duhovno psihologijo, ki človekovo duševnost pojasnjuje skozi »horizontnalno-vertikalno četverje«.

<sup>38</sup> Verz, ki razkriva prvo stopnjo duše, najdemo v suri Jožef in se glasi: »[D]uša je nagnjena k zlu, razen tiste, ki se je usmili moj Gospodar« (Koran 12:53). Verz, ki nakazuje na drugo stopnjo duše, najdemo v suri Sodni dan: »in prisegam pri duši, ki kara samo sebe« (Koran 75:2). Verz, v katerem je kasneje večina sufijev prepoznala tretjo stopnjo duše, se nahaja v suri Sonce in se glasi: »[P]ri duši, ki jo je ustvaril in jo spoznal s potjo dobrega in s potjo zla« (Koran 91:7-8). Zadnjo raven duše pa predstavlja verz iz sure Zora: »Ti pa, pomirjena duša, se zadovoljna vrni k svojemu Gospodarju, zakaj tudi On je zadovoljen s teboj« (Koran 89:27-28).

<sup>39</sup> Glej npr.: Abū Ḥāmid M. al-Ghazālī, *al-Munqidh min ad-ḍalāl*. Dār al-taqwā, Bejrut 2010; Abū Ḥāmid M. al-Ghazālī, *Minhāḡ al-mutaʿalim*. Damaskus 2010; Abū Ḥāmid M. al-Ghazālī, *Minhāḡ al-ʿābidīn ilā ḡanati rabb al-ʿālamīn*. Dār al-taqwā Damas/Alepo 2006; Abū Ḥāmid M. al-Ghazālī, *Ihyāʾ ʿulūm ad-dīn*. Ḡāmiʿat al-qāhira Kairo 1957. V nemškem prevodu npr.: Abū Ḥāmid M. al-Ghazālī, *Das Elixier der Glückseligkeit*. Felix Meiner, München 2008; Abū Ḥāmid M. al-Ghazālī, *Das Kriterium des Handelns*. Darmstadt 2006.

Al-Ghazālījeva teorija »dinamične interakcije«<sup>40</sup> predstavlja subtilen poskus opredelitve sebstva z ozirom na njegove notranje elemente in sile. Sebstvo (*nafs*) je razpeto med štirimi temeljnimi sferami, in sicer na »horizontalni« ravni med »slo« (*šahwa*) in »nagoni« (*ghadab*), na vertikalni ravni pa med »umom« (*ʿaql*) in »elementom zla« (*šayṭāniyyat*). Te sfere ustrezajo v človeku naslednjim vidikom: »živalskosti« (*bahīmiyyat*), »zverinskosti« (*sabuʿiyyat*), »demonskosti« (*šaiṭāniyyat*) in »božanskosti« (*rabbāniyyat*).<sup>41</sup> Zmožnost obvladovanja te četverne psihospiritualne geografije človekove notranjosti naj bi odločala o pristnosti njegove eksistence: »Srce je z vsakim elementom, prisotnim v njegovi notranjosti, povezano na poseben način, ki poraja določeno lastnost.«<sup>42</sup> Če recimo v človeku instance *ʿaqla* prevlada nad instance *šaiṭāniyye*, se nagoni in strasti pretvorijo v afirmirajoče in kreativne vsebine, ki se odražajo v lastnostih, kot so spokojnost, »poživljajoči pogum«, vztrajnost, vedrina, gotovost, moč verovanja, modrost in druge. Obratno pa, če »element upornišтва« ali, kot ga imenuje Al-Ghazālī, »element zla« prevlada nad instance uma, se človekova duševnost izrazi v stanjih in lastnostih, kot so zagrenjenost, egoizem, šibkost, ljubosumje, čustvena nihanja ipd.

Introspekcija in discipliniranje duše predstavljata dva bistvena vidika drže sufijev. Plemenitenje karakterja se začne z obvladovanjem nižje duševne sfere. Islamski mistiki so se zavedali, da popuščanje poželenju in telesnim strastem predstavlja hudo oviro na duhovni poti. O tem nas pouči Ibn Qayim al-Džauzīja, ki pravi, da se je vzdržati poželenja celo »lažje kot prenašati breme, ki nam ga le-to nalaga«, in da je poželenje »stanje, v katerem srce in um popustita v poslušnosti sveti Zapovedi.«<sup>43</sup> Al-Kalābādī pa nas opomni, da iskrenost mistika sestoji v tem, da ne zapade v svet nižjih reči, »kajti pokvarjene ambicije nastanejo iz pomanjkanja znanja o Božanskem«. Al-Ghazālī zapiše, da je samoobvladovanje mogoče doseči na tri načine: »s preseganjem poželenj, s sprejemanjem teže, ki jo nalaga iskrena predanost Bogu, in z

<sup>40</sup> M. Yasien, *Human Nature in Islam*. A.S. Noordeen, Michigan 1998, str. 112.

<sup>41</sup> J. Obermann, *Der Philosophische und Religiöse Subjektivismus Ghazālīs. Ein Beitrag zum Problem der Religion*. W. Braumüller, Wien 1921. str. 114.

<sup>42</sup> Abū Ḥāmid M. al-Ġazālī, *Das Elixier der Glückseligkeit*. Heinrich Hugendubel, Kreuzlingen/München 2008, str. 44.

<sup>43</sup> Ibn Qayim al-Džauzīja, *Kitāb al-Fawāʾid*. Dār al-taqwā, Aleksandrija 2008, str. 150.

iskanjem zatočišča izključno pri Njem«. <sup>44</sup> Resnična modrost se zato ne potrjuje v nakopičenem znanju, temveč v določenem načinu občutenja sveta, ki ima za posledico določen način bivanja. Mistik, ki je hkrati vedež, je tisti, ki je bistvena spoznanja o svoji lastni eksistenci zmožen prenesti v konkretno realizacijo vsakdanjega življenja. Al-Džauzija zato upravičeno pravi, da »za vedeža ne velja vsak, ki je pridobil znanje in modrost, temveč tisti, ki je s preseganjem poželenj svoje srce obudil k življenju«. <sup>45</sup>

Pri duhovnem vzponu ali mistikovi poti gre po razumevanju klasičnega sufizma <sup>46</sup> za osvajanje različnih stopenj (*maqāmāt*), ki jih spremljajo različna stanja (*aḥwāl*). Vsaka dosežena stopnja nakazuje, da je sufi na svoji poti nekoliko napredoval. Čeprav se natančno število stopenj v različnih virih razlikuje – Qušajri jih npr. razlikuje kar 50, Ansari pa celo 100 <sup>47</sup> – si je večina islamski učenjakov in mistikov edina glede obstoja sedmih takšnih faz: <sup>48</sup> (1) *tawba* (»spreobrnitev«/»kesanje«), (2) *waraʿa* (»strahospoštovanje«), (3) *zuhd* (»askeza«/»vzdržnost«), (4) *faqr* (»skromnost«), (5) *ṣabr* (»potrpežljivost«/»vztrajnost«), (6) *tawakkul* (»zaupanje«) in (7) *ridāʾ* (»pripravljenost«/»sprejemanje«). V teh fazah spremljajo sufija tudi različna stanja, denimo *murāqaba* (»čuječnost«/»koncentracija«/»pozornost«), *qurb* (»občutek bližine«), *sukr* (»opojnost«/»zamaknjenost«), *wağd* (»vznesenost«/»ekstaza«/»vzhičenost«) ter *wudd* (»ljubezen«).

<sup>44</sup> Abū Ḥāmid M. al-Ġazālī, *Minhāğ al-ʿābidīn ilā ḡanati rabb al-ʿālamīn*. Dār al-taqwā, Damask/Alepo 2006, str. 147.

<sup>45</sup> Ibn Qayim al-Džauzija, *Kitāb al-Fawāʾid*. Dār al-taqwā, Aleksandrija 2008, str. 150.

<sup>46</sup> Glej npr.: al-Hārith ibn Asad al-Muhāsibī, *Kitāb al-Riʿāyah li-Huqūq Allah*, Abū Nasr al-Sarrāğs, *Kitāb al-Lumaʿ*, al-Qušayrīs, *al-Risālah al-Qušayriyyah*, Abū Bakr al-Kalābādī, *Al-tʿarruf li-maḏhabī ahl al-taṣawuf*, in pa al-Ġazālī, *Ihyāʿ Ulūm al-Dīn*.

<sup>47</sup> C. W. Ernst, *The Shambhala Guide to Sufism*. Shambala, Boston & London, 1997, str. 104–106.

<sup>48</sup> A. K. H. Solihu, *Spiritual Ascent in Buddhism, Christianity and Islam: a Study in Comparative Mysticism*. International Islamic University, Kuala Lumpur, str. 165.

Kontempacija (*tafakkur*)

Razmišljanje o samem sebi naj bi vsakogar pripeljalo do razmišljanja o njegovem lastnem Izvoru. Razmišljanje o Izvoru pa je najgloblje razmišljanje o samem sebi. Dokončno samospoznanje je eden glavnih ciljev sufizma oz. islamske duhovnosti nasploh. Toda takšen proces je pravzaprav neskončen. »Globinsko samospoznavanje« je v islamski mistiki povezano z odkrivanjem in ozaveščanjem dimenzij transcendentno-numinoznega. Ali drugače, resnična in globoka samorefleksija, eksistencialno samoosmišljanje ter čvrstost metafizično-psihološko-duhovne orientacije so v sufizmu odvisne od »spominjanja« oz. »ozaveščanja« Alaha (*dikru-llāhi*). In če privzamemo, da Alah predstavlja ultimativno Realnost, mistikov smoter pa naj bi ležal v krepitvi in širitvi zavesti o Njej, potem mistikovo spoznavanje samega sebe predstavlja približevanje absolutni Biti, in obratno, ozaveščanje absolutne Biti predstavlja približevanje samemu sebi, svojemu resničnemu Izvoru. Islamska mistika vztraja pri tem, da so duševna uravnovešenos, npravna krepot, religiozna tenkočutnost in duhovna volja človeka med drugim odvisni od »prečiščevanja srca« in intenzivnosti »ozaveščanja Izvora«. Glede na »koransko psihologijo« sta zavest o Transcendenci in zavest o lastnem sebstvu medsebojno odvisni. Tako mentalno ravnotežje kot tudi mentalni konflikt sta pogojena s posameznikovim priznavanjem oz. nepriznavanjem božanske dimenzije. Ker edino Alah predstavlja resnično Stvarnost (v kateri esenca in eksistenca absolutno sovpadata), je človek zgolj »odsev« te Stvarnosti. Subjektova pozaba te Stvarnosti pa pomeni »izolacijo« njegovega sebstva od Izvora.

Sufizem razlikuje različne pristope, s katerimi mistik prečiščuje svojo dušo, napolnjuje svoje srce in svojega duha usmerja k Izvoru:<sup>49</sup> (1) *dikr* (»spominjanje«, »ozaveščanje« Alaha, molče v mislih ali z nenehnim glasnim ponavljanjem Njegovih atributov, individualno ali kolektivno); (2) *saḥar* (»bedenje«, »prebujanje«, osredotočanje misli, osrediščanje duha, zavestno usmerjanje pozornosti); (3) *džau*<sup>ʿ</sup> (»duhovni apetit«; negovanje duhovnih strasti in duhovnih potreb); (4) *sawm* (»post« duše in telesa; abstinenca od hrane, pijače, spolnosti in skratka vseh drugih

<sup>49</sup> L. Wilcox, *Sufizam i Psihologija*. Medžlis islamske zajednice, Tuzla 2006, str. 50.

posvetnih potreb in razvad); (5) *ḥalwā* (»osamitev«; izvajanje duhovnih vaj v samoti, izvrševanje molitev v tišini in izolaciji); (6) *ḥazm/hizma* (»odločnost«, »vztrajnost«, »doslednost«, »trdnost«; discipliniranje duše, kultiviranje značaja); (7) *tafkīr* oz. *tafakkur* (»kontemplacija«; intenzivno in poglobljeno razmišljanje o samem sebi, o verskih vsebinah in celotnem stvarstvu).

V svojem obsežnem in najpomembnejšem delu z naslovom *Oživljanje religijskih znanosti*<sup>50</sup> posveti al-Ghazālī kontemplaciji celo poglavje. Za izhodišče vzame misel, ki jo islamska tradicija pripisuje preroku Mohamedu in se glasi: »Ena sama ura kontemplacije je vredna več od celega leta molitve.«<sup>51</sup> Toda kaj je predmet kontemplacije, katere ura naj bi bila vrednejša od enoletnega čaščenja Boga? Odgovor ponovno prihaja od samega preroka Mohameda, ki naj bi svoje spremljevalce nagovoril z naslednjimi besedami: »Premišlujte (*tafakkurū*) o Božjem stvarstvu, ne o Bogu, kajti o Njem ne boste zmogli [premišljevati].« Bog kot Absolut namreč presega območje umskega mišljenja, zato o njem ne moremo razmišljati neposredno, temveč zgolj posredno, torej preko manifestacij in stvaritev. Temu se približa tudi že omenjeni islamski teolog in pravni učenjak Ibn Qayim al-Džauzija, ko v knjigi o različnih elementih islamske duhovnosti<sup>52</sup> zapiše, da je spoznanje Boga mogoče doseči po dveh poteh, in sicer »z opazovanjem in motrenjem Božjega učinkovanja v svetu ter skozi kontemplacijo verzov Korana«.<sup>53</sup> Ker je Bog čista transcendenca, ga človek s svojimi umskimi sposobnostmi ne more zaobjeti. To prizna tudi v tej razpravi že večkrat citirani Abū Bakr al-Kalābādī, ki v svojem delu<sup>54</sup> navaja kar nekaj mistikov, ki so prišli do enake ugotovitve. Džunaīd recimo pravi: »Spoznavanje je nihanje srca med tem, da razglasi Boga za preveč veličastnega za um in preveč mogočnega za občutenje«.<sup>55</sup> Al-Nūrī pa je dejal: »Um ne more dokazati sfere, ki se nahaja onstran njegovih lastnih zmožnosti«.<sup>56</sup> Um – in z

<sup>50</sup> Abū Hāmid M. Al-Ġazālī, *Ihyā' 'ulūm ad-dīn*. Ġāmi'at al-qāhira, Kairo 1957.

<sup>51</sup> Ibid., str. 409.

<sup>52</sup> Ibn Qayim al-Džawziyya, *Kitāb al-Fawā'id*. Dār al-taqwā, Aleksandrija 2008.

<sup>53</sup> Ibid., str. 24.

<sup>54</sup> Abū Bakr M. al-Kalābādī, *Al-t'arruf li-maḡhabī ahl al-taṣawuf*. Dar Sader, Bejrut 2001.

<sup>55</sup> Ibid., str. 98.

<sup>56</sup> Ibid., str. 40.

njim miselne zmožnosti – so končne in zato omejene na končne reči, Bog pa je neskončen. Tudi naslednja izjava skriva isto poanto: »Um kroži po bivajočem (*kawn*), toda če bi uzrl Bit (*mukawan*), bi se stopil.«<sup>57</sup>

Te in številne druge ugotovitve velikih islamskih mistikov pričajo o nezmožnosti umske spoznave Boga. Um sicer lahko Boga *spozna* zgolj *posredno*, namreč ravno skozi kontemplacijo o Njegovih stvaritvah, s premišljevanjem o razsežnostih kozmosa in globinah lastne duše. In čeprav se tukaj nahajamo še vedno v sferi uma, pri kontemplaciji ne gre toliko za *intelektualno* kolikor za *duhovno kognicijo*. Malik Badri tako razlikuje štiri stopnje *duhovne kognicije* (*šuhūd*):<sup>58</sup>

1. Prva raven je dosežena s samo pozornostjo, usmerjeno na objekt kontemplacije. Kontemplirajoči subjekt, ki ostaja na tej ravni, prejema podatke o objektu preko senzorične percepcije ali predstavnihi zaznav. Ker so takšne zaznave večinoma mentalne, običajno ne tvorijo vezi z emocionalnimi ali »sentimentalnimi« vidiki.
2. Druga raven se razpre, ko posameznik pozornost na objekt kontemplacije dodatno okrepi ter prične intenzivnejše in natančnejše motriti njegove estetske vidike in posamezne kvalitete. To raven spremljajo občutenje vznesenosti, čudenja in navdušenja nad objektom kontemplacije.
3. Na tretji ravni posameznikova zavest preide k spoznanju *transcendentne enosti*, zato se začne meje med ustvarjenim objektom, ki ga posameznik motri v kontemplaciji, in Stvarnikom brisati. Na tem mestu se mi zdi primerno opomniti, da globina kontemplacije ni toliko odvisna od samega predmeta (stopnja sublimnosti, čeprav pod vplivom zunanjih dejavnikov, je navsezadnje pogojena z našo lastno dovzetnostjo in ganjenostjo) kolikor od zaznavne ravni tistega, ki o objektu kontemplira. Kontemplirajoči subjekt se pričinja zavedati, da za fenomenom in njegovo sublimnostjo stoji princip, ki predstavlja njegov resnični Izvor. Preko te zavesti in miselnega napora se začne približevati resničnosti, ki stoji izza sveta pojavov in mnogoterosti. Bolj ko je trdna zavest o tem Izvoru, bolj se bo posameznik

---

<sup>57</sup> Ibid., str. 41.

<sup>58</sup> M. Badri, *Contemplation, An Islamic Psychospiritual Study*. Medeena Books, Malaysia 2000, str. 30.

začel nagibati k priznavanju in strahospoštovanju Enega, ki vsemu bivajočemu podeljuje njegovo bit. Temu ustrezno ga bodo preplavljali tudi občutki globokega občudovanja, zaupanja in hvaležnosti do vsega bivajočega.

4. Ko se takšna oblika kontemplacije nekajkrat ponovi, lahko posameznik doseže četrto in zadnjo stopnjo *tafakkurja* – stanje *čiste spiritalne kognicije*. Ta raven kontemplacije se ne odraža le v posameznikovi globoki prevzetosti nad skupnim izvorom vsega bivajočega, temveč tudi v zavesti, ki je prežeta z Božjo vseprisotnostjo. Šele zdaj je namreč kontemplirajoči zmožen v vsem prepoznati manifestacijo Absoluta, njegove vidike in njegove lastnosti. Podobno je moral čutiti Muḥammad bin Wāsi<sup>59</sup>, ko je izjavil: »Nisem videl reči, ne da bi v njej ne videl Boga«.<sup>59</sup>

Kontemplacija tako predstavlja enega od načinov, kako »spoznati« Boga, in sicer posredno, skozi poglobljeno motrenje njegovih manifestacij. Toda posamezne stopnje kontemplacije so odvisne od (vsaj) devetih različnih dejavnikov:<sup>60</sup> (1) od globine verovanja, (2) od globine in dolžine koncentracije, (3) od čustvenega in mentalnega stanja osebe, ki kontemplira, (4) od dejavnikov okolja, (5) od vpliva kulture, (6) od poznavanja vsebin, o katerih oseba kontemplira, (7) od vzora in vpliva osebe, ki kontemplirajočega spremlja, (8) od same narave kontemplirajočega »objekta«/»fenomena« in (9) od bližine/povezanosti s predmetom kontemplacije. Vendar pa kontemplacija ni nujno usmerjena zgolj na svet fenomenov kot Božjih manifestacij, temveč je mogoče kontemplirati tudi o razodetju Božjega Logosa. Mistik Ibn ‘Aṭā’ recimo pravi, da se je Bog navadnim ljudem razodel preko stvaritev, izbrancem pa preko govora – le prerokom se je razodel preko Sebe samega.<sup>61</sup>

Kakorkoli že, kontemplacija črpa svojo moč iz mišljenja in ne presega strukture posrednega spoznavanja Božjega. Mišljenje je torej sestavni del mistike, v kolikor (1) ga ne zamejimo na racionalno-intelektualno

<sup>59</sup> Abū Bakr M. al-Kalābādī, *Al-t‘arruf li-maḏhabī ahl al-taṣawuf*. Dar Sader, Bejrut 2001, str. 42.

<sup>60</sup> M. Badri, *Contemplation, An Islamic Psychospiritual Study*. Medeena Books, Malaysia 2000, str. 78–92.

<sup>61</sup> Abū Bakr M. al-Kalābādī, *Al-t‘arruf li-maḏhabī ahl al-taṣawuf*. Dar Sader, Bejrut 2001, str. 41–42.

sfero, (2) mistike pa ne na neposredno mistično izkušnjo ultimativne Realnosti. »Polje« neposrednega spoznanja se nahaja onstran čiste kontemplacije in razpolaga z drugačnimi spoznavnimi zmožnostmi, ki so neločljivo povezane s posebnim notranjim doživetjem in stanjem. Kot pravi al-Kalābādī, je spoznanje dvojno: »neposredno, kjer se Bog razodene, in posredno, preko kontemplacije o sledih Njegove vseomogočnosti v svetu«, <sup>62</sup> ter doda, da neposredno »spoznanje Boga ni mogoče drugače kakor preko umske intuicije (zū 'aqlin). Sam um Boga ne more spoznati«, <sup>63</sup> kajti »če bi um sfero Skrivnosti resnično dosegel, je ne bi prenesel, kakor oko ne more prenesti sončnih žarkov«. <sup>64</sup>

*Tafakkur* potemtakem vključuje različne med seboj prepletajoče se vidike: koncentracijo duha, budno prepoznavanje, meditativno premišljevanje, aperceptivni napor in globoko refleksijo. Smoter kontemplacije leži v tem, da posameznik preko intenzivnega, čuječega motrenja pojavov seže onstran pojavnega sveta in na ta način ozavešča Eno, ki je transcendentni vir vse pojavnosti. V islamski mistični tradiciji predstavlja *tafakkur* kognitivno-spiritualno aktivnost, v kateri so združeni racionalna misel, čustva in duhovna drža. <sup>65</sup> *Tafakkur* pomeni tudi način, kako vzgojiti/disciplinirati um, da bi lahko obvladoval nižjo sfero duševnosti, nagone in strasti. Kontemplacija je orodje mistike. »Plod kontemplacije so spoznanja, stanja in dejanja. [...] Če spoznanje doseže srce, spremeni njegovo stanje, ki vpliva na dejanje. Dejanje sledi stanju, stanje spoznanju, spoznanje pa kontemplaciji, ki je izhodišče in ključ vseh dobrobiti«. <sup>66</sup>

V istem delu z naslovom *Oživljanje religijskih znanosti* al-Ghazālī navede pet stopenj *tafakkurja*, od njegove epistemološke do etične razsežnosti: (1) Kontemplacija je zavest o dveh spoznanjih v srcu [spoznanju o tem, da ima večnost prednost pred minljivostjo in da ima nevidni svet prednost pred vidnim]. (2) Kontemplacija je iskanje zelenega spoznanja. (3) Kontemplacija je doseganje zelenega spoznanja in posledično

<sup>62</sup> Ibid., str. 40–41.

<sup>63</sup> Ibid., 2001, str. 42.

<sup>64</sup> Ibid., str. 98.

<sup>65</sup> M. Badri, *Contemplation, An Islamic Psychospiritual Study*. Medeena Books, Malaysia 2000, str. xiv.

<sup>66</sup> Abū Ḥamid M. al-Ġazālī, *Ihyā' 'ulūm ad-dīn*. Ġāmi'at al-qāhira, Kairo 1957, str. 413.

razsvetljevanje srca. (4) Kontemplacija je prežarjenje in predružačenje stanja srca v svetlobi spoznanja. (5) Kontemplacija je ubranost celotnega bitja, ki sledi zakonom srca.<sup>67</sup>

V nadaljnjih fazah mističnega vzpona mistik postopoma zapušča območje kognicije in s tem kontemplacije ter prehaja k sferi *čistega notranjega zrenja* – tega, kar je al-Ghazālī imenoval *dauq*, tj. *neposredno okušanje resničnosti*. Kontemplacija namreč še vedno temelji na intelektu, čeravno je njegova najsubtilnejša dimenzija – *okušanje realnosti* pa pomeni preboj iz sfere intelekta v sfero celobitnega doživljanja. Vendar tudi to doživetje ne predstavlja vrhunca mistične poti, ki se za sufije konča v »mejni izkušnji«, imenovani *fanāʾ*, kar bi lahko zgolj približno prevedli kot »potopitev mistikove zavesti v neskončno Zavest« oz. »izničenje mistikovega jaza v absolutnem Jazu«, ali pa – morda še najbolje – z eno samo besedo: »raz-sebljanje«.

Preden se vzpnemo na te višave, pa si najprej pogledjmo al-Ghazālījevo lestvico spoznavnih zmožnosti in njegov koncept najsubtilnejšega organa.

### Subtilno srce (*qalb*) in okušanje realnosti (*dauq*)

Mistik teži k istovetnosti s poslednjo resničnostjo in kontemplacija je eden od mostov, po katerem želi prečkati razdaljo, ki ga ločuje od Boga. Zaznave, čuti in razum služijo na tej poti zgolj kot začetniška oprema, ki jo mora pri napredovanju odvreči, saj gre za orodja, primerena za merjenje dimenzij pojavnega sveta, ne pa globlje stvarnosti. Zato mistik s kontemplacijo, ki še vedno temelji na razmišljanju, ne more nikoli narediti dokončnega preboja v neposrednost stvarnosti in preskoka v *neskončnost*. Mistik na svojem duhovnem vzponu navsezadnje vselej naleti na meje kontemplacije, ki so skrajne meje poglobljenega razmišljanja in sublimne refleksije, ter se vpraša: »Kaj je na drugi strani čuječnosti, pri-sebnosti, razuma?«<sup>68</sup> Preboj iz sfere kognicije razpre drugačne spoznavne zmožnosti, ki temeljijo na povsem drugačni strukturi. Pri tem pa volja »ne izgine, le preusmeri se: namesto da bi analitičnim

<sup>67</sup> Ibid.

<sup>68</sup> O. Paz, *Branje in zrenje: Izbrani Eseji*. Študentska založba, Ljubljana 2002, str. 17.

močem služila, jim preprečuje, da bi zasegle psihično energijo za svoje namene».<sup>69</sup>

Prizadevajoč si za »gotovo vednostjo« (*al-ʿilm al-yaqīn*), ki bi izključevala vsakršen dvom in vsakršno zmoto, je al-Ghazālī preučeval različne stopnje spoznavnih zmožnosti, njihove kriterije, izvore in meje. Njegove ugotovitve lahko strnemo v naslednji prikaz:

1. Prvo raven predstavlja »zaznavajoča duša« (*rūḥ ḥassās*), ki se poslužuje petero čutil, s katerimi zaznava zunanji svet.<sup>70</sup>
2. Drugo raven zavzema »predstavlajoča duša« (*rūḥ ḥayālī*), katere funkcija je, da podatke in vtise »zaznavajoče duše« shranjuje, prevaja v miselne podobe in po potrebi posreduje višji ravni.<sup>71</sup>
3. Na tretji ravni je »razumska duša« (*rūḥ ʿaqlī*), ki bi jo lahko imenovali tudi »logična duša«, saj razpolaga s čistimi racionalnimi kategorijami, kot so nujnost, možnost in nemožnost.<sup>72</sup>
4. Četrto raven predstavlja tako imenovana »miselna duša« (*rūḥ fikrī*), ki bi jo lahko imenovali tudi »umska duša«, saj se odlikuje po tem, da med racionalnimi kategorijami vzpostavlja nove povezave ter ustvarja nove vsebinske sinteze.<sup>73</sup> Ta spoznavna zmožnost predstavlja najvišji izraz človekove kognicije in je tista, ki kontemplacijo sploh omogoča.

Podoben prikaz je pred al-Ghazālījem znotraj islamske filozofske tradicije podal že Ibn Sīna (Avicena),<sup>74</sup> čigar filozofijo je al-Ghazālī intenzivno preučeval. In prav tako kot Ibn Sīna, ki je razlikoval med »potencialnim«, »dispozicionalnim« in »aktivnim intelektom« ter dopuščal možnost obstoja povsem drugačne vrste spoznanja, namreč *intuicije*, nam tudi al-Ghazālī v svoji avtobiografiji o tej drugačni spoznavni zmožnosti ponudi naslednji namig: »Onstran uma obstaja sfera, kjer se

<sup>69</sup> Ibid., str. 18.

<sup>70</sup> Abū Ḥāmid M. al-Ġazālī, *Die Nische der Lichter*. Felix Meiner, Hamburg 1987, str. 45–46.

<sup>71</sup> Ibid., str. 46.

<sup>72</sup> Abū Ḥāmid M. al-Ġazālī, *Der Erretter aus dem Irrtum*. Felix Meiner, Hamburg 1988, str. 49.

<sup>73</sup> Abū Ḥāmid M. al-Ġazālī, *Die Nische der Lichter*. Felix Meiner, Hamburg 1987, str. 46.

<sup>74</sup> Glej npr. Avicenna, Abu Ali Ibn Sina, *Knjiga naputka i opaska*. Demetra, Zagreb 2004. K temu tudi R. Urlich, *Islamische Philosophie, Von den Anfänge bis zur Gegenwart*. C.H. Beck, München 2004.

odpre drugačno oko – oko, s katerim človek uzre skrivnost stvari, ki se bodo zgodile v prihodnosti, ter druge prikrita reči.«<sup>75</sup> Tako al-Ghazālī določeno spoznavno raven, ki jo v razviti obliki posedujejo preroki, svetniki in mistiki, a kot *čista potenca* izvorno pripada vsem ljudem, na tem mestu zgolj nakaže. V tej *meta-umski sferi* naj bi se razodeli pojavi nevidnega sveta, razkrila naj bi se struktura onstranstva in se razjasnile številne druge skrivnosti, do katerih razumska in umska duša nimata dostopa.<sup>76</sup>

Al-Ghazālī je bil prepričan, da obstajajo ravni resničnosti in dimenzije Resnice, ki jih ni mogoče doseči niti preko čutov niti preko razumskih zmožnosti. Novo spoznavno zmožnost je tako naposled odkril v mistični izkušnji, ki jo je označil za »okušanje realnosti«, *ḍauq*. »Okušanje« ne predstavlja zgolj spoznanja, temveč posebno doživetje resničnosti. Z drugimi besedami: *ḍauq* je neposredno in celovito doživljanje stvarnosti, ki vpliva na celotno mistikovo osebnost in temeljno predrugači njegovo držo do sveta.<sup>77</sup> Avtentična mistična izkušnja sproži »korenito preobrazbo doživljajskega polja«, in kar mistik preko nje spozna, »ni neko propozicionalno znanje, ampak kako živeti onstran razcepljenosti, razvezanosti in razklanosti«. <sup>78</sup> V tem neposrednem okušanju resničnosti se mistik iz sfere kognicije spušča v globino intuicije: gre za »globlji dotik, s katerim se duša vzpenja v kraljestvo duha«, kjer se »problemi zla in blaženosti, večnega in minljivega življenja, nehajo predstavljati kot nasprotja in postanejo žive komponente nad-osredinjenega bitja«. <sup>79</sup> Sedaj lahko razumemo tudi al-Kalābādīja, ki pravi, da »kdor doseže Resnico, ta se dvigne tako nad dobra kot slaba stanja...«. <sup>80</sup> Zgolj v tem neposrednem okušanju resničnosti, ki združuje notranji uvid ter duhovno občutenje, je al-Ghazālī našel edino zanesljivo spoznavno pot.

<sup>75</sup> Abū Ḥamid M. al-Ġazālī, *Der Erreter aus dem Irrtum*. Felix Meiner, Hamburg 1988, str. 50.

<sup>76</sup> Abū Ḥamid M. al-Ġazālī, *Die Nische der Lichte*. Felix Meiner, Hamburg 1987, str. 47.

<sup>77</sup> Ibid., str. 48.

<sup>78</sup> S. Vörös, *Podobe neupodobljivega*. Kud Logos & Znanstvena založba FF, Ljubljana 2013, str. 485.

<sup>79</sup> A. Capuder, *Henri Bergson, intuicija in misel*. Celjska Mohorjeva Družba, Celje 2008, str. 232 (prevod je mestoma predrugačen).

<sup>80</sup> Abū Bakr M. al-Kalābādī, *Al-t'arruf li-maḍhabī ahl al-taṣawuf*. Dar Sader, Bejrut 2001, str. 98.

»Resnica je izkušnja, kar pomeni, da jo mora vsak poskusiti doseči sam in na lastno odgovornost«. <sup>81</sup>

»Okušanje« tako ne predstavlja funkcije uma, temveč »srca« (*qalb*), ki ga al-Ghazālī razume kot »bistvo človekovega duha« in »pre stol spoznanja Boga«, ne pa kot kos »mesa in krvi«. <sup>82</sup> Srce, o katerem govori al-Ghazālī, ni fizični organ, temveč »nad-umska sfera«, »organ religioznosti« ali kar »resnično bistvo človeka«, katerega izvor ne leži v pojavnem, temveč transcendentnem svetu. <sup>83</sup> *Qalb* je *subtilna entiteta*, ki ni podrejena niti omejitvam čutnih organov niti zakonom uma, temveč predstavlja transcendentalno sfero človekovega duha, ki pa je vendarle v intimnem razmerju z vsemi človekovimi organi in njegovo celotno osebnostjo. Zato al-Ghazālī srce opiše kot »zakladnico plemenitih substanc«, ki ji nenehno pretijo številne nevarnosti in različne »bolezni«. Ibn Qayim al-Džauzīja pa pravi: »Srce je prestol milosti in v njem so svetloba in življenje in vedrina in zanos in radost. [...] Toda srce je tudi prestol zla, v njem so tesnoba in temačnost in žalost in tegoba in zaskrbljenost...« <sup>84</sup> Takšni opisi in določitve sam pojem srca precej približajo »primordialni duhovni naravi«, ki jo islamska tradicija označuje s pojmom *fiṭre* (gl. zgoraj). Tudi iz al-Ghazālījevih definicij je težko razbrati, po čem naj bi se *qalb* natančno razlikoval od *fiṭre*. Poudarek je vsekakor na tem, da je subtilno srce središče človekovega duha in temelj njegove religioznosti, od katerega je odvisno celotno človekovo stanje (tako duševno kot telesno). <sup>85</sup> Mistik si zato prizadeva kultivirati vse njegove sile, saj velja za najplemenitejši »organ«, ki *omogoča* mistično izkušnjo. Toda če človek želi zares spoznati svoje *subtilno srce*, mora najprej vedeti za njegov obstoj; potem mora spoznati njegovo bistvo, njegove lastnosti in odnos med njimi, ter to, kako je mogoče pridobiti vednost o Bogu in o

<sup>81</sup> O. Paz, *Branje in zrenje: Izbrani Eseji*. Študentska založba, Ljubljana, 2002, str. 94 (prevod je mestoma spremenjen).

<sup>82</sup> Abū Ḥāmid M. al-Ġazālī, *Der Erreter aus dem Irrtum*. Felix Meiner, Hamburg 1988, str. 55.

<sup>83</sup> Abū Ḥāmid M. al-Ġazālī, *Das Elixier der Glückseligkeit*. Heinrich Hugendubel, Kreuzling/München 2008, str. 37.

<sup>84</sup> Abū Ḥāmid M. al-Ġazālī, *Das Elixier der Glückseligkeit*. Heinrich Hugendubel, Kreuzling/München 2008, str. 37.

<sup>85</sup> Abū Ḥāmid M. al-Ġazālī, *Minhāġ al-ʿābidīn ilā ġanati rabbi al-ʿālamīn*. Dār al-taqwā, Damask/Alepo 2006, str. 176.

tem, kaj je blaženost,<sup>86</sup> ki je po al-Ghazāliju poslednji cilj in smoter človeka. Podobno poudarja tudi al-Džāwzīja: »Kdor si prizadeva za čistost srca, mora dopustiti, da misel na Boga prekrije vse njegove strasti.«<sup>87</sup>

Subtilno srce, ki v marsikaterem vidiku sovпада s *fiṭro*, je torej *metafizičen prostor človekove duhovne zasnove*, kjer je mogoča realizacija mistične izkušnje. Poslednje resničnosti konec koncev ni mogoče zaznati s čutili ali spoznati z razumom, temveč le celovito doživeti, občutiti in – »okusiti«. Pot *resničnega spoznanja* torej ni pot uma, temveč *pot srca*. Spoznanje srca kot rezultat mistične izkušnje predstavlja intimno, globoko, gotovo in celovito spoznanje (»gnozo«), ki naj bi po al-Ghazāliju sovpadlo s skritimi pomeni in resnicami samega Razodetja. Pri mistični izkušnji, katere »medij« je *srce*, spoznavni način pa *duhovno okušanje*, gre prej za neko vrsto *odstiranja globljih plasti biti in pričevanja Enosti*. Od tod al-Ghazālijeve trditve, da so se mu v času njegovega popotovanja in samote razkrile stvari, ki jih ni sposoben ne naštetiti ne utemeljiti.<sup>88</sup> Vsebine teh spoznanj pa ni mogoče niti posredovati komu drugemu, kajti njihova vsebina je *Resnica* sama, ki je po al-Ghazāliju vselej *resnica o ezoteričnih dimenzijah same religije*. Vendar pa ta *Resnica* ravno šele preko mistične izkušnje dobi svoj polni pomen, kajti če *Resnica* ni »okušana«, ostane od nje zgolj pojem.<sup>89</sup> Pri *mističnem okušanju*, kot ga razume al-Ghazālī, gre torej za duhovno-eksistencialno stanje, ki zavest razpre za transcendenco in jo naredi dojemljivo za skrivnosti razodetja ter notranjega bistva religijskih resnic. V tem primeru ne sodi na področje ontologije ali teologije, temveč v *epistemologijo srca*, ki je identična z resnično *gnosis*. *Dauq* moramo torej razumeti kot tisto »epistemološko« – ali natančneje »gnoseološko« – pot, ki temelji na individualni duhovni izkušnji, ki korenini v *qalbu* in omogoča celostno doživetje resničnosti oz. celovito izkušnjo biti, kjer se razodenejo tudi *skrivnosti nevidnega sveta*. »To ve zgolj tisti, ki ve, in zanika tisti, ki o tem nima nikakršnega spoznanja. Gre za skrito vednost, ki jo dosežejo zgolj poznavalci Božjih

<sup>86</sup> Abū Ḥāmid M. al-Ġazālī, *Das Elixier der Glückseligkeit*. Heinrich Hugendubel, Kreuzling/München 2008, str. 38.

<sup>87</sup> Ibn Qayim al-Džawziyya, *Kitāb al-Fawā'id*. Dār al-taqwā, Aleksandrija 2008, str. 106–107.

<sup>88</sup> Abū Ḥāmid M. al-Ġazālī, *Der Erreter aus dem Irrtum*. Felix Meiner, Hamburg 1988, str. 46.

<sup>89</sup> Ibid., str. 46.

reči». <sup>90</sup> Resnica je osebna izkušnja in »nihče, razen tistega, ki se je podal v to pustolovščino, ne more vedeti, ali je prispel v polnost ali ne, ali je dosegel istost z bitjo ali ne«, <sup>91</sup> saj je končno spoznanje neizrekljivo.

Religiozno življenje lahko v splošnem razdelimo na tri stadije: *stadij verovanja*, *stadij mišljenja* in *stadij odkrivanja*. <sup>92</sup> Če religiozno življenje v prvi fazi nastopa kot oblika discipline brez vsakršnega racionalnega razumevanja lastnih temeljev (torej Svete knjige in duhovnega izročila) in je v drugi fazi disciplina dopolnjena z racionalnim razumevanjem lastnih izhodišč, pa v tretji fazi spiritualna psihologija prevlada nad metafiziko, pri čemer se naraščajoče religiozno življenje izrazi v neposredni povezavi s poslednjo Resničnostjo: »Tukaj postane religija osebna izenačitev življenja in moči, kar pomeni, da si posameznik pribori osebno svobodo, vendar ne tako, da se reši okov zakona, temveč tako, da najvišji vir zakona odkrije v globinah lastne zavesti.« <sup>93</sup> In pri al-Ghazāliju je šlo ravno za slednje, saj je uvidel, da je mogoče ezoterične pomene razodetja spoznati zgolj skozi mistično izkušnjo, kar ima za posledico ponovno oživitev pristne religioznosti in globinsko predruženje lastne eksistence. Mistično doživetje, ki ga je al-Ghazālī utemeljil v duhovnem okušanju realnosti, nas tako v zadnji instanci privede do »predruženja načina življenja, do premika od dualističnega (razcepljenega) pogleda k nedualistični (enotni) drži.« Kot smo videli, »mistična vednost tako nima le teoretske, temveč predvsem bivanjsko (ontološko) in kot taka (potencialno) osvobodilno (soteriološko) vrednost«. <sup>94</sup>

Mistična izkušnja, ki je nekakšen spoj doživetja in spoznanja, zrenja in dejanja, in ki se v svoji končni stopnji na ontološki ravni razreši v »poptopitev« (*fanāʾ*) posameznikove zavesti v neskončno Zavest, na ontični ravni pa izrazi v blaženosti (*saʿāda*), »veselju onstran užitka«, razpolaga z vednostjo, ki po svoji notranji logiki prehaja v delovanje. *Epistemologija* tukaj prehaja v *etiko*. Al-Kalābādī zato lahko zapiše: »Kdor spozna

<sup>90</sup> Abū Hāmid M. al-Ġazālī, *Die Nische der Lichter*. Felix Meiner, Hamburg 1987, str. 28.

<sup>91</sup> O. Paz, *Branje in zrenje: Izbrani Eseji*. Ljubljana 2002, str. 94.

<sup>92</sup> M. Iqbal, *Die Wiederbelebung des religiösen Denkens im Islam*. Hans Schiler, Berlin 2003, str. 209.

<sup>93</sup> Ibid.

<sup>94</sup> S. Vörös, *Podobe neupodobljivega*. Kud Logos & Znanstvena založba FF, Ljubljana 2013, str. 487.

veličino Boga, ta ne bo bivajočemu storil ničesar žalega.«<sup>95</sup> Srečnost oz. blaženost (*sa ʿāda*), ki za al-Ghazālīja nedvomno predstavlja ultimativni cilj in smoter človeka, zahteva sintezo verovanja, spoznanja in delovanja ali izkušnje, znanja in dejanja. Toda *vednost* stoji višje od *verovanja*, *okušanje* pa višje od vednosti.<sup>96</sup> *Okušanje resničnosti* je tudi skrajni protipol *analize*. Če na tem mestu parafraziram Bergsona: Absolutnega ne moremo doseči drugače kot v *neposrednem okušanju*, ki posamezniku omogoča, da se prestavi v notranjost »predmeta«, tako da sovпада s tem, kar je v njem enkratno in zato neizrekljivo.<sup>97</sup>

### *Raz-sebljanje mistikovega jaza (fanāʾ)*

Pojem »mistika« oz. »mistično« izvirno izhaja iz grške besede *myein* in pomeni »zapreti oči in umolkniti«. <sup>98</sup> »Misteriji« so tako »skrivnosti«, ki človeku običajno niso dostopne in mora o njih molčati. Zato pot mistike ni kakršnakoli oblika spiritualnosti, temveč zgolj tista, ki kljub prikritim skrivnostim biti duhovnemu iskalcu razklene dušo in srce, da bi lahko na neposredno-intuitiven način spoznal oz. doživel dimenzijo Božjega. Mistična izkušnja je torej tista »iskana izvirna oblika človekovega razmerja do biti, iz katerega vznika strahospoštovanje do življenja«. <sup>99</sup> Mistika velja znotraj religijske tradicije tudi za najbolj neposredno pot, ki vodi v »kraljestvo razvidnosti«, tj. v stanje, ki je spoznanje, in spoznanje, ki je stanje; v čisto enost, ki je enotnost, in enotnost, ki je enost. Samo na vrhu mistične poti kraljuje gotovost spoznanja in spoznanje gotovosti (ki je oboje v enem), za katero si mistik prizadeva in po kateri hrepeni. Šele ko mistik doživi »takšno odprtje, doseže stopnjo popolnosti in hodi poslej po poti z višjo gotovostjo od

<sup>95</sup> Abū Bakr M. al-Kalābādī, *Al-tʿarruf li-maḏhabī ahl al-taṣawuf*. Dar Sader, Bejrut 2001, str. 42.

<sup>96</sup> Abū Ḥamid M. al-Ġazālī, *Der Erreter aus dem Irrtum*. Felix Meiner, Hamburg 1988, str. 48.

<sup>97</sup> H. Bergson citirano po A. Capuder, *Henri Bergson, intuicija in misel*. Celjska Mohorjeva Družba, Celje 2008, str. 263–264.

<sup>98</sup> H. Küng, *Der Islam, Geschichte Gegenwart Zukunft*. Piper, München 2004, str. 399.

<sup>99</sup> B. Ošljaj, *Ethica, quo vadis? Albert Schweitzer in vprašanje renesanse etične kulture*. Znanstvena založba FF, Ljubljana 2010, str. 112.

tistega, ki ni nikoli prodril v učeno vednost«. <sup>100</sup> Vrh mističnega izkustva je podnebje človekovega transcendentnega domovanja, premostitev ontološke vrzeli, dokončna odprava samoodtujitve, trenutek sprave vseh nasprotij, poslednje in najvišje uresničenje religioznega gona: »Poslednja istost človeka in sveta, zavesti in biti, biti in bivanja, je človekovo najstarejše verovanje in pravzrok znanosti in religije, magije in poezije. Vse naše početje je usmerjeno v odkrivanje prastare steze, pozabljene prečne poti, ki povezuje ta svetova. Naše iskanje teži k vnovičnemu odkrivanju ali potrjevanju vesoljne ustreznosti nasprotij, ki je odsev njihove prvobitne istosti«. <sup>101</sup>

Glavne značilnosti mističnega izkustva je med drugimi povzel eden največjih islamskih mislecev 20. stoletja, pesnik, reformator in filozof pakistanskega rodu, Mohamed Iqbal. Njegovo glavno delo *Oživljanje religiozne misli v islamu* se odlikuje po tem, da se v njem nauki islamskih učenjakov srečujejo z modernimi filozofskimi stališči Zahoda, sporočilo Korana pa najde odmev tako v drugih duhovnostih kot tudi v moderni znanosti. Poleg velikih klasičnih mistikov islamske tradicije na eni ter sodobnih analitičnih in vitalističnih filozofov na drugi strani je ena od njegovih glavnih referenc psiholog in filozof William James. Iqbal se pri analizi mistične izkušnje opira prav nanj, a njegovim uvidom doda svoje lastno razumevanje. Mistično izkušnjo naj bi tako določale naslednje značilnosti: (1) neposrednost spoznanja, (2) celostnost izkustva, (3) povezanost s transcendenco, (4) nezmožnost posredovanja osebnega mističnega doživljanja in (5) dejstvo, da povezanost z večnostjo ne prekinja kontinuitete tuzemskega časa. <sup>102</sup> Zadnja točka je še posebej pomembna, saj je v nasprotju s splošnim prepričanjem, da se mistikova zavest v združitvi (*fanāʾ*) z Božjo zavestjo popolnoma ukine. Kot bomo videli kmalu, nasprotuje tej predstavi na neki točki tudi al-Ghazālī.

Pomembna sestavina islamske mistike je prav zavest o tem, da je človek »omejeno« bitje, ki pa v sebi vendarle skriva možnost za vzpostavitev posebnega, edinstvenega odnosa do Absoluta. Ko mistik v svojem duhovnem vzponu doseže najvišje ravni samopreseganja – in tako od-

<sup>100</sup> Abū Ḥāmid M. al-Ḥazālī, *Das Elixier der Glückseligkeit*. Heinrich Hugendubel, Kreuzling/München 2008, str. 62.

<sup>101</sup> O. Paz, *Branje in zrenje: Izbrani Eseji*. Študentska založba, Ljubljana 2002, str. 94.

<sup>102</sup> M. Iqbal, *Obnova vjerske misli u islamu*. El-Kalem, Sarajevo 1979, str. 30.

stira plasti ujetosti v svojo lastno zamejenost ter osvobaja svojo zavest – se znajde v tisti psihološko-ontološki sferi, v kateri sami Biti »pusti« (iz)govoriti preko samega sebe. V tem mistik dokončno realizira svoje bistvo kot duhovno bitje. Mislim, da si lahko tukaj pomagamo s Heideggerjevo filozofsko tenkočutnostjo, ki na tej točki mistični duhovnosti zazveni zelo naklonjeno. Mistik (kot parcialno bivajoče) namreč tako zgolj izpolni, kar že je (je = Bit): »Izpolniti pomeni razviti nekaj do polnosti njegovega bistva, proizvesti ga do popolnosti... Izpolniti je mogoče zato pravzaprav samo tisto, kar že je. Kar pa pred vsem že je, je bit [beri: *resnična Eksistenca, poslednja Resničnost*]«. <sup>103</sup>

V islamski mistiki prevladuje prepričanje, da dejanska eksistenca pripada zgolj Alahu, medtem ko je eksistenca človeškega bitja *pogojena in omejena*! Človek odseva zgolj nekatere Božje attribute in njegov smoter naj bi bil ravno v prizadevanju po realizaciji teh atributov do najvišje možne mere. Končno postajo takšnih prizadevanj pa sufiji prepoznajo v razpustitvi lastne zavesti v neskončno Zavest. Vendar pri tem »dogodju« naj ne bi šlo za totalno izničenje človekove identitete v smislu »raztopitve« človekovega sebstva v božje Sebstvo, temveč prej za »Neskončno, ki preide v dobrohoten objem končnega [jaza]«. <sup>104</sup> *Progresivno samopreseganje* tako sovпада z *neskončnim samouresničevanjem*. V tem, ko mistik »prerašča« samega sebe, se obenem tudi dovršuje. Svojo *relativnost* tke v *proces absolutizacije*. Skozi postopno zatajitev lastnega »egoičnega« jaza dodeljuje prostor *neskončnemu Jazu*. Ali drugače: mistik je na duhovnem vzponu, ki sestoji iz discipliniranja duše (*riyāda al-naḥs*), kontemplacije (*tafakkur*) in ozaveščanja Absoluta (*ḍikr*), deležen dolgega in naporenega procesa transformacije *površinskega jaza v globlji jaz*. Islamski mistiki so torej že davno pred Heideggerjem spoznali, da se človek, če se želi približati Biti, »mora prej naučiti eksistirati v brezimnem. Spoznati mora na nek način tako zavajanje po javnosti kakor tudi nemoč privatnega«. <sup>105</sup> Sufiji so se zavedali, da »preden človek spregovori, mora dopustiti, da ga znova nagovori bit, kljub nevarnosti, da bo imel ob tej

<sup>103</sup> M. Heidegger, *Izbrane razprave, O humanizmu*. CZ, Ljubljana, 1967, str. 313.

<sup>104</sup> M. Iqbal, *Obnova vjerske misli u islamu*. El-Kalem, Sarajevo, 1979, str. 85.

<sup>105</sup> M. Heidegger, *Izbrane razprave, O humanizmu*. CZ, Ljubljana, 1967, str. 187.

zahtevi le malo ali redkokdaj kaj za povedati»,<sup>106</sup> saj je božji Logos v resnici neizčrpen. To nam na lep način razodeva tudi sam Koran: »Ko bi bilo morje črnilo, bi presahnilo, preden bi zmanjkalo besed mojega Gospodarja – tudi ko bi morju dodali še eno prav takšno morje«. <sup>107</sup> In: »Če bi bila vsa stebila na zemlji pisala in če bi se v morje, ki bi presahnilo, vlilo še sedem morij, še zmeraj ne bi bile zapisane vse Gospodove besede. On je resnično mogočen in moder.«<sup>108</sup>

Končna in skrajna faza duhovnega vzpona – ki je, kot smo videli, sestavljen iz več stopenj (*maqāmāt*) in stanj (*aḥwāl*) – se manifestira v »potopitvi« mistikove zavesti v Bogu. Toda takšna »potopitev« oz. takšno »razblinjanje« se lahko izvrši na različnih stopnjah intenzivnosti. V islamski mistični tradiciji je mogoče prepoznati (vsaj) tri vrste »pretvorbe« mistikovega jaza v neskončni Jaz:<sup>109</sup> (1) *al-fanā*’ *‘an wuḡūd as-siwā* (ko mistik spozna, da ne obstaja nič drugega razen Boga), (2) *al-fanā*’ *‘an šuḡūd as-siwā* (ko se mistik ne zaveda ničesar drugega razen Boga) ter (3) *al-fanā*’ *‘an irādat as-siwā* (ko je mistik popolnoma »združen« z Božjo voljo). Poskus opisa te *vrhovne mistične stopnje* najdemo tudi pri al-Ghazāliju, ki razlikuje dve vrsti »izničenja« mistikove zavesti: »Pri nekaterih vse, kar Njegov pogled doseže, izgori, izgine in ponikne. Mistik pa je tisti, ki zazna sublimnost ter svetost in se uzre v svoji lastni lepoti, ki jo je dosegel v združitvi z Božjo prisotnostjo. Tako se izničijo vidne reči, ne pa tudi mistik sam. Toda obstaja skupina mistikov, ki prve presega. Ti veljajo za izbranice med izbranci. Te namreč razplamti vzvišenost Njegovega obličja in jih absolutno prevzame mogočnost njegove veličastnosti, tako da so povsem »potopljeni« in se izničijo. Ne ozirajo se nase, saj je njihovo sebstvo poniknilo. Edino, kar je preostalo, je zgolj Enost in poslednja Resničnost.«<sup>110</sup> To zadnjo raven »razblinjanja« mistikovega jaza v neskončnem Jazu, al-Ghazālī podkrepi z verzom iz Korana: »Vse, razen njega bo propadlo!«<sup>111</sup> Džunejd pa je za tistega,

<sup>106</sup> Ibid., str. 192.

<sup>107</sup> Koran 18:109.

<sup>108</sup> Koran 31:27.

<sup>109</sup> Abdul Kabir H. Solihu, *Spiritual Ascent in Buddhism, Christianity and Islam: a Study in Comparativ Mysticism*. International Islamic University, Kuala Lumpur, str. 167–168.

<sup>110</sup> Abū Ḥamid M. al-Ġazālī, *Die Nische der Lichte*. Hamburg 1987, str. 63

<sup>111</sup> Koran 28:88.

ki je doživel mistično izkušnjo in na ta način prejel *resnično vednost*, dejal naslednje: »Gnostik je nekdo, čigar barva vode je istovetna z barvo posode. V vseh stanjih je tak, kakršen mora biti – a ker se stanja spreminjajo, je gnostik *otrok trenutka (ibn al-waqt)*«. <sup>112</sup>

Ibn 'Arabī prepozna celo sedem ravni »odpravljanja« mistikovega sebstva, ki zarisujejo nekakšno postopno in stopnjujoče se *raz-sebljanje* v različnih oblikah preseganja (opuščanja ali odpravljanja) vsega, kar ni Bog. <sup>113</sup> Opis končnega stadija v tej sedmerni shemi je na meji razumljivega. Kljub dejstvu, da mističnega doživetja, ki je v svoji biti nezapopadljivo, besede tako rekoč ne morejo izraziti, najdemo v človeški zgodovini številna pričevanja in poskuse ubesediti neubesedljivega. Enega takšnih opisov, ki povzroči pravo vrtoglavico, nam je zapustil Abū Yazīd: »Prispel sem do arene ničnosti. Deset let sem v njej prodiral naprej, dokler nisem od nič prišel do neniča. Potem sem prispel do območja izgubljenosti. To je arena enosti zavesti. Prodiral sem globlje v izgubljenost, dokler se v njej nisem povsem izgubil. Po tem samoizgubljenju sem se znotraj izgubljanja v izgubljanju preko nič v niču še naprej izgubljal v izgubljanju. Tako sem prišel do enosti zavesti v odsotnosti bivajočega od spoznavajočega in v odsotnosti spoznavajočega od bivajočega.« <sup>114</sup> Bergson zato z veliko mero duhovnega poštenja in eksistencialne resnosti prizna, da »o dokončnem zlitju ne vemo nič. Denimo, da je to v duši kot prekipevanje življenja. Kot neskončni polet. Kot neustavljiv potisk, ki vodi v najbolj drzna podjetja.« <sup>115</sup>

<sup>112</sup> Abū Bakr M. al-Kalābādī, *Al-t'arruf li-madhābi ahl al-taṣawwuf*. Dar Sader, Bejrut 2001, str. 102.

<sup>113</sup> Teh sedem ravni »odpravljanja« oz. »izničenja« mistikovega sebstva po Ibn 'Arabiju sestoji iz: (1) preseganja vsake kršitve dejanj in ravnanj zoper bivajoče, z Bogom v mislih; (2) preseganja človeških dejanj, z zavestjo, da za vsakim dejanjem stoji Bog kot vir moči; (3) preseganja lastnosti ustvarjenih bitij preko ozaveščanja Boga kot tistega, ki v človeku vidi, sliši itd.; (4) preseganja lastnega sebstva preko čuječe in globoke kontemplacije o Bogu; (5) preseganja celotnega sveta skozi zrenje Boga; (6) preseganja vsega razen Božjih atributov in Boga; (7) preseganja vsega razen Boga (R. Gramlich, *Der eine Gott: Grundzüge der Mystik des islamischen Monotheismus*. Izd. Walter W. Müller, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 1998, str. 316).

<sup>114</sup> R. Gramlich, *Der eine Gott: Grundzüge der Mystik des islamischen Monotheismus*. Izd. Walter W. Müller, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 1998 str. 318.

<sup>115</sup> H. Bergson, citirano po A. Capuder, *Henri Bergson, intuicija in misel*. Celjska Mohorjeva Družba, Celje 2008, str. 224.

Ta proces raz-sebljanja ne smemo razumeti kot izgubljanje lastne integritete, temveč prav nasprotno kot *pridobitev avtentične biti* preko *luščenja površinske subjektivnosti*, vse dokler ne pridemo do samega jedra, tj. maksimalne realizacije naše *fiṭre*. Nujna posledica tega je odmrtnje *površinske zavesti*, ki jo, preden se podamo na mistični vzpon, vselej občutimo in razumemo kot našo dejansko in edino zavest. Toda tudi v tem stanju mističnega »izničenja« zavest posameznika naj ne bi bila popolnoma in dokončno izbrisana, temveč zgolj za trenutek presežena in potopljena v neznanske globine Resničnosti. Z drugimi besedami: mistična združitev naj tako ne bi predstavljala dejanske združitve z Bogom, temveč v najvišji meri zgolj *približevanje Absolutu*. Dolgotrajna eno(tno)st v svetu dvojnosti ni izvedljiva. Čeprav mistiku zares uspe hipna premostitev razmerja subjekt-objekt in za trenutek »ujame« *večnost*, se vselej povrne v svet dvojnosti (četudi s predrugačeno zavestjo). To ugotavlja in priznava tudi al-Ghazālī: »Ko se gnostiki prebudijo iz svojega zanosa in ko svoj razum, ki velja za merilo Boga na zemlji, ponovno dobijo v last, spoznajo, da zenit mističnega doživetja ne predstavlja resnične identitete z Bogom, temveč zgolj njen približek...«<sup>116</sup> Da pa v tem momentu mistične združitve ali natančneje rečeno v približevanju združitve z Bogom ne gre *zares* za »izničenje« individualne zavesti, temveč obratno za njeno »razširjenje«, argumentira tudi Muhamad Iqbal. Zadnja stopnja mistična izkušnje, *fanā'*, predstavlja specifično obliko bitnostne rekonstrukcije in popolno predrugačenje mistikovega sebstva ter integracijo njegovega jaza v kozmično (= Božjo) Zavest: »Poslednji akt ni intelektualni akt, temveč življenjski akt, ki poglobi celotno bit jaza.«<sup>117</sup> Parafrazirajoč Octavia Paza lahko zato rečemo, da mistična združitev človeka preoblikuje in ga preobrazi v Resnico, tj. v prostor, kjer se nasprotja zedinijo, in se tako človek, ki je od rojstva v sebi razklan, s tem, ko postane Resnica, ko za trenutek postane ta *nedosegljivi Drugi*, s samim seboj pobota.<sup>118</sup> *Fanā'* je izraz »integralnega izkustva« *par excellence*, saj mistika na najbolj neposreden način vrača v celoto in »spaja« z Absolutom. *Mistično raz-sebljanje* je tako v resnici »skrajnost

<sup>116</sup> Abū Ḥāmid M. al-Ġazālī, *Die Nische der Lichter*. Felix Meiner, Hamburg 1987, str. 24.

<sup>117</sup> M. Iqbal, *Die Wiederbelebung des religiösen Denkens im Islam*. Hans Schiler, Berlin 2003, str. 226.

<sup>118</sup> O. Paz, *Branje in zrenje: Izbrani Eseji*. Študentska založba, Ljubljana 2002, str. 105.

biti« in »biti do skrajnosti«<sup>119</sup> – skrajnostno izkustvo, obrnjeno navznoter, kjer se skozi prozornost našega sebstva zasveti temelj Božjega.

### Dinamična mistika

Priznati moramo, da so ambicije sufijev postavljene zelo visoko: transformacija sebstva, popolnost duše, združitev z Absolutom. »Popolnost duše je mogoče doseči z osvojitvijo tistih lastnosti, ki predstavljajo popolnost – in tega se ne da doseči drugače kakor s spoznanjem Boga«,<sup>120</sup> torej njegovih atributov, katerim se mistik mora približevati: »Samo srce, ki bo nahranjeno z mislijo o Bogu, napojeno s strahospoštovanjem in očiščeno vsakršne pokvarjenosti, bo deležno čudeža razsvetljujoče modrosti.«<sup>121</sup> Spiritualna psihologija, ki so jo razvijali islamski mistiki in katere namen je kultiviranje značaja, samoobvladovanje in čiščenje srca, predstavlja nepogrešljivo opremo na poti duhovnega vzpona. *Meditativna kontemplacija* (*tafakkur*), ki si pomaga z mišljenjem, je sestavni del tega duhovnega vzpona. Neposredno *okušanje resničnosti* (*ḍauq*), ki spada v meta-racionalno sfero človekovega duha, je eden izmed njegovih visokih izrazov. *Raz-sebljanje* končnega jaza v globinah neskončnega Jaza (*fanāʾ*) pa najvišja izkušnja, ki jo mistik sploh lahko doživi. Gre za neskončno samopreseganje, kar predstavlja dolg in naporen proces, ki zahteva veliko discipline, znanja in volje. Duhovni vzpon poteka na različnih stopnjah (*maqāmāt*) in označuje prehod skozi različna stanja (*aḥwāl*). Cilj mistike je »vključiti človeka v celoto, dinamizirati in zaobjeti Eno, umovati in delovati v Njem«. <sup>122</sup> To pa je sfera, kjer naj bi srečnost oz. blaženost (*saʿdā*) dejansko bila mogoča, saj predstavlja stanje radosti onstran užitkov.

Znova lahko vidimo, da gre pri avtentični mistični izkušnji vselej za dve dopolnjujoči se razsežnosti, *spoznavno* in *eksistencialno*. »Očrt celovitosti nam je razkril, da se to, kar se na začetku meditativne poti kaže kot *vaja v fenomenologiji* – osredotočanje na meditativni predmet,

<sup>119</sup> Ibid., str. 103.

<sup>120</sup> Ibn Qayim al-Džawziyya, *Kitāb al-Fawā'id*. Dār al-taqwā 2008, str. 91.

<sup>121</sup> Ibid., 107.

<sup>122</sup> A. Capuder, *Henri Bergson, intuicija in misel*. Celjska Mohorjeva Družba, Celje 2008, str. 121.

čuječe motrenje pojavnega sveta«, skratka kontemplacija, »v zadnji instanci sprevrže v *vajo v ontologijo*«, <sup>123</sup> skratka, v predrugačenje posameznikove biti. Kognitivna zbranost, dresura volje, plemenitenje srca in neposredno doživljanje celote so dopolnjujoči se elementi mistične poti, ki predstavlja religioznost v vsej njeni dinamiki. Vrh je sinteza doživetja in spoznanja, »končna transfiguracija« pa eksistencialno-duhovna drža, ki »odpravlja ontološko zarezo« in katere »rezultat je avtentično, svobodno dejanje, v katerem se odslikava človekova izvirna svoboda in odkriva njegovo bistvo, ki je hrepenenje po sreči«. <sup>124</sup> Toda zagotovila za pristnost mistične izkušnje ne bomo našli toliko v njenih koreninah kolikor v njenih plodovih. <sup>125</sup> Avtentična mistična izkušnja, ki je v prvi vrsti eksistencialno stanje in duhovno doživetje, povzroči predrugačenje osebnosti, saj predstavlja celostno izkušnjo, ki vpliva na vse razsežnosti človeka, tako emocionalne in kognitivne kot tudi psihične in mentalne. Vednost, s katero razpolaga mistik, je vednost srca (*‘ilm al-qalbi*), vednost, v kateri srce najdeva svojo radost, <sup>126</sup> vednost o skrivnostih biti in čudežu stvarjenja, o transcendentnem bistvu človekovega duha in o Božji enosti, o dejavnostih duše in obvladovanju telesa, o kultiviranju značaja in načinu življenja <sup>127</sup> – je *vednost o smislu za dejanje*. Njen cilj ni odpoved svetu, temveč nasprotno *maksimalna aspiracija*, torej *čisti praxis*, katere ideal leži v popolnosti duše (*al-insān al-kāmil*).

Če kontemplacija predstavlja posreden način za »povezavo« s poslednjo Resničnostjo, in sicer preko reflektirajočega motrenja, pa *notranje okušanje* predstavlja vzpostavitev neposredne »povezave« s to poslednjo Resničnostjo, katere skrajna točka je *raz-sebljanje* »egoističnega jaza« oz. razblinjanje lastne končnosti v Neskončnosti. V tem je dejavni mistik *homo spiritualis par excellence*.

<sup>123</sup> S. Vörös, *Podobe neupodobljivega*. Kud Logos & Znanstvena založba FF, Ljubljana 2013, str. 487.

<sup>124</sup> A. Capuder, *Henri Bergson, intuicija in misel*. Celjska Mohorjeva Družba, Celje 2008, str. 343.

<sup>125</sup> M. Iqbal, *Die Wiederbelebung des religiösen Denkens im Islam*. Hans Schiler, Berlin 2003, str. 48.

<sup>126</sup> Abū Ḥāmid M. al-Ġazālī, *Das Elixier der Glückseligkeit*. Heinrich HugelDubel, Kreuzling/München 2008, str. 65.

<sup>127</sup> Abū Ḥāmid M. al-Ġhazālī, *Das Kriterium des Handelns*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2006, str. 120.

Mistika je torej tudi – in predvsem – tista dimenzija religijske tradicije, ki na eksistencialen način (p)oživlja njene metafizične vidike. Iqbal ima zato prav, ko pravi, da je konservatizem za religijo enako močna ovira kot za vsako drugo področje človekovega delovanja, saj uničuje ustvarjalno svobodo jaza in zavira tok svežih duhovnih podvigov.<sup>128</sup> Tukaj torej ne gre za zatajitev intelekta in ukinjanje miselnega napora, temveč prej za *intenziviranje in poduhovljenje uma* ter *kultiviranje duševnih sil*. Seveda pa mistika priznava instanco spoznavne zmožnosti, ki presega umsko spoznanje: »zrenje«, »okušanje realnosti«, »intuicijo«. Na delu je celovita preobrazba, katere bistvo je ravno dopolnjevanje in uravnovešanje človekovih notranjih razsežnosti. V tem smislu ima Bergson prav, ko pravi, da je intuicija zgolj višja oblika intelekta.<sup>129</sup> In v enakem duhu je morda upravičena tudi Iqbalova kritika al-Ghazālīja, češ da je slednji spregledal – ali da celo ni hotel videti –, da je med mišljenjem in intuicijo (beri: med *kontemplacijo* in *okušanjem*) organska povezava; povedano drugače: da je samó mišljenje tisto, ki je sposobno posegati po Neskončnosti.<sup>130</sup> Vendar pa to morda drži le v toliko, kolikor misli priznamo *zmožnost poduhovljenja*, tj. osvobajanja okovov čiste racionalnosti in preboja iz sfere gole predstavnosti. Kljub temu pa je mišljenju, naj dosega še tako subtilne in sublimne vrhove, težko priznati preživetje na *skrajnem robu zavesti*, na točki, ko mistik vstopi v *območje raz-sebljanja (fanāʾ)*. Toda duhovni vzpon ni nikakršen i- ali celo antiracionalen »projekt«, temveč je primarno *metaracionalen podvig*, ki predstavlja stopnjujočo nadgradnjo posameznikove zavesti z namenom, da bi se vse bolj razprla za objem *Transcendence*. Mistična pot je tako pot neskončnega napredka, neskončnega širjenja duha in globokih notranjih izkustev, ki posameznika povezujejo z Izvorom, vtekejo v celoto Biti in omogočajo preseganje ontološke zarez. Mistikovo prizadevanje se zato še zdaleč ne konča pri mišljenju – ki je njegovo izhodišče –, temveč terja doživetje in dejanje; ne zgolj kontemplacijo, marveč disciplino in akcijo: »Torej drži, da zavestno bitje biva tako, da

<sup>128</sup> M. Iqbal, *Die Wiederbelebung des religiösen Denkens im Islam*. Hans Schiler, Berlin 2003, str. 211.

<sup>129</sup> M. Iqbal, *Die Wiederbelebung des religiösen Denkens im Islam*. Hans Schiler, Berlin 2003, str. 26.

<sup>130</sup> Ibid., str. 28.

se spreminja, spreminja se tako, da zori, zorenje pa je tisto, po čemer se do neskončnosti ustvarjamo.«<sup>131</sup>

Na podlagi mistikovega izkustva se razpre fraktalna in dialektična celostnost, ki je ni mogoče zapopasti skozi *logos* in *ratio*, temveč zgolj v osebнем eksistencialno-duhovnem doživetju. V tem, ko je do najvišjega spoznanja – sinteze vednosti in dejanja –, ki je po svoji naravi nujno holistično, mogoče priti zgolj preko notranjega okušanja, se začetna kontemplacija pretaplja v intuitivno zrenje, duhovni napor v osvobajanje, religioznost v mistiko. *Življenjski polet*, kot ga imenuje Bergson, ustreza mistikovi religiozni drži in duhovnemu zagonu. Mistiki, zapiše Bergson, so se, zbrani sami vase, »sprožili v novem, velikem naporu in prebili jez; neznanski tok življenja jih je zbral in ponesel s sabo, iz njihove nabite življenjske sile se je sprostila energija, drznost, moč zamišljanja in izvedbe, ki ji ni primere«.<sup>132</sup> Njihova *duhovna strast* se izkazuje v »žeji po vednosti«, v »lakoti po resnici«. Takšna strast je v nova odkrivanja in raziskovanja gnala tudi al-Ghazālīja, ki nam je v svoji avtobiografiji zapustil naslednjo izpoved: »Moja žeja po dojetju resnic o vseh stvareh je že od samega začetka in mladosti prežemala značaj in navado, gon in naravno nagnjenje, ki sem ga od Boga prejel brez lastne izbire in pomoči, tako da so se v meni že v rosnih letih zrahljali okovi slepega posnemanja in so se zlomila posredovana načela.«<sup>133</sup> Nobena mistična pot ne obstaja brez vedoželjnosti, strasti in hrepenenja, vsaka zahteva posebno predanost in notranjo moč, odločnost, doseženo s trdim naporom in temeljitim prečiščenjem. V vztrajnem samopreseganju pa Bog mistikovim prizadevanjem prihaja naproti. Sufij Fāris pravi: »Srca prizadevajočih so prežarjena z Božjo svetlobo.«<sup>134</sup>

V islamski – pa ne samo v islamski, temveč v vsaki pristni religiozni – mistiki imamo opraviti z *dinamično mistiko*, ker človeka ne *duši*, temveč ga *poživlja* in mobilizira. Gre za uresničevanje možnosti najbolj vzvišenih notranjih izkustev in popolno sovpadanje med subjektom in objektom. Pri dinamični mistiki zato ne gre zgolj za *psihološko resnico*,

<sup>131</sup> H. Bergson citirano po A. Capuder, *Henri Bergson, intuicija in misel*. Celjska Mohorjeva Družba, Celje 2008, str. 100.

<sup>132</sup> Ibid, str. 223.

<sup>133</sup> Abū Ḥāmid M. al-Ġazālī, *Der Erreter aus dem Irrtum*. Felix Meiner, Hamburg 1988, str. 5.

<sup>134</sup> Abū Ḥāmid M. al-Ġazālī, *Ihyā' 'ulūm ad-dīn*. Ġāmi'at al-qāhira, Kairo 1957, str. 411.

temveč za *eksistencialno udejanjanje*. Stabilnost, uravnovešenost, harmonijo in trdnost lahko dosežemo zgolj skozi dinamičnost, prožnost in živost. Mistika je tako tudi večina osvobajanja od površinskega posvetnega in prozaičnega bivanja, ozaveščanje izgubljene istovetnosti z nečim, kar je absolutno Drugo in nas absolutno presega, a nam je hkrati »bližje od vratne žile«, je pogumno odpravljanje k *numinoznemu*: »Jasno je, da živimo v nenehnem lovljenju ravnovesja in da ja za povprečno zdravje duha, kakor sicer telesa, težko najti ustrezno definicijo. Obstaja pa neko intelektualno zdravje, ki je tako nenavadno in čvrsto zasidrano, da ga brez težav prepoznamo. Izkazuje se s smislom za dejanja, z zmogljivostjo povzemanja in prilagajanja okolju, s trdnostjo, ki pozna tudi upogljivost, s preroškim darom razločka med mogočim in nemogočim, z duhom preprostosti, ki zna pomesti z vsem zapletenim, skratka z neko višjo mero zdrave pameti. Ali ne najdemo vsega tega ravno pri omenjenih mistikih?«<sup>135</sup>

## B i b l i o g r a f i j a

1. Al-Ġazālī, Abū Ḥāmid M. (2008), *Das Elixier der Glückseligkeit*. Heinrich Hugendubel, Kreuzlingen/München.
2. Al-Ġazālī, Abū Ḥāmid M. (2006), *Das Kriterium des Handelns*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
3. Al-Ġazālī, Abū Ḥāmid M. (2010), *al-Munqid min ad-dalāl*. Dār al-taqwā, Bejrut.
4. Al-Ġazālī, Abū Ḥāmid M. (1988), *Der Erretter aus dem Irrtum*. Felix Meiner, Hamburg.
5. Al-Ġazālī, Abū Ḥāmid M. (2006), *Minhāġ al-ʿābidīn ilā ġanati rabb al-ʿālamīn*. Dār al-taqwa, Damask/Alepo.
6. Al-Ġazālī, Abū Ḥāmid M. (1957), *Ihyāʾ ʿulūm ad-dīn*. Ġāmiʿat al-qāhira, Kairo.
7. Al-Ġazālī, Abū Ḥāmid M. (1987), *Die Nische der Lichter*. Felix Meiner, Hamburg.
8. Al-Džawziyya, Ibn Q. (2008), *Kitāb Al-Fawāʾid*. Dār al-taqwā, Aleksandrija.

---

<sup>135</sup> H. Bergson citirano po A. Capuder, *Henri Bergson, intuicija in misel*. Celjska Mohorjeva Družba 2008, str. 223.

9. Al-Kalābādī, Abū Bakr M. (2001), *Al-t'arruf li-maḍhabī ahl al-taṣawuf*, Dar Sader, Bejrut.
10. Avicenna, Abu Ali Ibn Sina (2004), *Knjiga naputka i opaska*. Demetra, Zagreb.
11. Badri, M. (2000), *Contemplation. An Islamic Psychospiritual Study*. Medeena Books, Malaysia.
12. Capuder, A. (2008), *Henri Bergson, intuicija in misel*. Celjska Mohorjeva Družba, Celje.
13. Ernst, C.W. (1997), *The Shambhala Guide to Sufism*. Shambhala, Boston & London.
14. Gramlich, R. (1998), *Der eine Gott: Grundzüge der Mystik des islamischen Monotheismus*. (Izd.) Walter W. Müller, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden.
15. Iqbal, M. (1979), *Obnova vjerske misli u islamu*. El-Kalem, Sarajevo.
16. Iqbal, M. (2003), *Die Wiederbelebung des religiösen Denkens im Islam*. Hans Schiler, Berlin.
17. Küng, H. (2004), *Der Islam, Geschichte Gegenwart Zukunft*. Piper, München.
18. Majaron, E. (prev.) (2004), *Koran*. Učila, Tržič.
19. Molè, M. (2003), *Muslimanski mistiki*. Kud Logos, Ljubljana.
20. Obermann, J. (1921), *Der Philosophische und Religiöse Subjektivismus Ghazālīs. Ein Beitrag zum Problem der Religion*. W. Braumüller, Wien.
21. Ormsby, E. (2010), *Ghazali – The Revival of Islam*. Oneworld, Oxford.
22. Ošljaj, B. (2010), *Ethica, quo vadis? Albert Schweitzer in vprašanje renesanse etične kulture*. Znanstvena založba FF, Ljubljana.
23. Paz, O. (2002), *Branje in zrenje: Izbrani Eseji*. Študentska založba, Ljubljana.
24. Scheler, M. (1998), *Položaj človeka v kozmosu*. Nova revija, Ljubljana.
25. Schimmel, A. (2008), *Sufismus: Eine Einführung in die islamische Mystik*. C. H. Beck, München.
26. Solihu, A. K. H. (2009), *Spiritual Ascent in Buddhism, Christianity and Islam: a Study in Comparativ Mysticism*. Kuala Lumpur. <http://www.scribd.com/doc/19101249/Spiritual-Ascent-in-Buddhism-Christianity-and-Islam-A-Study-in-Comparative-MysticismAbdul-Kabir-Hussain-Solihu> (27.08.2013)
27. Yasien, M. (1998), *Human Nature in Islam*. A.S. Noordeen, Michigan.
28. Wilcox, L. (2006), *Sufizam i Psihologija*. Medžlis islamske zajednice, Tuzla.
29. Vörös, S. (2013), *Podobe neupodobljivega*. KUD Logos in Znanstvena založba FF, Ljubljana.

---

# NA KRAJU SPOZNAVANJA: PREMISLEK O NARAVI IZRED- NIH SPOZNAVNIH NAČINOV V INDIJSKIH FILOZOFIJAH

A n a B a j ž e l j

## I.

Indijske filozofske tradicije so se zavzeto ukvarjale z vprašanji, ki zadevajo naravo spoznanja, pogoje resničnega spoznanja in sredstva, ki do njega vodijo. Šola *nyāye*, ki je postavila temelje indijski epistemologiji, je spoznanje (skt. *jñāna*) razumela kot dejanje, ki poteka med subjektom (skt. *pramātṛ*) in objektom (skt. *prameya*). Sredstvo (skt. *karaṇa*) resničnega spoznanja (skt. *pramā*), ki subjektu posreduje resnično podobo objekta, je poimenovala s sanskrtsko besedo *pramāṇa*. *Nyāya* je priznavala veljavnost štirim tovrstnim sredstvom: zaznavanju (skt. *pratyakṣa*), sklepanju (skt. *anumāna*), analogiji (skt. *upamāna*) in pričevanju avtoritete (skt. *śabda*).<sup>1</sup> Njena bratska šola *vaiśeṣika* je, podobno kot velik del budističnih smeri, slednji dve zavračala, *sāṃkhya*, *yoga*, jainizem, *viśiṣṭādvaita-vedānta* in *dvaita-vedānta* pa so izvzemali le analogijo. *Prābhākara-mīmāṃsā* je poleg omenjenih štirih dopuščala še domnevo (skt. *arthāpatti*), *advaita-vedānta* in *bhāṭṭa-mīmāṃsā* pa sta kot šesto spoznavno sredstvo navajali nezapaženje (skt. *anupalabdhi*). Nekateri indijski materialisti in skeptiki, ki so sicer večinoma spoznavno veljavnost priznavali vsaj zaznavanju, so dvomili v pristočnost prav vseh spoznavnih sredstev.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> *Nyāya-sūtra* 1.1.3 (*pratyakṣa-anumāna-upamāna-śabdāḥ pramāṇāni*). Glej G. Akṣapāda, *Nyāya-sūtra*, A. Thakur (ur.), *Gautamīyanyāyadarśana with Bhāṣya of Vātsyāyana*. Indian Council of Philosophical Research, New Delhi 1997. V sanskrtskih navedkih sem besede, združene po pravilih *sandhija*, razvezala in posamezne člene zloženka razločila z vezajem. Vsi prevodi iz sanskerta in prākrtov so moji, torej so moje tudi morebitne napake.

<sup>2</sup> Glej R. King, *Indian philosophy: An introduction to Hindu and Buddhist thought*. Edinburgh University Press, Edinburgh 1999, str. 128, J. N. Mohanty, *Classical Indian philosophy*.

Nezanemarljiv delež indijskih filozofij je tako zastavljenemu epistemološkemu aparatu ob bok postavil še mnogovrstne izredne (skt. *alaukika*)<sup>3</sup> spoznavne načine. Sem sodijo nečutno zaznavanje, poznavanje preteklih rojstev, poznavanje misli drugega, zaznavanje zelo oddaljenih, skritih ali izjemno majhnih stvari, napovedovanje trenutka smrti itd. Predvsem jogijske<sup>4</sup> tradicije so te izredne zmožnosti, ki so jih prav tako prištevale med veljavne načine spoznavanja, pripisovale redkim posameznikom, ki so se urili v jogijskih tehnikah in so bodisi dospeli do konca jogijske poti bodisi so se temu zelo približali. Tisti, ki so konec že dosegli, pa naj ne bi le bolje in globlje videli, ampak naj bi vedeli; spoznavali naj torej ne bi več na način dejavnega pridobivanja novih spoznanj, ampak naj bi spoznanje imeli, ga posedovali. Njihovo spoznanje naj bi bilo dovršeno in ta epistemološki cilj je v indijskem filozofskem prostoru največkrat sovpadal s soteriološkim.

V prispevku se bom ukvarjala predvsem z opredelitvijo teh vrhovnih točk spoznanja in njihovim mestom v siceršnji spoznavni teoriji posameznih šol. Zanimalo me bo, če in kako se to spoznanje razlikuje od tistega, ki je dostopno z običajnimi (skt. *laukika*) spoznavnimi sredstvi. Ali vodi do cilja, do katerega je sicer mogoče dospeti tudi s slednjimi? Gre za višjo stopnjo spoznanja, ki je po strukturi sorodna običajnim načinom spoznavanja? Ali pa gre nemara za popolnoma drugačen modus spoznave, ki zahteva odpoved vsem ostalim spoznavnim načinom?

Odgovori na navedena vprašanja so bili v posameznih šolah tesno povezani z ontološkim statusom, ki so ga prisojale objektom.<sup>5</sup> Nekatere so spoznavanje pojmovalle kot spoznavanje resnično obstoječih in od spoznavnega postopka neodvisnih reči, medtem ko so druge obstoj od spoznavanja neodvisnega sveta zavračale in posledično spoznavne objekte razumele kot že vselej vpete v akt spoznavanja (in tako pogoje ne z njim). Spet tretje so ubirale vmesno pot med obema možnostma.

---

Rowman & Littlefield, Lanham, Maryland 2000, str. 16–17, J. A. Grimes, *A concise dictionary of Indian philosophy: Sanskrit terms defined in English*. SUNY Press, Albany, New York 1989, str. 237–238.

<sup>3</sup> Prim. K. K. Chakrabarti, *Classical Indian philosophy of induction: The Nyāya viewpoint*. Rowman & Littlefield, Lanham, Maryland 2010, str. 21.

<sup>4</sup> Besedo *yoga* uporabljam v širokem pomenu izvajanja različnih telesnih in meditativnih tehnik, z besedo *yoga* pa označujem eno od smeri indijske filozofske tradicije.

<sup>5</sup> Pogosto ni jasno, ali je epistemološki pristop ontološkemu predhodil ali je veljalo obratno.

V skladu s tem so šole spoznavna sredstva, ki so jih imela za veljavna, postavljale v hierarhične odnose. Nekatera med njimi naj bi omogočala uzreti stvarnost takšno, kakršna je, medtem ko naj bi bila druga netočna. V tem okviru bo veljalo preiskati razmerje med običajnimi in izrednimi spoznavnimi postopki ter se vprašati, če so ti stopenjsko povezani, medsebojno pogojeni ali izključujoči se. Z opredelitvijo ontološkega statusa objektov se dopolnjuje tudi ontologija spoznavanja. Je spoznavanje dejavnost spoznavajočega ali njegova lastnost? Gre pri tem za esencialno ali akcidentalno vez med spoznavanjem in spoznavajočim? Je nemara prvo celo identično s slednjim? Je spoznavanje intencionalno ali poteka brez naperjenosti na objekt? Odgovori na ta vprašanja bodo v okviru vsake šole določili strukturo spoznavnih načinov, tako običajnih kot izrednih.

Naj nemudoma poudarim, da se navedena izrednost nekaterih vrst spoznavanja kaže predvsem v njihovi redkosti in ne pomeni nujno, da so izredne spoznavne zmožnosti glede na siceršnje spoznavne postopke sekundarne. Mnoge indijske tradicije so namreč ravno običajne načine spoznavanja razumele kot tiste, ki odstopajo od načina, ki je spoznavajočemu najbolj lasten. Prav zaradi tega so višje spoznavne ravni in z njimi dojetje stvarnosti, kakršna je, navadno veljale za dostopne sleherniku. To prepričanje v Indiji sicer ni bilo obče sprejeto in je izzvalo vprašanje spoznavne avtoritete: kaj oz. kdo je vrhovna avtoriteta, ko gre za vprašanje spoznanja resnice? S spodbijanjem možnosti jogijskih spoznavnih načinov je *mīmāṃsā* skušala ubraniti nesporno in izključujočo avtoriteto *Ved*.<sup>6</sup> Spet druge šole so svoje nauke izpeljevale prav iz spoznanj, ki so jih njihovi utemeljitelji pridobili na izreden spoznavni način.

Ker izrednih spoznavnih zmožnosti kljub marsikateri podobnosti ne želim podvreči eni sami vsebinski kategoriji, se bom z njimi ukvarjala v okviru vsake tradicije posebej. Termin, ki jih indijske filozofske smeri uporabljajo za opis omenjenih zmožnosti, so zelo raznoliki, tudi znotraj ene same tradicije in celo enega samega teksta. Ker je tematika, ki se

---

<sup>6</sup> Glej L. McCrea, »Just like us, just like now': The technical implications of the *mīmāṃsā* rejection of yogic perception«, v: E. Franco in D. Eigmer (ur.), *Yogic perception, meditation and altered states of consciousness*. Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 2009, str. 55–70.

je lotevam, zelo obsežna, sem bila primorana narediti izbor tradicij ter znotraj njih izbor obdobj in tekstov, ki jih bom obravnavala. Prispevek torej ne bo izčrpen, ampak so bo osredotočal predvsem na zgodnje sistematizacije treh tradicij: *nyāye* in *vaiśeṣike*, *sāṃkhya* in *yoge* ter jainizma. Te sem izbrala, ker se zdijo po ontologiji spoznavajočega sorodne. Vse namreč izhajajo iz predpostavke, da obstaja neskončno mnogo sebstev, ki so substancialna in individualna, kar velja tako za čas ujetosti v krogotok prerajanj kakor za »čas« po osvoboditvi. Vse tri tradicije sebstvom protipostavljajo objektni svet, ki naj bi bil enako resničen kot sebstva sama. V nadaljevanju bom preiskovala, v kolikšni meri so si navedene tradicije s spoznavno-teoretskega vidika in v opredelitvah izrednih načinov spoznavanja resnično podobne.

## II.

Realistični šoli *nyāya* in *vaiśeṣika* privzemata, da spoznavni proces omogoča neposredno spoznanje objektnega sveta, ki je od spoznavnega procesa neodvisen. Nosilec spoznavne dejavnosti je substancialno sebstvo (skt. *ātman*), ki je od sveta objektov ločeno. Izmed štirih veljavnih spoznavnih sredstev *nyāya* kot temeljnega pojmuje zaznavo (skt. *pratyakṣa*)<sup>7</sup>, in sicer zaradi njene neposrednosti (skt. *aparokṣatva*). Zaznava vznikne ob stiku čuta (skt. *indriya*) in objekta (skt. *artha*).<sup>8</sup> To pa za dosego spoznanja ne zadostuje; da bi prišlo do spoznanja, morajo biti čuti, ki so v stiku z objekti, povezani še z razumom (skt. *manas*)<sup>9</sup>, slednji pa s sebstvom (skt. *ātman*). Vsi ostali spoznavni načini temeljijo na zaznavanju in so zato posredni (skt. *parokṣa*). Sklepanje npr. nujno potrebuje snov, ki mu je dana preko čutne zaznave. In kako je z izrednimi spoznavnimi postopki?

<sup>7</sup> Sanskrtsko besedo za zaznavanje, tj. *pratyakṣa*, je mogoče razdeliti na predlog *prati* (dob. proti, pred) in samostalnik *akṣa* (dob. oko). Zaznava je potemtakem »pred-očitev« in posreduje tisto, kar je pred očesom, ali širše, kar je pred ostalimi čuti tako, kot je pred očesom. V osnovi torej označuje čutno zaznavanje.

<sup>8</sup> *Nyaya-sūtra* 1.1.4 (*indriya-artha-sannikarṣa-utpannam jñānam avyapadeśyam avyabhicāri vyavasāya-ātmakam pratyakṣam*).

<sup>9</sup> Da bi se specifični pomen *manasa* kot posrednika med sebstvom na eni ter čuti in objekti na drugi strani ne izgubil v prevodu, uporabljam v nadaljevanju sanskrtski izraz.

Če bi bili nekoliko nepozorni, bi *nyāyo* in *vaiśeṣiko* hitro obšli kot popolnoma neobčutljivi za to tematiko. Zagotovo nista tradiciji, ki bi ju označili za jogijski, in slovita predvsem po utemeljitvi logike in epistemologije, sistematični vpeljavi terminologije za filozofsko diskusijo, skrbno razviti ontološki shemi ipd. Zato še toliko bolj čudi, ko *Nyāya-sūtra* v 4. poglavju kot vir pravega spoznanja omenja tudi vadbo zbranosti (skt. *samādhi*),<sup>10</sup> nauk jogijske discipline, ki jo poučujejo v gozdovih, jamah in na rečnih bregovih.<sup>11</sup> Harunaga Isaacson v tem kontekstu izpostavi Vātsyāyana Pakṣilasvāminov komentar k *Nyāya-sūtri* 1.1.3, v katerem avtor, delujoč v 4. in 5. stoletju n. št., poleg pričevanja avtoritete in sklepanja kot veljaven spoznavni vir, ki dokazuje obstoj sebstva, upošteva tudi joginovo zaznavanje (skt. *yuñjāna-pratyakṣa*), porojeno iz jogijske zbranosti (skt. *yoga-samādhi-ja*). Komentator pri tem citira *Vaiśeṣika-sūtro*,<sup>12</sup> po kateri naj bi sebstvo spričo posebne povezave med njim in *manasom* zaznalo samega sebe.<sup>13</sup> Nadaljuje še rekoč, da do te povezave, ki je sama spodbujena z voljo po razumevanju resničnosti, pride, ko se *manas* odmakne od čutov in je v tem stanju s trudom zadržan.<sup>14</sup> Če torej običajno zaznavanje sloni na stiku sebstva, *manasa*, čutov in objekta, se med jogijsko zbranostjo spoznavna struktura predružači. *Manas* ni več člen, ki bi posredoval med čuti in objekti, ampak se od

<sup>10</sup> *Nyāya-sūtra* 4.2.38 (*samādhi-viśeṣa-abhyāsāt*). Beseda *samādhi* dobesedno pomeni »dajanje skupaj«, »spoj«.

<sup>11</sup> *Nyāya-sūtra* 4.2.42 (*araṇya-guhā-pulina-ādiṣu yoga-abhyāsa-upadeśaḥ*).

<sup>12</sup> *Vaiśeṣika-sūtra* 9.13 (*ātmany ātma-manasoḥ saṃyoga-viśeṣād ātma-pratyakṣam*), ki jo navaja, naj bi v okviru tradicije *vaiśeṣike* vsebovala najzgodnejšo omembo zaznavanja, ki presega čute. Glej Kaṇāda, *Vaiśeṣika-sūtra* [Candrānandova izdaja], Muni Jambuvijaya (ur.), *Vaiśeṣikasūtra of Kaṇāda with the Commentary of Candrānanda*. Gaekwad's Oriental Series 136, Oriental Institute, Baroda 1961. Prim. H. Isaacson, »Yogic perception (yogipratyakṣa) in early Vaiśeṣika«, *Studien zur Indologie und Iranistik* 18, 1993, str. 141–142 in P. Balcerowicz, »What exists for the Vaiśeṣika?«, v: *Logic and belief in Indian philosophy*. Motilal Banarsidass, Delhi 2010, str. 308.

<sup>13</sup> *Nyāya-bhāṣya* 1.1.3 (*pratyakṣam yuñjānasya yoga-samādhi-jam ātmany ātma-manasoḥ saṃyoga-viśeṣād ātmā pratyakṣaḥ iti*). Glej G. Akṣapāda, *Nyāya-sūtra*, A. Thakur (ur.), *Gautamiyanyāyadarśana with Bhāṣya of Vātsyāyana*. Indian Council of Philosophical Research, New Delhi 1997.

<sup>14</sup> Prav tam (*sa tu pratyāhṛtasya indriyebhyo manaso vidhārakeṇa prayatnena dhāryamānasya ātmanā saṃyogas tattva-bubhutsā-viśiṣṭaḥ*). Prim. D. G. White, »How Big Can Yogis Get? How Much Can Yogis See?«, v: A. Jacobsen, *Yoga Powers: Extraordinary capacities attained through meditation and concentration*. Brill, Leiden/Boston 2012, str. 70.

teh pomakne k sebstvu, slednje pa prek *manasa* spoznava samega sebe. Četudi se to spoznavanje zgodi na način, ki ni čutno posredovan, pa se še vedno imenuje zaznavanje (skt. *pratyakṣa*).<sup>15</sup> Gre torej za nečutno zaznavanje, pri katerem je *manas* namerno pridržan pri sebstvu. To, da je te vrste zaznavanje nujno nadzorovano in da za svoj vznik in trajanje zahteva zbranost in trud, govori proti vsakršni predpostavki, da je tukaj govora o naključni, nekultivirani ali trenutni razsvetlitvi.

*Vaiṣeṣika-sūtra* nadaljuje, da tovrstno zaznavanje ne zajema le sebstva, temveč tudi njegove attribute<sup>16</sup> ter vse ostale substance (skt. *dravya*)<sup>17</sup>, njihove attribute (skt. *guṇa*) in dejavnosti (skt. *karman*)<sup>18</sup>.<sup>19</sup> Jogijsko zaznavanje za svoj spoznavni objekt torej nima samo sebstva. Na nečutni način dospe tudi do ostalih osmih substanc,<sup>20</sup> kamor sodijo čutno dostopni materialni elementi (skt. *bhūta*) in eter (skt. *ākāśa*) ter čutno nedostopne nematerialne substance časa (skt. *kāla*), prostora (skt. *dik*) in *manasa*. Obenem pa ta oblika zaznavanja zapopada attribute in dejavnosti, ki vsem tem substancam pripadajo. Sem sodijo tudi attribute sebstva, med katerimi je temeljni akcidentalni atribut zavesti (skt. *buddhi*). Pri tem pa je ključno poudariti, da je v skladu z *vaiṣeṣiko* do

<sup>15</sup> Vincent Eltschinger izpostavi, da je bil budistični filozof Dignāga najbrž prvi, ki je jogijsko zaznavanje (skt. *yogi-pratyakṣa*) upošteval kot eno od oblik zaznavanja (skt. *pratyakṣa*) in ga s tem uvrstil med primarne spoznavne vire. Glej V. Eltschinger, »Career and the cognition of yogins«, v: E. Franco in D. Eigmer (ur.), *Yogic perception, meditation and altered states of consciousness*. Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 2009, str. 190. V slovenščini je o Dignāgi pisal Sebastjan Vörös. Glej S. Vörös, »Misel in neizrekljivo v budistični logično-epistemološki šoli: Nov pogled na teorijo dveh resnic pri Dignāgi in Dharmakīrtiju«, *Azijske in afriške študije* 16/3, 2012, str. 77–100.

<sup>16</sup> *Vaiṣeṣika-sūtra* 9.17 (*ātma-samavāyād ātma-guṇeṣu*).

<sup>17</sup> *Vaiṣeṣika-sūtra* 9.14 (*tathā dravya-antareṣu*).

<sup>18</sup> *Vaiṣeṣika-sūtra* 9.16 (*tat-samavāyāt karma-guṇeṣu*).

<sup>19</sup> Po napotku Piotra Balcerowicza pri zadnjih navedenih *sūtrah* sledim Barendu Faddegonu, ki meni, da se nanašata na *Vaiṣeṣika-sūtro* 9.14 in ne na verjetno kasneje vstavljeno *Vaiṣeṣika-sūtro* 9.15. Glej P. Balcerowicz, »What exists for the Vaiṣeṣika?«, v: *Logic and belief in Indian philosophy*. Motilal Banarsidass, Delhi 2010, str. 310 in B. Faddegon, *The Vaiṣeṣika-System, described with the help of the oldest texts*. Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam, Afdeeling Letterkunde, Nieuwe Reeks, Deel XVIII no. 2, Amsterdam 1918, str. 293. Prim. D. G. White, »How Big Can Yogis Get? How Much Can Yogis See?«, v: A. Jacobsen, *Yoga Powers: Extraordinary capacities attained through meditation and concentration*. Brill, Leiden/Boston 2012, str. 71.

<sup>20</sup> *Vaiṣeṣika* je razlikovala devet različnih substanc. Glej *Vaiṣeṣika-sūtra* 1.1.4 (*prthivy āpas tejo vāyur ākāśam kālo dig ātmā mana iti dravyāṇi*).

vseh omenjenih spoznavnih objektov mogoče priti tudi po običajnih spoznavnih poteh. Celó sebstvo je moč spoznati s pomočjo sklepanja. Izkuštvu nematerialnega atributa, kot je zavest, namreč vodi od prepoznavanja, da atribut ne more obstajati sam po sebi, do sklepa, da obstaja neka nematerialna substanca, ki ji pripada. Zdi se torej, da z vpeljavo jogijskega zaznavanja *vaišeṣika* razloči dva spoznavna načina, ki se po strukturi sicer razlikujeta, a vodita do enakega rezultata. Eden je neposreden, drugi pa posreden in spoznanje porodi preko čutne zaznave. Je med tema spoznavnima načinoma še kaka korenitejša razlika? In čemu sploh ta dvojnost?

Piotr Balcerowicz poudarja, da pojma »jogijsko zaznavanje« (skt. *yogi-pratyakṣa*) v zgodnjih različicah *Vaišeṣika-sūtre* še ni zaslediti in da potemtakem predstavlja kasnejši vrinek, ki ga sam datira nekje v prvo polovico 1. tisočletja n. št.<sup>21</sup> Poglavitni vpliv na to naknadno vpeljavo naj bi imel Praśastapāda, komentator *Vaišeṣika-sūtre* iz 4.–5. stoletja n. št. Njegov spis *Padārtha-dharma-saṃgraha* more zgoraj navedene *sūtre* in vprašanja, ki se ob njih porajajo, nekoliko razjasniti. Praśastapāda razdeli jogijsko zaznavanje na dve vrsti – na tisto, ki poteka med zbranostjo (skt. *yukta*), in tisto, ki zbranosti sledi (skt. *viyukta*). Zapiše sledeče:

Dojemanje biti, substancialnosti, atributivnosti, dejavnosti itd., združenih v zaznavni osnovi, s pomočjo čutnih organov, ki [to] zaznavno osnovo dosega, je zaznavanje, [značilno za] ljudi, kot smo mi sami itd.<sup>22</sup>

Toda pri joginih, ki so od nas drugačni, vznikne s pomočjo *manasa*, osnovanega v *dharmi*, med jogijsko zbranostjo<sup>23</sup> nezmotljivo videnje narave [na-

<sup>21</sup> P. Balcerowicz, »What exists for the Vaišeṣika?«, v: *Logic and belief in Indian Philosophy*. Motilal Banarsidass, Delhi 2010, str. 308. Iz tega sledi, da se mora Vātsyāyana Pākṣilasvāmin naslanjati na eno od kasnejših različic *Vaišeṣika-sūtre*.

<sup>22</sup> *Padārtha-dharma-saṃgraha* 240 (*bhāva-dravyatva-guṇatva-karmatva-ādinām upalabhy-ādhāra-samavetānām āśraya-grāhakair indriyair grahaṇam ity etad asmad-ādinām pratyakṣam*). Glej Praśastapāda, *Praśastapāda-bhāṣya* (*Padārtha-dharma-saṃgraha*), V. P. Dvivedin (ur.), *The Praśastapāda Bhāṣya with Commentary Nyāyakandali of Śrīdhara*. Sri Satguru Publications, Delhi 1984.

<sup>23</sup> Gre za stanje imenovano *yukta*, ki ga Raffaele Torella opiše kot stanje *saṃādhi*. Glej R. Torella, »Observations on *yogipratyakṣa*«, v: C. Watanabe, M. Desmarais in Y. Honda (ur.), *Saṃskṛta-sādhutā: Goodness of Sanskrit: Studies in Honour of Professor Ashok N. Aklujkar*. D. K. Printworld, New Delhi 2012, str. 471, op. 5.

slednjih substanc]: njihovega lastnega sebstva, [sebstva] drugih, etra, prostora, časa, atomov, zraka in *manasa*, [potem] atributov, dejavnosti, splošnosti in posamičnosti, ki tem [substancam] pripadajo, ter [kategorije] inherence.<sup>24</sup>

Vrh tega pri joginih, ki niso več v stanju jogijske zbranosti, prek stika štirih [tj. sebstva, čuta, *manasa* in objekta] zavoljo učinkovanja ugodnih posledic *dharme*, porojenih z jogijsko prakso, vznikne zaznavanje zelo majhnih, skritih in oddaljenih [objektov].<sup>25</sup>

Praśastapāda opredeli običajno vrsto spoznavanja kot tisto, ki spoznava čutne objekte, v katerih je mogoče prepoznati posamezne ontološke kategorije (skt. *padārtha*), ki jih sprejema *vaiśeṣika*. Poleg že omenjenih, tj. substance, atributa in delovanja, so to še splošnost (skt. *sāmānya*), posamičnost (skt. *viśeṣa*) in inherenca (skt. *samavāya*). Jogijsko zaznavanje, do katerega pride med *samādhijem*, se od običajnega spoznavnega načina razlikuje po tem, da jogin z njim uzre naravo kategorij na neposreden način, tj. brez čutnega objekta. Praśastapāda nazadnje od obeh navedenih spoznavnih postopkov razloči še zaznavanje joginov, ki niso več v *samādhiju*. Zaznava pri teh je zaradi dobrodejnih učinkov jogijske prakse boljša – vidijo torej natančneje, dlje, skozi ovire itd.

Zadnji spoznavni način je prvemu po strukturi enak, saj sloni na relaciji objekta, čuta, *manasa* in sebstva. Drugi spoznavni postopek pa se od prvega in tretjega razlikuje po tem, da ni vezan ne na čutni objekt ne na čute. Vez med *manasom* in sebstvom namreč omogoči neposredno videnje (skt. *darśana*) narave (skt. *svarūpa*) posameznih kategorij. Spoznanje slednjih torej ne izhaja iz spoznavne situacije, ki bi bila vezana na nek specifični čutni objekt, ampak deluje neposredno. Spoznavna struktura je tako pri drugi navedeni vrsti spoznavanja predrugačena, medtem ko rezultat spoznanja ostaja enak. Z jogijskim zaznavanjem ne dospemo do drugačne podobe stvarnosti kot z drugima dvema spoznavnima postopkoma. Vse navedene spoznavne poti, ki se ne izključujejo, so zato veljavne in ob primerni rabi pripeljejo do spoznanja celotnega ontološkega ustroja.

<sup>24</sup> *Padārtha-dharma-saṃgraha* 241 (*asmad-viśiṣṭānāṃ tu yogināṃ yuktānāṃ yoga-ja-dharma-anugrhitena manasā svātmā-antara-ākāśa-dik-kāla-paramāṇu-vāyu-manahsu tat-samaveta-guṇa-karma-sāmānya-viśeṣeṣu samavāye ca avitathāṃ svarūpa-darśanam utpadyate.*).

<sup>25</sup> *Padārtha-dharma-saṃgraha* 242 (*viyuktānāṃ punaś catuṣṭaya-sannikarṣād yoga-ja-dharma-anugraha-sāmarthyāt sūkṣma-vyavahita-viprakṛṣṭeṣu pratyakṣam utpadyate.*).

Iz tako načrtanega epistemološkega nauka je mogoče z dobršno mero verjetnosti potrditi, da so bile *sūtre*, ki se navezujejo na jogijsko zaznavanje, vstavljene naknadno. Ta poteza je bila najverjetneje posledica premikov znotraj filozofskega konteksta. Z razvojem filozofskih šol so se namreč porajale nove problematike, ostrejšje kritike in inovativni odzivi nanje. Do sredine 1. tisočletja n. št. so se *śramaṇa* tradicije, v okviru katerih je bilo jogijsko spoznavanje osrednjega pomena, močno okrepile. Morda je bilo z njimi vznikle filozofske probleme preprosto nujno tematizirati, da sistem *nyāye* in *vaiśeṣike* ne bi bil označen za pomanjkljivega in neaktualnega.

### III.

Začetek *Yoga-sūtre* lahko spoznavnega teoretika spravi v zagato. Vsa tri spoznavna sredstva, ki jih sprejema kot veljavna,<sup>26</sup> namreč označi za mentalne dejavnosti (skt. *vyrtti*),<sup>27</sup> in sicer kmalu zatem, ko *yogo* opredeli kot prenehanje dejavnosti mentalne zmožnosti (skt. *citta*).<sup>28</sup> Sistem *yoge* torej navedene spoznavne načine sprejema kot veljavne, a obenem stremi k njihovi ustavitvi. Kako razumeti to dvojnost? Ali mora, če naj nastopi nek drug spoznavni način, najprej priti do ustavitve običajnih modusov spoznavanja? Ali pa je z njihovo ustavitvijo spoznavni proces docela zaključen? In kakšne so implikacije ustavitve mentalnih dejavnosti za spoznavajočega?

<sup>26</sup> *Yoga-sūtra* 1.7 (*pratyakṣa-anumāna-āgamāḥ pramāṇāni*). Glej Patañjali, *Yoga-sūtra*, G. Feuerstein (prev.), *The Yoga-sūtra of Patañjali*. Inner Traditions International, Rochester, Vermont 1989. Prim. *Sāṃkhya-kārikā* 4 (*dr̥ṣṭam anumānam āpta-vacanam ca sarva-pramāṇa-siddhatvāt / trividham pramāṇam iṣṭam prameya-siddhiḥ pramāṇād dhi*). Glej Īśvarakṛṣṇa, *Sāṃkhya-kārikā*, M. Burley (prev.), *Classical Sāṃkhya and Yoga: An Indian metaphysics of experience*. Appendix A. Routledge, London/New York 2007.

<sup>27</sup> *Yoga-sūtra* 1.5–1.6 (*vyrttayah pañcatayah kliṣṭa-akliṣṭāḥ / pramāṇa-viparyaya-vikalpa-nidrā-smṛtayah*). Sanskrtska beseda *vyrtti* dobesedno pomeni »vrtljaj« oz. »nihilaj« in se nanaša na dejavnost mentalne zmožnosti.

<sup>28</sup> *Yoga-sūtra* 1.2 (*yogaś citta-vyrtti-nirodhaḥ*). Besedo *citta*, katere nedvoumen prevod je izmuzljiv, se običajno tolmači kot mentalno zmožnost oz. skupek mentalnih dejavnosti posameznega bitja. Prim. P. A. Maas, »The so-called yoga of supression«, v: E. Franco in D. Eigmer (ur.), *Yogic perception, meditation and altered states of consciousness*. Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 2009, str. 266.

*Sāṃkhya* in *yoga* sta svoja epistemološka nauka naslonili na dualistično ontologijo, ki razlikuje med enim neskončnim materialnim principom (skt. *prakṛti*) na eni ter nematerialnimi in individualnimi sebstvi (skt. *puruṣa*) – neskončnimi tako po velikosti kot po številu – na drugi strani. Kljub temu, da je *prakṛti* večna, je v svoji trajnosti dinamična in stalno valovi, medtem ko je večni *puruṣa* popolnoma negiben.<sup>29</sup> Čeravno nedelujoč (skt. *akartṛ*), pa naj bi bil prav *puruṣa* temeljni povod za gibljivo naravo *prakṛti*. Njegovo pričevanje spodbuja njen razvoj in brez te pozornosti bi bila tudi *prakṛti* povsem negibna. Toda *puruṣa* ob tem pozablja svojo pravo naravo mirujoče priče in se, prevzet, prepozna v gibljivi *prakṛti*. Posledična nevednost (skt. *avidyā*)<sup>30</sup> o tem, kakšna je njegova prava narava, je poglavitni vzrok, da je ujet v krogotok ponovnih rojstev.<sup>31</sup> Kot soteriološki cilj je v *sāṃkhyi* in *yogi* tako določeno prepoznanje razlike (skt. *viveka-khyāti*) med *puruṣo* in *prakṛti*, torej med sebstvom in materijo, ki bo sprožilo ločitev *puruṣe* od materialne razsežnosti, s katero se zmotno istoveti.<sup>32</sup> Spoznanje te razlike vodi v osvoboditev, ki pomeni umik *puruṣe*, njegovo popolno osamitev (skt. *kaivalya*).<sup>33</sup>

Za kakšen spoznavni način pa tukaj pravzaprav gre in kako se osvobajajoče spoznanje rodi? Je običajne ali izredne narave? Gre za vidik tiste mentalne dejavnosti, ki naj bi jo prekinili, ali za drugačen spoznavni postopek? Zdi se, da je prekinitev mentalnih dejavnosti na nek bistven način povezana z osvoboditvijo *puruṣe*. Ali je nemara prav njihova prekinitev tista, ki privede do osvoboditve? Ker slednja pomeni osvoboditev od materije, bi to pomenilo, da so tudi mentalne dejavnosti materialne narave. In natančnejši pretres dualizma med *puruṣo* in *prakṛti* pokaže, da je temu točno tako. Mentalne dejavnosti so razumljene kot materialne, z njimi pa tudi običajni spoznavni načini, kamor sodijo zaznavanje, sklepanje in pričevanje avtoritete. V uresničevanju svojega

<sup>29</sup> Prim. *Sāṃkhya-kārikā* 3 (*mūla-prakṛtir avikṛtir mahad ādyāḥ prakṛti-vikṛtayaḥ sapta / ṣoḍaśaśas tu vikāro na prakṛtir na vikṛtiḥ puruṣaḥ*).

<sup>30</sup> *Yoga-sūtra* 2.24 (*tasya hetur avidyā*).

<sup>31</sup> *Yoga-sūtra* 2.5 (*anītya-aśuci-duḥkha-anātmasu nītya-śuci-sukha-ātma-khyātir avidyā*).

<sup>32</sup> *Yoga-sūtra* 2.17 (*draṣṭṛ-dṛśyayoḥ saṃyogo heya-hetuḥ*).

<sup>33</sup> *Yoga-sūtra* 2.25 (*tad-abhāvāt saṃyoga-abhāvo hānaṃ tad-drṣṭeḥ kaivalyam*) in *Sāṃkhya-kārikā* 68 (*prāpte sarīra-bhede caritra-arthatvāt pradhāna-vinivṛtau / aikāntikam ātyantikam ubhayaṃ kaivalyam āpnoti*).

namena ločitve od materije mora torej *puruṣa* prekiniti tudi z njimi. Toda kakšne posledice nosi ta prekinitev za *puruṣo* kot spoznavajoče sebstvo? Ali *puruṣa* po razločitvi od njih še lahko spoznava? In če spoznava, kaj v stanju popolne osamitve sploh lahko nastopi kot spoznavni objekt?

Četudi *sāṃkhya* in *yoga prakṛti* v stanju, ko jo gleda *puruṣa*, pripisujeta običajne spoznavne načine, jo opredeljujeta kot bistveno nezavedni princip. *Puruṣo* pa po drugi strani enačita z zavestjo (skt. *cetana*). Zavest tako ni le atribut ali dejavnost *puruṣe*, ampak je z njim identična. Tisti, ki se zaveda, je izenačen z zavedanjem – spoznavajoči je enak spoznavanju. Ker je *puruṣa* zavest, ki je od *prakṛti* neodvisna, to obenem pomeni, da zavest ni nekaj, kar bi moralo biti naperjeno na objekt. Zavest ni bistveno intencionalna. Če lahko pred osvoboditvijo *puruṣe* govorimo o vsebini njegove zavesti, je treba pri tem poudariti, da ta zanj ni bistvena, temveč mu je dana od *prakṛti*. Tisto, kar vidi opazovalec, je *prakṛti*, iz česar sledi, da je intencionalna zavest v nauku *sāṃkhya* in *yoge* vselej vezana na materijo. Ta dinamika med *puruṣo* in *prakṛti* stoji za slehernno dejavnostjo mentalne zmožnosti, ki je torej vedno materialna. Vsak običajni spoznavni način, kakor tudi sleherni nihljaj *prakṛti*, svoj vznik dolguje pričevanju *puruṣe*. *Puruṣa* se, kot rečeno, v teh dejavnostih prepoznava in napak misli, da je on tisti, ki čuti, presoja, se spominja, želi, dokazuje itd. Da bi spoznal svojo pravo naravo – sebe, kot v resnici je, tj. kot negibno zavest –, morajo vse navedene dejavnosti utihniti. Nihanje *prakṛti*, ki vključuje običajne spoznavne načine, se mora ustaviti.

*Sāṃkhya* in *yoga* s teoretskim naukom in praktično metodo postopne ustavitve gibljive *prakṛti*<sup>34</sup> jogina vodita do spoznanja, da je po svojem bistvu negibni *puruṣa*. Praktična pot, ki sestoji iz različnih psihofizičnih tehnik, vključuje postopen premik pozornosti iz zunanosti v notranjost.<sup>35</sup> *Yoga-sūtra* navaja, da pri tem umiku (skt. *pratyāhāra*) čuti posnemajo naravo *puruṣe*, in sicer tako, da se odvežejo od svojih objektov.<sup>36</sup> Prečiščevanje procesa umikanja pozornosti *puruṣe* k sebi, ki

<sup>34</sup> Prim. *Yoga-sūtra* 1.12–1.13 (*abhyāsa-vairāgyābhyām tan nirodhaḥ / tatra sthitaḥ yatno abhyāsaḥ*).

<sup>35</sup> Glej *Yoga-sūtra* 2.28–3.6.

<sup>36</sup> *Yoga-sūtra* 2.54 (*svaviśaya-asamprayoge cittasya svarūpa-anukāra iva indriyāṇām pratyāhārah*).

preko koncentracije (skt. *dhāraṇā*)<sup>37</sup> in meditacije (skt. *dhyaṇa*)<sup>38</sup> oži spekter videnega in umirja videnje, postopoma pripelje do popolne prekinitev mentalne dejavnosti. To stanje *Yoga-sūtra* imenuje zbranost (skt. *samādhi*).

Zgornji opis spominja na metodo jogijske zbranosti (skt. *samādhi*), ki jo navaja *vaiśeṣika*, le da je pri slednji *manas* tisti, ki se umika od čutov in njihovih objektov, da bi se povezal s sebstvom. Povezava *manasa* in sebstva omogoči izredno vrsto spoznavanja, s katerim sebstvo dojame sebe, svoje attribute in dobi vpogled v naravo vseh kategorij. Kljub terminološki podobnosti pa obstaja med *vaiśeṣika* in *sāṃkhya* v tem delu njunega nauka precejšnja razlika. Pri *sāṃkhya* in *yogi* tisti, ki se umika, ni *manas*, ampak *puruṣa*. *Manas* namreč velja za materialnega in s tem za del *prakṛti*, ločitev od katere *puruṣa* išče. *Puruṣa* se torej sam odvezuje od objektov in obrača k sebi, da bi dosegel stanje, v katerem je lahko gola zavest brez vsebine. Po besedah *Yoga-sūtre* je najvišja točka spoznavne jogijske poti nekonceptualna zbranost (skt. *asamprajñāta-samādhi*),<sup>39</sup> ki nastopi po konceptualni zbranosti (skt. *saṃprajñāta-samādhi*).<sup>40</sup> Ne-konceptualna zbranost je stanje, v katerem zavest ni več naperjena ne na zunanji ne na notranji objekt.<sup>41</sup> Njena poslednja objektna vsebina je prepoznanje razlike med *puruṣo* in *prakṛti*. To prepoznanje pa velja za eno tistih mentalnih dejavnosti, ki osvoboditev sicer spodbujajo (skt. *akliṣṭa*), a morajo za njeno uresničitev naposled ugasniti oz. prenehati tudi same.<sup>42</sup>

Pogosto prezrto 3. poglavje *Yoga-sūtre* povezuje vedno večjo usposobljenost v omenjenih jogijskih tehnikah z izrednimi sposobnostmi (skt. *vibhūti*).<sup>43</sup> Vztrajna jogijska vadba naj bi tako med drugim pripeljala do

<sup>37</sup> *Yoga-sūtra* 3.1 (*deśa-bandhaś cittasya dhāraṇā*).

<sup>38</sup> *Yoga-sūtra* 3.2 (*tatra pratyaya-ekatānatā dhyānam*).

<sup>39</sup> *Yoga-sūtra* 1.18 (*virāma-pratyaya-abhyāsa-pūrvah saṃskāra-śeṣo anyah*). Prim. *Yoga-sūtra* 1.51 (*tasya api nirodhe sarva-nirodhān nirbijaḥ samādhiḥ*).

<sup>40</sup> *Yoga-sūtra* 1.17 (*vitarka-vicāra-ānanda-asmitā-(rūpa-)anugamāt saṃprajñātaḥ*).

<sup>41</sup> *Yoga-sūtra* 3.3 (*tad eva artha-mātra-nirbhāṣaṃ svarūpa-śūnya-iva samādhiḥ*).

<sup>42</sup> Glej R. King, *Indian philosophy: An introduction to Hindu and Buddhist thought*. Edinburgh University Press, Edinburgh 1999, str. 190. Prim. *Sāṃkhya-kārikā* 61 (*prakṛteḥ sukumānataraṃ na kiñcid asti iti me matir bhavati / yā dr̥ṣṭā asmi iti punar na darśanam upaiti puruṣasya*).

<sup>43</sup> Glej *Yoga-sūtra* 3.16–55. Ob tem velja izpostaviti *Yoga-sūtro* 4.1 (*janma-oṣadhi-mantra-tapaḥ-samadhi-jāḥ siddhayaḥ*), po kateri do teh izrednih zmožnosti (skt. *siddhi*) ni mogoče priti

okrepljene zaznavne zmožnosti: jogin naj bi bil sposoben videti oddaljene in zelo majhne predmete, poznati pretekla in prihodnja življenja sebe in drugih, razumeti govorico vseh živih bitij, brati misli drugih, napovedati nastop smrti itd. Čeprav je joginova spoznava v okviru teh spoznavnih načinov boljša, so ti po svoji temeljni strukturi na objekt naperjenega sebstva enaki običajnim spoznavnim procesom. Tako kot *nyāya* in *vaiśeṣika* torej tudi *sāṃkhya* in *yoga* razlikujeta običajne spoznavne načine na eni in izredne spoznavne načine na drugi strani. Ena vrsta »izrednih« načinov je strukturno enaka običajnim, medtem ko je druga oblika izrednega spoznavanja korenito drugačna. *Sāṃkhya* in *yoga* pa gresta v pojmovanju te drugačnosti še korak dlje od *nyāye* in *vaiśeṣike*. Kajti ne le, da se v preseganju relacije sebstva in objekta ta spoznavni način od drugih dveh strukturno razlikuje, ampak za svojo vzpostavitev zahteva tudi njuno ugasnitev. Šele ob popolni prekinitvi mentalnih dejavnosti je namreč, kot pravi *Yoga-sūtra*, videc (skt. *draṣṭṛ*) v lastni naravi (skt. *svarūpa*),<sup>44</sup> tj. pri sebi, medtem ko je sicer vedno »iz sebe«, pri *prakṛti*.<sup>45</sup> Tako so običajne vrste spoznavanja tiste, ki so pojmovane kot odklonske.<sup>46</sup> Izredni način spoznavanja je primaren in *puruṣi* edini lasten.

Tukaj velja izpostaviti, da *Yoga-sūtra* in *Sāṃkhya-kārikā puruṣo*, ki je že povsem pri sebi in torej kot zavest ni več intencionalen, še vedno imenujeta za »vidca«. Toda kaj vidi ta videc, ki se sploh ne ozira več za objekti? Kakšna je spoznavna struktura osvobojenega *puruṣe*? Gre tukaj sploh še za spoznavanje ali že za dovršeno spoznanje? Zdi se, da želita *sāṃkhya* in *yoga* jasno preseči spoznavno relacijo med sebstvom in objektom, ki velja za običajne načine spoznavanja, obenem pa skušata ohraniti funkcijo *puruṣe* kot vidočega. Nemara ga prav zato mestoma označujeta z abstraktnimi izrazi, kot sta »vidčevost« (skt. *draṣṭṛtva*)<sup>47</sup> in

---

le z zbranostjo (skt. *śamādhi*), ampak tudi z askezo (skt. *tapas*), recitacijo *manter* (skt. *mantra*), zelišči (skt. *oṣadhi*) in rojstvom (skt. *janma*).

<sup>44</sup> *Yoga-sūtra* 1.3 (*tadā draṣṭuḥ svarūpe avasthānam*).

<sup>45</sup> *Yoga-sūtra* 1.4 (*vṛtti-sārūpyam itaratra*).

<sup>46</sup> Prim. R. King, *Orientalism and religion: Postcolonial theory, India and »the mystic East«*, Routledge, London/New York 1999, str. 22.

<sup>47</sup> *Sāṃkhya-kārikā* 19 (*tasmāc ca viparyāsāt siddham sāṅkṣitvam asya puruṣasya / kaivalyaṃ mādhyaṣṭhyaṃ draṣṭṛtvaṃ akartṛbhāvaś ca ||*

»čisto videnje« (skt. *śuddha-dṛṣi-mātra*)<sup>48</sup>. Morda gre te terminološke premike razumeti kot znamenja premikov v razumevanju same spoznavne strukture. Spoznavni način *puruṣe* ni več ne dejavno spoznavanje, ki bi iskalo in pridobivalo nova znanja, ne dovršeno spoznanje v smislu popolnega pregleda, temveč gre morda prej za videnje, ki ne rabi ničesar, kar bi gledalo, in ne rabi iz sebe, da bi videlo.<sup>49</sup>

#### IV.

Jainistična tradicija je utemeljena na naukih posameznikov, ki naj bi dosegli popolno spoznanje (skt. *kevala-jñāna*). Kaj pomeni ta trditev s spoznavno-teoretskega vidika? Kako se popolno spoznanje razlikuje od nepopolnega in ali je razlika med njima kvantitativna ali kvalitativna? Ali izpopolnjevanje nepopolnega spoznanja postopoma pripelje do popolnega ali pa je za prestop od enega k drugemu potrebna sprememba spoznavnega načina? Bi bilo popolno spoznanje glede na nepopolno mogoče pojmovati kot izreden način spoznavanja?

Jainistična filozofska besedila v pluralistični ontološki kontekst postavljajo neskončno število živih substanc (skt. *jīva*), od katerih vsaki pripisujejo enake esencialne attribute (skt. *guṇa*). Ti atributi so zavest (skt. *caitanya*), srečnost (skt. *sukha*) in moč (skt. *vīrya*). *Jīva* je tako vselej zavesten, a z zavestjo ni identičen. Tu se jainizem razlikuje od *sāṃkhya* in *yoge*, ki *puruṣo* enačita z zavestjo. V prepričanju, da je zavest esencialen atribut *jīve*,<sup>50</sup> pa se jainizem razlikuje tudi od nauka *nyāye* in *vaiśeṣike*, kjer sebstvo zavest poseduje zgolj akcidentalno. Jainizem delovanje zavesti na dva vidika, namreč zaznavanje (skt. *darśana*) in spoznavanje (skt. *jñāna*).<sup>51</sup> Čeprav sta oba naperjena na objekt, je s

<sup>48</sup> *Yoga-sūtra* 2.20 (*draṣṭā dṛṣi-mātrah śuddho api pratyaya-anupaśyaḥ*).

<sup>49</sup> Prim. *Sāṃkhya-kārikā* 20 (*tasmāt tat samyogād acetanaṃ cetanāvad iva liṅgam / guṇa-kartṛtve ca tathā kartā iva bhavaty udāsīnaḥ*) in *Sāṃkhya-kārikā* 66 (*dṛṣṭā mayā ity upekṣaka eko dṛṣṭā aham iti uparamaty anyā / sati samyoge api tayoh prayojanaṃ na asti sargasya*).

<sup>50</sup> Prim. *Tattvārtha-sūtra* 2.8 (*upayogo lakṣanam*). Glej Umāsvāti, *Tattvārtha-sūtra*, N. Tatia (ur. in prev.), *That which is: A classic Jain manual for understanding the true nature of reality*. Yale University Press, New Haven/London 2011.

<sup>51</sup> *Niyama-sāra* 10 (*jīvo uvaogamao uvaogo nāṇa-daṃsaṇo hoī / ...*). Glej Kundakunda, *Niyama-sāra*, U. Sain (prev.), *Acharya Kundakunda's Niyamasāra*. Bharatiya Jnanpith, New Delhi 2006.

prvim doseženo le nedoločeno zavedanje objekta, ki mu šele drugi jasno določi naravo. Ker običajno delujeta zaporedno, pogosto veljata za ločena atributa *jīve*.<sup>52</sup> Kako torej pri njiju kot esencialnih atributih *jīve* pride do spremembe od nepopolnega do popolnega spoznavanja? Ali pri tem spremembo utрпи tudi *jīva* sam in ali ga to ne ogrozi kot substance?

*Jīve* so v jainizmu pojmovani kot dinamični. Vsak njihov atribut, vključno z zaznavanjem in spoznavanjem, se neprestano spreminja, njihove posamezne manifestacije pa se imenujejo modusi (skt. *paryāya*). Ne more se zgoditi, da *jīva* navedenih atributov ne bi posedoval: ti so stalni v svoji nujni povezanosti s substancjo, a spremenljivi v svojih modalnih pojavitvah. Prikazana ontološka struktura jainizmu dovoljuje sintezo stalnosti in spremembe. *Jīva* kljub modalnemu spreminjanju vztraja v stalnosti svojih atributov. To pa pomeni, da je, esencialen, a ne statičen, tudi atribut zavesti. Jainistični avtorji obravnavajo različne moduse spoznavanja, od napačnega pa vse do popolnega, in hkrati opredeljujejo pogoje njihovega vznikanja.

Kundakunda, filozof iz začetka prve polovice 1. tisočletja n. št., v *Niyama-sāri* popolno spoznavanje označi kot spoznavanje po lastni naravi (skt. *svabhāva*), ki nastopi neodvisno od čutov. Poleg popolnega spoznavanja vpelje še spoznavanje, ki nastopi po nelastni naravi (skt. *vibhāva*), a je kljub temu pravilno (skt. *saṃjñāna*),<sup>53</sup> obema pa zoperstavi nespoznavanje oz. napačno spoznavanje (skt. *ajñāna*). Pravilno spoznavanje dalje razdeli na štiri vrste, tj. empirično spoznavanje (skt. *matijñāna*), spoznavanje, ki se nanaša na ustno izročilo (skt. *śruta-jñāna*), jasnovidno spoznavanje (skt. *avadhi-jñāna*) in spoznavanje misli drugih (skt. *manahparyāya-jñāna*).<sup>54</sup> Napačno spoznavanje pa razdeli na tri vrste, in sicer empirično napačno spoznavanje (skt. *mati-ajñāna*), napačno spoznavanje, ki se naslanja na ustno izročilo (skt. *śruta-ajñāna*), in napačno jasnovidno spoznavanje (skt. *avadhi-ajñāna*).<sup>55</sup> Vsi možni

<sup>52</sup> P. S. Jaini, *The Jaina path of purification*. Motilal Banarsidass, Delhi 1998, str. 104.

<sup>53</sup> Prim. *Niyama-sāra* 10 (... / *nāna-uvaogo duviho sahāva-nānaṃ vibhāva-nānaṃ tti*).

<sup>54</sup> Prim. P. S. Jaini, *The Jaina path of purification*. Motilal Banarsidass, Delhi 1998, str. 122.

<sup>55</sup> *Niyama-sāra* 11 (*kevalam imdiya-rahiyaṃ asahāyaṃ taṃ sahāva-nānaṃ tti / saṃjñāna-idara-viyappe vibhāva-nānaṃ have duvihaṃ*) in *Niyama-sāra* 12 (*saṃjñānaṃ cau-bhayaṃ madi-suda-ohi taheva maṇapajjaṃ / aṇṇānaṃ ti-viyappaṃ madiy-āi* ...). Prim. *Tattvārtha-sūtra* 1.9 (*mati-śruta-avadhi-manahparyāya-kevalāni jñānaṃ*).

modusi spoznavanja so glede na njihovo pravilnost torej naslednji: popolno spoznavanje, ki je povsem pravilno; empirično spoznavanje, spoznavanje, ki se naslanja na ustno izročilo, in jasnovidno spoznavanje, ki so lahko pravilni ali nepravilni; in pa spoznavanje misli drugih, ki je lahko samo pravilno, a še ni popolno. Glede na popolno spoznavanje so torej vse ostale vrste spoznavanja nepopolne. Čeprav se omenjata dve vrsti spoznavanja, ki bi ju lahko imeli za izredni, tj. jasnovidno spoznavanje in spoznavanje misli drugih, velja samo za popolno spoznavanje, da vznikne po lastni naravi, tj. neodvisno, nepogojeno s čimerkoli drugim.<sup>56</sup> S tem se sklada tudi sanskrtsko ime zanj, tj. *kevala*, ki kot pridevnik dobesedno pomeni »sam«, »ločen«, »nepovezan s čimerkoli drugim« itd.

Kundakunda tudi pri modifikacijah zaznavanja razlikuje med modifikacijo, ki je po lastni naravi, tj. popolna in prosta čutov, ter modifikacijami, ki niso po lastni naravi.<sup>57</sup> Edina modusa atributa zavesti, ki sta neodvisna od vsega drugega in sta potemtakem modusa po lastni naravi, sta torej popolno spoznavanje in popolno zaznavanje. Za kakšno nepogojenost pa tukaj sploh gre in ali je nemara prav ta nepogojenost vzrok popolnosti modusa? Če je tako, s čim so pogojeni ostali, nepopolni modusi spoznavanja?

*Jīva* je v jainizmu opisan kot nematerialna substanca, ki med ujetostjo v krogotok *samsāre* prehaja skozi različna materialna telesa. Ta so mu sicer tuja,<sup>58</sup> vendar naj bi bile prav njegove modalne preobrazbe glavni razlog, da je obdan z njimi.<sup>59</sup> Nekateri modusi *jīve* naj bi namreč bili odgovorni, da se določeni skupki materialnih delcev, ki so sicer razpršeni po kozmosu, povezujejo v materialna telesa, ki *jīvo* objamejo in mu s tem onemogočajo njegovo naravno gibanje navzgor. Takó nastalo materialno telo je pojmovano kot karmično in, kar je za pričujočo

<sup>56</sup> *Niyama-sāra* 28 (*aṇṇa-nirāvekkho jo pariṇāmo so sahāva-pajjāvo / ...*).

<sup>57</sup> *Niyama-sāra* 13 (*taha dāṃsaṇa-uvaogo sasahāva-idara-viyappado duviho / kevalam iṃdiya-rahiyaṃ asahāyaṃ taṃ sahāvaṃ idi bhaṇidam*).

<sup>58</sup> *Pravacana-sāra* 2.68 (*na abhaṃ deho na maṇo na ca eva vāṇi na kāraṇaṃ tesim / ...*). Glej Kundakunda, *Pravacana-sāra*, B. Faddegon (ur. in prev.), *The Pravacana-sāra of Kundakunda Ācārya together with the commentary, Tattva-dīpikā*, by Amṛtacandra Sūri. Jain Literature Society Series 1, Cambridge University Press, Cambridge 1935.

<sup>59</sup> *Pravacana-sāra* 2.77 (*kammattaṇa-pāoggā khaṇḍhā jīvassa pariṇaṃ pappā / gacchaṃti kamma-bhāvaṃ na hi te jīveṇa pariṇamidā*).

tematiko najpomembnejše, ovira delovanje atributov *jīve*. Vsi navedeni atributi *jīv*, tj. zaznavanje, spoznavanje, srečnost in moč, se torej po jainističnem nauku neprestano modalno spreminjajo glede na količino in naravo karmične materije, ki *jīvo* obdaja. Dokler karmična materija vpliva nanje, so nepopolni.

Posebna vrsta karmične materije, ki slabi delovanje atributa spoznavanja, se imenuje *jñāna-āvaraṇīya-karma*. Dokler je dejavna, bo spoznavanje nihalo od enega nepopolnega modusa do drugega. Živo bitje lahko z asketsko prakso karmični ovoj postopoma tanjša in tako krepí svojo spoznavno zmožnost, dokler nazadnje ne doseže modusa popolnega spoznavanja, ki ni več karmično omejeno in deluje na neposreden način. Kundakunda tako v *Pravacana-sāri* zapiše: »Tistemu, ki razvije [popolno] spoznavanje, so vse substance in modusi [neposredno] predočeni. Ne spoznava jih s predhodnim razločevanjem delov.«<sup>60</sup> Če je *jīva* nekdanj omejeno število substanc in modusov spoznaval posredno, tj. preko materije in omejeno z njo, spoznava sedaj vse substance in moduse neposredno.<sup>61</sup> Predmet njegovega spoznavanja ostaja torej isti. Ravno nevezanost na materijo pa mu omogoča neskončno razširitev spoznavnega polja in s seboj prinese tudi spremembo v načinu spoznavanja. Vsevedni *jīva* ne spoznava korakoma, ne razločuje posamičnih delov, ampak spozna hkrati, v celoti. Ta »izreden« način spoznavanja, ki je bil *jīvi* vedno že najbolj lasten, se sedaj lahko izrazi neomejeno. Ne gre torej za drug atribut, temveč le za nastop od materije neodvisne modifikacije iste spoznavne zmožnosti.

V trenutku osvoboditve *jīva* švigne na vrh kozmosa, kjer večno biva, negiben in popolnoma ločen od ostalega sveta. Vsi njegovi atributi so popolni. Poleg neskončnega spoznanja poseduje tudi neskončno zaznavo, neskončno srečnost in neskončno moč. V tem se razlikuje od sebstva *nyāye* in *vaiśeṣike*, ki se ob osvoboditvi loči od akcidentalnega atributa zavesti. Obenem pa za razliko od *puruṣe* v *sāṃkhyi* in *yogi jīva* v osvobojenem stanju ostaja intencionalen. Še vedno je naperjen na objekt, ali točneje, na vse možne objekte.

<sup>60</sup> *Pravacana-sāra* 1.21 (*pariṇamado khalu nāṇaṃ paccakkhā savva-davva-pajjāyā / so neva te vijānadi uggaḥa-puvvāhiṃ kiriyāhiṃ*).

<sup>61</sup> Glej P. S. Jaini, *The Jaina path of purification*, Motilal Banarsidass, Delhi 1998, str. 266.

## V.

Na tem mestu je različnost med obravnavanimi tradicijami morda postala dovolj razvidna. Vsaka med njimi je morala svojo obravnavo strukture običajnega spoznavanja na neki točki bodisi dopolniti bodisi razširiti s spoznavnimi načini, ki od njega tako ali drugače odstopajo. Ti načini pa niso nekaj naključnega, ampak so posledica skrbne kulture. Jogijsko zaznavanje *nyāye* in *vaiśeṣike* dostopa do narave kategorij neposredno, medtem ko sta običajni in »izredni« spoznavni način, ki sledi izstopu iz jogijske zbranosti, za dosego spoznanja vezana na partikularno čutno osnovo. Za *sāṃkhyo* in *yogo* sta običajni in »izredni« nepopolni spoznavni način kot dejavnosti mentalne zmožnosti materialna, *puruṣa* pa je kot čista zavest od vsega materialnega ločen. Nepopolno spoznavanje je v jainizmu tisto, ki ga pogojuje materija, in edini modus atributa spoznavanja, ki je od materije neodvisen, je popolno spoznanje.

Za *nyāyo* in *vaiśeṣiko* se različni spoznavni načini ne izključujejo. Do spoznanja kategorij je mogoče priti bodisi neposredno z jogijsko zbranostjo bodisi z drugimi veljavnimi spoznavnimi sredstvi, osnovanimi na čutnem zaznavanju. Izkustvo čiste zavesti v *sāṃkhyi* in *yogi* izključuje vse druge spoznavne načine in zahteva njihovo ustavitev. V jainizmu je spoznavanje na vseh stopnjah določen modalni izraz istega atributa, ki lahko popolnost doseže zgolj z ločitvijo od materije.

Da bi videlo na jogijski način, se sebstvo po *nyāyi* in *vaiśeṣiki* poveže z *manasom*, ki se je odmaknil od čutov. Ko bo sebstvo uzrlo pravo naravo kategorij, najsi na običajni ali izredni način, bo izpolnilo pogoje za osvoboditev. Takrat se bo ločilo od akcidentalnega atributa zavesti in njegovo spoznavanje bo zaključeno. *Sāṃkhya* in *yoga puruṣo* enačita z zavestjo, ki mora, da bi udejanjila sebi najbolj lasten spoznavni modus, uzreti razliko med seboj in *prakṛti*. Dosežen spoznavni modus prinese s seboj novo strukturo spoznavnega procesa. Četudi je še vedno opisan kot videnje, osvobojeni *puruṣa* ni več intencionalna zavest. Jainizem zavest opredeljuje kot esencialni atribut *jīve*, ki lahko deluje neovirano in popolnoma izraženo le v odsotnosti karmične materije. V osvobojenem stanju je *jīva* ločen od ostalih delov kozmosa, a ostaja intencionalen: z vrha sveta gleda in vidi vse, nič mu ne ostaja skrito.

## B i b l i o g r a f i j a

1. Akṣapāda, G. (1997), *Nyāya-sūtra*, A. Thakur (ur.), *Gautamīyanyāyadarśana with Bhāṣya of Vātsyāyana*. Indian Council of Philosophical Research, New Delhi.
2. Balcerowicz, P. (2010), »What exists for the Vaiśeṣika?«. V: P. Balcerowicz (ur.), *Logic and belief in Indian philosophy*. Motilal Banarsidass, Delhi, str. 249–360.
3. Burley, M. (2007), *Classical Sāṃkhya and Yoga: An Indian metaphysics of experience*. Routledge, London/New York.
4. Chakrabarti, K. K. (2010), *Classical Indian philosophy of induction: The Nyāya viewpoint*. Rowman & Littlefield, Lanham, Maryland.
5. Dixit, K. K. (1971), *Jaina Ontology*. L. D. Institute of Indology, Ahmedabad.
6. Dundas, P. (2002), *The Jains*. Routledge, London/New York.
7. Eltschinger, V. (2009), »Career and the cognition of yogins«. V: E. Franco in D. Eigmer (ur.), *Yogic perception, meditation and altered states of consciousness*. Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien, str. 169–214.
8. Faddegon, B. (1918), *The Vaiśeṣika-System, described with the help of the oldest texts*, Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam, Afdeeling Letterkunde, Nieuwe Reeks, Deel XVIII št. 2, Amsterdam.
9. Grimes, J. A. (1989), *A concise dictionary of Indian philosophy: Sanskrit terms defined in English*. SUNY Press, Albany, New York.
10. Kundakunda (1935), *Pravacana-sāra*, B. Faddegon (ur. in prev.), *The Pravacana-sāra of Kundakunda Ācārya together with the commentary, Tattva-dīpikā, by Amṛtacandra Sūri*. Jain Literature Society Series I, Cambridge University Press, Cambridge.
11. Kundakunda (2006), *Niyama-sāra*, U. Sain (prev.), *Acharya Kundakunda's Niyamasāra*. Bharatiya Jnanpith, New Delhi.
12. Isaacson, H. (1993), »Yogic perception (yogipratyakṣa) in early Vaiśeṣika«, *Studien zur Indologie und Iranistik* 18, str. 139–160.
13. Jaini, P. S. (1998), *The Jaina path of purification*. Motilal Banarsidass, Delhi.
14. Jaini, P. S. (2000), *Collected papers on Jaina studies*. Motilal Banarsidass, Delhi.
15. Johnson, W. J. (1995), *Harmless Souls*. Motilal Banarsidass, Delhi.
16. Kaṇāda (1961), *Vaiśeṣika-sūtra* [Candrānandova recenzija], Muni Jambuvijaya (ur.), *Vaiśeṣikasūtra of Kaṇāda with the Commentary of Candrānanda*. Gaekwad's Oriental Series 136, Oriental Institute, Baroda.
17. King, R. (1999), *Indian philosophy: An introduction to Hindu and Buddhist thought*. Edinburgh University Press, Edinburgh.

18. King, R. (1999), *Orientalism and religion: Postcolonial theory, India and »the mystic East«*. Routledge, London/New York.
19. Maas, P. A. (2009), »The so-called yoga of supression«. V: E. Franco in D. Eigmer (ur.), *Yogic perception, meditation and altered states of consciousness*. Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien.
20. Matilal, B. K. (1986), *Perception: An essay on classical Indian theories of knowledge*. Clarendon Press, Oxford.
21. Matilal, B. K. (1977), *The logical illumination of Indian mysticism*. Oxford University Press, Delhi.
22. McCrea, L. (2009), »'Just like us, just like now': The technical implications of the mīmāṃsā rejection of yogic perception«. V: E. Franco in D. Eigmer (ur.), *Yogic perception, meditation and altered states of consciousness*. Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien, str. 55–70.
23. Mohanty, J. N. (2000), *Classical Indian philosophy*. Rowman & Littlefield Publishers, Lanham, Maryland.
24. Patañjali (1989), *Yoga-sūtra*, G. Feuerstein (prev.), *The Yoga-sūtra of Patañjali*. Inner Traditions International, Rochester, Vermont.
25. Praśastapāda (1984), *Praśastapāda-bhāṣya (Padārtha-dharma-saṃgraha)*, V. P. Dvivedin (ur.), *The Praśastapāda Bhāṣya with Commentary Nyāyakandalī of Śrīdhara*. Sri Satguru Publications, Delhi.
26. Tatia, N. (1951), *Studies in Jaina Philosophy*. The Modern Art Press, Calcutta.
27. Torella, R. (2012), »Observations on yogipratyakṣa«. V: C. Watanabe, M. Desmarais in Y. Honda (ur.), *Samśkrta-sādhutā: Goodness of Sanskrit. Studies in Honour of Professor Ashok N. Aklujkar*. D. K. Printworld, New Delhi, str. 470–487.
28. Umāsvāti (2011), *Tattvārtha-sūtra*, N. Tatia (ur. in prev.), *That which is: A classic Jain manual for understanding the true nature of reality*. Yale University Press, New Haven/London.
29. Vörös, S. (2012), »Misel in neizrekljivo v budistični logično-epistemološki šoli: Nov pogled na teorijo dveh resnic pri Dignāgi in Dharmakīrtiju«. *Azijske in afriške študije*, 16/3, št. 3, str. 77–100.
30. Whicher, I. (1998), *The integrity of the Yoga Darśana: A reconsideration of classical Yoga*. SUNY Press, New York.
31. White, D. G. (2012), »How Big Can Yogis Get? How Much Can Yogis See?«. V: A. Jacobsen, *Yoga Powers. Extraordinary capacities attained through meditation and concentration*, Brill, Leiden/Boston, str. 61–76.



Albrecht Dürer (1471-1528), *Melancholija*.

---

---

# MISTIČNA IN PSIHOTIČNA IZKUSTVA: PROJEKT »PARMENIDES«

Jan Ciglenečki, Borut Škodlar

## Uvod: projekt »Parmenides«

Najine raziskave o odnosu med mističnimi in psihotičnimi izkustvi izhajajo iz osnovne domneve, da so nekatere izkušnje psihotičnih pacientov sorodne mističnim. Številni primeri iz klinične prakse pričajo, da vsaj določen del pacientov z diagnosticirano psihotično motnjo nekatera svoja doživetja opisuje s tako rekoč identičnimi formulacijami, kakršne poznamo iz bogate zgodovine mistične literature.<sup>1</sup> Strukturno in vsebinsko sorodne opise tovrstnih izkustev lahko srečamo v različnih časovnih obdobjih v različnih duhovnih in filozofskih tradicijah, na osnovi česar je mogoče sklepati, da je narava takšnih izkustev univerzalna. Na splošno je za mistična izkustva značilno, da v njih pride do zloma na relaciji subjekt-objekt in do zedinjenja s Celoto,<sup>2</sup> pri čemer vseskozi prevladuje emfatičen občutek njihove resničnosti.

V zahodni filozofski tradiciji najdemo klasičen opis mističnega izkustva že pri arhaičnem grškem mislecju Parmenidu iz Eleje. Njegova fragmentarno ohranjena pesnitev je namreč eno tistih besedil grškega mišljenja, »ki poskušajo v in-diferenci religijskega, pesniškega in filozofskega ubesediti poslednjo Resnico in njeno razmerje s človekom ter s svojo ubeseditvijo posredovati prvobitno izkušnjo in tako preobraziti bralca, posredovati 'razodetje'«. <sup>3</sup> V proemiju svoje pesnitve Parmenid v prvi osebi opisuje mistično pot, po kateri ga vodijo Sončeve hčere, in

---

<sup>1</sup> Prim. P. Buckley, »Mystic Experience and Schizophrenia«, *Schizophrenia Bulletin* 7/3, 1981, str. 516–521.

<sup>2</sup> Prim. S. Vörös, *Podobe neupodobljivega: (nevro)znanost, fenomenologija, mistika*. KUD Logos in Znanstvena založba FF, 2013, razdelka 1.2 in 3.7.

<sup>3</sup> G. Kocijančič, *Parmenid, Fragmenti*. Znamenja, Maribor, 1995, str. 29.

srečanje z neimenovano Boginjo, ki mu na drugi strani vrat »poti Noči in Dneva« (DK 28 B 1,11) razkrije »vse«, *panta*: »nedrhteče srce lepo zaokrožene Resnice, pa tudi mnenja smrtnikov, v katerih ni resnične zanesljivosti« (DK 28 B 1,29–30).<sup>4</sup> V tej izkušnji Resnice, med katero se Parmenidu Bivajoče razodene kot nespremenljiva, nedeljiva in negibna Enost vsega, se v celoti ukinja naravni odnos med dojemanjem sebe in zunanjega sveta. Vse razlike, ki določajo meje med znotraj in zunaj, med subjektom in objektom, med umevajočim in tem, kar je umevano, se v takšni izkušnji izničijo in nastopi občutje popolne Enosti in zedinjenja s Celoto, ki ga jedrnato povzemajo Parmenidove besede: »isto je namreč umevati in biti« (DK 28 B 3).

Ker na presenetljivo podoben način svoje izkušnje opisujejo tudi nekateri pacienti s psihotično motnjo, se samo po sebi zastavlja vprašanje, ali bi nam pričevanja pacientov pod predpostavko, da so njihova izkustva do neke mere sorodna mističnim, morda lahko pomagala osvetliti nekatere najbolj nerazumljive odlomke Parmenidove pesnitve, ki domnevno temeljijo na podobni izkušnji. To vprašanje je še toliko bolj relevantno, saj si je kljub nepregledni množici raziskav, ki zadevajo Parmenida in njegovo pesnitev, potrebno priznati, da tudi danes ne poznamo jasnega in enoznačnega odgovora na »preprosto, a vendarle odločilno vprašanje, za kaj v Parmenidovi pesnitvi pravzaprav gre«.<sup>5</sup> Seveda pa velja tudi obratno: tako kot bi nam izkušnje pacientov lahko pomagale z novih zornih kotov osvetliti Parmenidovo pesnitev, bi nam lahko tudi Parmenidova izkušnja Bivajočega pripomogla k boljšemu razumevanju notranje strukture in »vsebine« psihotičnih izkustev, kar bi utegnilo imeti pomembne implikacije za psihoterapijo.

### Metodološke predpostavke projekta »Parmenides«

Dejstvo, da sva izmed množice arhaičnih mislecev za potrebe najinih raziskav izbrala prav Parmenida, nikakor ni naključno. Z metodološke-

<sup>4</sup> Vsi odlomki Parmenida so navedeni v prevodu G. Kocijančiča iz grško-slovenske izdaje: H. Diels/W. Kranz, *Fragmenti predsokratikov*. Študentska založba, Ljubljana 2012.

<sup>5</sup> P. Aubenque, »Syntaxe et sémantique de l'être dans le Poème de Parménide«, *Études sur Parménide II*, Pariz 1987, str. 102.

ga vidika je Parmenidova pesnitev zanimiva predvsem iz dveh aspektov: po eni strani zato, ker Parmenid v njej nazorno oriše celoten razvojni lok in potek mistične izkušnje,<sup>6</sup> po drugi strani pa zato, ker hkrati s potekom nadrobno opisuje tudi samo »vsebinsko« takšne izkušnje, kar pride do izraza v njegovih opisih Bivajočega.<sup>7</sup> Takšni opisi so za tovrstne raziskave še posebno primerni, ker pacienti v njih zlahka prepoznajo svojo lastno izkušnjo in lahko o njej podrobneje spregovorijo, saj jih vodi in usmerja besedilo samo.

Pri raziskavah odnosa med mističnimi in psihotičnimi izkustvi sledi-va zakonitostim kvalitativnih fenomenoloških raziskav, ki sistematično raziskujejo pacientove subjektivne izkušnje. Fenomenološko raziskovanje je v psihiatrijo in preučevanje psiho(pato)loških pojavov uvedel Karl Jaspers,<sup>8</sup> ki je v svojem metodološko še vedno relevantnem delu *Splošna psihopatologija*<sup>9</sup> začrtal raziskovanje psihotičnih izkustev. Jaspersovo metodo, temelječo na zmožnosti vživljanja v (psihotična) izkustva drugega človeka, so pozneje dopolnjevali in na različna področja razširili raziskovalci, ki so se metodološko naslonili na fenomenologijo Edmunda Husserla.<sup>10</sup> S pomočjo te metode je mogoče prodreti onkraj Jaspersove znamenite »nerazumljivosti« in vsebinske zapletenosti primarnih psihotičnih izkustev ter preiti od vprašanja, »kaj« je psihotično izkustvo, k njegovemu »kako«, tj. k strukturnim značilnostim takšnega izkustva. Ta premik od »kaj« h »kako«, od vsebine posameznega izkustva k njegovim »pogojem možnosti« imenujemo »fenomenološka redukcija«.<sup>11</sup>

Na začetku ob opredelitvi predmeta raziskave – v našem primeru je to odnos med mističnimi in psihotičnimi izkustvi pri ljudeh s psihotično motnjo – skušamo ozavestiti svoje lastne predsodke, vnaprejšnja védenja in prepričanja, ki jih omejimo s fenomenološko *epoché* in tako zmanjšamo njihov vpliv na naše raziskovanje. Nato skrbno sledimo izja-

<sup>6</sup> Fragment DK 28 B 1.

<sup>7</sup> Fragmenti DK 28 B 2–8.

<sup>8</sup> K. Jaspers, »The Phenomenological Approach in Psychopathology«, *British Journal of Psychiatry* 114, 1968, str. 1313–23. (originalno objavljeno kot: »Die Phänomenologische Forschungsrichtung in der Psychopathologie«, *Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie* 9, 1912, str. 391–408).

<sup>9</sup> K. Jaspers, *Allgemeine Psychopathologie*, šesta izdaja. Springer Verlag, Berlin 1953.

<sup>10</sup> C. Moustakas, *Phenomenological Research Methods*. Sage Publications, London 1994.

<sup>11</sup> S. Gallagher, D. Zahavi, *The Phenomenological Mind*. Routledge, London 2008, str. 21–27.

vam in opisom pacientovih izkustev. Vse izjave obravnavamo enakovredno in jih ne vrednotimo ali razvrščamo v skladu z našimi – reflektiranimi ali nereflektiranimi – vnaprej oblikovanimi vzorci in predstavami o tem, kakšna bi »mistična« izkustva morala biti. Iz teh enakovredno razvrščenih izjav/opisov razberemo v naslednjem koraku nespremenljive sestavine preučevanega izkustva in jih karseda sistematično povežemo v večje tematske sklope, da lahko oblikujemo čimbolj integrativen opis izkustva, ki ga preučujemo.

Tako »razgrnjeno« izkustvo nato preučimo iz različnih perspektiv s pomočjo t.i. »eidetske redukcije« ter se preko nje skušamo prebiti do strukturnih značilnosti izkustva (k njegovemu »kako«). Metoda »eidetske redukcije« omogoča iskanje različnih možnih pogledov na izkustvo, ki nam pomaga odkrivati širše pomene preučevanega izkustva in njegove nespremenljive strukturne značilnosti.<sup>12</sup> Posamezne korake na poti eidetskega raziskovanja je potrebno preveriti pri drugih raziskovalcih, kar imenujemo »intersubjektivna validacija«, s katero postane raziskovanje preverljivo in ponovljivo.

S tako ugotovljenimi strukturnimi značilnostmi izkustva (kot so npr. časovnost, prostorskost, telesnost izkustva, odnos do sebe in drugih itn.), ki so medsebojno (intersubjektivno) preverljiva, smo prišli do cilja fenomenološkega raziskovanja. Iz obeh delov, deskriptivnega (»kaj« izkustva) in strukturnega (»kako« izkustva), lahko oblikujemo sintezo pomenov in bistvenih sestavin preučevanega izkustva.

Na ta način pridobljene ugotovitve o pacientovem subjektivnem doživljanju, ki so plod sistematičnega in preverljivega postopka, lahko predstavljajo pomemben doprinos tudi k nevroznanstvenim raziskavam psihotičnih in/ali mističnih izkustev. Dobre fenomenološke raziskave preučevanih izkustev so namreč nujen predpogoj za kvalitetno nevroznanstveno raziskovanje, katerega odličen primer je neurofenomenologija.<sup>13</sup> Glavne ugotovitve najinih raziskav nameravamo zato s širšo raziskovalno skupino v prihodnje vključiti v raziskovanje nevroznanstvenih osnov mističnih in psihotičnih izkustev.

---

<sup>12</sup> *Ibid.*, str. 19–28.

<sup>13</sup> *Ibid.*, str. 33–39.

V najinih dosedanjih raziskavah so sodelovali pacienti s psihotično motnjo, ki so imeli izkušnjo vsaj ene polno izražene psihotične epizode in v svoji zgodovini vsaj eno stanje, ki so ga opredelili kot močno doživetje in so ga sami razumeli kot mistično, duhovno ali religiozno. V raziskave so bili vključeni samo pacienti, ki so bili natančno seznanjeni s celotnim potekom in značilnostmi naših pogovorov ter so bili zanje motivirani. Z vsakim od njih sva se v ta namen dobila večkrat, da je lahko pacient čim bolj prosto spregovoril tako o svojih izkustvih kot o poznejših odzivih na naša srečanja. Izbor prvih osmih fragmentov Parmenidove pesnitve smo z vsakim od pacientov individualno obravnavali več ur, kar že samo po sebi zgovorno priča o tem, kako globoko jih je to arhaično besedilo nagovorilo. Potrebno je tudi poudariti, da pred tem nihče od pacientov, ki so bili povprečno stari od 20 do 30 let, ni imel tesnejših stikov s filozofijo in še manj s Parmenidom. Dejstvo, da so v enem izmed najzahtevnejših besedil grškega mišljenja zlahka prepoznali podobnosti s svojimi lastnimi izkušnjami, je zato še toliko bolj presenetljivo. Hkrati sva bila s strani pacientov vseskozi deležna pozitivnih reakcij in izrazito toplih odzivov, češ da so se jih pogovori ob branju Parmenida dotaknili na najgloblji ravni in jim omogočili spregovoriti o nekaterih temeljnih izkustvih, o katerih so do sedaj govorili le malo ali sploh ne. K tem pozitivnim odzivom so se večkrat vračali tudi pozneje ob kontrolnih pregledih pri psihiatru.

### Apofatična in psihotična faza

Na osnovi skupnega branja Parmenidove pesnitve s pacienti lahko na splošno rečemo, da je znotraj širšega razvojnega loka psihotične motnje mogoče razločiti dve izstopajoči fazi, na eni strani (1) »apofatično« in na drugi (2) psihotično. Na podlagi preliminarних ugotovitev najin raziskav se zdi, da sta obe fazi ločeni in v veliki meri medsebojno neodvisni, zato bi bilo njuno vzročno-posledično povezanost, ki je v klinični praksi navadno obravnavana kot nekaj samoumevnega, najprej potrebno šele dokazati.

ad 1)

Prvo fazo sva imenovala »apofatična«,<sup>14</sup> saj jo pacienti zaradi nezmožnosti, da bi jo adekvatno opisali z besedami, skušajo običajno artikulirati posredno prek negacije tega, kaj takšno izkustvo ni. Za »apofatično« fazo je značilno nenadno »razodetje« ali »razprtje«, ki ga pacienti razumejo kot uvid v najglobljo strukturo sebe, sveta okrog njih in vesolja, med katerim pride do zloma na relaciji subjekt-objekt in do občutka zedinjenja s Celoto. Takšen uvid, ki v številnih pogledih spominja na razodetje, kakršnega je od Boginje prejel Parmenid, presega ozko kategorijo »racionalnega« spoznanja, saj implicira celostno doživetje, ki v sebi zaobjema tako vedenje, videnje kot (ob)čutenje,<sup>15</sup> kar so v antiki imenovali z izrazom *gnōsis*.<sup>16</sup> Med takšnim uvidom se razblini občutek za preteklost in prihodnost, v ospredje pa stopi intenzivno doživljanje absolutne sedanjosti, ki ga pacienti navadno opisujejo kot »večni zdaj«. Na podoben način kot pacienti artikulira svojo izkušnjo »večnega zdaj« tudi Parmenid, ki v verzu DK 28 B 8, 5–6 pravi: »Ni nekdaj bilo in ne bo, saj je zdaj, obenem vse, eno, sovisno.« V takšnem »zaustavljenem« času, ki je značilen tudi za »apofatične« izkušnje pacientov, se celotna resničnost kaže kot popolna, sovisna in negibna Enost, ki pomeni radikalno nasprotje pojavnih mnogoterosti manifestnega sveta, v katerem živimo. Tako kot pacienti tudi Parmenid svojo izkušnjo Bivajočega razume kot »izraz izkušnega ukinjanja vsega, kar ljudje običajno (se pravi izven obzorja mističnega izkustva in 'šamansko' pojmovanega 'razodetja') izkušamo kot bivanje«. <sup>17</sup>

V takšnih izkustvih, ki radikalno spreminjajo in pod vprašaj postavljajo naše vsakdanje razumevanje sveta, se vzpostavi tudi povsem drugačen odnos do smrti. Zato ne preseneča, da so bili ob branju Parmenida odgovori pacientov, ki so se nanašali na vprašanje odnosa do smrti,

<sup>14</sup> Pridevnik »apofatično« piševa v narekovajih iz dveh razlogov. Prvi je ta, da za razliko od psihotične koncept apofatične izkušnje v psihiatriji in v razumevanju psihičnih stanj ni splošno uveljavljen. Drugi pa je ta, da z narekovaji ohranja zadržanost do popolnega enačenja izkustev najinih pacientov z mističnimi izkustvi v krščanski apofatični tradiciji, od koder je ta pojem prevzet.

<sup>15</sup> Prim. S. Vörös, *Podobe neupodobljivega: (nevro)znanost, fenomenologija, mistika*. KUD Logos in Znanstvena založba FF, 2013, razdelek 5.1.3.

<sup>16</sup> Gl. M. Uršič, *Gnostični eseji*. Nova revija, Ljubljana 1994, str. 24.

<sup>17</sup> G. Kocijančič, *Parmenid, Fragmenti*. Znamenja, Maribor 1995, str. 29.

med seboj presenetljivo enotni in obenem v veliki meri skladni z nauki arhaičnih mislecev.<sup>18</sup> V »apofatičnem« izkustvu, med katerim pride do zloma na relaciji subjekt-objekt in do občutka zedinjenja s Celoto, smrt preprosto ne obstaja oz. je enoznačno prepoznana kot iluzija. Čeprav je »apofatično« izkustvo po svoji etimologiji definirano prek negacije, saj se izmika pozitivnemu zaobjetu v besede, je treba poudariti, da je to izkustvo nekaj negativnega samo na ravni pojma, medtem ko gre po intenzivnosti samega občutja za nekaj najbolj gotovega in afirmativnega. Eden glavnih izrazov te intuitivne gotovosti je prav močan uvid v to, da smrt ne obstaja. Podobno kot pacienti tudi Parmenid nenehno poudarja, da je resnično Bivajoče nujno Eno in negibno, kar vnaprej izključuje vsakršno možnost nastajanja in minevanja, s tem pa tudi rojstva in smrti. Zanikanje smrti je, nenazadnje, prisotno že v njegovi temeljni formuli, da »ne-bivajoče ne biva«, *ouk esti mē einai* (DK 28 B 2,3), ki jo je v grščini mogoče razumeti tudi v dobesednem smislu, da smrt oz. ne-bivanje (*mē einai*) ne obstaja (*ouk estin*).<sup>19</sup>

»Apofatično« izkustvo pacienti nadalje opisujejo kot nepričakovan stik s svojim najglobljim Jazom, ki se ga pred tem niso jasno zavedali. To duhovno bistvo v takšni izkušnji skrivnostno sovpadе s kozmičnim Počelom, ki zaobjema celoto bivajočega, in se z njim zlije v nerazločljivo Eno. Takšno zedinjenje Jaza s kozmičnim Počelom je v zvezi s Parmenidom najlepše opisal nemški filolog Hermann Fränkel, ki je jedro njegove izkušnje Bivajočega povzel z besedami: »Jaz sem in jaz sem Vse-edino, razen mene ni ničesar«. <sup>20</sup> Ta izkušnja najglobljega Jaza, ki je istobiten s kozmičnim Počelom in zato po svoji naravi nadoseben, pacienti razumejo kot radikalno preseganje osebne minljivosti in na splošno vsakršne individualnosti. Pri vsem tem je nedvomno zgovorno dejstvo, da nihče od pacientov od takšne izkušnje ne želi biti »ozdravljen«, ampak si jo, nasprotno, želi ponovno doživeti.<sup>21</sup>

<sup>18</sup> O pojmovanju smrti v arhaični misli gl. J. Ciglenciki, *Ontologija in eshatologija v zgodnji grški misli*. Filozofska fakulteta, Ljubljana 2013 (doktorska disertacija).

<sup>19</sup> W. Burkert, »Das Proömium des Parmenides und die Katabasis des Pythagoras«, *Phronesis* 14, 1969, str. 29.

<sup>20</sup> H. Fränkel, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*. New York 1951, str. 418

<sup>21</sup> E. Podvoll, »Psychosis and the Mystic Path«, *Psychoanalytic Review* 66, 1979–80, str. 571–590.

ad 2)

V nasprotju z »apofatično« fazo, ki je vselej univerzalna in nadosebna, pa so psihotične epizode napolnjene z individualnimi vsebinami, vrednotenjem lastne osebnosti in pomena ter kot take predstavljajo neposreden mimetičen izraz in stopnjevanje konkretne psihične situacije posameznika. V psihotični fazi pacient doživlja lastno ogroženost ali se veličavsko počuti v središču ustvarjanja ali odreševanja sveta. Za psihotično fazo je značilna ukinitiv stika s samoumevnostjo (*common sense*) sveta drugih ljudi, saj so psihotične vsebine – ogroženosti ali veličine – tako silovite in preplavljajoče, da je človek povsem ujet v vrtnec svoje zgodbe in ne zmore uvida v odklonskost lastnega doživljanja. Psihotično doživljanje pomeni torej spremenjenost celotnega izkustvenega sveta in ne le nekaj izoliranih, nenavadnih in neverjetnih prepričanj, ki bi prosto lebdele v sicer nespremenjeni celoti doživljanja.<sup>22</sup> V osrčju psihotičnega sveta je torej solipsističen ustroj vsega, kar pacient doživlja.

Podlaga solipsistični naravnosti in s tem slabemu ali odsotnemu uvidu v neobičajnost lastnega doživljanja, značilnem za psihotike, pa so po fenomenološkem razumevanju psihotičnih stanj bazične motnje v doživljanju samega sebe (*basic self-disorders*).<sup>23</sup> Gre za motnje v predrefektivnem doživljanju sebe v svetu in naravnega sovpadanja subjekta doživljanja z doživljanjem samim. Bazične motnje v doživljanju samega sebe razumemo v fenomenološkem raziskovanju kot »jedrno težavo« (*trouble générateur*) in vir vseh drugih simptomov psihotičnih motenj iz shizofrenskega spektra.<sup>24</sup> Klinično jih lahko zajamemo z uporabo zdaj že uveljavljenega instrumenta za raziskovanje motenj v doživljanju samega sebe, imenovanega *Examination of Anomalous Self-Experience* (EASE).<sup>25</sup> Z natančnim odkrivanjem odklonov v doživljanju samega sebe lahko v kliničnem okviru bolje razumemo in obravnavamo posamezna področja pacientovega doživljanja. S tovrstnimi doživljajskimi odkloni so

<sup>22</sup> K. Jaspers, *Allgemeine Psychopathologie*. 6. izd. Springer Verlag, Berlin 1953, str. 78–90.

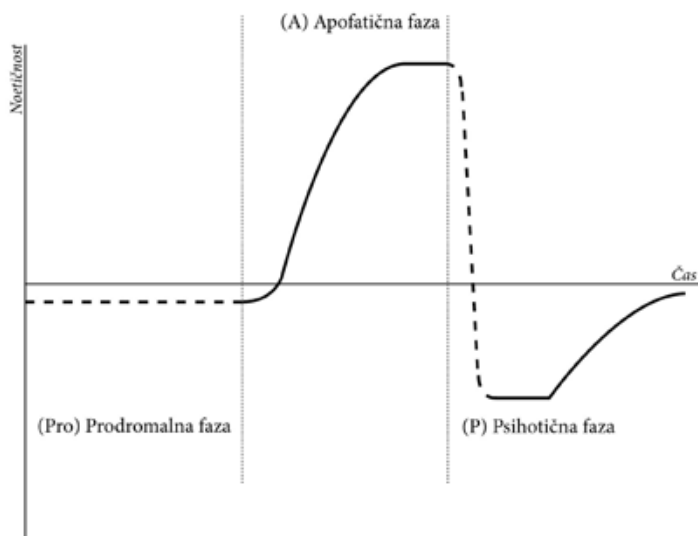
<sup>23</sup> M. Henriksen, J. Parnas, »Self-Disorders and Schizophrenia: A Phenomenological Reappraisal of Poor Insight and Noncompliance«, *Schizophrenia Bulletin Advance Access published June 24, 2013*, doi:10.1093/schbul/sbt087.

<sup>24</sup> L. Sass, J. Parnas, »Schizophrenia, Consciousness, and the Self«, *Schizophrenia Bulletin* 29(3), 2003, str. 427–444.

<sup>25</sup> J. Parnas, P. Moeller, T. Kircher, J. Thalbitzer, L. Jansson, P. Handest, D. Zahavi, »EASE: Examination of Anomalous Self-experience«, *Psychopathology* 38 (5), 2005, str. 236–258.

povezani tudi tako pomembni in resni simptomi, kot so depresivnost, demoraliziranost in samomorilnost,<sup>26</sup> kar ima pri tej ranljivi skupini pacientov pomembne implikacije za terapijo in preprečevanje samomora.

Težave v doživljanju samega sebe so pogosto prisotne že veliko pred izbruhom prve psihotične epizode. Te zgodnje znake težav, ki napovedujejo možen izbruh psihotičnega doživljanja, imenujemo »prodromalne«. Prodromalni znaki psihoze se kažejo kot nelagodje in tesnoba v socialnih stikih, odmikanje od drugih ljudi, neobčutenje veselja in zadovoljstva (t.i. anhedonija), opuščanje šolskih in drugih socialnih obveznosti ipd. Pacienti v prodromalni fazi doživljajo globoko neizpolnjenost, lastno neustreznost in nekompetentnost, ki jim vzbuja tudi močne občutke manjvrednosti in nesposobnosti sodelovanja z drugimi ljudmi. Ko pa nepričakovano doživijo eno ali obe od zgoraj opisanih faz, »apofatično« in/ali psihotično, naenkrat preidejo iz prodromalnega občutka nesmiselnosti in nepomembnosti k občutku emfatične smiselnosti in pomembnosti svojega doživljanja.



Slika 1: Potek in prehodi med prodromalno, »apofatično« in psihotično fazo

<sup>26</sup> B. Škodlar, J. Parnas, »Self-disorder and subjective dimensions of suicidality in schizophrenia«, *Comprehensive Psychiatry* 51(4), 2010, str. 363–366.

Razlikovanje in prehode med omenjenimi fazami lahko ponazorimo tudi grafično. Na grafu vidimo na abscisi časovni potek, na ordinati pa raznoliko naravo uvida oz. noetičnosti,<sup>27</sup> ki je lahko bodisi »apofatičen« (A) bodisi psihotičen (P), obema fazama pa predhodi še prodromalna faza (Pro). Črtkane linije označujejo nejasnost povezave oz. prehoda iz ene faze v drugo. Pri določenih pacientih je namreč časovni razmik med »apofatično« in psihotično fazo občutno večji kot pri drugih, saj v nekaterih primerih obsega tudi obdobje več mesecev.

### Arheoteleološka struktura psihoze

Mistična izkušnja pomeni celovito transformacijo človeka, ki radikalno spremeni njegov pogled na samega sebe, okoliški svet in vesolje kot celoto. V takšnih izkušnjah stopi človek v stik s svojim najglobljim Jazom, ki v skrajni točki sovpadе s kozmičnim Počelom (gr. *archē*).<sup>28</sup> Mistično izkušnjo je zato mogoče razumeti tudi kot zedinjenje z *archējem*, med katerim razpade naravno dožemanje odnosa med sabo in svetom. Tako rekoč identična struktura je prisotna tudi pri »apofatičnih« izkušnjah, kakršne opisuje določen vzorec pacientov s psihotično motnjo. Ker pacienti na takšno izkušnjo gledajo kot na nekaj, k čemur bi se želeli ponovno vrniti, sva to inherentno težnjo po vnovičnem zedinjenju z *archējem* imenovala *arheoteleološka struktura psihoze*.

Pri razlagi koncepta arheoteleološke strukture se naslanjava na Aristotelovo teorijo štirih vzrokov, ki jo podaja v uvodnih poglavjih *Metafizike* (982a 4–983b 5). V njih želi Aristotel definirati pogoje resničnega védenja, pri čemer znanost opredeli kot preučevanje prvih vzrokov in počel, ki so po njegovem mnenju štirje: snovni vzrok (*causa materialis*), oblikovni vzrok (*causa formalis*), dejavni vzrok (*causa efficiens*) in smotrni vzrok (*causa finalis*). Za holistično razumevanje odnosa med »apofatičnimi« in psihotičnimi izkustvi je ključnega pomena predvsem

<sup>27</sup> Uvid v smislu noetičnosti ne gre zamenjevati z bolj pragmatičnim konceptom uvida, kot ga običajno uporabljamo v psihiatriji in označuje pacientov uvid v odklonsko (bolezensko) naravo svojega psihotičnega doživljanja.

<sup>28</sup> V zvezi s tem gl. J. Ciglencečki, *Ontologija in eshatologija v zgodnji grški misli* (doktorska disertacija). Filozofska fakulteta, Ljubljana 2013.

smotrni vzrok. Pri tem je potrebno poudariti, da je Aristotelovo razumevanje vzrokov v mnogočem kompleksnejše in hkrati bolj uravnoteženo od tega, kako vzroke razume moderna znanost.

Za razliko od slednje se namreč Aristotel ne sprašuje le o tem, kateri zunanji dejavniki so do določenega pojava privedli, ampak tudi o tem, *kakšen je njegov notranji smisel oz. namen in h kakšnemu cilju* stremlji. V tem iskanju smotrnega vzroka se razodeva notranja logika narave same, njena inherentna in človeškemu razumu pogosto nedoumljiva *entelehiya*, ki podtalno in nezavedno stremlji k temu, da se stvari postavijo na svoje naravno mesto. Svojevrstna ironija usode je, da je za moderno znanost, katere temelje je v veliki meri postavil prav Aristotel, danes nekaj povsem nepredstavljivega, da bi vzrok nečesa lahko bil hkrati tudi njegov smoter. Ta pozaba smotrnega vzroka je imela na področju psihiatrije in našega splošnega razumevanja človeške duševnosti pogubne posledice.

Če se ne zadovoljimo le z vprašanjem, *kaj je privedlo* do določene psihotične motnje, ampak se obenem vprašamo tudi, *s kakšnim namenom* je do nje prišlo, se utegne v drugačni luči pokazati tudi celotna narava in potek same psihotične motnje. Kakšen je torej pomen takšnega pogleda za klinično prakso? S pomočjo Aristotelovega koncepta smotrnega vzroka je psihotično motnjo mogoče postaviti v širšo časovno perspektivo, ki ni omejena zgolj na parcialno obravnavo akutnih psihotičnih epizod, ampak vzame v obzir celoten potek nekega duševnega procesa, vključno z njegovim inherentnim, tako za paciente kot terapevte pogosto nedoumljivim smotrom, h kateremu nezavedno stremlji. Enako pa velja tudi za »apofatične« faze, kjer se je prav tako potrebno vprašati: *s kakšnim namenom* se zgodijo? Uravnotežena obravnava obeh ekstremov, tako »apofatične« kot psihotične faze, je lahko v luči smotrnega vzroka za (psiho)terapijo izjemnega pomena, saj nam razkriva globlje duševne silnice v človeku, ki se na oddaljenem horizontu stekajo v skupno točko. Četudi njihove »smotrnosti« iz trenutnega gledišča pogosto ni mogoče razumeti, pa človek na nezavednem nivoju vendarle ves čas deluje v skladu z njimi. Iz tega razloga se zdi še toliko bolj pomembno, da med terapevtsko obravnavo več pozornosti namenimo »apofatičnim« izkustvom, ki jih nenazadnje tudi pacienti sami razumejo kot tisto prelomno izkušnjo, v kateri so

nenadejano presegli in razrešili vse konflikte, strahove in travme, ki so jih spremljali dolga leta pred tem. Tovrstnih izkušenj zato v terapevtski praksi ne gre *a priori* odpraviti, češ da gre zgolj za nekakšno »psevdo-filozofijo«, ampak je nasprotno terapevtski proces bolje graditi na njih, saj nam takšna izkustva pomagajo razumeti mehanizme, ki se skrivajo v ozadju določenega duševnega dogajanja, in nam omogočajo rekonstruirati njihov *causa finalis*, njihov inherentni smoter.

Sintagma »arheoteleološka struktura psihoze« poskuša zato diahrono zaobjeti celoten potek psihotične motnje, vključno z njenimi »apofatičnimi« vzponi in psihotičnimi padci, obenem pa akcent postavlja tudi na njen končni smoter, ki ga iz trenutne glediščne točke pogosto ni mogoče jasno uzreti. Nihče od pacientov ne želi biti ozdravljen od »apofatičnih« izkušenj, ampak nasprotno ves čas hrepenijo po vnovičnem zedinjenju s kozmičnim *archējem*, ki sovpada z njihovim najglobljim Jazom. Iz te silovite želje, da bi znova dosegli takšna izkustva, je bolj ali manj očitno, da je prav to zedinjenje z *archējem* obenem tudi njihov notranji cilj in duhovni smoter, h kateremu ves čas stremijo. Izraz »arheoteleološka struktura psihoze« v sebi zaobjema oba aspekta: po eni strani govori o tem, da je gravitacijsko težišče na *archēju*, ki so ga pacienti med »apofatično« fazo že doživeli, po drugi strani pa ta sintagma implicira, da je *archē* hkrati tudi njihov duhovni smoter oz. grško *telos*. Koncept arheoteleološke strukture psihoze tako psihotične motnje ne razume izolirano iz njenih posameznih faz, ampak jo želi diahrono zaobjeti v njenem celotnem razvoju.

Arheoteleološki pogled na strukturo psihoze ima številne implikacije tudi za (psiho)terapijo, saj omogoča bolj celovito razumevanje tega, kaj se med »apofatičnimi« in psihotičnimi fazami s pacienti dogaja, kaj je tisto notranje osišče, okrog katerega se vse vrti, in nenazadnje, kaj je tisto temeljno izkustvo, ki na najgloblji ravni pritegne njihovo pozornost, da sploh prisluhnejo terapevtu in se aktivno vključijo v terapevtski proces. Če je za mistično izkustvo ključnega pomena notranja transformacija celotnega človeka, so lahko prav »apofatične« izkušnje, ki so po opisih pacientov sorodne mističnim, za terapevta pomemben smerokaz, ki nam med vrsticami razkriva, v katero smer ta transformacija poteka, na osnovi česar jo je mogoče usmerjati bolj kontrolirano in z blažjimi sredstvi. V različnih delih sveta že dolgo poznamo vrsto terapevtskih

programov, ki so v svojem pristopu takšna izkustva dosledno upoštevali in jih uspešno vključevali v celostno zdravljenje pacientov.<sup>29</sup>

### Dileme in perspektive

Čeprav imajo vsa »apofatična« izkustva skupno značilnost, ki jih jasno razločuje od drugih izkustev in se kaže kot zlom na relaciji subjekt-objekt in občutek zedinjenja s Celoto, pa je vendarle tudi znotraj »apofatičnih« izkustev mogoče razločiti številne podzvrsti. V enem izmed naslednjih korakov v najinih raziskavah bo zato potrebno izoblikovati podrobnejšo tipologijo »apofatičnih« izkustev in izdelati njihovo klasifikacijo, kar bi utegnilo imeti za klinično prakso velik deskriptivni, diferencialni in diagnostični potencial. Pri izdelavi takšne tipologije se nikakor ne gre omejiti le na arhaično grško mistiko, ampak se bo potrebno nasloniti na različne mistične tradicije širom sveta. Na ta način bo morda mogoče prodreti še globlje v tovrstne izkušnje in razrešiti nekatere probleme, ki so se pojavljali ob dosedanjih raziskavah.

Ob skupnem branju Parmenida se od vsega začetka odpirata vprašanji, ali so »apofatična« izkustva, kakršna opisujejo pacienti, prava mistična izkustva ali pa so le korak v tej smeri (ali celo v kakšni drugi smeri), in kako njihova izkustva umestiti v obzorje mistično-religioznih izročil. Apriorno negativno vrednotenje izkustev pacientov zgolj na osnovi nadaljnjega poteka njihovih težav in morebitnega prehoda v psihotično fazo se zdi metodološko problematično, saj nadaljnji potek ne more in ne sme biti edini kriterij za določanje narave določenega izkustva. S takšno metodo namreč vnaprej izločimo vse druge možne poteke in izključimo možnost razumevanja določenega izkustva samega na sebi, kar je osnova fenomenološkega raziskovanja. Poleg tega oblikovanje kriterijev na podlagi poznejšega poteka nima nikakršne prognostične

---

<sup>29</sup> Takšni programi so (bili) Soteria, Diabasis, Windhorse idr. O tem gl.: J. Bola, L. Mosher, »Two-year outcomes from the Soteria project«, *Journal of Nervous and Mental Diseases* 191(4), 2003, str. 219–229. W. Fenton, L. Mosher, J. Herrell, C. Blyler, »A randomized trial of general hospital versus residential alternative for patients with severe and persistent mental illness: Effectiveness and cost«, *American Journal of Psychiatry* 155(4), 1998, str. 516–522. L. Ciompi, H. Hoffmann, »Soteria Berne: an innovative milieu therapeutic approach to acute schizophrenia based on the concept of affect-logic«, *World Psychiatry* 3(3), 2004, str. 140–146.

vrednosti in je tako v življenjskem kot tudi v klinično-terapevtskem smislu brez pravega pomena.

Enako velja tudi za morebitni pomislek, da »apofatična« izkustva naših pacientov niso mistična v polnem pomenu, ampak morda le določen korak na mistični poti. Pri tem bi se bilo pomembno seznaniti z opisi stopenj in različnih stanj v posameznih mističnih izročilih, saj nam lahko to omogoči boljše razumevanje različnih odtenkov in vidikov njihovih doživljanj. S tem se znova odpirajo številne terapevtske implikacije, saj nekega pacienta na osnovi boljšega poznavanja, razumevanja in umeščanja njegovih izkustev veliko lažje celostno obravnavamo. Resno raziskovanje odnosov in razlik med mističnimi, »apofatičnimi« in psihotičnimi izkustvi nam prav tako omogoča, da ga spodbudimo in podpremo v smeri pristnih duhovnih iskanj ter ga ustrezno posvarimo pred zdrsi v psihotične in druge vrtince.

Odprto ostaja tudi eno od ključnih vprašanj, ki se nam vedno znova zastavlja, namreč zakaj in po kakšnih mehanizmih pride do prehoda med »apofatično« in psihotično fazo. Po eni strani iz izročila poznamo mnoga mistična (apofatična) izkustva, ki jim ne sledijo psihotična, ter prav tako številna mistična izkustva, ki jim sledijo faze »demonov« in drugih strahov, ki v marsičem spominjajo na psihotična doživljanja.<sup>30</sup> Na drugi strani pa so prav tako pogoste tudi psihotične faze, ki jim ne predhodijo »apofatična« izkustva, kar znova postavlja pod vprašaj njihovo vzročno-posledično povezanost.

Iz omenjenih dilem in odprtih vprašanj izhaja tudi potreba po nadaljnjih raziskavah, ki bi prek vključevanja večjega vzorca ljudi s tovrstnimi izkustvi, večjega števila mističnih besedil iz različnih mističnih tradicij ter natančnih nevroznanstvenih in konceptualnih raziskav mističnega doživljanja omogočile boljše razumevanje teh kompleksnih, a za življenje in zdravljenje ljudi tako pomembnih izkustev. Pri tem pa se je potrebno izogniti najpogostejši napaki, ki ji radi zapadejo raziskovalci, ko v svojih raziskavah mistične izkušnje primerjajo s psihotičnimi, namesto da bi iz širše razumljenih psihotičnih motenj najprej izolirali »apofatično« fazo, ki je po svoji strukturi in vsebini edina primerljiva z mističnimi, ter šele nato obe izkustvi vzporejali.

---

<sup>30</sup> Prim. S. Vörös, *Podobe neupodobljivega: (nevro)znanost, fenomenologija, mistika*. KUD Logos in Znanstvena založba FF, 2013, razdelek 5.3.

## Sklep

Zelo jasno se zavedava, koliko je v dosedanjih raziskavah o odnosu med mističnimi in psihotičnimi izkustvi še odprtega, neraziskanega in nedorečenega ter koliko potencialnih problemov se pri vsem tem še utegne pokazati. Kljub temu pa je na osnovi dosedanjih raziskav mogoče vse bolj z gotovostjo trditi, da se osnovna arheoteleološka struktura, znotraj katere se srečujemo z »apofatičnimi« vzponi in psihotičnimi padci, pri pacientih vedno znova pojavlja in jo v klinični praksi redno srečujejo tudi drugi psihiatri. Zaradi vsega tega bi bilo škoda ne izkoristiti vseh bogatih potencialov, ki jih ima raziskovanje takšnih izkustev za življenje in (duševno) zdravje mnogih ljudi.

## B i b l i o g r a f i j a

1. Aubenque, P. (1987), »Syntaxe et sémantique de l'être dans le Poème de Parménide«, *Études sur Parménide II*, Pariz.
2. Bola, J./Mosher, L. (2003), »Two-year outcomes from the Soteria project«. *Journal of Nervous and Mental Diseases* 191(4), str. 219–229.
3. Buckley, P. (1981), »Mystic Experience and Schizophrenia«. *Schizophrenia Bulletin* 7/3, str. 516–521.
4. Burkert, W. (1969), »Das Proömium des Parmenides und die Katabasis des Pythagoras«, *Phronesis* 14, str. 1–30.
5. Ciglencečki, J. (2013), *Ontologija in eshatologija v zgodnji grški misli* (doktorska disertacija). Filozofska fakulteta, Ljubljana.
6. Ciompi, L./Hoffmann, H. (2004), »Soteria Berne: an innovative milieu therapeutic approach to acute schizophrenia based on the concept of affect-logic«. *World Psychiatry* 3(3), str. 140–146.
7. Diels, H./Kranz, W. (ured.) (2012), *Fragmenti predsokratikov*. Študentska založba, Ljubljana.
8. Fenton, W./Mosher, L./Herrell, J./Blyler, C. (1998), »A randomized trial of general hospital versus residential alternative for patients with severe and persistent mental illness: Effectiveness and cost«. *American Journal of Psychiatry* 155(4), str. 516–522.
9. Fränkel, H. (1951), *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*. New York.
10. Gallagher, S./Zahavi D. (2008), *The Phenomenological Mind*. Routledge, London.

11. Henriksen, M./Parnas, J. (2013), »Self-Disorders and Schizophrenia: A Phenomenological Reappraisal of Poor Insight and Noncompliance«, v: *Schizophrenia Bulletin Advance Access published June 24, 2013*
12. Jaspers, K. (1953), *Allgemeine Psychopathologie*, (šesta izdaja). Springer Verlag, Berlin.
13. Jaspers, K. (1968), »The Phenomenological Approach in Psychopathology«, *British Journal of Psychiatry* 114.
14. Kocijančič, G. (prevod in spremna študija) (1995), *Parmenid: Fragmenti*. Znamenja, Maribor.
15. Moustakas, C. (1994), *Phenomenological Research Methods*. Sage Publications, London.
16. Parnas, J./Moeller, P./Kircher, T./Thalbitzer, J./Jansson, L./Handest, P./Zahavi, D. (2005) »EASE: Examination of Anomalous Self-experience«. *Psychopathology* 38 (5), str. 236–258.
17. Podvoll, E. (1979/1980), »Psychosis and the Mystic Path«. *Psychoanalytic Review* 66, str.: 571–590.
18. Sass, L./Parnas, J. (2003), »Schizophrenia, Consciousness, and the Self«. *Schizophrenia Bulletin* 29(3), str. 427–444.
19. Škodlar, B./Parnas, J. (2010), »Self-disorder and subjective dimensions of suicidality in schizophrenia«. *Comprehensive Psychiatry* 51(4), str. 363–366.
20. Uršič, M. (1994), *Gnostični eseji*. Nova revija, Ljubljana.
21. Vörös, S. (2013), *Podobe neupodobljivega: (nevro)znanost, fenomenologija, mistika*. KUD Logos in Znanstvena založba FF, Ljubljana.



*Jakobova lestev (iz Speculum Humanae Salvationis), Augsburg, 1477.*

---

---

# RUUSBROEKOVA MISTIČNA MISEL

Alen Širca

## Kaj je mistika?

V skladu s tematsko zasnovno pričujoče številke *Poligrafo*v bom skušal najprej podati svoje pojmovanje mistike, potem pa bom očrtal mistično misel Janeza iz Ruusbroeca, enega od velikih likov rensko-flamske mistike, ter na koncu opozoril na njegovo aktualnost pri razpravi o mističnih izkušnjah.

Najprej torej nekaj besed o mistiki. Podati izčrpno opredelitev pojma, ki smo se ga od novega veka naprej navadili imenovati mistika in postaja dandanes priljubljen predmet najrazličnejših proučevanj, je seveda nemogoča naloga. Vendar ne samo zato, ker je odgovor zaradi subjektivnega doprinosa vsakega raziskovalca k predmetu nujno vselej parcialen, ampak tudi zaradi izmuzljivosti objektivnosti mističnega kot takega. Mistika očitno je in mora biti »mistična«.

V 20. stoletju je bilo največ poskusov opredelitve mistike prek t.i. mistične izkušnje, postavljene v polje širše koncipirane religiozne izkušnje.<sup>1</sup> Pri tem so se mnogi sklicevali na srednjeveško opredelitev vrhunca duhovnega življenja kot *cognitio experimentalis Dei*, tj. »izkustvenega spoznanja Boga«.<sup>2</sup> Vendar se tu zastavlja vprašanje, ali je *experientia*, o kateri govori mistična teologija 12. in 13. stoletja, sploh primerljiva z modernim pojmom izkustva, zlasti na primer s psihološko ali, še raje, fenomenološko (husserlovsko) paradigmo izkustva, ki v marsičem še vedno determinirata sodobna teoretiziranja o izkustvih in doživetjih vseh vrst. Negativen odgovor na to vprašanje se pojavi že

---

<sup>1</sup> V tem oziru je bilo pionirsko in hkrati najbolj referenčno delo Williama Jamesa *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*. Longmans/Green, London 1902.

<sup>2</sup> Takšno stališče je na primer zastopal tudi Heidegger v svojem zgodnjem predavanju *Phänomenologie des religiösen Lebens* iz leta 1921. Glej Gesamtausgabe, II. Abteilung, Vorlesungen 1919–1944, Bd. 60. V. Klostermann, Frankfurt na Majni 1995, str. 334–337.

zgodaj. Jean Baruzi, eden najboljših raziskovalcev mistične izkušnje v prvi polovici 20. stoletja, ki je bil med drugim tudi učitelj Jacquesa Lacana, je že leta 1925 zapisal: »Nič od tega, kar se mi prikaže, ni Bog. Vsakršna fenomenalitetata je odbita, tudi vsakršno občutje prezenca.«<sup>3</sup> Nekoliko pozneje zasledimo podobne slutnje pri Emmanuelu Levinasu, ki je pojem religiozne izkušnje izrecno odklanjal, saj naj bi bil s tem Bog razumljen kot imanenten in bi njegovo razodetje asimilirala »filozofska razgrnitev«.<sup>4</sup> Sam koncept izkušnje – oz. izkušnje Absolutnega/Neskončnega, za katero v mistiki navsezadnje gre – je lahko torej spričo svoje notranje paradoksnosti zavajajoč. Vsaka izkušnja, ki je *per definitionem* izkušnja nečesa ali nekoga, je prav kot taka nujno apropiativna, v funkciji prisvajanja in udomačevanje svojega predmeta. Izkušnja Boga – če se omejimo na mistike monoteističnih religij – je torej *eo ipso* »uboj« Boga, malikovalski odnos do tistega, s katerim ni mogoče imeti odnosa. Če vendarle želimo govoriti o izkušnji – to po mojem mnenju ni *a priori* narobe –, je treba pojasniti, kako je mogoče, da mistična izkušnja ni enaka nobeni »znotrajsvetni« izkušnji in ni nikoli izkušnja nečesa (niti nekoga), ampak paradoksalna hkratnost izkušnje in ne-izkušnje, imetja in izgube, užitka in bolečine, prisotnosti in odsotnosti, nič in Niča. Mistiki sami se tega dobro zavedajo, zato ob občutjih, doživetjih in izkušnjah vedno govorijo tudi o *ne-izkušnji*. Caterina Fieschi Adorno (Katarina iz Genove) je opisala svojo *unio mystica* kot izkušnjo brez izkušnje takole:

---

<sup>3</sup> Jean Baruzi, »Saint Jean de la Croix et le problème de la valeur noétique de l'expérience mystique«, 1925, ponatisnjeno v Jean Baruzi, *L'intelligence mystique*. Izd. J.-L. Vieillard-Baron, Pariz: Berg International, 1985, str. 64.

<sup>4</sup> Prim. Emmanuel Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Vrin, Pariz 2002, str. 103. Zanimivo je, da se je besedi »izkušnja« (*experience*) ognil tudi Bernard McGinn v svojem poskusu heuristične opredelitve mistike v monumentalni zgodovini krščanske mistike na Zahodu, češ da implicira spremenjena stanja zavesti, kot so videnja, ekstaze ipd., in se odločil za po njegovem manj problematično besedico »zavest« (*consciousness*). Prim. *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*, vol. 1: *The Foundations of Mysticism*. Crossroad, New York 1991, str. xvii–xviii. Prim. tudi McGinnovo opredelitev krščanske mistike v *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*, vol. 3: *The Flowering of Mysticism*. Crossroad, New York 1998: krščanska mistika je »posebna zavest Božje prisotnosti [*a special consciousness of the presence of God*], ki se po definiciji izmika opisu in kaže na transformacijo subjekta, ki jo prejme« (str. 26). Seveda zavest (*consciousness, awareness*) ni nič manj problematičen pojem kot izkušnja.

Vidim brez oči, umevam brez razuma, čutim brez občutkov in okušam brez okusa, brez oblike, brez mere. In brez zrenja zrem eno samo popolnoma božansko delovanje in moč, tako da se vse te besede o popolnosti in neomadeževanosti, ki sem jih izrekla, pred to resnico in jasnino zdijo laži in izkrivljenosti.<sup>5</sup>

V življenju mistikov je vedno mogoče zaslediti neki fundamentalni moment, »privatno ekstazo«, razodetje, iluminacijo, skratka, neki dogodek oz. *kairós*, ki v konkretnem življenju razpre novo obzorje, novo smer in vrže človeka v nedoločen, pogosto labirinten *itinerarium*. Toda ta dogodek prav kot gibalna sila nekega življenja ne more biti niti miselno niti afektivno (psihično) zajemljiv. Zato je v okviru mističnega itinerarija pozneje vedno relativiziran; če naj se »skrivnost« ohrani, mora mistična izkušnja vselej (p)ostati ne-izkušnja (oz. nad-izkušnja). Zato mistiki poznajo razne »temne noči«, očiščujoče delo Niča, ki mora odpraviti fiksacije vseh mogočih »prezentizmov«. Živeti odsotnost Absolutnega, njegovo radikalno nedosegljivost in neprilastljivost, je edini način, kako biti v »nenačinovni«<sup>6</sup> relaciji z Neodnosljivim.

Mistika se zato v krščanskem izročilu – na katerega sem se tu zaradi svojega slabega poznavanja drugih tradicij prisiljen omejiti – od patristike naprej imenuje tudi *théosis*, *deificatio*, poboženje, bogopostajanje, preoblikovanje oz. preobraženje v Boga. Takšen metamorfičen, transformativen ali, lepše rečeno, preobražajoč element, ki je eksistencialne oz. (meta)ontološke narave, je za mistično izkušnjo temeljnega pomena. Brez tega horizonta se govor o mistični izkušnji lahko vulgarizira, saj obstaja nevarnost, da zapademo bodisi v psihologizacijo bodisi v fenomenologizacijo in s tem v redukcionizem. S tega gledišča je treba reči, da je mistika tako transpsihološka kot transfenomenološka.

Treba je vedeti, da gre tudi pri pojmu zrenja, kontemplacije (gr. *theoría*, lat. *contemplatio*), ki je v krščanski mistiki zelo pogost, vselej za preobražajoče zrenje. Zrenje, ki strogo vzeto sploh ni zrenje, ampak – kot pravi Katarina iz Genove v prejšnjem navedku – »zrenje brez zrenja«, zrenje, ki je odvezano od vsake objektivnosti, oz. kot pravi Evagrij Pontski, eden izmed očetov krščanske mistike, »zrenje brez oblike«, ki je zanj tudi »čista molitev«.

<sup>5</sup> *Razprava o vicah in Duhovni pogovor*. Prev. A. Širca, Družina, Ljubljana 2012, str. 90.

<sup>6</sup> Eckhart in Ruusbroec temu pravita *ane wise*.

Povrhu je treba opozoriti še na zagato s samo besedo »mistika«. Mistika, kot jo razumemo danes, je v temelju novoveški konstrukt, njen rojstni datum je zgodnje 17. stoletje, se pravi *el Barroco*. Mistik sam sebe ni imel in niti ni mogel imeti za »mistika«. To nas neogibno katalpultira v problematiko akademskega govora o mistiki. Naša perspektiva je – če si sposodim pojmovni par iz kulturne antropologije – izrazito etična, ne emična. Znanstveni mistikolog tako kot antropolog sicer prisluhne poročilom o mističnih izkušnjah, se pravi, kaj pravijo mistiki o sami sebi, vendar ta poročila v zadnji instanci preinterpretira v horizontu intelegibilnosti sveta, iz katerega izhaja (navadno iz postreligioznega Zahoda). Po njegovem mnenju je mistik preveč vpet v družbene in duhovne strukture svojega časa in sveta, tako da vse njegove sodbe ne morejo biti enako relevantne za raziskavo in jih je torej nekaj treba pre-razložiti. Vendar je za razliko od antropološke situacije, v kateri je stik z domorodci vselej mogoč, stik z mistiki zvečine posredovan prek besedil (sodobni mistiki, ki bi jih lahko intervjuvali, se očitno dobro skrivajo). Zato mistične izkušnje nikoli ni mogoče izluščiti iz njene jezikovne posredovanosti. Na voljo so nam le teksti in njihov odpor, hermetičnost, ki odpira najrazličnejše hermenevtike. Te hermenevtike pa v temelju povzročajo produktiven »spor interpretacij«, pri čemer ima vsak raziskovalec pri proučevanju mističnih besedil zavedno ali nezavedno s sabo polno prtljago hermenevtike, ki izhaja iz njegove stroke (od psihoanalize do kognitivnih znanosti, od antropologije do literarne vede itn.).

Jezikovnost pa je samo prva zev, ki nas loči od mističnega *Adytona*, od njene »stvari same«. Druga je zgodovinskost. Vprašanje, kaj je mistika, je navsezadnje podvrženo zgodovini (tako njenemu »napredku« kot »entropiji«). Vsak mistik je otrok svoje dobe. To ne pomeni, da lahko sledimo nekakšni evoluciji mistične izkušnje v kakem religioznem izročilu, ampak da neki zgodovinski moment vtisne neizbrisni družbeno-kulturni pečat tako na doživljanje kot na izražanje mistične izkušnje:

Kultura je govorica neke duhovne izkušnje. To je razvidno iz zgodovine duhovnosti, če smo jo pripravljeni uzreti brez plašnic, ki bi nam zastrle pogled na celotno pomensko okolje, »kontekst«. Slednjega pa ne smemo razumeti zgolj v smislu okvira ali okrasja, temveč kot prvino, ki daje izkušnji obliko in izraz. Problem – za »duhovnega« človeka je to problem njegove zedinjenosti z

Bogom – vsakokrat določi kulturna dialektika. Duhovnost *odgovarja* vprašanju danega časa, to pa vedno počne le v smislu, znotraj izrazja samih vprašanj, saj prav iz njih živijo in se nagovarjajo ljudje dane družbe, tako kristjani kot drugi. In zato – ker pogosto opisuje izkušnjo, vsekakor pa se skozi prakso nanaša na konkretne, doživete težave – je vsaka duhovnost po svojem ustroju bistveno zgodovinska.<sup>7</sup>

Tako se je na primer pri duhovni izkušnji v krščanstvu poudarek iz skupnostne, liturgične narave intimnega stika z Bogom, ki je značilna za patristično dobo ter zgodnji in visoki srednji vek, počasi začel premeščati v individualno, zasebno izkušnjo, ki je značilna za velik del zahodne novoveške mistike. Del tega, kar mistik izkuša, je torej neogibno zgodovinsko pogojen, prav tako, kot so zgodovinsko pogojene naše sedanje raziskave mistike.

Od tod je po moji presoji jasno videti, da esencialistična oz. perenialistična opredelitev mistike ni prepričljiva.<sup>8</sup> Mistika ni niti transzgodovinski niti transkulturni pojav, ampak je vselej vezana na konkretno religijo. Zato je mogoče »znanstveno« govoriti recimo o mistiki monoteističnih izročil (o judovski, krščanski in islamski mistiki), mistiki vzhodnih religij, kot so na primer hinduizem, budizem, taoizem, morda tudi o mistiki »arhaičnih« religij (animizem, šamanizem itd.).<sup>9</sup> Seveda je hipoteza o univerzalnosti mistične izkušnje možna, čeprav nujno nedokazljiva, kolikor so opisi teh izkušenj vedno jezikovno posredovani.<sup>10</sup> Vendar se mi tudi tu poraja dvom, ali ni že sama beseda

<sup>7</sup> M. de Certeau, *Bela ekstaza. Izbrani spisi o krščanski duhovnosti*. Prev. V Velkovrh Bukilica. KUD Logos, Ljubljana 2005, str. 29.

<sup>8</sup> Na takšno esencialistično razumevanje mističnih izročil, po katerem naj bi šlo pri mistikah vseh religij za eno in isto stvar, naletimo že pri Schopenhauerju. Po njegovem denimo Eckhart in Buda, ko ju enkrat očistimo vseh mitologij njune različne religije, v jedru učita isto.

<sup>9</sup> Prim. G. Scholem, *Poglavitni tokovi v judovski mistiki*. Prev. V. Snoj, Nova revija, Ljubljana 2003.

<sup>10</sup> O tem glej zlasti prispevek A. M. Haasa »Die Verständlichkeit mystischer Sprache«, v: *Deutsche Mystik im abendländischen Zusammenhang: neu erschlossene Texte, neue methodische Ansätze, neue theoretische Konzepte*, Kolloquium, Kloster Fischingen 1998, izd. Walter Haug in Wolfram Schneider-Lastin, Niemeyer, Tübingen 2000, str. 9–29; zlasti str. 18 in 19, kjer povzema in komentira anglosaško razpravo med perenialisti in kontekstualisti. Tu je treba tudi opozoriti na pravkar izšlo monografijo Sebastjana Vörösa *Podobe neupodobljivega* (KUD Logos in Filozofska fakulteta, Ljubljana 2013), ki na ozadju analitične filozofske tradicije pokaže, kako je »perenialistični« filozofski diskurz o mistični izkušnji ne samo možen, ampak tudi plavzibilen.

oz. koncept mistike izrazito zahoden in v temelju evrocentričen, celo kristocentričen?<sup>11</sup> To seveda ne pomeni, da druge, neevropske, nekrščanske, nemonoteistične izkušnje niso avtentične – nikakor ne, vendar se je treba vselej zavedati partikularnosti naših »zahodnih« analiz in predvsem gojiti refleksijo o konkretni zgodovinski in hermenevtični pogojenosti naših »znanstvenih« raziskav, sicer se nam lahko kaj hitro zgodi, da naše primerjalne analize religioznih izkušenj med različnimi verstvi zdrknejo na raven banalnih komparativizmov. Kljub temu pa takšne kontekstualistične pozicije vendarle ne smemo razumeti preveč dogmatično. Kajti zlasti negativna teologija (apofatika), ki jo poznajo vsa monoteistična religiozna izročila, ima prepoznavne vzporednice tudi na Vzhodu – znotraj hinduizma zlasti vedanta, znotraj budizma *chan*, *zen* in *rdzogs-chen* (*dzogchen*), na Kitajskem tudi daoizem –, zato je omogočen vstop v mišljenje »podobnih« religioznih fenomenov med Zahodom in Vzhodom. Čeprav so ti stiki vselej temni in krhki, nemara celo prekrhki za naše znanstvene, akademske vivisekcije svetovnih mističnih tkiv, so vendarle dovolj otipljivi, da razpirajo možnost za dialog.<sup>12</sup>

Takšno pojmovanje mistike bo seveda odsevalo tudi v mojem kratkem očrtu največjega flamskega mistika Janeza iz Ruusbroeca, h kateremu zdaj prehajam.

---

<sup>11</sup> Kot soudeleženci v zahodnem akademskem diskurzu, ki je sekularen, se moramo zavedati, da je ta sekularnost post-(judeo)krščanska, ne pa na primer posthindujska ali postbudistična. Naj ob tem opozorim na japonsko filozofsko šolo Kyoto – njeni poglavitni predstavniki so Nishida Kitarō, Nishitani Keiji in Shizuteru Ueda –, ki že od začetka zelo čisla krščansko mistiko (zlasti Eckharta) kot tisto, kar je zenu zelo blizu, čeprav na neki način tudi zelo daleč. Zato je pomenljivo, da se Ueda še danes trudi, da bi zen prikazal kot ne-mistiko, kot nekaj, kar presega celo to, čemur na Zahodu pravimo mistika. Glej o tem R. E. Carter, »God and Nothingness«, v: *Philosophy East & West* 59, 2009, str. 1–21.

<sup>12</sup> Znameniti švicarski katoliški teolog Hans Urs von Balthasar je bil mnenja, da je na Zahodu mistika Mojstra Eckharta privilegirana kraj za dialog z vzhodnimi mistikami, zlasti budizmom. Glej poglavje »Christliche und nichtchristliche Meditation« v njegovi knjigi *Neue Klarstellungen*. Johannes-Verlag, Einsiedeln, 1979, str 82–98.

## Ruusbroec – flamski Eckhart?

O življenju Janeza iz Ruusbroeca (Jan van Ruusbroec, 1293–1381), tako kot o drugih srednjeveških mistikih, ne vemo kaj prida.<sup>13</sup> Sprva je bil kaplan v neki bruseljski župniji, potem pa se je z nekaj prijatelji umaknil v samoto, v gozdnato področje Groenendael, jugovzhodno od Bruslja. Tu je pozneje postal prior svojega malega avguštinskega samostana in se povsem posvetil kontemplativnemu življenju ter pisanju mističnih spisov. Čeprav je v 16. in 17. stoletju skupaj s Taulerjem in Harfijem (Hendrikom Herpom) veljal za eno največjih avtoritet nauka o krščanski popolnosti oz. o najvišjih stopnjah kontemplativnega življenja<sup>14</sup> – močno je vplival tudi na mistiko Janeza od Križa –, je njegovo ime po razsvetljenstvu skoraj docela utočilo v pozabo. Širši javnosti ga je znova predstavil Maurice Maeterlinck, flamski frankofonski simbolistični pesnik in dramatik, ki se je navduševal nad globokomiselnim naukom svojega rojaka in je nekaj njegovih del tudi prevedel v francoščino. Zanimanje za Ruusbroeca odslej ni več usahnilo, čeprav je res, da ga resneje proučujejo zlasti belgijski in nizozemski raziskovalci.

Ruusbroecova dela tradicionalno delijo na mistično-spekulativna in na mistagoško-»pastoralna«. V prvo skupino spadajo njegovi prvi trije spisi: *Kraljestvo zaljubljenecv* (*Dat Rijcke der Ghelieven*), *Duhovna poroka* (*Die Geestelike Brulocht*) in *O blešččem se kamnu* (*Vanden Blinkenden Steen*), v drugo skupino pa: *O sedmih ogradah* (*Vanden Seven Sloten*), *Zrcalo večne blaženosti* (*Een Spieghel der Eeuwigher Salicheit*), *O sedmih stopnjah* (*Van Seven Trappen*), *Boecksen der verclaringhe* (*Knjižica razsvetljenja*), *O duhovnem tabernaklju* (*Van den Geesteliken Tabernakel*) in *O dvanajstih Beginah* (*Vanden XII Beghinen*). Zlasti zadnji deli kažeta na to, da je takšna razdelitev preveč preprosta, saj sodi *Tabernakelj* v zvrst mistične alegoreze in je bil do konca srednjega veka tudi Ruusbroecovo najbolj brano besedilo, medtem ko je njegovo zadnje besedilo, *Begine*, sestavljen iz vsaj dveh v celoto zvezanih spisov.

<sup>13</sup> O tem glej P. Verdeyen, *Ruusbroeck l'admirable*. Cerf, Pariz, 2004, in zlasti G. Warnar, *Ruusbroec: Literature and Mysticism in the Fourteenth Century*. Brill, Leiden/Boston 2007.

<sup>14</sup> Dom Cuthbert Butler v svoji vplivni knjigi *Western Mysticism* (Constable, London 1927) gre celo tako daleč, da o Ruusbroecu trdi: »... po vsej verjetnosti ... ni bil nikoli večjega kontemplativca, zagotovo pa ne večjega mističnega pisca« (str. 272–273).

Ruusbroec je mistik stopenj. Najpogostejše uporablja tripartitno delitev mistične izkušnje, ki je v krščanski mistiki od Origena naprej tudi najpogostejša. Vendar pa je takšen »analitičen« pristop v resnici samo propedevtična literarna struktura, pripomoček, ki z različnih zornih kotov osvetli človekovo duhovno preobrazbo, se pravi poboženje oz. zedinjenje z Bogom. Ruusbroec razdeli celotni mistični itinerarij na tri življenja, ki kakor koncentrični krogi izhajajo eno iz drugega: na dejavno življenje (*werkende leven*), hrepeneče življenje (*begheerlijcken leven*) in bogomotriško (kontemplativno) življenje; slednje označuje tudi kot nadbitnostno življenje (*overweselijcken leven*) oz., še bolj zgoščeno, z nadbitnostno motrilnim življenjem (*overweseleec scouwende leven*).<sup>15</sup>

To, čemur danes najpogostejše – seveda zmotno – pravimo mistika, namreč stopnjo, ko se v religioznem življenju začnejo dogajati izjemne, čud(e)žne reči, Ruusbroec popisuje šele v okviru hrepenečega življenja, čeprav je tako kot Eckhart izrazit nasprotnik videnj in drugih ekstatičnih doživetij. Povsem drugače pa je z nadbitnostnim življenjem, ki je krona mistične izkušnje. Razlika med obema stopnjema je v tem, da hrepeneče življenje opisuje mistično izkušnjo, ki je še izrekljiva, medtem ko gre pri nadbitnostnem življenju za izkušnjo, ki je povsem v polju neizrekljivega.<sup>16</sup>

Znotraj nadbitnostnega življenja Ruusbroec razlikuje tri načine mističnega zedinjenja: zedinjenje prek posrednika, zedinjenje brez posrednika in zedinjenje brez razlike oz. nerazločeno zedinjenje. Najpomembnejši je prehod iz prvega v drugi način zedinjenja. Če je za prvi način značilna izkušnja (tj. občutje, doživetje) Božje prisotnosti oz., kot se izrazi Ruusbroec, »nebeško zdravje« (*hemelsche ghesonde*), je drugi način temu diametralno nasproten, saj je v jedru *ne-* oz. *nadiz-*kušenjski. Kako je to mogoče? Zev, ki se razpira med obema načinoma zedinjenja, je »temna noč duše« – kot bi pozneje dejal Janez od Križa na sledi Ruusbroeca in Taulerja, Eckhartovega neposrednega učenca.<sup>17</sup> Po »nebeškem zdravju« se namreč »tehtnica ljubezni« nagne navzdol in človeka zajame »peklenska muka« (*hielsche quaele*), v kateri se mu »Bog

<sup>15</sup> *Dat rijcke der ghelieven*, str. 361.

<sup>16</sup> Prim. B. McGinn, *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*, Vol. 5: *The Varieties of Vernacular Mysticism: 1350 – 1550*. Crossroad, New York 2012, str. 38–39.

<sup>17</sup> Ruusbroec sicer za razliko od Taulerja precej manj poudarja pomen »temne noči«.

z vsemi njegovimi milostmi skrije in človek pade v takšen obup in muke in temno bedo, da se zdi, da ne bo več okreval; in tako se zaveda, da ni nič drugega kot ubog grešnik, ki ve le malo ali nič o Bogu.<sup>18</sup> Razum pa mu govori: »Kje je zdaj tvoj Bog? Kam je šlo vse, kar si kdaj Božjega občutil?«<sup>19</sup> Ruusbroec potem pravi, da vodi iz te »krize« en sam izhod. Človek se mora docela prepustiti Bogu, dopustiti mu mora, naj z njim dela kar hoče, bodisi da ga vzdigne v nebesa bodisi da ga pogubi v pekel, še več, pekel mora zanj postati nebesa in narobe:

Zato mora svojo lastno voljo predati v Božjo svobodno voljo in pustiti, naj Bog dela z njim (kakor mu drago) v času in večnosti. Če zmore to storiti brez pobitega srca, s svobodnim duhom, bo še tisti hip ozdravljen in bo privedel nebesa v pekel in pekel v nebesa. Kajti ne glede na to, kako visoko ali kako nizko se bo nagnila tehtnica ljubezni [*die waghe der minnen*], bo ostal enak in uravnotežen. Kajti tisti, ki sam sebe zanika in ljubi Boga, bo našel mir, ne glede na to, kaj hoče ljubezen dati ali vzeti. Kajti duh tistega, ki je živel v trpljenju brez negodovanja, je svoboden in nevznemirjen. In zato je zmožen okusiti neposredovano enost z Bogom [*onghemiddelder enecheit met gode*].<sup>20</sup>

Bistvo tega zedinjenja je torej zgolj v tem, da človek doseže popolno predanost Bogu (nemški mistiki bi temu rekli *gelassenheit*). Na antropološki ravni pa gre za preobražanje višjih duševnih moči oz. zmožnosti, tj. razuma, volje in spomina. Enako antropološko matrico pozna tudi Mojster Eckhart in drugi spekulativni mistiki tistega časa – gre za odločilno avguštinsko potezo zahodne srednjeveške mistike.

Najvišja stopnja *unio mystica* je enost brez razlike oz. razločenosti (*enecheit sonder differentie*). Pri tej enosti pa pravzaprav ne bi smeli reči, da gre za novo stopnjo, ampak prej za aspekt, vidik, ki je vselej hkraten z neposredovano enostjo. Če je slednja aktiven vidik mističnega zedinjenja, potem je nerazločena enost njegov pasivni vidik.<sup>21</sup> Seveda je ta »dvojnost« opazna tudi na vseh nižjih stopnjah mističnega življenja,

<sup>18</sup> *Boecksen der verclaringhe*, str. 125.

<sup>19</sup> *Op. cit.*, str. 127.

<sup>20</sup> *Ibid.*

<sup>21</sup> Mistično zedinjenje ima pri Ruusbroecu vedno dva vidika, ki pa sta v temelju hkratna. To ugotavlja tudi P. Mommaers, *Jan van Ruusbroec: Mystical union with God*. Peeters, Leuven 2009: »Dvojna dinamika vzpona in spusta igra v Ruusbroecovem opisu mističnega zedinjenja osrednjo vlogo« (str. 99).

vendar ni nikoli izražena na tako globoki in vseprežemajoči ravni. Kajti zlasti pasivni vidik tu postane radikalen, malone absoluten. Človek je tu, na kar kaže že sam izraz »brez difference«, zedinjen z Bogom kot Enim oz. z nerazločeno, nediferencirano Božjo bitjo, »ki je tako preprosto enovita, da v njej ni niti Očeta niti Sina niti Svetega Duha«. <sup>22</sup> Ruusbroec tu kajpak sledi Eckhartovi distinkciji med trojičnim (*got*) in nadtrojičnim Bogom (*gotheit*) ter ponekod, čeprav redko, uporablja ista izraza. <sup>23</sup> Nerazločeno zedinjenje, *unio indistinctionis*, <sup>24</sup> se (gledano s stališča človeka oz. stvarstva) odvija na nadbitnostni ravni. Odstavek iz spisa *O sedmih stopnjah* koncizno poveže temeljne niti Ruusbroecove mistike:

In vsi združeni smo en goreči, neugasljivi žar, z Očetom in Sinom v enosti Svetega Duha, kjer Božje Osebe same sebe razduhovijo [*ontgheesten*] v enosti svoje biti, v brezdanjem breznu enovite blaženosti. Tam ni ne Očeta ne Sina ne Svetega Duha ne nobene stvarjenine. Tam smo vsi eno, neustvarjeni v naši nadbiti [*overwesen*]. Tam je ves užitek dovršen in popoln v bitnostni blaženosti. Bog je tam v svoji preprosti biti čisto neudejanjanje, večna izpraznjenost [*eeweghe ledegheit*], nenačinovna temà, neimenovana takšnost [*istegheit*], nadbit vseh stvarjenin... <sup>25</sup>

In nekoliko pozneje, na koncu istega spisa Ruusbroec udarno in samozavestno »oznani« našo vpotegnjenost v trinitarično življenje, ki ves čas niha med *god* in *godheit*:

In Oče nas je s svojim Sinom objel in preobrazil [*overformt*] v enosti nju-nega Duha. Tam smo z Božjimi Osebam ena ljubezen in en užitek. In ta užitek je popoln v nenačinovni biti Bogstva. Tam smo vsi z Bogom ena enovita bitnostna blaženost. Tam ni z ozirom na osebstenost [*persoonlecheit*] ne Boga ne stvarjenin. Tam smo vsi izgubljeni, utopljeni in izliti v neznano temo. To je najvišje, kar lahko človek živi ali čemur lahko umre, najvišje, kar lahko ljubi in uživa v večni blaženosti. In če te kdorkoli uči drugače, vedi, da uči nesmisel. <sup>26</sup>

<sup>22</sup> Boecksen, str. 149.

<sup>23</sup> Prim. denimo opredelitev razlike med Bogstvom in Bogom v *Sedmih stopnjah* (str. 211): »Božje Osebe v rodovitnosti svoje narave so en Bog [*god*], ki je večno udejanjajoč. In v preprostosti svoje biti niso nič drugega kot Bogstvo [*godheit*], večna izpraznjenost [*ledegheit*].«

<sup>24</sup> O tem gl. članek B. McGinna, »Love, Knowledge, and Mystical Union in Western Christianity: Twelfth to Sixteenth Centuries«, v: *Church History* 56/ 1, 1987, str. 7–24.

<sup>25</sup> *Trappen*, str. 219.

<sup>26</sup> *Op. cit.*, str. 223.

## Dialektika želje

Na tej ontološko-metaontološki točki pa Ruusbroec – za razliko od Eckharta<sup>27</sup> – vpelje pojem ljubezni (*minne*). Čeprav ima ljubezen pri Ruusbroecu na vseh stopnjah mističnega življenja temeljno vlogo, je na tem apofatičnem vrhuncu mističnega itinerarija morda ne bi pričakovali. Mnoge interprete je to zapeljalo, da so Ruusbroecu pripisali katafatičen preobrat eckhartovske bitnostne/bistvenostne mistike (*Wesensmystik*) v afektivno ljubezensko mistiko (*Minnemystik*).<sup>28</sup> Vendar se ob natančnem branju Ruusbroecovih spisov ta presoja izkaže za napačno. *Minne* je namreč za Ruusbroeca v zadnji instanci najbolj apofatična šifra za Boga. Ljubezen je absolutno dialektična realnost in jo je mogoče obravnavati pod dvema vidikoma, ki pa sta v resnico eno in isto dogajanje oz. udejanjanje, ki ga v večji ali manjši intenzivnosti najdemo na vseh ravneh *viae mysticae*. Ljubezen na eni strani *iz*-teka, je izlivajoča se (*utevloijende*) sila, ki vse vleče ven, na drugi strani pa *v*-teka, je sila, ki vse vleče (nazaj) v enost (*intreckende in enecheit*). Na eni strani imamo torej aktivno, delujočo oz., bolje rečeno, udejanjajočo ljubezen (*werkeleke minne*), na drugi strani pa pasivno, počivajočo in uživajočo ljubezen, ki jo Ruusbroec poisti tudi z bitnostno ljubeznijo (*weseleke minne*). Da bi razumeli, kaj natančno je bitnostna ljubezen, pa je treba do besede pustiti Ruusbroeca samega:

Enost z Bogom <v ljubezni> ne zahteva od našega duha nič drugega kakor golo, neupodobljeno, večno ljubezen: ničesar ne imeti v neurejeni ljubezni, najsi zunaj ali znotraj, niti ne posedovati samega sebe. Nasprotno, biti moramo prazni samih sebe in vseh stvari, enooblični z Bogom in preoblikovani v

<sup>27</sup> B. McGinn pravilno ugotavlja, da je za Eckharta zadnji temelj vsega Nič, za Ruusbroeca pa bitn(ostn)a ljubezen: »Kljub Ruusbroecovi pogosti rabi apofatičnega jezika, ki spominja na Mojstra Eckharta, so med flamskim avguštincem in nemškim dominikancem očitne razlike. Za Ruusbroeca Božje počivanje v svojem bistvu v osnovi ni ostajanje v Eckhartovem Božjem niču, temveč modaliteta najvišje oblike ljubezni, ki jo imenuje 'bitnostna ljubezen' (*weselijke minne*)« (*The Varieties of Vernacular Mysticism*, str. 12). To sodbo je po mojem mnenju – kot bom skušal pokazati naprej v razpravi – treba malce korigirati, saj je bitna ljubezen v resnici apofatičen (in ne katafatičen) koncept, ki je v jedru korelativen Eckhartovemu Niču.

<sup>28</sup> Tudi na primer A. de Libera v *Eckhart, Suso, Tauler et la divinisation de l'homme*, Bayard, Pariz 1996, str. 202.

bitnostni ljubezni. To je najplemeniteje in najvišje, kar lahko imamo, okusimo in izkusimo v tem življenju.<sup>29</sup>

Biti preobražen v bitnostno ljubezen je torej najvišja stopnja mističnega zedinjenja, ki je še dosegljiva v tem življenju. Apofatično jedro te ljubezni je posebej lepo razvidno tedaj, ko se Ruusbroec zateče k mističnim metaforam, saj so te za upodabljanje neupodobljivega najučinkovitejše. Ena od priljubljenih Ruusbroecovih metafor je vrtinec.<sup>30</sup> V *Kraljestvu zaljubljenecv* beremo:

Vse vrline v vseh stvarjeninah je mogoče doseči prek iztekanja [*uut vlieten*] iste ljubezni iz Očeta in Sina. Tako je Božja ljubezen glede na svoje iztekanje udejanjajoča in sili človeka k vsem vrlinam, glede na svoje vtekanje [*in vlietene*] pa je bitnostna in preplavlja vse, ki so zedinjeni v nedoumljivem okušanju. To je brezdanji vrtinec, v katerem vsi plemeniti duhovi lebdijo v užitku in so potopljani v izgubljenost [*Dit es de grondeloese wiel daer alle edele ghedachten in hanghende sijn in ghebrukeleeccheiden, ende versonken sijn in verlorenheiden*].<sup>31</sup>

V *Duhovni poroki* naletimo na mistični vrtinec v sintagmi »vrtinec preprostosti«, ki je oznaka za neimenljivost Bogstva:

In tu je užitka polni prehod [*overliden*] in pretakajoči se vdor [*inslach*] v bitnostno golost [*bloetheit*], kjer vsa Božja imena in vsi načini in vsa živa umevanja, ki so upodobljena v zrcalu božanske resnice, padejo v enovito neimenovanost, v brezumsko nenačinovnost. Kajti v tem brezdanjem vrtincu preprostosti [*grondelosen wiele der simpelheit*] so vse stvari použite v užitka polno blaženost; in temelj [*gront*] sam ne more biti zajet drugače kot z bitnostno enostjo.<sup>32</sup>

Vpoteg v vrtinec, ki upodablja paradoksnost gibanja in mirovanja, mnoštva in enosti v območju Božjega samega, naposled nakazuje, da se mora človek skupaj s Trojico staliti v »praznino«, »temno tišino« oz. v apofatično jedro Enega, katerega šifra je bitnostna *minne*:

Ta izkušnja [*sc. izkušnja negibne blaženosti*] je naša nadbitnostna blaženost, ki je Božji užitek in užitek vseh njegovih ljubljenih. Ta blaženost je temna tišina, ki je vselej prazna. Za Boga je bitnostna, za vse stvarjenine pa

<sup>29</sup> *Beghinen*, str. 347 in 349.

<sup>30</sup> To metaforo je Ruusbroec prevzel od Hadewijch.

<sup>31</sup> *Rijcke*, str. 377 in 379.

<sup>32</sup> *Bruulocht*, str. 599.

nadbitnostna. In tam je treba sprejeti, da se Osebe zvrtničijo [*verwielen*] v bitnostno ljubezen, to pomeni v užitka polno enost.<sup>33</sup>

Iz teh odlomkov je že razvidno, da se v dialektiko biti in delovanja oz. udejanjanja (*wesen – werk*) vklaplja dialektika udejanjanja in počitka/uživanja (*werk – rasten/ghebruken*). Sovpadanje teh nasprotij predstavlja rdečo nit Ruusbroecove mistike. Beseda »užitek« (*ghebruken*) je tipična za Ruusbroeca in flamsko mistiko nasploh. Najdemo jo že pri Beatrijs iz Nazaretha in Hadewijch, torej flamski ženski mistiki 13. stoletja. Pri Ruusbroecu je ta »užitek« – besedica je, zanimivo, še zmeraj živa v nekaterih flamskih narečjih in ima pogosto seksualne konotacije<sup>34</sup> – povezan z blaženostjo (*salicheit*), oba izraza pa sta najpogostejši oznaki za najglobljo raven mističnega življenja. Prisluhnimo še enemu odlomku *Duhovne poroke*, v katerem je zgoščeno povedano, kaj v resnici pomeni ljubiti:

Kajti ljubezen [*karitate*] mora biti večno udejanjanje v podobnosti, tako bo enost z Bogom v uživajoči ljubezni vedno vodila v počitek. In to pomeni ljubiti. Kajti v enem »zdaj« [*nu*], v enem hipu, ljubezen udejanja in počiva v svojem ljubljenu. In eno krepi drugo: kajti višja ko je ljubezen, večji je počitek; in večji ko je počitek, notranjejša je ljubezen.<sup>35</sup>

### Mistična požrešnost

Dialektika uživanja in počitka pa ima pri Ruusbroecu še en fascinanten obraz. Ta je nemara tudi najizvirnejši.<sup>36</sup> Gre namreč za dialektiko jesti in biti pojejen (lat. *manducare et manducari*). Ruusbroec kratko malo ljubi editivno-digestivno metaforiko. Vir zanjo je seveda konkretna liturgična praksa: evharistija. Kult evharistije je bil v srednjeveški flamski mistiki in duhovnosti na sploh izjemno priljubljen.<sup>37</sup> Tedanje mistično

<sup>33</sup> Boecksen, str. 137.

<sup>34</sup> Glej Mommaers, *op. cit.*, str. 119, op. 25.

<sup>35</sup> *Brulocht*, str. 509.

<sup>36</sup> V srednjem veku seveda ni čiste izvirnosti. Zato tudi fenomen mistične lakote najdemo že pri Eckhartu, četudi samo v njegovih latinskih komentarjih k bibličnim knjigam. Glej D. F. Duclow, »The Hungers of Hadewijch and Eckhart«, v: *The Journal of Religion* 80, 2000, str. 421–441.

<sup>37</sup> Prim. L. Cognet, *Introduction aux mystiques rhéno-flamand s.* Desclée, Pariz 1968, str. 247.

dojemanje tega zakramenta oz. njegovo integriranje v mistično življenje je temeljilo predvsem na tem, da je imelo zaužitje Kristusovega telesa pod podobo hostije namen krepiti vernikovo lakoto, se pravi željo po Bogu. V *Kraljestvu zaljubljenecv* Ruusbroec opredeli mistično lakoto po Bogu v naslednjih verzih:

Die hongher dat es begheeren altoes vloeyen in enicheit  
ende sonder onderlaet ghebaren in der hoegher triniteit.<sup>38</sup>

Ta lakota je koprnjenje vselej iztekati v enost  
in se nenehno porajati v vzvišeni Trojici.

Evharistični kontekst tega briljantnega mističnega dvostišja je razviden v nadaljevanju:

Dal nam je [*sc.* Kristus] jesti svoje meso in piti svojo kri, da bi lahko šel skozi nas [*doerga*] in nas v telesu in duši in v naših zmožnostih preplavil [*doervloye*], da bi nas lahko pojedel. [...]

To je jesti in biti pojedен;  
upam si trditi tole:  
kdor le kanček zazeva, bo pogoltnjen.<sup>39</sup>

Evharistični kontekst je *eo ipso* kristološki. Prodor v enost je mogoč samo s Kristusom: »Naš posrednik je Kristus. Kogar on pogoltne, ta docela izteče v enost ...«<sup>40</sup> Flamec nadalje pravi, da ta dinamika želje in potešenosti, goltanja in pogoltnjenosti, žretja in požrtosti ni značilna samo za duhovno življenje *in statu viae*, ampak se bo udejanjala vso večnost. S tem se močno približa konceptu epektaze Gregorja iz Nise.<sup>41</sup>

Dialektika jesti in biti pojedен po Bogu je s pesniško ostrino prikazana tudi v Ruusbroecovem zadnjem delu *O XII. beginah*. Tu nastopa dvanajst begin, ki so na različnih duhovnih stopnjah. Komplementarne sta si izpovedi sedme in enajste begine. Sedma pravi takole:

<sup>38</sup> *Rijcke*, str. 263.

<sup>39</sup> *Op. cit.*, str. 282. Verzni del gre v izvirniku takole: *Dit es eten ende werden gheten; / ic dar mi dies wel vermeten: / die minst gaept, hi wert verbeteren.*

<sup>40</sup> *Op. cit.*, str. 284.

<sup>41</sup> Prim. o tem R. Van Nieuwenhove, *Jan van Ruusbroec, Mystical Theologian of the Trinity*. University of Notre Dame Press, Notre Dame, Ind. 2003, str. 174–176.

Mire zielen hongher es soe groot,  
 al haddic al dat god ye gheboet,  
 dat en mochte my niet saden:  
 hy en gheve hem selven, ic ben doot.  
 Mijne ongheduere in sulcker noot  
 en mach niemen gheraden.<sup>42</sup>

Moje duše lakota je tako velika,  
 da četudi bi vse imela, čemur Bog je kdaj zapovedal (biti),  
 bi me to ne moglo zadovoljiti:  
 če On sam se mi ne da, sem kakor mrtva.  
 Nihče uganiti ne more,  
 kakšen nemir v stiski tej me tare.

Enajsta begina pa poje takole:

Begheric yet, dats my oncont,  
 want in onwetene sonder gront  
 hebbic my selven verloren.  
 Ic ben verswolghen in sinen mont,  
 in een abys al sonder gront,  
 ic en machs niet weder comen.<sup>43</sup>

Če po čem koprnim – ne vem;  
 kajti v nevédenju brez dna  
 sem samo sebe izgubila.  
 Pogoltnjena v njegova usta,  
 v brezno brez vsakršnega dna;  
 ni vrnitve, ni povratka.

Ruusbroec v spisu naprej sam razlaga stališči obeh begin. O nepotešljivi duhovni lakoti sedme pravi, da je njen vzrok Sveti Duh, ki je Ljubezen kot taka, Bog-Ljubezen. Ko se ta dotakne človekovega duha – dotik, *gherinen*, je še ena konstanta flamske mistike –, ga privede v

<sup>42</sup> *Beghinen*, str. 9.

<sup>43</sup> *Op. cit.*, str. 13. Prva verza si je Ruusbroec sposodil pri Hadewijch oz., natančneje, t.i. Psevdo-Hadewijch. Prim. Hadewijch, *Mengeldichten*. Izd. Van Mierlo, Standaard-Boekhandel, Antwerpen 1952, str. 133: *Begheric iet dats mi oncont; / want in onwetenne sonder gront ...* Prevod zadnjega dela te zbirke, ki je docela prepojena z eckhartovskimi izrazi (zato *Psevdo*-Hadewijch, sicer bi bil Eckhart samo Hadewijchin epigon), je dostopen tudi v slovenščini na spletu: <http://kud-logos.si/2006/04/08/psevdo-%E2%80%93-hadewijch/> (8.11.2013).

stanje »ljubezni brez načina« (*minne zonder maniere*) oz. nenačinovne ljubezni (*wiselose minne*), za katero Ruusbroec trdi, da je nepreiskljiva, vselej nad (raz)umom, spoznati jo je mogoče le prek njenega delovanja. Ta ljubezen, nadaljuje Ruusbroec, daje zmeraj več, kot je mogoče prejeti, in zahteva zmeraj več, kot je mogoče dati: »Zahteva ljubezni je včasih v srcu kakor koprneč, goreč ogenj, v duši in telesu kakor besne-nje (*oerwoet*) in nemir (*ongheduer*) ter v duhu kakor lačna, použivajoča požrešnost.«<sup>44</sup>

O stanju enajste begine, ki je pogoltnjena oz. požrta v Božje brezno, pa pravi Ruusbroec takole:

In njegova [Božja] ljubezen je tako grozovita in tako k sebi pritegujoča in tako použivajoča vse, česar se dotakne; in če to občutimo – kar je nad razumom –, potem je naša ljubezen nenačinovna. Kajti ne znamo in ne vemo, kako odgovoriti njegovi ljubezni, ki je tako požrešna, da pogoltne in použije vse, kar se približa njenemu sebstvu [*selfsheit*].<sup>45</sup>

Živeti v sebi, v »drugosti« (*anderheit*) pomeni biti v nenehnem proženju želje k Enemu, v nenehnem epektatičnem modusu, medtem ko biti v enosti (*eenicheit*) pomeni biti potešen in sit, biti prazen in poln hkrati. V *Beginah* Ruusbroec torej v eckhartovsko diferenco (*dyfferencie*) med Bogom in Bogstvom, v diferenco med »delom« (*werken*) in praznino (*ledicheit*) oz. »delom« in užitkom vdela tudi diferenco med »biti sit« (*sat*) in »biti lačen« (*hongherich*) oz. v zadnji instanci med »jesti« in »biti pojedena«, med »žreti« in »biti požrt«, *verswelghet met gode in eenicheyt*, »biti pogoltnjen v enost z Bogom«. <sup>46</sup> Zato je za Ruusbroeca poleg vrtinca (*wiele*) najmočnejša apofatična metafora za Eno prav žrelo:<sup>47</sup>

O geweldech slont  
al sonder mont

<sup>44</sup> *Beghinen*, str. 61.

<sup>45</sup> *Op. cit.*, str. 79.

<sup>46</sup> *Op. cit.*, str. 81.

<sup>47</sup> Ta metafora je najbrž docela Ruusbroecova iznajdba, saj je ni najti pri nobenem prejšnjem mistiku, tudi Eckhartu ne. Od Ruusbroeca jo je prevzel Janez Tauler. Legenda namreč pravi, da naj bi Tauler Ruusbroeca vsaj enkrat obiskal v Groenendaelu. Ne glede na to, da tega srečanja ni mogoče zgodovinsko dokazati, je vendarle res, da je sredi 14. stoletja med zahodno Nemčijo in Flamsko (Brabantom) potekala živahna izmenjava mističnih besedil. O tem glej Warnar, *op. cit.*, str. 137.

vure ons in dinen afgront  
 ende make ons dine minne cont.  
 Al waren wi tote der doet ghewont,  
 beveet ons minne, wi sijn gesont.<sup>48</sup>

O mogočno žrelo  
 brez vsakršnih ust,  
 pelji nas v svoje brezno  
 in nam daj spoznati svojo ljubezen.  
 Četudi smrtno bili bi ranjeni,  
 bi, ko zajela bi nas ljubezen, ozdraveli.

### Ghemeine leven

Če smo začeli s problematiko mistične izkušnje v krščanski mistiki nasploh, se spodobi, da za konec povemo, kaj je mistika za Ruusbroeca. Cilj mističnega življenja za Ruusbroeca ni kontemplativno življenje kot tako, temveč nekakšno avguštinsko »mešano« življenje (*vita mixta*), se pravi življenje, ki je hkrati aktivno, udejanjajoče, usmerjeno navzven v udejanjanje vrlin, v »dobra dela« (*vita activa*), in kontemplativno, obrnjeno navznoter v motrenje Boga (*vita contemplativa*). Ruusbroec je za to kontemplirajočo aktivnost in aktivno kontemplacijo skoval poseben izraz *ghemeine leven*. Pridevnik *ghemeine* je težko prevedljiv, vsi dobesedni prevodi, kot so »skupen«, »splošen« in »obči«, so nekoliko zavajajoči. Kajti to »skupnost« oz. »občnost« je treba razumeti glede na Boga in ne glede na nekakšno človeško komunitarnost. Kakor je Bog »skupen« vsem in je do vsakega v razmerju, kot da bi bil samo zanj, tako tudi »skupni« človek (*ghemein mensche*) ne sme imeti ničesar zase, še samega sebe ne,<sup>49</sup> temveč mora biti »na voljo« vsem, biti za vse tako, kot da bi bil za vsakega vse. Tu gre za imperativ absolutne ljubezni, ki jo mora tak človek živeti oz. udejanjati. Mistik ne sme ljubiti (tega ali onega), temveč mora postati Ljubezen sama. Mistična izkušnja, o kateri govori Ruusbroec, je zato kar najbolj ezoterična in eksoterična hkrati,

<sup>48</sup> Sloten, str. 193.

<sup>49</sup> *Cristus en hadde niet propers noch eygens, maer alle ghemeyne: lijf ende ziele, moeder ende discipele, mantel ende roc.* »Kristus ni imel ničesar svojskega niti lastnega, temveč vse skupno: telo in dušo, mater in učence, plašč in suknjo« (*Brulocht*, str. 433).

najbolj mundana (vsakdanja, tu-svetna) izkušnja, uperjena k bližnjemu, in obenem radikalno transcendentna, posrkana v »žrelo Bogstva«. Takšna dialektična ritmika – tudi ritem je tu lahko samo metafora, kolikor implicira časovnost – je seveda tisti *ádyton*, tisto neizrekljivo, okrog katerega se sučejo mistična besedila, ne da bi ga mogla izreči.

*Ghemein* življenje torej ni isto kot kontemplativno življenje, čeprav ga to pravzaprav pogojuje in oblikuje, temveč je deleženje v življenju Absolutnega, integracija v »aktivno« in »pasivno« počelo Božjega, v pulziranje Boga in Boštva.<sup>50</sup> Zato je opis *ghemein* življenja veliko bolj prozaičen in vsakdanji kot opis kontemplativnega življenja; najgloblja mistična izkušnja zveni najmanj mistično:

In on je [sc. *ghemein mensche*] živo in voljno Božje orodje, s katerim Bog dela, kar hoče in kakor hoče; in tega ta človek ne pripisuje sebi, ampak daje slavo Bogu. In zato je voljan in pripravljen storiti vse, kar zapoveduje Bog, in je močan in pogumen v trpljenju ter prenaša vse, kar mu nalaga Bog. In zato živi skupno življenje [*ghemeyn leven*], kajti tako zrenje kot udejanjanje sta zanj prikladna in v obeh je izpopolnjen.<sup>51</sup>

Ta koncept je vsekakor kongenialen z Eckhartovim življenjem »brez zakaj« (*sonder warumbe*).<sup>52</sup> Še večjo bližino pa izkazuje s Taulerjem. Ta podobno kot Ruusbroec govori o dialektiki udejanjanja in užitka: Bog je tako *würken* v Osebah kot enoviti užitek (*gebruchen*) Enega.<sup>53</sup> Tu smo pri najvišji in hkrati najnižji, najspekulativnejši in najbolj praktični ravni rensko-flamske mistike, katere mistično-etični potencial je še danes izjemno aktualen.

Za konec samo še namig, kako bi tudi Ruusbroecova mistika lahko ponujala vstop v dialog z vzhodnimi mistikami, zlasti morda z budizmom. Vprašljivo je, ali je mogoče krščansko nihilologijo, se pravi govorico o Bogu kot apofatičnem Niču, primerjati z budističnim pojmom niča (v japonščini *ma*, v kitajščini *wu*), saj je krščanski pojem niča izrazito teističen. Poleg tega je krščanski Bog kot poslednji temelj

<sup>50</sup> Prim. Nieuwenhove, *op. cit.*, str. 176–180.

<sup>51</sup> *Steen*, str. 183.

<sup>52</sup> Opis tega najdemo v sloviti 86. pridigi (v slov. prev. 28. pridiga, glej Mojster Eckhart, *Pridige in traktati*. Prev. M. Kač et al. Mohorjeva družba, Celje 1995, str. 270–277), ki razgrinja mistično alegorezo evangeljskega odlomka o Mariji in Marti. Za analizo gl. McGinn, *Mystical Thought of Meister Eckhart: The Man from Whom God hid Nothing*, Crossroad, New York 2001, str. 153–155.

<sup>53</sup> Prim. *Die Predigten Taulers*, izd. F. Vetter, Weidmann, Dublin/Zürich 1968, str. 156.

krščanske mistike, vsaj kakor o njem govori teologija rensko-flamske mistike, še zlasti pa Ruusbroecova teologija *minne*, izrazito dinamičen oz. dialektičen »fenomen«, odlikuje se po hkratnosti Enega in Trojega, medtem ko je na Vzhodu poslednja resničnost nedvojnosti, Enega-Ni-ča, ontološko precej bolj statična. Zato se zdi se, da so primerjave med zahodno in vzhodno mistiko prepričljivejše na mistično-etični ravni, se pravi bolj na ravni »prakse« kot na ravni »teorije«. Naj navržem samo en primer. Ali ni Ruusbroecov *ghemeen mensche* (»skupni človek«) ekvivalenten zadnji, deseti sličici »vola in njegovega pastirja« (jap. *jūgyūzu*), ko razsvetljeni pastir, človek, ki je dosegel *satori*, brez svojega vola, se pravi svojega jaza, pride nazaj v družbo, na trg, in živi navadno življenje z navadnimi ljudmi tako kot prej? Oba, Ruusbroecov *ghemin mensche* in chanovsko-zenovski pastir/razsvetljenec, se od drugih ljudeh razlikujeta »samo« po tem, da imata sočutje, neizčrpno in vseprežemajočo ljubezen do vseh. In ta izhaja iz njunega razsvetljenja.<sup>54</sup>

## B i b l i o g r a f i j a

1. Baruzi, J. (1985), *L' intelligence mystique*, izd. J.-L. Vieillard-Baron. Berg International, Pariz.
2. Butler, C. (1927), *Western Mysticism*. Constable, London.
3. Carter, R. E. (2009), »God and Nothingness«, *Philosophy East & West* 59, str. 1–21.
4. Cognet, L. (1968), *Introduction aux mystiques rhéno-flamands*. Desclée, Pariz.
5. de Certeau, M. (2005), *Bela ekstaza. Izbrani spisi o krščanski duhovnosti*. KUD Logos, Ljubljana.
6. de Libera, A. (1996), *Eckhart, Suso, Tauler et la divinisation de l'homme*. Bayard, Pariz.
7. Duclow, D. F. (2000), »The Hungers of Hadewijch and Eckhart«, *The Journal of Religion* 80, str. 421–441.
8. Haas, A. M. (2000), »Die Verständlichkeit mystischer Sprache«, v: *Deutsche Mystik im abendländischen Zusammenhang: neu erschlossene Texte, neue methodische Ansätze, neue theoretische Konzepte; Kolloquium, Kloster Fischingen 1998*, izd. Walter Haug in Wolfram Schneider-Lastin. Niemeyer, Tübingen, str. 9–29.

---

<sup>54</sup> Prim. na primer H. Dumoulin: *Geschichte des Zen-Buddhismus*. Band I: *Indien und China*. Francke-Verlag, Bern 1985, str. 261 isl.

9. Hadewijch (1952), *Mengeldichten*, izd. Van Mierlo. Standaard-Boekhandel, Antwerpen.
10. Heidegger, M. (1995), *Gesamtausgabe*, II. Abteilung, *Vorlesungen 1919–1944*, Bd. 60: *Phänomenologie des religiösen Lebens*. V. Klostermann, Frankfurt na Majni.
11. James, W. (1902), *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*. Longmans, Green.
12. Katarina iz Genove, Sv. (2012), *Razprava o vicah in Duhovni pogovor*. Družina, Ljubljana.
13. Levinas, E. (2002), *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Vrin, Pariz.
14. McGinn, B. (1987), »Love, Knowledge, and Mystical Union in Western Christianity: Twelfth to Sixteenth Centuries«, *Church History* 56, str. 7–24.
15. McGinn, B. (1991), *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*, vol. 1: *The Foundations of Mysticism*. Crossroad, New York.
16. McGinn, B. (1998), *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*, vol. 3: *The Flowering of Mysticism*. Crossroad, New York.
17. McGinn, B. (2001), *Mystical Thought of Meister Eckhart: The Man from Whom God hid Nothing*, Crossroad, New York.
18. McGinn, B. (2012), *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*, Vol. 5: *The Varieties of Vernacular Mysticism: 1350 –1550*. Crossroad, New York.
19. Mojster Eckhart (1995), *Pridige in traktati*. Mohorjeva družba, Celje.
20. Mommaers P. (2009), *Jan van Ruusbroec: Mystical union with God*. Peeters, Leuven.
21. Ruusbroec, J. van (1988), *Die geestelike brulocht*. Brepols, Turnhout.
22. Ruusbroec, J. van (1989), *Boecskén der verclaringhe*. Brepols, Turnhout.
23. Ruusbroec, J. van (1989), *Vanden seven sloten*. Brepols, Turnhout.
24. Ruusbroec, J. van (1991), *Vanden blinkenden steen. Vanden vier becoringhen. Vanden kerstenen ghelove. Brieven*. Brepols, Turnhout.
25. Ruusbroec, J. van (2000), *Vanden XII beghinen*. Brepols, Turnhout.
26. Ruusbroec, J. van (2002), *Dat rijke der ghelieven*. Brepols, Turnhout.
27. Ruusbroec, J. van (2003), *Van Seven Trappen*. Brepols, Turnhout.
28. Van Nieuwenhove, R. (2003), *Jan van Ruusbroec, Mystical Theologian of the Trinity*. University of Notre Dame Press, Notre Dame, Ind.
29. Verdeyen, P. (2004). *Ruysbroeck l'admirable*. Cerf, Pariz.

30. Vetter, F. (izd.) (1968). *Die Predigten Taulers*. Weidmann, Dublin–Zürich.
31. von Balthasar, H. U. (1979), »Christliche und nichtchristliche Meditation«, v: isti, *Neue Klarstellungen*. Johannes-Verlag, Einsiedeln, str. 82–98.
32. Vörös, S. (2013), *Podobe neupodobljivega*. KUD Logos in Filozofska fakulteta, Ljubljana.
33. Warnar, G. (2007). *Ruusbroec: Literature and Mysticism in the Fourteenth Century*. Brill, Leiden/Boston.



---

# Ž E N S K A M I S T I K A , P O T I N T U I C I J E I N L J U B E Z N I K O T T R A N S R E L I G I J S K I F E N O M E N

N a d j a F u r l a n Š t a n t e

Zemlja je tudi mati.  
Ona je mati vsemu naravnemu.  
Mati vsemu človeškemu.  
Ona je mati vseh in vsemu.  
Kajti v njej so shranjena semena vseh in vsega.  
(Hildegarda iz Bingna)

## Uvod

V pričujočem prispevku bo mistika razumljena kot nauk o dojemanju nadnaravnih resnic, kot pot neposredne združitve duše z Bogom/Boginjo (Absolutom), kot pot neposrednega doživljanja Boga/Boginje skozi ženski imaginarij. Tematizirano bo torej žensko mistično dojemanje Boga, nastanka in odrešenja sveta, rodovitnosti narave ter odnosa sebstva z Bogom. Zastavljeno bo vprašanje, v čem je posebnost in specifičnost ženske mistike (zlasti krščanske) v odnosu do moške mistike, ki je skozi celotno zgodovino – vsaj znotraj institucionaliziranega religijskega polja – veljala za superiorno in normativno. Audrey Fella, avtorica izčrpnega popisa petinštiridesetih likov mistikinij v *Les Femmes Mystiques, Histoire et Dictionnaire*, ugotavlja, da se mistikinje odlikujejo zlasti po vdanem, ljubečem in pogosto tudi zelo čutnem mističnem ljubezenskem odnosu z Absolutom.<sup>1</sup> Čeprav mistika po svoji naravi ni nič bolj feminina kot maskulina in zato nič bližja ženskam kot moškim, pa je kategorija spola v mistiki vsekakor pomembna dimenzija, ki je bila skozi zgodovino čestokrat prezrta in potisnjena ob rob. Prispevek

---

<sup>1</sup> A. Fella, *Les Femmes Mystiques, Histoire et Dictionnaire*. Robert Laffont, Paris 2013, str. 12.

tako oriše glavne značilnosti ženske mistike znotraj srednjeveškega krščanstva (primera dveh srednjeveških mistikinj: Hildegarde iz Bingna in Ivane Orleanske) ter povleče nekaj vzporednic s sodobnimi ženskimi mističnimi praksami onkraj institucionaliziranega religijskega okvira (mistika poganškega ekofeminizma). Vsebinska tematika ženske mističnega imaginarija bo obravnavana v luči klasifikacije in razločevanja ženske mistike kot marginalne s strani normativne moške mistike. V tej točki bo podana tudi ločnica med t.i. znotraj- in zunajreligijsko žensko mistiko. Prispevek izhaja iz predpostavke o marginaliziranem značaju ženske mistike, pri kateri je izkušnja zapostavljenosti in marginalnosti postavljena kot temeljna ženska izkušnja, preko katere in po kateri je lahko ženska mistika posledično razumljena kot univerzalen med- in transreligijski fenomen.

### Ženski mistični imaginarij znotraj in onkraj srednjeveških Cerkvenih struktur

Uradno srednjeveško krščanstvo je v glavnem širilo agendo ženske ontološke sekundarnosti na račun ženske grešne narave in levji delež bremena za padec človeštva v izvirni greh še vedno pripisovalo ženski. Posledično je bilo javno govorjenje, nastopanje in poučevanje v Cerkvi ženskam prepovedano. Po drugi strani pa je srednjeveška Cerkve vzporedno kultivirala tradicijo in misel ženske enakovrednosti v luči svetosti in delovanja Svetega Duha. Vidik delovanja Svetega Duha kot »delodajalca enakih možnosti« je torej srednjeveškim ženskam omogočal, da se dvignejo onkraj moško normativnih omejitev ter kot opolnomočene s Svetim Duhom razglashajo svoja videnja in kot prerokinje posredujejo od Boga dano modrost.<sup>2</sup> Mistiki/mistikinje pa niso le oponašali kreativne moči Boga, ampak so si prejeta Božja sporočila predvsem prizadevali posredovati Cerkvi in družbi. Prav slednje pa je v mizoginem srednjeveškem svetu pred mistikinje postavljalo težko oviro. Tudi Elizabeth Alvil-da Petroff ugotavlja, da številne avtorice srednjeveške mistične literature

---

<sup>2</sup> R. Radford Ruether, *Visionary Women, Three Medieval Mystics*. Fortress Press, Minneapolis 2002, str. viii.

izkazujejo izrazito pomanjkanje samoavtoritativne moči in strokovnega izrazoslovja, s katerim bi opisale duhovne resnice in polemizirale o njih.<sup>3</sup>

Žensko delovanje in udejstvovanje, bodisi v vlogi mistikinj ali prerokinj, je bilo postavljeno pod oster drobnogled takratnih cerkvenih hierarhičnih avtoritet in osredinjeno vzdolž predsodkovne srednjeveške norme: *vse besede in vsa dejanja žensk morajo biti obravnavana in opazovana z nezaupljivim očesom*.<sup>4</sup> V tem srednjeveškem duhu ženske torej niso mogle biti javne Cerkvene učiteljice, lahko pa so bile prerokinje in mistikinje. Mistična videnja so bila po mnenju Elizabeth Alvilda Petroff takrat družbeno priznana aktivnost in pot, ki je ženski omogočila, da se osvobodi konvencionalnih ženskih vlog in se uveljavi v religijskem polju.<sup>5</sup> Veljalo je prepričanje, da lahko Bog v prelomnih časih izjemoma spregovori skozi ženske ter tako Cerkvi in družbi tistega časa posreduje nujno sporočilo. Podobno sta tudi Hildegarda iz Bingna<sup>6</sup> in Ivana Orleanska<sup>7</sup>, dve pomembni mistikinji krščanskega srednjega veka, bili

<sup>3</sup> E. A. Petroff, *Body and Soul: Essays on Medieval Women and Mysticism*. Oxford University Press, New York 1994, str. 4.

<sup>4</sup> V. Lagorio, »The Continental Women Mystics of the Middle Ages: An Assessment,« v Elder R. (ur.): *The Roots of the Modern Christian Tradition, Cistercian Publications*, Kalamazoo 1984, str. 72.

<sup>5</sup> E. A. Petroff, , *op. cit.*, str. 6.

<sup>6</sup> Hildegarda iz Bingna (1098–1179), mistikinja, redovnica in cerkvena učiteljica, je bila izredna ženska in prva na mnogih področjih. Kot otrok imenitnega rodu je bila po tedanji navadi (deseti otrok) v redovniško življenje posvečena že zelo zgodaj. V času, ko je le malokatera ženska znala pisati, je ustvarila pomembne teološke razprave in vizionarske spise; ko je le malo žensk uživalo spoštovanje, je ona svetovala škofom, papežem in vladarjem. Zdravila je s pomočjo naravnih snovi, pisala naravoslovne razprave in spise o zdravilnih lastnostih in uporabah rastlin, živali, dreves in kamenin. Bila je prva skladateljica. Ustanovila je cvetoč in dejaven samostan benediktink v Rupertsbergu pri Bingenu, kjer so redno uprizarjali njene glasbene igre in je do smrti delovala kot opatinja. Veljala je za »čudo 12. stoletja«: bila je izjemno nadarjena umetnica, pesnica, zdravnica (naravoslovka) in mistikinja. Videnja »žive luči«, ki jih je imela že pri treh letih in jih je kasneje zapisala v svojih znamenitih spisih, so jo spremljala vse življenje, in enako velja za dar prerošva. Med številnimi deli, ki jih je napisala, je najpomembnejša njena mistično-vizionarska trilogija: dogmatični vodnik *Scivias*, *Knjiga življenjskih zaslug* (nauk o npravnosti in kreposti), *Knjiga božjih del* (mistična kozmologija). 10. maja 2012 jo je papež Benedikt XVI. imenoval za svetnico in jo kasneje razglasil tudi za cerkveno učiteljico.

<sup>7</sup> Ivana Orleanska (1412–1431), znana tudi kot Devica Orleanska, je živila v razdobju stoletne vojne med Anglijo in Francijo. Ivana je bila pobožna, dobro vzgojena, skromna, preprosta in sramežljiva deklita. Že pri trinajstih letih je nekega dne zaslišala glas, ki jo je spodbujal k zglednemu življenju in k čim pogostejšim obiskom cerkve. V njem je prepoznala glas nadangela

prepričani, da je, paradoksalno, prav ženska tista, ki lahko s pomočjo mističnih izkušenj izkorenini in preobrazi pomehkuženost, ki naj bi zaznamovala njun čas. Čeprav številni zgodovinarji 12. stoletje na splošno označujejo kot čas duhovnega in znanstvenega preporoda, kot obdobje rasti in razcveta ter geografske, demografske in arhitekturne ekspanzije, pa Hildegarda nasprotno svoj čas označi kot obdobje padca in propada ter ga opiše kot »womanish«<sup>8</sup>, tj. kot čas, ki mu primanjkuje kreposti.<sup>9</sup>

Hildegarda iz Bingna in Ivana Orleanska sta bili izbrani načrtno, saj spričo razlik v njunih mističnih izkušnjah in posledicah, ki so jih te izzvale, predstavljata nasproti stoječi si polarnosti. V njunih likih, mističnih spoznanjih in delovanjih se tako po eni strani zrcali izjemna

---

Mihaela. Leta 1429 jo je glas vedno pogostejše spodbujal, naj gre v Francijo in jo osvobodi Angležev, zato se je 6. marca pojavila na dvoru v Chinonu in omahljivemu kralju Karlu VII. dejala: »Plemeniti kralj, ime mi je Ivana Devica in nebeški Kralj me pošilja, da osvobodim Orleans in te popeljem v Reims, kjer boš kronan in maziljen. Po nalogu Gospodovem ti izjavljam, da si kraljev sin in pravnomočni dedič Francije!« Poldrugi mesec kasneje se je Ivana na belem konju in v viteški bojni opravi podala v boj za osvoboditev domovine. Vojake je spodbujala h krščanskemu življenju, sama pa je kazala tako moralno moč, da so jo vsi nehote spoštovali in ubogali. Kmalu je Angleže pregnala izpred Orleansa ter osvobodila vso osrednjo in vzhodno Francijo. 17. julija je kralja že spremljala v Reims na kronanje in s tem izpolnila svojo nalogo. Ime zmagovalke pri Orleansu je opajalo tisoče novih bojevnikov in njihova srca ogrela za idejo o popolni osvoboditvi domovine. Ko je ljudstvo hotelo osvoboditi Pariz, je kralj Karl VII. pod vplivom reimskega nadškofa z Angleži podpisal sramotno premirje. Ivana zase ni iskala ničesar, čutila pa je, da ne sme odnehati, dokler domovina ne bo svobodna, zato se je spomladi leta 1430 vrnila na bojišče. Dosegla je še nekaj uspehov, pri izpadu iz mesta Compiègne pa so jo zajeli Angleži. Začelo se je zadnje leto njenega življenja, leto ponižanja, trpljenja in najvišjih žrtv. Postavili so jo pred sodni zbor, ki ga je vodil škof Peter Cauchon, ki ga je osvobodilna vojska pregnala k Angležem in se je hotel nad Ivano maščevati. Ker za obsodbo pred svetnim sodiščem ni bilo nobene podlage, je prišla pred cerkveno, in sicer zaradi krivoverstva in čarovništva. Krivična in mučna sodna razprava, ki je sledila, se je vlekla pet mesecev, dokler Ivana ni bila 29. maja 1431 razglašena za nepoboljšljivo grešnico in obsojena na smrt na grmadi. Obsodbo so izvršili 30. maja 1431 v Rouenu. Nekaj več kot osemnajstletna Ivana je pred smrtjo glasno molila za vse navzoče. Izdihnila je z Jezusovim imenom na ustnicah, s trdnim zaupanjem, da je njena daritev Bogu pogodu. Čez nekaj let je bila sodba preklicana, leta 1920 je bila razglašena za svetnico iz zavetnico Francije.

<sup>8</sup> To označbo je Hildegarda uporabila v eni od svojih zadnjih bitk s prelati v Mainzu, ki so skušali kaznovati njeno opatijo, ker je Hildegarda nasprotovala njihovi zapovedi, naj zavrže mrtvo telo na ozemlju opatije pokopanega moškega, ki je bil ekskardiniran. Takrat jim je v luči s strani Boga podeljene duhovne avtoritete spregovorila kot Božja ženska bojevница. Glej: R. Radford Ruether, op. cit., str. 15–16.

<sup>9</sup> A. Obermeier in R. Kennison, »The Privileging of Visio over Vox in the Mystical Experiences of Hildegard of Bingen and Joan of Arc«, *Mystics Quarterly*, 23, 1997, str. 140.

moč in vplivnost, po drugi strani pa se v potrditvi oz. zavrnitvi njunega delovanja s strani hierarhičnih cerkvenih struktur odraža globoka različnost in oddaljenost njunih usod.

Če je bila Hildegarda rojena v premožni družini in je bila v času, ko je svoja videnja prelila v pisno obliko, nadpovprečno izobrazena redovnica srednjih let, je bila Ivana Orleanska nepismeno, mlado in revno dekle iz majhne kmečke vasice. Ne glede na razlike v družinski, izobrazbeni, časovni in krajevni pogojenosti pa je obe povezoval skupen cilj: poslanstvo, da z mističnimi izkušnjami spremenita »napake« oz. pomanjkljivosti njunega časa in prostora. Ključna razlika v njunem doživljanju pa se kaže predvsem v načinu interakcije z Bogom, ki je potekala bodisi preko glasu bodisi preko vizualne podobe.

V Hildegardinem času, tj. v 12. stoletju, je uradna cerkvena hierarhija privilegirala krščanski srednjeveški model mistične izkušnje kot vizualne podobe Boga, *visio Dei* ali Božjega prikazovanja. Ta model mistične izkušnje je prevzela tudi izobrazena Hildegarda in tako v svojih mističnih izkustvih dajala prednost vizualnim prikazovanjem pred glasovnimi sporočili in kasnejši intelektualni razlagi le-teh. V tem pogledu sodi Hildegarda po Avguštinovi hierarhični klasifikaciji videnjskih izkustev v polje imaginarno-intelektualnega mističnega izkustva, saj je svoja mistična izkustva zapisovala (*Scivas* (1141–51), *Liber vitae meritorum* (1158–63) in *Liber divinorum operum* (1163–73)). Vsak zapis o vizijah je sestavljen iz dveh delov: najprej vsebuje opis videnja oz. mistične izkušnje, ki jo je imela, in nato še alegorično razlago. Avguštín je videnjske mistične izkušnje razdelil v tri kategorije: intelektualne, duhovne in telesne. Intelektualne izkušnje veljajo za najčistejše in najbolj neposredne ter se uvrščajo na sam vrh izkustvene lestvice, saj jih mistik/mistikinja ne zazna s telesnimi očmi, temveč z notranjimi očmi duše.<sup>10</sup> Telesna videnja, ki pa potekajo preko telesnih oči,<sup>11</sup> so zato po Avguštinovi klasifikacijski lestvici uvrščena na najnižje mesto. Tudi mistične izkušnje Ivane Orleanske ustrezajo takrat splošno sprejeti Avguštinovi klasifikaciji, vendar pa Ivana slušno prejetih mističnih sporočil ni zapi-

<sup>10</sup> P. Agaësse in A. Signac (prevod), *Augustine: De genesi ad litteram libri duodecim*. Desclee de Brouwer, Paris 1972, 12.10.21.

<sup>11</sup> P. Agaësse in A. Signac, *op. cit.*, 12.7.17.

sala, ampak jih je posredovala zgolj ustno. To je njena mistična izkustva v polju srednjeveške mistike uvrščalo med manj kredibilna. Mistična izkustva Ivane Orleanske so dejansko zapisali šele njeni eksekutorji (inkvizitorji), ko so raziskovali njihovo verodostojnost.

Samokategorizacija mistikinj v okvir s strani hierarhičnih cerkvenih oblasti sprejetih mističnih izkušenj se je gibal v polju med videnjem in slišanjem, med zapisom in gesto. Vprašanje avtentičnosti in sprejetosti mistikinje v Cerkveni okvir pa je bilo zaznamovano zlasti s patriarhalnimi, ekleziastičnimi pričakovanji in normami, ki so igrale ključno vlogo pri vprašanju, ali je bila mistikinja s strani Cerkvene hierarhije srednjega veka spoštovana in priznana ali obsojena in izobčena (kaznovana). Vsi ti dejavniki so pri dihotomnem paru Hildegarde iz Bingna in Ivane Orleanske še posebej razvidni.

Status mistike se je v religijskem polju srednjeveškega krščanstva spreminjal. Tako je denimo pomembno dejstvo, da je mistika v Hildegardinem času doživljala razcvet in bila deležna Cerkvenega odobravanja. Jo Ann McNamara namreč ugotavlja, da je mistika od 12. do 14. stoletja v glavnem pridobivala na statusu, medtem ko je konec 14. in v 15. stoletju doživela precejšen zaton in padec. To naj bi bilo posledica dejstva, da je mistika najprej (v obdobju njene statusne rasti) krščanski hierarhiji pomagala pri iskanju in prepoznavanju heretikov in herezije, kasneje pa je status heretika doletel tudi njo samo in je bila v krščanskem religijskem polju prepoznana za »krivo vero«.<sup>12</sup>

Hildegarda je pri svojih mističnih izkušnjah poudarjala videnja (*visio Dei*) ter jih opisovala in zapisovala v izvrstnem, teološko korektnem retoričnem jeziku svojega časa. Kot redovnica je ustrezala notranjim ekleziastičnim normam in se je o svojih mističnih izkušnjah vseskozi previdno posvetovala z moškimi kolegi.<sup>13</sup> In če je bila Hildegarda kot mistikinja s strani Cerkvene hierarhije svojega časa deležna velikega sprejemanja in priznavanja, predstavlja Ivana Orleanska njen protipol, njeno diametralno nasprotje. Ivana je pri svojih mističnih izkušnjah

<sup>12</sup> J. A. McNamara, »The Rethoric of Orthodoxy: Clerical Authority and Female Innovation in the Struggle with Heresy,« v: Wiethaus, U. (ur.): *Maps of Flesh and Light: The Religious Experience of Medieval Women Mystics*. Syracuse University Press, Syracuse 1993, str. 9–27.

<sup>13</sup> V pismih kolegu Bernardu Hildegarda večkrat izraža skrb in bojazen pred herezijo in si vseskozi prizadeva za eklezialno potrditev svojih mističnih izkušenj.

poudarjala razodetje preko glasu (*via inferior voice*), svojih doživetji ni nikoli zapisala in jih prav tako ni zagovarjala z ustrezno teološko retoriko: bila je laikinja in goreča vernica, ki pa se je od podpore in priznanja cerkvenih struktur polagoma odmikala, dokler je te niso naposled obsodile na smrt. Medtem ko je Hildegarda v starosti 81 let umrla za varnimi zidovi samostana, katerega ustanoviteljica in opatinja je bila, pa je bila Ivana Orleanska kot mistikinja obsojena herezije in pri devetnajstih sežgana na grmadi.

To dvojno Cerkveno prakso v odnosu do posameznih mistikov in mistikinj slikovito opiše W. T. Jones:

Cerkev kot institucija je mistike imela za odpadnike: za disidente, zdrharje, ki povzročajo težave ustaljenemu, strukturiranemu redu sistemskih procedur in zavračajo avtoriteto institucije vsakokrat, ko ta pride v navskrižje z njihovimi notranjimi vizijami. Številke, avtoritete, tradicije, ki so se uveljavile znotraj ustaljenega reda, vse to nima v primerjavi z notranjim doživetjem in prepričanjem mistika prav nobene teže. Če je mistike preveč, se lahko poruši še tako trdna institucija. Zato ne preseneča, da je Cerkev skozi zgodovino na mistike budno pazila, jih skušala držati na vajetih ter jih občasno uporabila za samorevitalizacijo. ... Cerkev je običajno do takšnih posameznikov zavzela preprosti stališči: bodisi jih je kanonizirala bodisi jih je izključila in proglasila za krivoverce. Nikakor pa jih ni mogla ignorirati.<sup>14</sup>

Primer Hildegarde iz Bingna in Ivane Orleanske zgovorno pričata o obeh praksah, le da je v primeru Ivane Orleanske Cerkev pravzaprav zavzela obe skrajnosti: najprej jo je izključila, jo opredelila za krivoverko ter jo obsodila na smrt, kasneje pa jo je proglasila za svetnico.

Izpraznjenje in mistično doživetje enosti:  
mikro- in makrokozmos odnosov

Videli smo torej, da srednjeveška prerokinja in mistikinja avtoritete nima v svojem imenu, ampak le v imenu Boga, tj. kot tista, skozi katero in po kateri se kljub njeni »ženski šibkosti«<sup>15</sup> oglašča Bog. Hildegarda iz Bingna je uradno zapovedano podrejenost ženske sicer sprejela, a jo je

<sup>14</sup> W. T. Jones, *Medieval Mind: A History of Western Philosophy*. Harcourt, Brace, Jovanovich, New York 1969, str. 56.

takoj, ko avtentičnost skoznjo izraženega Boga več ni bila pod vprašanjem, uporabila ne kot oviro, ampak kot koristen pripomoček, s katerim je odločno opozarjala na svetopisemska načela, kot je to, da *veter veje, koder hoče* (Jn 3:8), in da si je Bog *izbral tisto, kar je v očeh sveta noro, da bi osramotil modre, in tisto, kar je v očeh sveta slabotno, da bi osramotil tisto, kar je močno* (1 Kor 1:27).

Po Hildegardi predstavlja to samozanikanje splošno človeško stanje. Kajti vsi ljudje so, kot pravi, »prah prahu, umazanija umazanije«: v ustvarjenem telesu in brez Božje vsepoživljajoče moči niso nič drugega kot v grešnost pogreznjena »prah in blato«. <sup>15</sup> V tem smislu človek (tako ženska kot moški) ne more pričakovati, da bi govoril resnico ali živel svetost življenja brez procesa samoizpraznjenja. Samoizpraznjenje je po mnenju Hildegarde tisti predpogoj, ki človeku omogoči, da ga Bog izbere in uporabi za orodje svoje milosti.

Hildegarda v pismu mlajši kolegici mistikinji Elizabeti iz Schöna-va zapiše, da mora vsak kristjan, najsi moški ali ženska, ki želi postati orodje in posrednik Božje besede ter izkustveno spoznati Boga, najprej samega sebe izprazniti sleherne samovolje in želje. To pomeni, da se mora slehernik, če naj bo Bog »vse v vsem« in deluje skozi in preko nje-ga, popolnoma izprazniti in »izničiti«. <sup>16</sup> Ustvariti mora vakuum, ki kot živa praznina utripa v neskončnem ritmu ustvarjenega in uničenega. Za Hildegardo je Božja beseda *življenje, bivanje, duh, vso bohotno zelenje, vsa ustvarjalnost. Ta Beseda se udejanja v vsaki stvarjenini*. <sup>17</sup>

Ko govorimo o odpovedi sebi in svetu kot podlagi za mistično spoznavanje Boga skozi prizmo ženskega mističnega imaginarija, ne moremo mimo ugotovitev sodobne procesne in poganke feministične teologinje Carol P. Christ, ki bi jo vsekakor lahko uvrstili med vplivnejše sodobne poganke mistikinje. Avtorica namreč ugotavlja, da ima praznina v očeh moške in ženske teološke dediščine često povsem različen pečat in vrednost. Moški mistiki svoje mistično iskanje začnejo z izkušnjo praznine, do katere jih pripelje spoznanje, da sta zunanja moč in spoštovanja vreden družbeno-ekonomski položaj, zgolj privida

<sup>15</sup> *Cinis cineris et putredo putredinis*. Glej: Scivias Patrologia Latina, vol. 197, 383A.

<sup>16</sup> R. Radford Ruether, *op. cit.*, str. 11–12.

<sup>17</sup> Spirituality Practice, »Quotations by Hildegard of Bingen«, <http://www.spiritualityandpractice.com/books/features.php?id=20274>, 20.10.2013.

oz. iluziji. Prav to pa je v popolnem nasprotju s situacijo, s katero je po Christovi zaznamovana povprečna ženska v svoji vsakdanji izkušnji zapostavljenosti: ženske namreč nikoli niso imele tistega, česar so se moški mistiki želeli osvoboditi.<sup>18</sup>

Hildegarda iz Bingna je podala nekaj temeljnih iztočnic za razumevanje mikro- in makrokozmičnih odnosov med Bogom, kozmosom, človeškimi in nečloveškimi bitji ter naravo odnosov, ki jih lahko deloma zasledimo v sodobni poganski mistiki<sup>19</sup> kakor tudi v polju onkraj mističnega, v teozofiji sodobnega teološkega ekofeminizma.<sup>20</sup> Zato si na kratko oglejmo nekaj temeljnih značilnosti mikro- in makro-kozmičnih odnosov v Hildegardinem *Liber divinatorum operum*. Kozmos obstaja v Bogu, je njegov mikrokozmos. Celotni univerzum je kompleksen sistem medsebojno prepletenih plasti in mrež različnih kozmičnih odnosov: človeška narava je makrokozmos človekovega telesnega obstoja; kozmos je makrokozmos človeške narave; Bog je makrokozmos kozmosa. Vsaka plast prebiva v objemu druge, podobno kot so v človeškem telesu različni mišični, živčni in endokrini sistemi zaobjeti drug v drugem

<sup>18</sup> C. P. Christ, *Diving Deep and Surfacing, Women Writers on Spiritual Quest*. Beacon Press, Boston 1995, 18.

<sup>19</sup> Sodobna poganska mistika, ki se sicer v celoti giblje in razvija onkraj meja institucionalizirane religijske sfere, vsebuje v svojem mističnem jedru izrazito implikacijo o integralni povezanosti vsega z vsem ter izkušnjo temeljne enosti in povezanosti z Boginjo. Imaginarij sodobne ženske poganske mistike je osredinjen predvsem na odnos in dožemanje oz. čutenje Boginje. Glej: C. P. Christ, *Rebirth of the Goddess*. Routledge, London, New York 1997, 2.

<sup>20</sup> Teološki ekofeminizem razume življenje kot medsebojno soodvisno povezano mrežo odnosov, zato v tem kontekstu ne najde prostora nobena hierarhična nadvlada človeka nad naravo, nobena vrsta dominacije. Zdrav, harmoničen ekosistem, ki vključuje tako človeške kot tudi nečloveške prebivalce, mora vzdrževati in ohranjati svojo pestro, enakovredno raznolikost. Teološke ekofeministke ponazarjajo povezavo med Bogom in svetom z raznimi simboli. Pri tem se zatekajo tudi k ženskim personifikacijam narave in božanskega (predvsem predstavnice poganskega ekofeminizma oz. ekoteologije). V pojmu *Gaja* tako prepoznavajo princip Božanskega in jo zato imenujejo Zemlja-Božanska mati. V celotnem stvarstvu vidijo eno telo, ki v sebi združuje različne ekosisteme, mnoštvo različnosti, ki je združeno in povezano v medsebojnem sožitju v enosti. V tem stvarstvu je torej vsaka ženska in vsak moški najprej človek. In ravno v luči enakovredne človečnosti in medsebojne soodvisne povezanosti se skriva lepota in veličina občestva, ki ga ekofeministke označujejo s pojmom *biotično občestvo* (biotic community). Zavedanje soodvisnosti in medsebojne povezanosti vseh človeških in nečloveških bitij, narave, okolja ... je glavni razlog, zakaj ekofeministke postavljajo ekocentrični egalitarianizem za osnovno in izhodiščno točko etike medosebnih odnosov.

Glej: N. Furlan Štante, »Biotska soodvisnost: iz perspektive teološkega ekofeminizma,« v: Furlan Štante, N. in Škof, L. (ur.): *Iluzija ločenosti*. Annales, Koper 2012, str. 105–121.

in so eden od drugega odvisni. Ta analogija ima vidne in jasne omejitve, a hkrati tudi nezanemarljivo odliko: je organska in ne mehanicistična.

Vse stvari so soodvisni deli kozmične realnosti. Gre za zavedanje o enosti in medsebojni povezanosti vseh stvari in pojavov, za izkušnjo sveta pojavnosti kot manifestacijo temeljne enosti. Človek je božje delo *par excellence*. Božja milost in človekova svobodna volja sta po Hildegardi osnovni gonili in krmili toka življenja. Del vsakega od nas so osnovne sile kozmosa, ki morajo, če naj pride do odrešenja, ostati v harmoničnem ravnovesju. Hildegarda poveže organsko naravo ljudi in univerzuma v celoto. Njena dela izražajo globoko integralni vidik medsebojne povezanosti božjega, kozmičnega, človeškega in zemeljskega. Bistvo je v sozvočju harmonične povezanosti in delovanja posameznih sfer. Podobno kot Platon in ostali grški misleci vidi tudi Hildegarda med človekovo in kozmično dušo globoko harmonijo. Odsev te harmonije je zaznaven v glasbi, matematiki in krepostih. Makro-/mikrokozmičen odnos je v obilju vsega in je vseobsegajoč ritem vseh odnosov. Po mnenju Dennisa Doyla je v mnogih Hildegardinih zapisih in mističnih izkustvih mogoče zaslediti misel, da je ta svet le senčna odslikava idealnega onstranskega sveta.<sup>21</sup>

### Zaključek

Pretres življenja in del dveh tako različnih mistikinj, kot sta Hildegarda iz Bingna in Ivana Orleanska, slikovito ponazarja primer dveh skrajnih načinov, s katerima je srednjeveška Cerkev pristopala k opredeljevanju in označevanju posameznih mistikinj in mistikov: šlo je bodisi za sprejemanje bodisi za radikalno odklanjanje. In če je Hildegardi uspelo še za življenja pridobiti podporo institucionalne Cerkve, je Ivano doletelo ravno nasprotno: najprej eksekucija in šele nato (po smrti) beatifikacija. Ženska mistika je poleg opisanih skrajnosti dodatno zaznamovana še z marginalnostjo in inferiornostjo ženske izkušnje, z izrazito čutnostjo, mističnim klicem ljubezni in kozmologijo medsebojne povezanosti. Vse to predstavlja okvir njene univerzalne svojstvenosti,

---

<sup>21</sup> D. Doyle, »Vision Two of Hildegard of Bingen's Book of Divine Works: A Medieval Map for a Cosmic Journey«, *Pacifica* 20, 2007, str. 152–161.

ki se giblje med marginaliziranostjo in pripoznanostjo znotraj institucionalnega religijskega polja. Mistične izkušnje Hildegarde, ki govorijo o pomenu človekovega izpraznjenja kot o predpogoju za sprejetje in doživetje Boga in Njegovega (z vidika poganške mistike: Njenega, tj. Boginjinega) sporočila, mistično izkustvo enosti ter medsebojna povezanost mikro- in makrokozmosa, vse to je podlaga številnim sodobnim religijskim institucionalnim (mistika teološkega ekofeminizma) in neinstitucionalnim oblikam ženske mistike (poganška ženska mistika). V tej točki lahko vidimo transkonfesionalno jedro ženske mistike v ožjem<sup>22</sup> pomenu besede in sodobnih vej ženske mistike v širšem pomenu besede – pomenu, ki sega onkraj meja religijskega institucionaliziranega okvira.

## B i b l i o g r a f i j a

1. Agaësse, P. in Signac, A. (prev.) (1972), *Augustine: De genesi ad litteram libri duodecim*. Desclée de Brouwer, Paris, št. 12.10.21.
2. Christ, C. P. (1995), *Diving Deep and Surfacing, Women Writers on Spiritual Quest*. Beacon Press, Boston.
3. Christ, C. P. (1997), *Rebirth of the Goddess*. Routledge, London, New York.
4. Fella, A. (2013), *Les Femmes Mystiques, Histoire et Dictionnaire*. Robert Laffont, Paris.
5. Furlan Štante, N. (2012), »Biotska soodvisnost: iz perspektive teološkega ekofeminizma,« v: Furlan Štante, N. in Škof, L. (ur.): *Iluzija ločenosti*, Annales, Koper, str. 105–121.
6. Jones, W. T. (1969), *Medieval Mind: A History of Western Philosophy*. Harcourt, Brace, Jovanovich, New York.
7. Lagorio, V (1984), »The Continental Women Mystics of the Middle Ages: An Assessment,« v Elder R. (ur.): *The Roots of the Modern Christian Tradition, Cistercian Publications*, Kalamazoo, str. 71–90.
8. McNamara, J. A. (1993), »The Rethoric of Orthodoxy: Clerical Authority and Female Innovation in the Struggle with Heresy,« v: Wiethaus, U. (ur.): *Maps*

---

<sup>22</sup> Pojem mistika zaobjema v ožjem pomenu besede nauk o verskih skrivnostih kot sestavnem delu religij, v širšem pomenu pa religiozni in filozofski nauk o dožemanju nadnaravnih resnic s kontempliranjem (s poudarkom na ekstatičnem/kontemplativnem nauku o združevanju človeške duše z Bogom ali Boginjo).

*of Flesh and Light: The Religious Experience of Medieval Women Mystics*. Syracuse University Press, Syracuse 1993, str. 9–27.

9. Obermeier, A. in Kennison, R. (1997), »The Privileging of Visio over Vox in the Mystical Experiences of Hildegard of Bingen and Joan of Arc«, *Mystics Quarterly* 23, str. 137–166.

10. Petroff, A. E. (1994), *Body and Soul: Essays on Medieval Women and Mysticism*. Oxford University Press, New York 1994.

11. Radford Ruether, R (2002), *Visionary Women, Three Medieval Mystics*. Fortress Press, Minneapolis.

12. Scivias Patrologia Latina, let. 197, 383A

13. Spirituality Practice, »Quotations by Hildegard of Bingen«, <http://www.spiritualityandpractice.com/books/features.php?id=20274>, 20.10.2013.

14. Sveto Pismo (1996), Slovenski standardni prevod iz izvirnih jezikov, Ljubljana, Svetopisemska družba Slovenije.

---

MISTIKA IN EKSISTENCIALNA  
DIALEKTIKA:  
RAZMIŠLJANJE O DUHOVNEM  
(PRE)BOJU V DELU JAKOBA  
BÖHMEJA

M i l o s a v G u d o v i ć

V pričujočem sestavku se bomo osredotočili na izbrane teme iz opusa nemškega protestantskega mistika Jakoba Böhmeja. Ob tem se takoj poraja vprašanje: zakaj Böhme? Zakaj smo se odločili za obravnavo tega posebnega, privrženca alkimije in jezikovnega »maga«, in ne denimo za katerega zanesljivejšega pisca, ki nam jasnosti osebnega uvida ni posredoval na tako nejasen način? Kratek odgovor bi se lahko glasil: Böhmeja smo izbrali ravno zaradi njegovih *jezikovnih težav* – zaradi težav previda neizrekljivega v besedo.

Preden si približe ogledamo povezavo med mišljenjem in mistiko na primeru Böhmejevih spisov, bomo izpostavili le še nekaj »splošnih«, »formalnih« opomb o naravi mistične govorice »kot take«. Ni namreč težko opaziti, da ima mistična književnost svojstven slog, ki je odvisen od duhovnih tokov časa, v katerem je nastajala. Jezik mistike je, patesitično rečeno, sodoben in hkrati »nadčasen« – pogosto je uglašen z literarnim diskurzom lastnega obdobja, ne da bi ga ta mogel docela vkovati v svoj okvir. Sleherni mistik izgovarja lastno, neponovljivo *izkustvo*. Pod izrazom »mistika« razumemo najprej samosvoj, metazgodovinski, globoko osebni, predjezikovni *stil*, ki ga ni mogoče primerjati s t.i. »življenjskimi stili« naše prozaične dobe. Tu imamo v mislih predvsem izvirni pomen latinske besede *stilus*: pisalo. Mistik namreč piše (z) *lastno izkušnjo* in jo prenaša na papir. Ni treba biti goreč Derridajev pristaš, da bi lahko »samoumevnosti« osebnega doživetja zoperstavili izkušnjo *življenjskosti pisave same*. Pisava je živa, a ni anonimna. Celo tedaj, ko nismo seznanjeni z identiteto avtorja kakšnega mističnega dela (dober primer je Dionizij Areopagit), ostaja tisti neznani *kdo*, osebna *sled*, za nas neodtujljiv del besedila.

Avtorjev lik je tako rekoč vgrajen v gradivo: pisava je upodobitev mistika samega. Jezik njegovega dela ni samozadosten splet znamenj. Pisava se s svojim (psevdo)tradicionalnim obstojem sicer oddaljuje od tega, kar je izbrani posameznik doživel in preživel, vendar iz tega ne smemo prenažno zaključiti, da lahko mistiko razumemo le tedaj, kadar nosilca doživljanja preprosto odstranimo. To pa nas je privedlo do prvega konkretnega odgovora na vprašanje, kaj mistika kot literatura dejansko je: gre namreč za *gramatološko ikono pisca*, za vpis doživetja v knjigo, v red, ki je določen s samosvojo motivno celoto. Toda mistike ne smemo omejevati na območje literarnega ustvarjanja (v ožjem, izpeljanem, modernem pomenu besede). Pričujoča razlaga jo bo obravnavala kot obliko *mišljenja*, ki nastaja v svojevrstni prežetosti predliterarnega, doživetega stila in jezika knjige. Mistično mišljenje je pot posredovanja doživete, preko izkustva v prisotnost »iz-postavljene« Skrivnosti.

Mistična književnost pa ni le pisana, slogovna sled mistikovega »notranjega« stila, saj se sam stil rojeva v trenutku ekstatičnega dotika z onostranstvom. Mistika kot literatura je potemtakem sled sledi, ali še raje: v besedo zajet Trenutek, dogodek srečanja Boga in človeka. A »zajeti« tu ne pomeni »ujeti v past«. Mistik-pisatelj ni divji lovec. Je *mislec*, ki podarjeno sled ohranja tako, da *iz* nje – in ne zgolj z njeno pomočjo – definira in dešifrira »naš«, skupni svet.

### Jezik in narava kot mistikova skušnjava: vprašanje parasimbolizma

Bralec, ki si je imel priložnost ogledati katerega od Böhmejevih portretov, nedvomno razume, zakaj je bila glavna značilnost njegovega stila in stilistike *muka*. Gube, ki mu prepredajo obraz, odkrivamo namreč tudi ob branju njegovih pogosto komajda razumljivih del. Muka (*Qual*) je tako res temeljna značilnost (*Qualität*) Böhmejevega diskurza. V tej muki, naporu, trudu, da bi Neizrekljivo vendarle nekako *u*-povedal, se zrcali in pride do izraza to, kar smo v naslovu imenovali »eksistencialna dialektika«. Sintagma, katere avtor je Nikolaj Berdjajev, se ne nanaša samo na Böhmejev nauk, temveč na mistiko kot celoto, na

mistiko kot najbolj pristno obliko občevanja med Bogom in človekom.<sup>1</sup> Berdjajev sodi skupaj s Franzom von Baaderjem med najpomembnejše zagovornike Böhmejevih »idej« pred sodiščem uma.<sup>2</sup> »Eksistencialna dialektika«, ki nas takoj spomni na Kierkegaardovo »lirsko dialektiko«, je odraz ostre polarnosti med mistiko in klasično (zlasti Heglovo) logiko sistema. Toda zavedati se moramo, da je bil ravno začetnik absolutnega idealizma tisti, ki je Böhmeja postavil na začetek novoveške misli in ga razglasil za *prvega* nemškega filozofa,<sup>3</sup> čeprav je ta ocena – kljub precejšnji prisotnosti böhmejevskih prvin v poznejši zgodovini metafizike – očitno pretirana.

Ne glede na odpor, ki ga nemara občutimo ob branju Böhmejevih nenavadnih spisov, nam je lahko görliški mistik še danes zanimiv, in sicer ne toliko zaradi izvirnosti teksta in miselnih izpeljav (ali če hočete, *zapeljavanj*), kolikor zaradi dramatičnosti njegove osebne duhovne poti. Berdjajev je v znanih pariških *Etidah*, objavljenih v obliki uredniških prilog v filozofski reviji *Put*, izpostavil prav ta vidik Böhmejevega ustvarjanja.<sup>4</sup> Eksistencialna dialektika, tj. preboj od začetne, mučne razcepljenosti človekovega (oz. pisateljevega) duha do »integracije« v samospoznanju in skozi njega, ni nič drugega kot *opis dialoške eksistence v paradoksu*. Görliški mistik je bil namreč prepričan, da samo svoboda srca, »utrip« v odnosu Stvarnik-stvarstvo, svoboda, ki se ne ruva z božanskim temeljem sveta, lahko postane celilo človeške misli. Böhmejev svetovni nazor po Berdjajevu ni apersonalen, čeprav jezik, v katerem je izrečen, nenehno meji na panteizem.<sup>5</sup> Böhmejevo

<sup>1</sup> Tukaj se nanašam na delo *Eksistencialna dialektika Božanskega in človeškega*. Videti je, da ruski mislec uporablja izraz »eksistencialna dialektika« kot pripomoček zbliževanja mističnega izročila in lastne koncepcije filozofskega eksistencializma. V tem izrazu se odraža tudi avtorjevo ostro nasprotovanje zgodovinsko-objektivni dialektiki, ki jo je na začetku svoje poti zastopal z vso resnostjo.

<sup>2</sup> Baader je avtor obsežne zbirke predavanj o Böhmeju. Glej F. Baader, *Vorlesungen und Erläuterungen zu Jacob Böhme Lehre*, Verlag von Hermann Bethmann, Leipzig, 1885.

<sup>3</sup> Glej Hegel, G.W.F., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*. Schurkamp Verlag, Frankfurt na Majni 1971, str. 94.

<sup>4</sup> N. Berdjajev, »Iz etjudov o J. Beme«, *Put* 20, 1930, str. 47.

<sup>5</sup> Mistika je vedno na tem robu. Glavna razlika med srednjeveško in renesančno mistiko bi lahko bila v tem (če celotno stvar postavimo dovolj shematsko), da prva poudarja prisotnost narave v Bogu, druga pa prisotnost Boga v naravi.

pisanje je osebno ravno v besedilih, ki imajo pridih naturalističnega in apersonalnega. Tu pride do izraza *njegova* duhovna sled in smer njegovih lastnih duhovnih iskanj. Toda kje pravzaprav je stična točka med Böhmejem in oboževalcem kozmosa? Za razliko od nekaterih strogih mističnih teologov, ki se v svojih razmišljanjih osredotočajo na značaj Svete Trojice kot osebnostnega sestava, ki je neodvisen od ustvarjene narave, se görliški mistik hitro obrne k stvarstvu in opisovanju vrenja znotrajsvetnih sil, kakor da bi bile te moči samega Boga. V Böhmejevih opisih ontološka vrzel, prepad med Stvarnikom in svetom, pogosto preprosto izgine. Pri izražanju eksistencialne dialektike Božanskega in človeškega (posvetnega) se Böhme rad zateka k pojmom in merilom naravnega esencijalizma.

Merila, s katerimi je tega skrivnostnega nemškega mistika premerjal Hegel, pa so bila iz razumljivih razlogov bistveno drugačna. Za vélikega sintetika je bil Böhme pravzaprav glasnik hegeljanstva samega – intelektualno prodoren duh, ki bi, če le ne bi bil jetnik predstavotvorne zavesti, slej ko prej prišel do uvida v dialektično igro Ideje.<sup>6</sup> Toda eksistencialna dialektika ni dinamika uma, ni samorazvoj resnice v elementu *pojma*. Kot rečeno, izhaja Berdjajevska interpretacija Böhmeja ravno iz ostrega nasprotovanja hegeljanski sintezi. Visoko mnenje, ki ga je o Böhmeju gojil Berdjajev, temelji na njegovih splošnih historiozofskih pogledih, tj. na prepričanju, da sta nemška in evropska filozofija po kopernikanskem obratu izgubili vsako neposredno povezavo z bitjo (pri Berdjajevu to zmeraj pomeni z *resničnostjo*, z življenjskim duhovnim *tokom*). Zaradi te prostovoljne oropanosti je mišljenje zašlo na stranpot in naposled pristalo v samozadostnem gnoseologizmu. Primat spoznavno-teoretskih vprašanj je zaznamoval zdrs v mrtvo abstrakcijo in radikalni nominalizem. Böhme je filozofsko gledano resda naiven, a je vendarle realist. Ruski mislec je zato böhmejevski *poskus* eksplikacije Resnice sprejel z navdušenjem, saj je v njem, vsem protislovjem in pomanjkljivostim navkljub, videl primernejšo razlago dialektičnega dinamizma življenja, kakor je bila ta, ki so jo nudili véliki sistemi novejše filozofije.<sup>7</sup>

<sup>6</sup> Hegel, *op. cit.*, str. 96.

<sup>7</sup> Glej Berdjajev 1930, str. 51.

Poglavitni orodji filozofije sta pojem in pojmovna dialektika, za mistiko pa je značilno mišljenje v simbolih in simbolna raba jezika. Ta nepojmovni miselni ustroj ima svoja lastna pravila, ki jih že *v načelu* ni mogoče prevesti v logične formule. Za približevanje mističnemu in približevanje mističnega ni nobenega metodološkega zagotovila, nobenega umskega jamstva prehoda, nujnosti in gotovosti. Govoriti o dialektiki v mistični simbolizaciji potovanja k Resničnosti pomeni izpostaviti *razpetost* duše same, tj. izpostaviti *prepad* med skrajnimi zmožnostmi človeškega bitja. V svoji eksistencialni razpetosti in/ali razdrobljenosti je človek vedno v nekem dialogu: s sabo, z drugimi in z Bogom. Po Böhmejevih nazorih je izhodiščni položaj dvogovora pravzaprav *boj*, mesto tega trmastega »gibanja negacije« pa je *srce*. Simbolika srca in v njej uprizorjena duhovna bitka ni le prikaz dogajanja v svetu in vsakem posamezniku, temveč obenem tudi odmev eksistencialne drame samega pisatelja – njegovo lastno izkustvo je namreč zaznamovano s prebojem iz blodnjakov časa v »nadčutno življenje«. Böhme skuša izreči doživetost, a se pri tem vedno znova spotakne.

Vzrok zapletanja v jezik in tavanja po njem pa ne leži samo v avtorjevi (ali naši) nespretnosti niti v načelni tesnobi govorice, temveč predvsem v *nehotenem* preseganju meja simbolnega reda, skozi katerega se mistik na svojem duhovnem potovanju prebija. Temu preseganju smo priča v spisu *Psychologia vera*, kjer Böhme vseskozi drsi od mistike k naturalistični *raz-jasnitvi*. Nikoli namreč ni gotovo, ali ima pisatelj v mislih človeško, Božjo ali svetovno dušo (ali morda kakšno nereflektirano enotnost vseh treh). Vse je medsebojno pomešano, kot v kakem alkimističnem »laboratoriju«. Vtisa zmede pa ne zmanjšajo niti izjave, kot je na primer ta: »Božji duh in duh duše sta dve različni, medsebojno neodvisni osebi, ki pa obe bivata v prvem začetku in imata vsaka svojo lastno voljo«.<sup>8</sup>

Böhme nenehno govori o temperamentih in težko je brati njegove spise, ne da bi si tudi njega samega predstavljali kot temperamentnega udeleženca v boju svetovnih elementov. V Böhmejevem besedilu mrgoli antropomorfizmov, same stvarjenine pa postanejo v jezikovnem

<sup>8</sup> J. Böhme, *Sämtliche Werke, Sechster Band*. Verlag von Johann Ambrosius Barth, Leipzig 1846, str. 57.

preobratu Božji atributi. V prvi knjigi z naslovom *Aurora ali jutranja zarja na vzhodu* je vpliv naturalističnega diskurza na Böhmeja še močnejši. Zdi se, kakor da se je nemški mistik odpravil na trnovo pot boja proti vsemu naravnemu, a ga je le-to spričo njegove nepripravljenosti in nemoči vedno znova obvladalo. Na ravni miselnih poskusov se to nepredstavljivo dogajanje kaže v izdelovanju nenavadnih formul, v čudni jezikovni magiji. Za Böhmeja je pogosto značilna izrazita razpetost med alkimistično in teološko besedo.

Prva razpetost, prvi korak Böhmejeve eksistencialne dialektike je dialog kot oblika dvoboja s padlim svetom. Na vsakem koraku mistik bije neumorni boj s silami zla v naravi. Iz dvoboja s temi svetnimi, Božjo luč zavračajočimi silami se pri görliškem nenavadnežu poraja intuicija Brezna (*Ungrund* ali *Abgrund*). Ta mistični simbol *par excellence* pa v resnici izpričuje nezadostnost ali mejo simbolizacije kot take: mistično mišljenje ni neka sama sebi namenjena razvejanost simbolov. Toda ker je Böhmejevo besedilo pogosto videti kot metež najrazličnejših podob, dobi bralec vtis, da se je mistik v kaosu uzrtega tako rekoč izgubil. Uzrtje nadnaravnega zadeva oz. trka v njegovih besedilih ob uzrtje tukajšnjih prvin. Čeprav je s samim mističnim izkustvom »po naravi stvari« presegel antropocentrično pozicijo, posredovanje tega, kar je doživel, ni bilo brez težav. Kakor da bi v boju omagoval, je Böhmejevo razlikovanje med prisotnostjo Boga v naravi in bitjo Boga izven narave mestoma preveč megleno. Panteizem in imanentizem (dozdevno?) zmagujeta. Opozarjamo pa na značilen odlomek, v katerem je radikalna razlika med transcendentnim in ustvarjenim bitjem vendarle ohranjena: »Zunaj narave je Bog *Mysterium*, tj. Nič, kajti zunaj narave je Nič oz. Oko večnosti, brezdanje Oko, ki ne obstaja in ničesar ne vidi – je namreč Brezno in obenem tudi volja, hrepenenje po razodetju, hrepenenje po odkritju Niča.«<sup>9</sup> V tej misli je lepo razvidna vsa muka böhmejevskega diskurza. Kdo ali kaj tu hrepeni po razodetju? Mar »skuša« božanski Nič prebiti »opno« nebivanja in tako spoznati *sebe*? Ali lahko tako razumemo böhmejevsko opredelitev volje *Ungrunda*?

---

<sup>9</sup> J. Böhme, *Sämtliche Werke*, Vierter Band. Verlag von Johann Ambrosius Barth, Leipzig 1842, str. 184–185.

Zdi se, da je eksistencialni dinamizem, ki ga je orisal mistik, mogoče razumeti predvsem kot ponazoritev preobrata *človeške duše* k božanskemu »Niču«. V človeškem srcu (to pa v Böhmejevem spisju vselej sovpa da s skritim jedrom pojavno-predmetnega) je prisotno hrepenenje po razodetju, po uvidu v prvo(bit)tnost čiste Volje, ki je onkraj slehernega zla in propada. Srce, ki je popolnoma utonilo v zlu, takšnega hrepenenja po onostranstvu ni zmožno prepoznati. Razmerje med Bogom in človekom/naravo si Böhme ponekod zamišlja kot vzajemnost dveh volj, ki je osnova za pristno »dialektičnost«: čista, večna volja rojeva naravo, ta pa naj bi iskala Boga, po njem hrepenela. Odsotnost želje je tudi odsotnost življenja. Böhme je voluntarist in vitalist. Živi Bog živo, dejavno, hrepenenja polno stvarstvo sicer nadzoruje, a si ga noče nasilno prisvojiti. Bog noče ukiniti, izničiti svobode svojih stvaritev. Narava in človek se v Bogu *zrcalita* prav zaradi čistega hrepenenja, ki *naj* ga zbudita v sebi. Böhme je mnenja, da je Bog večna in čista volja Očeta, ki rojeva lastno »Srce« ali Sina.<sup>10</sup>

Nemški mistik torej ne razlikuje med Srcem in Logosom. To pa je tudi nadvse pomembna misel njegovega simbolnega sveta: ne obstaja Logos na eni in Srce na drugi strani. Božje Srce in Logos *nista* razločena. Trpljenje padlega človeka sestoji iz razlike med tem, kar nalaga srce (svoboda), in tem, kar narekuje logos (sodba, razlog, zakon). Berdjajev zato povsem upravičeno pripominja, da v Böhmejevem nauku človek ni le mikrokozmos, temveč tudi mikroteos.<sup>11</sup> To pa dejansko pomeni, da v najgloblji globini človeškega bitja *ni* razcepljenosti – nobenega *ali-ali*. Človekova svobodna volja je podrejena razkolu med srcem in logosom – šele s povzdignjenjem lahko postane enovita, cela, v sebi in s seboj spravljena. Na tej točki Böhme sledi mistični topiki paradoksa: *postani to, kar že si*. Srce, ki je zadovoljno z dejanskim stanjem sveta, zaznava v Niču le pritisk nedojemljive in nepredstavljive teme. Mistik, ki je preživel boj z zlimi prvinami sveta, pa v nični točki biti in pojmovanja prepoznava *Svobodo samo*.

Na začetku je bila Volja – s tem geslom lahko zgoščeno izrazimo ves Böhmejev *credo*. Takšno »prahotenje« – želja pred vsakršno kon-

<sup>10</sup> Glej Böhme 1842, str. 27.

<sup>11</sup> Glej Berdjajev 2002, str. 239.

kretno željo – je neodvisno od vsake zunanje določitve in nima ničesar mimo sebe in zunaj sebe. Večna volja pa zahteva nenehno samoizpostavljanje – in ravno v tem je njena temna stran. Toda tega ne smemo istovetiti s samovztrajanjem, značilnim za *ustvarjeno* voljo. Temà čiste volje je večna Svoboda. Volja pa je neustvarjena bitnost, ki rojeva vse ustvarjene bitnosti, kvalitete. Ker je človek *Imago Dei*, je v njegovo bitje (srce) zasejana klica nepogojene in nedoločene svobode, svobode brez vsakega »zakaj« in »zato«. Ta brezdanja svoboda se drámi in vzpostavlja skokoma (in ne postopoma) – preko ustvarjenih, objektno določenih volj. Moderni eksistencialisti in voluntaristi so svoje pisateljske kariere zgradili na podobnih miselnih shemah. V intuitivnem dojetju temnega in nedoumljivega, prednačelnega in globinskega so prepoznali *brezno*, iz katerega človek črpa vse, kar potrebuje za svoje »rokodelske« prijeme, najsi gre za podvige demiurga ali klovna.

Zanimiva je tudi opazka Berdjajeva, da je misel Jakoba Böhmeja močno vplivala ne le na Schellinga, Hegla in Schopenhauerja, temveč tudi na samega Kanta.<sup>12</sup> To trditev lahko sprejmemo le z veliko mero previdnosti. Ne smemo namreč spregledati, da se je kritični idealizem s svojo treznostno revolucijo (tj. z revolucionarnim pozivom k (s)trezn(jen)osti) skušal od svobode, o kateri govori Böhme, ravno osvoboditi, emancipirati, vendar ostajajo določene *metaforične* povezave med obema avtorjema neizpodbitne. Svoboda je tudi za Kanta svojevrstna temà pogleda, teoretično nedokazljiv in zato »neutemeljen« temelj (moralnega) življenja. Svobodna eksistenca naj bi se potrjevala v območju praktičnega – svoboda je najvišja oblika prakse (pri Böhmeju pripada ta privilegij *magiji*). Dejavna svoboda je »situirana« izven simbolizacije in upodobitvene moči, izven območja razuma in domišljije.

Prevajanje (duhovnega) vpogleda v to, kar se upira opisu, dobi pri Böhmeju obrise teogonije. Böhme uči o svobodnem, večnem Božjem rojstvu.<sup>13</sup> In prav želja, da bi srečanje z onostranstvom jezikovno aktualiziral kot teogonični nauk, je Böhmeja pripravila do tega, da je začel kovati svojstven *parasimboličen jezik*.<sup>14</sup> Izraz »parasimbolizem« označuje

<sup>12</sup> Glej Berdjajev 1930, str. 50.

<sup>13</sup> Glej Böhme, *ibid*.

<sup>14</sup> Pojem »parasimbolizma« se v tem kontekstu do neke mere ujema s Schellingovim konceptom teosofizma. Najpomembnejši mislec nemške klasične filozofije piše o tem v polemiki s t.i.

napačno, neustrezno, neusklajeno rabo simbolov. Do parasimbolizmov pride zaradi prekomerne besedne svobode pri upodabljanju Skrivnosti. Mistika je simbolično premagovanje sleherne simbolike, parasimbolizem pa pomeni »izmuznitev« v preveč razigrano zmožnost proizvajanje predstav (in besed).

Pri prenosu svojega najlastnejšega izkustva na raven pisave poseže görliški mistik po alkimističnem »pojmovju«, pogosto pa se približa celo zasebni govorici. In prav tu tiči glavni razlog za nerazumljivost njegovih besedil: pri prevodu mističnega *metasimboličnega* doživetja v mistični simbolizem posega pisec po neobičajnih, iz tedanje »znanosti« in *drugačnih oblik izkustva* izposojenih izraznih sredstvih. Parasimbolični udar je posledica trde zavezanosti »svetnemu« jeziku in predstavlja enega od značilnih izrazov dialektike eksistence/srca na obzorju besedila.

Zakaj pride do tega? Parasimbolizem dejansko pomeni prestop meje mogočega jezikovnega izkustva, pomeni spopad z »Erinijami«. Toda uganka ostaja: s kakšno pravico sploh lahko govorimo o mejah na območju, kakršno je polje mistične književnosti in misli? Mar ni prepad med Absolutom in človekom tu že prebit, presežen? Racionalna metafizika, ki prehod čez zdravorazumsko dojemanje (sveta) obsoja kot paralogizem, se giblje od spodaj navzgor in ob tem sama sebi nalaga (subjektivistično) cenzuro. Domnevno »iracionalna« mistika pa izhaja iz srečanja z Absolutom in ob lastnem gibanju proti »naravnemu«, »zunanjemu« svetu in *predsubjektnemu* (v) človeku zadeva ob (že popredmeteni) jezik, tj. ob njegove nevarne in koristne moči. Ena izmed moči-verig je tudi *antropomorfizem*.

Meja jezika razumskega spoznanja – logike – je paralogizem. Jeziku ne-razumskega védenja – mistike – po drugi strani grozi nevarnost parasimboličnih odstopanj. »Zgornja« meja mističnega izkustva je Brezmejno, »spodnja« pa jezik, medij *pisave*. V zvezi s tem lahko parafraziramo tudi znano misel Ludwiga Wittgensteina: *meje jezika so meje sveta mistike kot pisane besede*. Čeprav je mistik nemara res začel

---

»negativno« metafizično usmeritvijo. Teosofizem je skratka poskus prenosa značilnosti našega sveta in časa na (znotraj)božansko resničnost. In Schelling Böhmeja kritizira prav zaradi tega (pre)hitrega preskoka, in sicer v svoji pozni *Filozofiji razodetja* (*F. W. J. Schelling, Philosophie der Offenbarung*. Sämtliche Werke, Zweite Abtheilung, Dritter Band. J. G. Cotta'scher Verlag, Stuttgart und Augsburg 1858, str. 121 in dalje.)

gledati z »očesom večnosti«, je sam jezik do tega zrenja nadvse nestrpen, sovražen. To ne pomeni, da se mistični pisatelj (zdaj govorimo bolj načelno, ne samo o Böhmeju) *mora* ravnati po popredmetenem, danem, hlapčevskem diskurzu – nasprotno, nobene dolžnosti nima, da bi sledil zapovedim tistih formalnih, krutih struktur, katerih negostoljubje ali nezadostnost je imel priliko občutiti na lastni koži. Temelj prevoda mističnega izkustva v mistično čtivo ni nikoli nujnost ali suženjstvo, temveč *svobodno* »obrobljanje« doživetja. Noben vase zaprti kánon ne more z golim *zunanjim* ustrojem preprosto (za)vezati mistikove besede. Samo v tem smislu je razumljiva pripomba Berdjajeva, da vzpostavitev kanonskega tipa mistike pomeni »protislovje v terminih«. <sup>15</sup>

Böhme se je v svojih jezikovnih prizadevanjih že od samega začetka posluževal Paracelzovega besedišča, a se je kmalu izkazalo, da ta jezik magije ni v zadostni meri uglašen s tem, kar je on, mistik, doživel v lastnem izkustvu. Domnevno svobodna, alkimistično popredmetena govorica ni bila zmeraj ustrezna za upovedovanje Svobode, ki si ga je prilastila in h kateri se je približal preko simbola nesimbolnega – *Brezna*. Eksistencialna dialektika, se pravi mistikova osebna duhovna drama, nam je tako dostopna predvsem v stilističnih prehodih iz teogonične in panteistično-naravne v teološko izrazno formo. Prvo stopnjo Böhmejeve eksistencialne dialektike predstavlja ruvanje in prerivanje z jezikovnimi težavami in temno voljo sveta.

Toda nekatere Böhmejeve simbolično-prevodne rešitve najdemo v popolnoma panteistično zaznamovanih besedilih. Nekoliko višje smo prisluhnili njegovi primerjavi Niča z »očesom večnosti«. A kakšno je v resnici to oko, ki *ne vidi*? Böhme najbrž želi poudariti neprimerljivost in nesoizmerljivost *našega* (naravnega) in *Božjega* pogleda. Med obema glediščema zeva nepremostljivi prepad. Božje oko po Böhmeju *ni slepo* za zlo, ki (si) ga človek in svet izzoveta ali prizadeneta, marveč je *radikalno nesposobno* delati zlo. Božje oko namreč s pogledom ne zmore uničiti lastnega stvarstva. Tudi Božjo »jezo«, o kateri Böhme veliko govori v spisu *Psychologia vera*, lahko potemtakem dojamemo kot svojo lastno, antropomorfno percepcijo naravnih in nadnaravnih prvin. Ker oko samo na sebi *ni* jezo, ga dojemamo kot takšnega *ljudje*, saj nismo v zadostni

---

<sup>15</sup> N. Berdjajev, *Ja i svet objekata. Duh i realnost*. Brimo, Beograd 2002, str. 225.

meri ozavestili zlo v sebi in ga zato nehote povnanjamo. Prava pot duše, kakor uči Böhme, je pot uzrtja lastne temè, ki je ne moremo primerjati z apofatično Temò Božjega očesa. In prav tu se vnovič pojavlja pojem dialektike eksistence (srca). Ko se sooča s sabo, s temò v sebi, doživlja padla volja muko in tesnobo, iz katere jo *dialoško* izvabi le še čista volja Božanstva. Nepremagano zlo voljo, temò srca, opiše Böhme na nekem mestu takole: »Sama v sebi je zapiranje (Einsperrung), pri čemer pa ni ničesar, kar bi jo lahko zaprlo. Ona sama [volja] je tista, ki se zapira in se rojeva, ona sama je svoj lastni sovražnik; in sama sebi ustvarja svojo neutemeljeno in nepreštevno lastnost – trpljenje (Quaal). Nobenega dajalca (Geber) ni, ki bi ji to podarjal, mimo njene lastne temè«<sup>16</sup>.

V neupodobljivem jedru Božjega Niča vlada po Böhmeju »lakota po nečem« (Hunger zum Etwas).<sup>17</sup> Görliški mistik znova (rad?) posega po mešanici naravnega in teološkega govora. V besedilih je vsekakor opazna razlika med »lakoto« kot simbolom Božjega hrepenenja ali *želje* po popolnem človeškem liku in celotnim stvarstvom ter nenasitnostjo, ki jo zaznavamo v lastni volji. Čista volja, ki se v mistični pisavi »kaže« kot Nič in Brezno, nikakor ne pomeni požrešnega hotenja, uperjenega na smrt (vsega) drugega. Samo zaradi razlikovanja med padlo voljo – ki vse okrog sebe izničuje in se upodablja z močmi kaosa – in čisto, večno voljo – ki se učinkom tega protinapada ustvarjenih bitij zoperstavlja z ljubeznijo – se Böhmejeva doktrina res približuje mističnemu mišljenju. Ko görliški čevljar govori o tem, da Nič, onostranski »praelement«, *noče in ne more biti Nič*, s tem v Absolut ne uvaja nekega pomanjkanja ali samouničenja, temveč zgolj poudarja, da čisti Nič (kot popolna negacija zle volje) ne more biti pohlepna, uničujoča s(i)la. Gre za Nič, ki ne želi in zato ne more uničevati (v nasprotju s človekom, ki se temu pogosto podreja *v imenu* človečnosti). Tu je pomembno spomniti na jedrnato misel Berdjajeva, da na vrhovih apofatičnega spoznanja ni več humanizma. Ni namreč človečnosti v obliki sistema, kajti »mistika je po svojem bistvu bolj muzikalična kakor arhitektonična«.<sup>18</sup> V tem smislu je mistika zelo blizu eksistencialistični filozofiji.

<sup>16</sup> Böhme, *op.cit.*, str. 14.

<sup>17</sup> J. Böhme, *Sämtliche Werke, Vierter Band*. Verlag von Johann Ambrosius Barth, Leipzig 1842, str. 186.

<sup>18</sup> Berdjajev, *op. cit.*, str. 237.

Eksistencialna misel veliko dolguje Kantu, katerega postavke so včasih z böhmejevskimi rešitvami v presenetljivem sozvočju. Tudi pri kantovskem zrenju čiste (ustvarjene) volje gre za nekakšno zrcaljenje *sui generis*. Stvarstvo je ogledalo jaza. Vse moralno in politično delovanje, vse fizikalno in biološko raziskovanje poteka v polju sveta kot zrcalu. Svet je ograjen s horizontom. To, kar se dogaja »onstran«, je prepovedano (in potemtakem nemogoče) uzreti. Alfa in omega vsega je gledajoče o-gledalo človeške volje. Zenico sveta predstavlja misleč, samemu sebi nepredstavni Jaz. Toda dialektičnost eksistence ne temelji samo na prepovedi preboja v tisto »čez«, v tisto, kar na nas »pritiska« s svojo prisotnostjo v odsotnosti. Volja se sicer kaže v svetovnih tokovih, a se v njih ne more nikoli popolnoma prepoznati. Čeprav se nenehno zrcali v tem »izven«, se pravi v »zunanjem svetu«, ki je in ni neodvisen od Jaza, in čeprav je vse, s čimer lahko razpolaga, samo splet žarkov lástnosti, volja v svetu ne najde in ne izčrpa svojega bistva, svojega poslanstva. Ostaja nezadovolj(e)na in si želi več. Zmeraj več – v nedogled. Brezdanjost čiste človeške volje je *negativni odraz* Brezna, ki ga Böhme prepozna kot radikalno transcendenco in ga prek jezikovne alkimije prenaša v naše diskurzivno polje. Böhmejev poskus razjasnjevanja narave je le naivna oblika tistega imanentizma, ki je v zadnjih stoletjih obvladoval nemško in zahodno filozofijo.

Böhme radikalnosti srečanja z Absolutom ni speljal takoj v teološke vode. Nasprotno, njegova partitura je bila polna naravnih znamenj in napotil. Volja Ungrunda je bila tako zanj predvsem gibalna s(i)la Božjega ustvarjanja, ustvarjalnega truda (kar Böhme v lastnem vrenju naivne duše opazuje in opisuje kot samorojevanje Boga v naravi). Bog je za nemškega mistika véliki znanstvenik ali »mag«, ki od človeka zahteva podobno, magično veščino. V spisu *Psychologia vera*, v antinomičnem zapletu povedi, pa se pisec odloči, da bo opisal tudi dejavnosti neposlušnega maga – satana. Prvo dejanje dušnega potovanja k lastnemu smislu je Böhme videl v bistrenju očesa in jasnem motrenju logosne srčike narave. Človek, ki je na tej stopnji predvsem raziskovalec svetnih prvin (trpkosti, grenkobe, sladkosti itn.), naj bi po Böhmeju odkril, kako se ti elementi z dobrim magizmom zoperstavljajo zlemu magizmu. Toda v boju z naravnim zlom ni ostal nepoškodovan niti sam mistični raziskovalec. Kot smo že povedali, najtežja rana je bil ravno jezik tedanje »zna-

nosti«. A to niti ni presenetljivo – jezik je že od vekomaj mera izkušnje, velika skušnjava duha.

Večna ali čista volja, po kateri je nemški mistik na različne načine stremel, je osvobodjena padlega stanja sveta. Eksistencialna osvoboditev poteka nenehno kot boj med *da* in *ne*. Böhme potek tega boja že spet univerzalizira in ga prenese tudi v Božjo bit: »Bralec mora vedeti, da so vse stvari sestavljene iz *da* in *ne*, najsi božanske, hudičeve, zemeljske ali katerekoli že. To, kar je Eno, kakor je *da* eno, je čista moč in življenje in je resnica Boga ali Bog sam. Brez *ne* bi bil Bog v samem sebi brez hvale in bi v Njem ne bilo nobene radosti ali znatnosti (Erheblichkeit) ne občutljivosti.«<sup>19</sup>

Afirmacija in negacija sta glavni obliki (odnosa do) resničnosti, toda v samem rojstnem »(ne)mestu« vsega obstoja – Breznu – je razcepljenost na *da* in *ne* popolnoma premagana. V mistični »(ne)točki«, iz katere je opisana krožnica biti in izoblikovan krog resničnosti, so vse razlike že pomirjene. Ko se gibljemo v tem krogu (opaženega in opazljivega, doživetega in doživljivega, izrečenega in izrekljivega), smo prepuščeni živi dialektiki, zanosu, ne pa racionalnemu ravnesju razlike, ki para ali lomi naše bivanje. S to »dialektiko« imenujemo pravzaprav vzhajajočo dinamiko življenja, vzgib kvišku. Nespretno, a *iskreno*, piše Böhme ravno o *takšnem* gibanju. Dialektičnem, para-doksalnem. In ko oddaljenost od dokse in vera v protislovje zapadeta v alkimistično gostobesednost, smo priča zdrs v parasimbolične jezikovne igre.

Toda bralec bo opazil, da še zmeraj nismo dovolj jasno odgovorili na vprašanje o meji in o razmejitvah med jezikovnimi igrami. Kje je meja mističnega v domišljiji in glasu, če jo, mejo, zaradi narave mistike same, načeloma ne smemo iskati v zdravorazumski prozaičnosti in njenih neprozaičnih mukah? Tukaj predlagamo naslednjo »rešitev«: polje in meja *individualnega* jezikovnega ustvarjanja oz. mistične pisave je *domišljija*. Brž ko *govori* o ne-misljivem, se mistik takoj predaja za-mišljanju. Toda to zamišljeno in izrečeno je vedno izrečeno nekomu. Mistik nagovarja drugega ali druge, ki naj bi ga razumeli. Mera sporočljivosti, razumljivosti mistično uzrtega je *tradicija*. Le *svobodna igra* moči simbola (mistične imaginacije) in »prostora«, v katerem mistično izkustvo-v-pi-

<sup>19</sup> Glej Hegel, *op.cit.*, str. 111-112.

savi postaja sporočljivo (tj. Izročila samega), omogoča jasnost in *trajnost* določenega mističnega *sporočila*. Böhmejeve »muke z jezikom« se pravzaprav kažejo v (navideznem) spopadu med neustvarjeno Svobodo, svobodnim ustvarjanjem in tradicionalnimi oblikami duhovnosti. Ker je bil sprt z uradnimi teologi in s pravovernimi luteranci, ki so ga preganjali, se je Böhme, v skladu s tipično renesančno zmešnjavo, obrnil h kabalističnim motivom, k starodavnemu hermetizmu in paracelzuskemu magizmu, iz česar je nastal njegov čudovit, barvit, navdihnjen eklekticizem. Šele v spisih (ali odlomkih), ki človeka ne predstavljajo kot maga, temveč kot *asketskega iskalca*, postane Böhmejev jezik bolj prosojen in uglašen s širšo tradicijo, ki ji želi tudi sam pripadati. Bralcu dolgujemo še eno pojasnilo: s tem, ko je zaupal alkimistični govorici, Böhme ni »škodil mladini« ali »izkrivljal resnice«, temveč je lastno mistično *izkustvo* naredil slabo dojemljivo, čeprav je vseskozi iskal le odziv drugih na lastne besede.

Böhmejevo približevanje mističnemu mišljenju:  
dialoški obrat

Kot smo omenili že večkrat, eksistencialna dialektika ne sestoji iz nujnih prehodov z ene na drugo življenjsko raven. »Dialektika« je skorajda metafora za napetost pogovora duše s svetom, z Bogom in z drugimi. Eksistenca – srce – se prebija od nejasnih do jasnejših predstav in govorov. Mistika kot enotnost izkustva in napisanega tako pomeni *trojno dvojino v enem*: jaz-svet, jaz-Bog in jaz-drugi. Böhmejevi teksti, ki se sklicujejo na tradicijo molitvene literature, so bralcu veliko prijaznejši. V teh zapisih zaslišimo povsem drugačno tonaliteto, drugačno gibanje mistikovega srca. Namesto *srdite* držé do sveta, namesto jeze in ruvanja med dobrimi in zlimi prvinami, stopi Böhme na drugi stopnji »dialektike« v *prisrčen* odnos z Bogom. S spremembo »objekta« duhovnega dialoga se spremeni tudi značaj pisave. *Molitev* in *pouk* prevzame vlogo, ki jo je pred tem imela »znanost«, nauk. Parasimbolični zdrsí so vse bolj redki. Zdi se, da v knjigah, kot je na primer *Pot h Kristusu*, Böhme svoje pozornosti ne usmerja k *boju* proti zlu. Prav nasprotno: vpije po odrešitvi duše in celotnega stvarstva. Namesto bojevitega *ne* govori mistik o prepuščanju Bogu. Preko najvišjega *da*,

ki je hkrati tudi najpopolnejši *ne* (močnejši od slehernega »aktivizma« in »magizma«), se Böhme približuje apofatičnemu onostranstvu oz. tistemu, kar »ni« ali »je« onkraj naših jezikovnih veščin (erističnega) izpodbijanja in potrjevanja. Böhmejev jezik postaja razumljivejši in bližji tradiciji. Zato ni čudno, da so se poznejši privrženci görliškega mistika – pietisti in romantiki – sklicevali predvsem na ta del njegovega opusa. Same filozofe pa *takšen* Böhme večinoma ni zanimal. Toda videti je, da se je šele v svojih »neizvirnih« besedilih Böhme uspel izogniti nevarnostim zasebnega jezika in si je šele z njihovo pomočjo utrl pot k tretjemu liku svoje duhovne drame – eksistencialnemu, religioznemu dialogu z drugim človekom. Samo v besedilih, ki ne vsebujejo nobene zahteve po razjasnitvi tistega *Mysterium Magnum*, je Böhme dejansko uspel *misлити* na strogo mistični način. Vse pred tem je bilo le dolgo jecljanje in muka.

Naj navedemo primer: šesto poglavje *Poti h Kristusu* z naslovom *O nadčutnem življenju* prinaša pogovor med učiteljem in učencem. Vse to se približuje anonimnosti, a je Böhme še vedno *osebno* prisoten, enako kot v besedilih, v katerih je uprizarjal svojo očaranost nad božanskimi silami v naravi. Pa vendar smo tu priča povsem drugačni dialoški igri. Učitelj v nekem trenutku spregovori: »Ko utišaš umovanje in hotenje lastnega sebstva, se v tebi odkrije večno slišanje, zrenje in govorjenje in preko tebe naj bi slišal in gledal Bog.«<sup>20</sup> Na drugem mestu mistik reče: »Ko [res] ljubiš sebe, ne ljubiš neko *tvojtvo/tvojino* (Deinheit), temveč od Boga podarjeno ljubezen.«<sup>21</sup>

Kot vidimo, tu ni več nejasnih konstrukcij, ki bi nas motile pri razumevanju tega, kdo je ali kaj je mesto prisotnosti Boga. Namesto razburjenih naravnih prvin je človeška duša, *osvobojena samovolje*, postala izjemno, prednostno mesto Božjega (pre)bivanja v svetu. Šele po dolgi poti očiščevanja in *zgledovanja* se je v duši porodila zavest o tem, da je prav ona *ogledalo* Boga. In zato je tudi jezik mistike takšen: bister in jasen. V naslednjih besedah se je Böhme jasnemu posredovanju doživetja še bolj približal: »Kadar se v tebi skrije Bog, je tu tudi ljubezen in ti v notrini razodeva Njega. Kot sem povedal: kdor najde njo, ta najde

<sup>20</sup> J. Böhme, *Sämtliche Werke, Erster Band*. Verlag von Johann Ambrosius Barth, Leipzig, str. 130.

<sup>21</sup> *Op. cit.*, str. 136.

tudi Nič in Vse. Resnično, ta je odkril nadnaravni, nadčutni ne-kraj, kajti noben kraj ni domovanje ljubezni in ne vsebuje ničesar, kar je njej enako. Zato je ne moremo primerjati z ničemer, saj je ljubezen globlja od Jaza. Ljubezen je tako vsem stvarjem Nič, kajti ni dojemljiva; a ker je Nič, je tudi vseh stvari osvobojena in je tisto enotno dobro (das einige Gute), zato še tega ne moremo reči, kaj naj bi bila.«<sup>22</sup>

Na poslednji stopnji svoje duhovne poti,<sup>23</sup> se pravi v dialoškem posredovanju (predjezikovnega) izkustva v izkustvu (jezika/pisave), Böhme spregovori kot mistik. Seveda na svoj način, a v sozvočju z drugimi usmeritvami (krščanskega) mističnega mišljenja. Nasprotje med naravno »terminologijo« iz spisa *Aurora* in tem jedrnatim, »običajnim« izrazom je več kot očitno. Izginila je vsa parasimbolika in »samovoljen«, magični prenos tukajšnjega v povsem Drugo. O ostri polarizaciji med magizmom in mistiko piše Berdjajev v *Filozofiji svobodnega duha*: »Mistika je po naravi duhovna, magija naturalistična. Mistika je pogovor z Bogom, magija občevanje z duhovi narave, z njenimi elementarnimi silami. Mistika je polje svobode, magija polje nujnosti. Mistika je svobodna in kontemplativna, magija dejavna in osvajalna. Magija uči o skritih močeh narave človeka in sveta, a nikoli ne prodre do božanskega temelja sveta. Mistično izkustvo je osvoboditev od magije naravnega sveta.« V istem slogu ruski filozof poudarja: »Mistika je premagovanje tvarnosti. In to je najgloblja in najbolj bistvena opredelitev narave mistike. V mističnem izkustvu ni več nepremagljivega dualizma nadnaravnega in naravnega, božanskega in tvarnega: naravno v njem postane nadnaravno in stvarno postane pobožanstveno. Toda premagovanje tvarnosti, popolno zedinjenje z Bogom ne zaznamuje izginotja človeka in različnosti dveh narav. Premagan je le tvorni nič.«<sup>24</sup>

Naj na kraju našega pregleda Böhmejevih jezikovnih, duhovnih iskanj pripomnimo le še to: mističnega »kot takega« ne moremo nikoli izpostaviti in razložiti *točno*, dasiravno vrhunci mistične književnosti svoj »predmet« izražajo kristalno *jasno*. A kljub vsej jasnosti in lepoti, v aritm(et)iki Skrivnosti vselej ostaja nek značilen, »nedeljiv ostanek«.

<sup>22</sup> *Op. Cit.*, str. 138.

<sup>23</sup> Ne v časovnem, temveč v »vrednostnem« pomenu besede. Dialektične stopnje niso zaporedne, ampak terjajo svobodno odločitev v sinhroniciteti.

<sup>24</sup> *Op. Cit.*, str. 237.

## B i b l i o g r a f i j a

1. Böhme J. (1831), *Sämtliche Werke, Erster Band*. Verlag von Johann Ambrosius Barth, Leipzig.
2. Böhme J. (1846), *Sämtliche Werke, Sechster Band*. Verlag von Johann Ambrosius Barth, Leipzig.
3. Böhme J. (1842), *Sämtliche Werke, Vierter Band*. Verlag von Johann Ambrosius Barth, Leipzig.
4. Böhme J. (1988), *Aurora ili jutarnje rumenilo na istoku*. Arion, Beograd.
5. Berdjajev J. (1930), »Iz etjudov o J. Beme«. *Put* 20, 21.
6. Berdjajev N. (2002), *Ja i svet objekata. Duh i realnost*. Brimo, Beograd.
7. Berdjajev N. (2005), *Dialektika božestvenoga i človečeskoga*. Folio, Moskva.
8. F. von Baader (1885), *Vorlesungen und Erläuterungen zu Jacob Böhme Lehre*, Verlag von Hermann Bethmann, Leipzig.
9. Penny A. J. (2001), *An Introduction to the Study of Jacob Boehme's Writings*. New York.
10. Hegel, G.W.F. (1971), *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*.
11. Schurkamp Verlag, Frankfurt na Majni.
12. Friedrich H. (2009), *Der Urgrund der Freiheit in Denken von Böhme, Schelling und Heidegger*. Eckhart Holzboog, Stuttgart.
13. Schelling, F. W. J. (1858), *Philosophie der Offenbarung, Sämtliche Werke, Zweite Abtheilung, Dritter Band*. J. G. Cotta Verlag, Stuttgart und Augsburg.



---

P R E V A J A N J E M I S T I Č N E G A  
I Z K U S T V A : W A N G D A I Y U J E V  
V E L I K I N A U K I S L A M A  
[ 清 真 大 学 ]

H e l e n a M o t o h

Problem, o katerem bo govora v pričujočem članku, lahko morda najbolje uvede primer iz povsem drugih, bližjih krajev in iz precej sodobnejših časov. V majhnem kraju Šmartno v Brdih na steni restavrirane kmečke hiše visi prtič z na roke izvezenim očenašem. Neznana roka, ki je besedilo tega kar najobičajnejšega molitvenega obrazca spretno oblikovala z barvno prejo, pa je za seboj pustila tudi nepričakovan vpogled v ljudsko duhovnost. Malenkosten dodatek v tretjem stavku očenaša na prtiču se v »predelani« ináčici tako glasi: »Pridi k nam v tvoje kraljestvo«. Korekcija, preveč povedna, da bi jo lahko odmislili kot zgolj napako, nas v svoji preprostosti opominja, kako so ljudje, mnogokrat mimo cerkvene dogme, razumeli božjo transcendenco oz. imanenco ter odnos med Bogom in ustvarjenim svetom. Božje kraljestvo je torej razumljeno, kakor da je že tu, da je torej kar ta naš svet. Jezikovni zdrs pri »prevodu« v ljudski jezik nehote priča o tem, kako se veljavna doktrina zlahka spremeni v povsem drugačno razumevanje, pri čemer je seveda težko določiti, kaj je bilo prej: sprememba v jezikovni formulaciji, ki je kot nekakšna neuradna inačica doktrine pogojevala drugačno razumevanje, ali pač vsebinska sprememba v razumevanju, ki je za seboj potegnila še jezikovni zdrs. Podobnim zagatam, prilagoditvam, hotenim in nenamernim »napakam« lahko sledimo ob vsakršnem »prevajanju« konceptov, pritisk na prevajalca pa je toliko večji, če je vsebina velikega pomena, če si je na primer zadal prevesti nauke neke vere ali, kot na primer prevajalci svetih knjig, kar samo božjo besedo. Besede, ki jih vzame iz drugega jezika, niso nikoli neomadeževani označevalci, vselej so že pojmi – s svojim življenjem in zgodovino. Druga možnost,

neologizmi, h kakršnim so se na primer zatekli kitajski budisti, ko je bilo videti, da se bo doktrinarna čistost njihovega nauka v daoistični terminologiji preveč izgubila, pa so po drugi strani v svoji funkciji prav tako omejeni. Od bralca namreč zahtevajo bodisi predhodno podučенost ali določeno raven dvojezičnosti.

Učenjak, ki mu je posvečena ta razprava, se je v svojih poskusih, da bi nauk iz enega jezikovnega konteksta prevedel v drugega, znašel v podobno težavni situaciji. Wang Daiyu (王袋輿; cca. 1590–cca. 1657),<sup>1</sup> sam huijevskega rodu,<sup>2</sup> avtor prvih sistematičnih razprav islamske tradicije v kitajskem jeziku, si je v svojih delih prizadeval, da bi nauke islama »prevedel« v obliko, razumljivo tako lokalnim muslimanom, ki so slabo obvladali arabščino,<sup>3</sup> kakor tudi svojim neokonfucijanskim sodobnikom, katerih splošno razširjen in sprejet konceptualni aparat je predstavljal temelj vsakršne intelektualne debate v obdobju zadnjih dveh cesarskih dinastij (Ming 1368–1644, Qing 1644–1912). Wangove razprave so bile vključene v nabor kanoničnih tekstov kitajskega islama, poimenovan z zanimivim kitajsko-arabskim izrazom *Han kitāb*, tj. »hanska knjiga«, njegove ideje pa so bile, kot pokaže Sachiko Murata, blizu idejam sufijskih redov, kar je še posebej očitno v besedilu, ki mu je posvečen pričujoči članek.<sup>4</sup> Njegova dela so tako nastala na izjemno zanimivem intelektualnem križišču tradicij, kjer sta si prišla nasproti ne le islam v svoji sufijski inačici in neokonfucijanstvo, ki je ravno preživljalo burno soočenje dveh velikih šol, pač pa tudi vsaj trije povsem raznorodni jeziki, arabski, perzijski in kitajski. Poleg tega je bil politično kaotičen čas menjave dinastij, v katerem je pisal Wang, priča še enemu

<sup>1</sup> Za več podrobnosti o Wangovi biografiji cf. S. Murata, *Chinese Gleams of Sufi Light*. State University of New York Press, Albany, 2000, str.19-20.

<sup>2</sup> O genezi identitete skupnosti kitajskih muslimanov Hui, ki imajo danes status etnične manjšine, cf. M. Veselič, *Etnoreligiozne identifikacije med mladimi Huiji na severozahodu Kitajske* (disertacija). UL FF, Ljubljana, 2009.

<sup>3</sup> Cf. Murata, *op. cit.*, str. 20. Kot povzema Maja Veselič (Veselič, *op. cit.*, str. 61), je problematiko nepoznavanja arabščine med kitajskimi muslimani že nekaj desetletij pred Wangom omenjal učenjak Hu Dengzhou. V tem obdobju naj bi se zato začela razvijati tudi praksa, ki je v rabi še danes, da namreč obvezo branja koranskih sur v izvirnem arabskem jeziku, verniki izpolnijo tako, da uporabljajo fonetični približek arabščine, zapisan s kitajskimi pismenkami, in torej – četudi prebranega ne razumejo kaj dosti – berejo v zvočnem približku arabskega besedila.

<sup>4</sup> Cf. Murata, *op. cit.*, str. 23–24.

primerljivemu soočenju med kitajsko tradicijo in veliko monoteistično religijo. Prav v tem obdobju so namreč na Kitajsko prispele prve skupine jezuitskih misijonarjev, ki so se nato v iskanju dialoga med svojimi nauki in prevladujočim neokonfucijanskim miselnim okvirom soočili s podobnimi dilemami konceptualnega prevoda kot Wang.

Osrednja tema članka so tako različne ravni Wangovega projekta prevajanja konceptov islamske filozofije in sufijske mistike v jezik neokonfucijanstva. Na primeru njegovega manj znanega in slabše raziskane delo *Veliki nauk islama* bom skušala pokazati, kakšne specifikke so se ob tem prevodu iz enega v drug kontekst pojavile in kaj je to pomenilo za Wangovo delo tako na jezikovni kakor na vsebinski ravni. Prvega delu članka, kjer bodo predstavljene značilnosti besedila in njegova specifična trojno-trojna zgradba, bo sledila analiza neokonfucijanskega okvira njegovega teksta, predvsem v vzporedni primerjavi tematik, ki jih odpirajo druga dela s podobnim naslovom. Prav žanr »velikega nauka« [da xue 大学] je bil namreč rezerviran za razprave o specifičnih epistemoloških temah, bil pa je tudi prizorišče debate o pravilnem spoznanju med velikima šolama neokonfucijanske misli. Po preučitvi Wangove vpetosti v debato, ki je potekala med njegovimi neokonfucijanskimi sodobniki, se bom v tretjem delu članka posvetila analizi tretjega poglavja *Velikega nauka islama*, kjer Wang opiše tri stopnje mističnega izkustva, pri čemer so izjemno zanimive prav njegove konceptualne in terminološke rešitve za opisovanje razmerja med Enostjo in sebstvom. V sklepnem delu bo članek na podlagi izvedene analize tretjega dela povzel specifikke konceptualnega prevoda na primeru Wangovega besedila in s pomočjo premisleka Ben-Dor Beniteja<sup>5</sup> o identiteti v kitajskem islamu skušal konceptualizirati medsebojno vplivanje poglavitnih prvin islama in neokonfucijanstva kot razmerje dialoške narave.

---

<sup>5</sup> Cf. Z. Ben-Dor Benite, *The Dao of Muhammad. A cultural history of muslims in late imperial China*. Harvard University Asia Center, Cambridge (Massachusetts) in London, 2005.

## Trojno trojstvo Enega

Wangovo delo, ki mu je posvečena pričujoča razprava, sodi med njegove krajše<sup>6</sup>, obrobne spise (Murata 23), bolj znan je namreč postal po izčrpn<sup>7</sup> študiji principov islama z naslovom *Resnični komentar pravilnega učenja* [*Zhengjiao zhenquan* 正教真詮]. *Veliki nauk islama* [*Qingzhen daxue* 清真大学], o katerem bo govora v nadaljevanju, je za razliko od Wangovega velikega dela posvečen predvsem enemu principu islama, tj. načelu *tawhīd* oz. božje Enosti (monoteizma), v obravnavi te teme pa bistveno bolj izrazito kot Wangov *magnum opus* razodeva tudi avtorjevo privrženost sufizmu. Povsem mogoče bi bilo, da bi Wang poznal v tistem času prevladujoči sufijski red nakšabandij,<sup>8</sup> sam pa omenja tudi sufija Bayazida Bastamija iz 9. stol.<sup>9</sup> Prav sklicevanje na Bastamija, enega od sufijev, ki je v ospredje postavil motiv mističnega izkustva, je bistvenega pomena tudi za razumevanje *Velikega nauka islama*. Po mnenju Marijana Molèta<sup>10</sup> se namreč ravno pri Bayazidu Bastamiju začne kazati problem odnosa med stvarstvom in Stvarnikom ter vprašanje metafizičnih vidikov navidezne združitve oz. izenačitve spoznavajočega z Bogom. Sam naslov Wangovega dela bi bilo v času njegovega nastanka morda še bolj korektno prevesti kot »Veliki nauk čistega in resničnega«, saj se je šele z Wangom v kitajski terminologiji ustalila sintagma »čisto in resnično« [*qing zhen* 清真], ki je danes med najpogostejšimi izrazi za islam(-sko) v kitajščini.<sup>11</sup>

Struktura *Velikega nauka islama* je zanimiva že sama po sebi: osrednji del med predgovorom in sklepno razpravo je razdeljen na tri poglavja, ta pa naprej na tri razdelke. Tri poglavja predstavljajo »pogled na Boga

<sup>6</sup> Obsega okrog 13.000 pismenk (Cf. Murata, *op. cit.*, str. 69).

<sup>7</sup> Več kot 80.000 pismenk (*op. cit.*, str. 48).

<sup>8</sup> Na Kitajskem sta se v okviru tega redu razvila dva nasprotujoča si redova oz. *menhuan* (門宦): khufiyya, ki poudarja pomen tihega *dhikr* oz. ponavljanja božjih imen, in jahriyya, ki poudarja pomen vokalnega *dhikr*. (Veselič, *op. cit.*, str. 64, cf. tudi: Ma Tong, *Zhongguo Yisilan jiaopai yu menhuan zhidu shilue* [Zgodovinski oris kitajskih islamskih sekt in sistema menhuanov]. Ningxia renmin chubanshe, Yinchuan, 2000 (1983), prav tako povzeto po Veselič, *op. cit.*).

<sup>9</sup> J. Renard, *The A to Z of Sufism*. Scarecrow Press, 2009, str. 252.

<sup>10</sup> M. Molè, *Muslimanski mistiki*. Kud Logos, Ljubljana, 2003, str. 62.

<sup>11</sup> Cf. Murata, *op. cit.*

na treh ravneh.<sup>12</sup> Prva je raven božje Enosti, Boga, za katerega nihče ne ve in ki je sam zase. To raven Wang imenuje »Resnično Eno« [zhen yi 真一]. Sledi raven množstva oz. božjega samorazvitja po principu števnosti. Raven tega prehoda od enega k množstvu Wang imenuje »Številčno Eno« [shu yi 数一]. Tretja raven, kjer se človek od množstva spet lahko povrne k enosti, je raven »Utelesenega Enega« [ti yi 体一].<sup>13</sup>

Vsako od ravni Wang nato razdeli v tri razdelke, prvo na »Temeljno takšnost«, »Temeljno dodelitev« in »Temeljno delovanje«; drugo na »Izvorne zasluge«, »Reprezentacijo principa«<sup>14</sup> in »Reprezentacijo knjige«; tretjo pa na »Prepoznanje z vedenjem«, »Prepoznanje z videnjem« in »Prepoznanje z nadaljevanjem«.

Resnično Eno [zhen yi 真一]

Temeljna takšnost [ben ran 本然]

Temeljna dodelitev [ben fen 本分]

Temeljno delovanje [ben wei 本为]

Številčno Eno [shu yi 数一]

Izvorne zasluge [yuan xun 元勋]

Reprezentacija principa [dai li 代理]

Reprezentacija knjige [dai shu 代书]

Uteleseno Eno [ti yi 体一]

Prepoznanje z vedenjem [zhi ren 知认]

Prepoznanje z videnjem [jian ren 见认]

Prepoznanje z nadaljevanjem [xu ren 续认]

<sup>12</sup> Murata, *op. cit.*, str. 74.

<sup>13</sup> Prevod (H. M.) in navedki izvirnega kitajskega teksta iz *Velikega nauka islama* po: <http://islaminchina.info/books-by-wang-daiyu-in-chinese/> (dost. 1. 10. 2013). Na nekaterih mestih moj prevod citatov odstopa od sicer izjemnih prevajalskih rešitev Sachiko Murata (*op. cit.*), ki je zaenkrat edina, ki je Wangovo besedilo prevedla v angleški jezik – predvsem na mestih, kjer slovenski jezik in v njem razvita terminologija omogočata večjo natančnost. Na večja odstopanja bom v nadaljevanju posebej opozorila.

<sup>14</sup> Za ponazoritev Wangovih terminoloških rešitev ostajam pri bolj dobesebnem prevodu. Murata po vsebinski konotaciji drugi in tretji razdelek druge ravni, ki je bistveno vezana na vlogo Mohameda v nauku, prevede kot »The Representative« in »The Scribe«.

## Zakaj prav »Veliki nauk«?

Že iz naštetih naslovov posameznih razdelkov je mogoče razbrati, da se je Wang pri prevodu opiral predvsem na neokonfucijansko terminologijo, natančneje na kozmološke spekulacije te šole. To tematiko, ki je bila dotlej v konfucijanstvu slabše zastopana, so namreč v konfucijansko miselno linijo vpeljali prav neokonfucijanci ter v ta namen ponovno oživili nekaj predkonfucijanskih klasičnih besedil, predvsem *Knjigo premen* s komentarji in pa dve krajši besedili iz *Klasika obredov: Nauk o sredini* in *Veliki nauk*. Kot Wang nakaže že z naslovom, je za njegov »prevod« islamskega nauka v kitajski kontekst ključen prav eden od omenjenih tekstov, *Veliki nauk*. Z izbiro tega naslova se vpiše v dolgo serijo konfucijanskih avtorjev, ki so s to sintagmo naslovili svoje razprave in jih razumeli kot komentar, predelavo ali debato s tem najkrajšim med kanoničnimi klasičnimi besedili. A zakaj je prav ta tekst postal vzor tolikim kasnejšim učenjakom? *Veliki nauk* odlikuje nekaj posebnosti, zaradi katerih je po strukturi in vsebini ostal aktualna referenca skozi vso dolgo obdobje zaporednih konfucijanskih obnov. Najznačilnejša je njegova stopnjevita vsebinska zasnova, ki – četudi ji tekst vselej ne sledi na formalni ravni – povezuje različne ravni konfucijanskega ideala vse od posameznikove najbolj osebne naravnosti in samovzgoje do svetovne oz. kozmične harmonije. Ta značilnost je najbolje formulirana v uvodni razpravi o pravih »koreninah in vejah« [*ben mo* 本末], tj. prioritetah v življenju in pri delovanju:

古之欲明明德于天下者，先治其国；欲治其国者，先齐其家；欲齐其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先其意；欲其意者，先致其知 ...

V prizadevanju, da bi razjasnili svetlo krepost na svetu, so stari uredili najprej državo; da bi uredili svojo državo, so najprej spravili v red družino. Da bi spravili v red družino, so najprej vzgojili svojo osebnost; da bi vzgojili svojo osebnost, so si najprej uravnali svoje srce; da bi uravnali srce, so najprej postali iskreni v svojih mislih; da bi postali iskreni v svojih mislih, so izpopolnili svoje spoznanje.<sup>15</sup>

<sup>15</sup> Kitajsko besedilo vseh odlomkov iz *Velikega nauka* povzemam po: <http://ctext.org/liji/da-xue> (dost. 10. 10. 2013). Slovenski prevod povzemam po: *Štiri knjige*. Mladinska knjiga, Ljubljana, 2005.

»Najvišje spoznanje,« se zaključi osnovna teza *Velikega nauka*, »pa je v preučevanju stvari (致知在格物).« Prav preučevanje stvari je bistveni element na poti, ki naj plemenitnika od popolnega spoznanja privede do vzpostavitve ravnovesja na svetu:

物格而后知至，知至而后意，意而后心正，心正而后身修，身修而后家齐，家齐而后国治，国治而后天下平。

Spoznanje je popolno šele tedaj, kadar temelji na preučevanju stvari; šele tedaj, ko je spoznanje popolno, so misli iskrene; ko so misli iskrene, se šele uravna srce; ko je srce uravnano, potem se šele spravi družino v red; ko je družina v redu, potem se šele uredi država; ko je država urejena, potem šele napoči ravnovesje na svetu.

Enigmatična formulacija »preučevanje stvari« [*ge wu* 格物] je v neokonfucijanski predelavi *Velikega nauka* postavljena v ospredje in postane sporna tema v debatah nasprotujočih si šol konfucijanske prenove, šole principa [*li xue* 理学] in šole srca/duha [*xin xue* 心学].<sup>16</sup> Sintagma, ki je v klasični dobi razen na citiranem mestu skoraj ne srečamo in je do začetka dinastije Song izjemno redka, se pojavi že pri bratih Cheng,<sup>17</sup> nato pa dobi svojo kanonično interpretacijo v filozofiji velikega pozno-songovskega filozofa Zhu Xija (朱熹, 1130–1200). Zhu v svojem delu o *Velikem nauku* poveže zapoved preučevanja stvari s pojmom principa [*li* 理]:

格物者，格，尽也，是尽事物之理。

Preučevanje stvari: »preučevati« pomeni »izčrpati«, do konca je treba spoznati princip posamezne stvari.<sup>18</sup>

S spoznavanjem posameznih principov bivajočih stvari pa po Zhujevem mnenju ne pridemo le do obsežnega znanja o posamičnostih, ampak tudi do spoznanja lastne narave, saj so vsi posamezni principi

<sup>16</sup> Neokonfucijanski šoli, imenovani tudi Cheng-Zhujeva (po Cheng Yiju in Zhu Xiju) in Lu-Wangova (po Lu Jiuyuanu in Wang Yangmingu), sta se razhajali predvsem glede načina, kako naj bi posameznik spoznal voljo Neba.

<sup>17</sup> Fung Yu-lan (Feng Youlan), *A History of Chinese Philosophy*. Vol. II, Princeton University Press, Princeton, 1983, str. 505.

<sup>18</sup> Zhu Xi, *Daxue er, Jing xia*. cit. po: <http://ctext.org/zhuzi-yulei/15/ens> (dost. 12. 10. 2013), prevod H. M.

prisotni že v notranji naravi [*xing* 性] spoznavajočega. Notranja narava je namreč za konfucijance že vse od Meng Zija edino mesto, kjer posameznik lahko prepozna voljo Neba [*tian ming* 天命], vrhovnega božanstva, volja Neba pa je hkrati princip, ki odreja tudi bivanje vseh ostalih stvari in bitij, ki se lastne narave ne morejo zavedati.

Lu Jiuyuan (九渊, 1139–1192), Zhujev sodobnik in največji kritik, se v svoji misli osredotoči prav na zgrešenost pristopa preučevanja stvari. Trdi namreč, da je obrat navzven nepotreben. Namesto da bi se obračali k stvarim, da bi prek njihovih principov spoznali principe Neba v sebi samih, zadošča prizadevati si za spoznanje principov v lastnem srcu/duhu – zato se druga neokonfucijanska šola tudi imenuje »šola srca«. Razlika seveda ni le metodološke narave, pač pa gre, kot opozarja Feng,<sup>19</sup> za različno pojmovanje srca/duha. Za Zhu Xija je srce individualnost, ki nastane ob združitvi posameznega principa s silo *qi* [气], pri čemer je šele notranja narava v njem tisto mesto, kjer so posamezniku spoznavno dostopni principi in nazadnje poslednji princip oz. volja Neba. Lujevo razumevanje je drugačno, srce/duh je zanj identičen s principom v posamezniku, je torej njegov *li*, zato spoznanje volje Neba lahko poteka kar neposredno, prek spoznanja oz. poglobljanja v lastno srce/duha.<sup>20</sup> Tej ideji sledi tudi drugi veliki protagonist šole Lu-Wang, filozof Wang Yangming (王阳明, 1472–1529), ki po dolgi prevladi šole principa, okvirno pol stoletja, preden svoj *Veliki nauk islama* napiše Wang Daiyu, svoje delo prav tako posveti najkrajšemu klasiku in ga naslovi *Vprašanja o Velikem nauku* [Da xue wen 大学]. Wang se, kot je pričakovati, posveti poskusu drugačne interpretacije pojma »preučevanja stvari«:

故致知必在于格物。物者，事也，凡意之所发必有其事，意所在之事谓之格。格者，正也，正其不正以归于正之谓也。

Zato je za najvišje spoznanje nujno preučevanje stvari. »Stvari«, to preprosto pomeni »zadeve«. Vse, česar se lotevamo z mislijo, je »zadeva«. Zadeva, pri kateri so prisotne misli, se imenuje »stvar«. »Preučevanje«, to preprosto pomeni »pravilnost« – popraviti tisto, kar ni pravilno, da bi se vrnili k pravilnosti.<sup>21</sup>

<sup>19</sup> Fung, *op. cit.*, str. 586 isl.

<sup>20</sup> *Ibid.*

<sup>21</sup> Izvirnik cit. po: <http://www.confucius2000.com/confucian/daxuewen.htm> (14. 10. 2013), prevod H. M.

Očitno je, da je Wangova interpretacija izraza »preučevanje stvari« povsem drugačna od Zhujeve. Če je za Zhu Xija preučevanje stvari pomenilo iskanje principa v posamičnih bivajočih stvareh, za Wang Yangminga isti izraz pomeni prizadevanje, da bi pravilno delovali v zadevah, ki jih počnemo zavestno. Poudarek na pravilnem delovanju kot nujnem nasledku spoznanja principov je tudi sicer značilen za Wangovo interpretacijo konfucijanstva.<sup>22</sup>

Iz te kratke analize nekaterih elementov neokonfucijanske debate, ki je potekala v času, ko je Wang Daiyu snoval svoj *Veliki nauk islama*, je tako morda bolj razvidno, na katere dileme svojega časa hote ali nehotе odgovarja delo. Neokonfucijanski kontekst, v katerega je Wang skušal vpeti svoje (sufijske) nauke, namreč v njegovem času še zdaleč ni bil homogen ali terminološko enoznačen, zato ni mogel preprosto prevzeti že dodelanih in neproblematičnih prevajalskih inačic, ampak je s specifično rabo nekaterih konceptov tudi sam vstopil v debato med šolo principa in šolo srca. V nadaljevanju bomo skušali pokazati, kateremu stališču je bil pri tem bližje, pa tudi, kako mu je ta večznačnost in burnost razprave nedvomno pomagala prečistiti nekatere pojme iz lastne tradicije in poiskati izvirne terminološke, pa tudi konceptualne rešitve.

### Uteleseno Eno in prepoznanje s telesom

Kljub navidezno neokonfucijanski terminologiji je že iz naslova tretjega razdelka Wang Daiyujevega *Velikega nauka islama* razvidno, da so koncepti, ki jih s tem besediščem skuša ujeti avtor, dostikrat daleč od neokonfucijanskega konteksta ter so nekaterim običajnim pomenom celo povsem tuji. Tako je tudi z besedo »ti« [体], ki jo srečamo v naslovu. Običajna – čeprav ne edina – neokonfucijanska raba te besede jo razume kot »osnovo« oz. »temelj«, torej kot »princip« in protipol pojmu »yong« [用], ki pomeni rabo, aktualizacijo, udejanjenje. Nasprotno ima *ti* v naslovu tretjega razdelka Wangovega besedila pomen, ki je

<sup>22</sup> Pri tem se sklicuje na Mengzijev pojem »dobrega vedenja« [*liang zhi* 良知]: »Tisto, kar ljudje vedo, ne da bi o tem morali razmišljati, je njihovo pravo vedenje.« (所不慮而知者, 其良知也。13. 15) Slovenski prevod po: *Štiri knjige, op. cit.*, kit. izvirnik po: <http://ctext.org/mengzi> (dost. 7. 10. 2013).

bližji današnjim interpretacijam te besede, pomeni pa preprosto »telo« oz. »telesno«. Naslov »*Ti yi*« je tako dejansko »Utelešeno Eno«, že v prvem stavku pa avtor uporabi sintagmo, ki se nanaša na specifično spoznanje Boga »s telesom« oz. »preko telesa« in predstavlja enega osrednjih pojmov kitajske islamske mistike, tj. »*ti ren*«, kar bi bilo moč prevesti kot »utelešeno<sup>23</sup> spoznanje«, »spoznanje s telesom« ipd. Veliki pisec kitajskega islama, Ma Zhu (马注, 1640–1711), v istoimenskem poglavju svojega dela *Kompas islama* [Qingzhen zhinan 清真指南]<sup>24</sup> pravi, da je s tem izrazom mišljeno, da človek vselej »lahko spozna le sebe«, pri tem pa je vezan na »svoja čutila: oči, ušesa, nos, jezik in srce«. Tako spoznava Stvarnika preko ustvarjenih stvari. A vendar ne gre za klasično orientacijo, kakršni bi v kontekstu kitajske misli lahko rekli »preučevanje stvari«, saj Ma nadaljuje svoje pojasnjevanje koncepta, na katerem temelji tretji razdelek Wang Daiyujevega besedila, v nepričakovano smer. Pravi namreč, da »Nebo in Zemlja tvorita Veliki Svet in da ljudje bivamo v prostoru med njima. Če pa gledamo na to s stališča človekovega telesa in duha, je človek tisti, ki tvori Veliki Svet, Nebo in Zemlja pa bivata znotraj njega.« Daleč od morebitnega solipsizma je Wangova teza vendarle zvesta razumevanju pojma Spoznanja s telesom, kakršnega predstavi Ma Zhu.

Uvod v tretje poglavje prav tako pojasni, kakšna je vloga človeka v spoznanju. Če je prvo poglavje predstavilo Nedeljeno enost Boga pred stvarjenjem (Resnično Eno 真一) in je drugo poglavje vpeljalo numerično enost, torej Eno Dvojega, smo s tretjim poglavjem že na ravni ustvarjenega mnoštva, od koder se človek s spoznanjem oz. dobesedno »prepoznanjem« [*ren* 认] lahko vrne k Enemu. Trojnost treh poglavij se zato znotraj tretjega poglavja ponovi, kar kaže, da naj bi samo spoznanje sledilo isti logiki kot stvarjenje. Wang navaja *Klasik* (kar običajno pomeni Koran):

凡人认得自己，方能证至圣而认真主。

<sup>23</sup> Ne v pomenu inkarnacije, temveč v pomenu antropološkega termina »embodiment«.

<sup>24</sup> Vsi navedki iz Ma Zhujevega *Kompasa islama* so povzeti po: <http://baike.baidu.com/view/267656.htm> (dost. 20. 10. 2013), prevod H. M.

Kdor prepozna samega sebe, lahko priča<sup>25</sup> o Najsvetejšem [odposlancu] in prepozna Resničnega Gospodarja [*Zhenzhu*, Wangov izraz za Boga, op. prev.]

Trije razdelki tretjega poglavja govorijo o treh načinih *ren* [認] spoznanja oz. dobesedno »prepoznanja«, ki ustrezajo trem načinom bivanja, ki jih predstavljajo tri poglavja. Števila, ki te tri načine ponazarjajo, so deset tisoč, dva in ena, sekvenca, ki do neke mere spominja na številске spekulacije zgodnjih neokonfucijancev. Tako je prvi razdelek povzet v formuli »od deset tisoč k enemu« [自万得一], drugi »od dvojega k enemu« [自二得一], tretji pa v formuli »od enega k enemu« [自一而一]. Druga metafora, ki povezuje tri razdelke, je metafora cveta in sadeža. Prvi razdelek je tako označen kot »čas cvetenja in listja« [花叶之时], drugi kot »čas med začetkom cvetenja in oblikovanjem plodov« [开花成果之间], tretji pa kot »oblikovanje plodov in oblikovanje človeka« [成果成人]. Proces spoznavanja resničnega je tako povezan s procesom zorenja – razumljenim dobesedno in metaforično.

Prvo stopnjo spoznanja Wang poimenuje »prepoznanje z vedenjem« in jo pojasni kot »prepoznanje Resničnega Gospodarja s telesom na podlagi vseh različnih pogojenosti« [由诸缘而体认真主]. Iz prej citiranega Ma Zhujevega pojasnila lahko tako razberemo, kaj je v tem primeru mišljeno s sintagmo »prepoznanja s telesom«: očitno je namreč govora o spoznavnih kapacitetah, ki jih človek ima, *v kolikor* je utelešeno bitje. Prepoznanje z vedenjem je torej proces spoznavanja Stvarnika v ustvarjenem s pomočjo vida, sluha, voha, okusa in mišljenja. Wang to pojasnjuje s številnimi primeri iz naravnega sveta in njegovih transformacij neba in zemlje, vode in vetra, sonca in lune, pretvorb kovine in lesa itn., seveda z namenom pokazati, da je tisto, kar spoznavajoči išče v ustvarjenem svetu, sled vseмогоčne roke njegovega Stvarnika:

无不至当，今古不更，少不如是，自个安妥，似此至妙安排，除斯真主孰能再造

Ničesar ni, kar ne bi bilo popolno, danes in od vselej, vse sledi tej urejenosti, kdo drug kot Resnični Gospodar bi lahko ustvaril ta popolni red?

---

<sup>25</sup> Kit. 証.

Popolnost Stvarstva je torej prvi indic za božje bivanje in prva raven spoznanja Boga. Wang to imenuje »doseči Eno iz deset tisočerega« [自万得一], pri čemer število 10 000 v kitajski klasični terminologiji seveda pomeni preprosto »nešteto« oz. »vse posamično«. Ta tip spoznanja, spoznanje »cvetov in listja« [花叶], metaforičnega drevesa v njegovi barviti raznolikosti, Wang s transliterirano arabsko besedo poimenuje *tao hei de*, torej *tawḥīd*, zatrjevanje božje enosti (v množtvu). Prevod, ki ga ponudi za arabski *tawḥīd*, je *xi yi* [习一], dobesečno »vadbena enost«. Razpravo o tej ravni spoznanja Wang zaključí s formulacijo, ki namenoma spominja na sintakso zgoraj citiranih uvodnih paragrafov konfucijanskega *Velikega nauka*:

学而后能知，知而后能信，信而后能诚，诚而后能忠，忠固不二，然非有所见，其实无微。但以定立不迁，可证为其真知而不惑也。

Z učenjem dospemo do vedenja; šele ko imamo vedenje, lahko verujemo; šele ko verujemo, smo lahko iskreni; šele ko smo iskreni, smo lahko zvesti. Ko smo zvesti, ni več dvomnosti. Ne gre za to, da bi si videno tudi lastili, ampak za to, da več ne poznamo dvomov. Šele ko smo trdni in gotovi, lahko pričamo o tej resničnosti in našega vedenja ne more nič omajati.

Če Wangove trditve o prvi stopnji spoznanja skušamo primerjati s teoretsko podlago njegovega neokonfucijanskega izrazja, o kateri je bilo govora prej, lahko ugotovimo, da gre pri »prepoznavanju z vedenjem« pravzaprav za koncept, ki je izjemno soroden Zhu Xijevemu »preučevanju stvari«. Desettisočere stvari sveta Zhuju pričajo o posamičnih principih, ki pa so le odsev vrhovnega principa vsega bivajočega. Metafora, ki jo neokonfucijanci radi uporabljajo za razmerje med posamičnimi principi in vrhovnim principom in je hkrati zelo prikladna za neoplatonične elemente v sufizmu, je metafora lune, ki se zrcali v vodi, pri čemer je lunin sij (torej: vrhovni princip) le eden, medtem ko je odsevov (tj. posamičnih principov) brez števila.<sup>26</sup> Vendarle pa Wang večkrat poudari, da je to le prva in nezadostna stopnja spoznanja, s čimer se približa tudi neokonfucijanski poziciji šole srca, ki je bila prav v njegovem času izjemno aktualna. Predstavniki te alternativne neokonfucijanske

---

<sup>26</sup> Fung, *op. cit.*, str. 541.

pozicije so zagovarjali drugačno spoznavno pot: prepoznanje principa v lastnem srcu/duhu.

Podobno tudi Wangova druga stopnja izkustva Boga, t. i. »prepoznanje z videnjem« vsebuje prvi modus transcendence sveta, v Wangovem besedišču »preseganje pogojenosti«:

超脱诸缘，亲自经历，由己身而体认真主。

Preseči vse pogojenosti, približati se lastnemu izkustvu, iz svojega duha<sup>27</sup> prepoznati Resničnega Gospodarja s telesom.

Drugo raven spoznanja Wang prikaže v zelo nejasnem jeziku, kot bi le stežka uspel podati verbalni približek mistikovega videnja, in verjetno ni naključje, da je prav to poglavje posvečeno videnju, uzrtju [*jian* 见]. Prepoznanje Boga je na tej ravni pravzaprav prepoznanje vzroka in Velikega poslednjega onkraj vseh sprememb in dvojnosti:

本因人祖化分男女，体象太极阴阳，包岁天地之机，贯彻有无之妙 (...) 关乎宇宙，似此至大元机 ...

Je temeljni vzrok temu, da se je človeški prednik spremenil v moške in ženske po podobi Velikega poslednjega [dobesedno: »Velike osi«, op. p.], yina in yanga, zaobjema os Neba in Zemlje in prodira v čudovite skrivnosti prisotnosti in odsotnosti (...) za vesoljstvo je kot popolna velika izvorna os.

Z rabo terminov »os« oz. »Veliko poslednje« [*tai ji* 太极], *yin* in *yang* skuša Wang islamsko kozmologijo pojasniti s termini konfucijanske kozmologije, utemeljene na *Knjigi premen*. Dvojnost, ki ji je spoznavajoči priča, označuje kot čudovito in skrivnostno [*miao* 妙]. Na ravni videnja, morda bi lahko rekli celo zrenja, se posameznikovo sebstvo začčenja umikati, tisto, kar gleda, pa je še vedno dvojno, le da gre za

<sup>27</sup> Zapletene terminološke rabe v tej Wangovi trditvi verjetno ni mogoče do kraja razvozlati. Četudi govori o »prepoznanju s telesom«, uporablja hkrati sintagmo »由己身«, kar bi v sodobni kitajščini sicer lahko pomenilo »izhajajoč iz svojega telesa«, kakor to v svojem prevodu, nedvomno zaradi koherence, reši Murata. Glede na to, da Wang uporablja neokonfucijansko terminologijo, pa se mi zdi bolj verjetno, da *shen* rabi v pomenu sebstva oz. duha kot nosilca osebnosti v konfucijanski in neokonfucijanski etiki in spoznavni teoriji. Kontradikcija med »izhajati iz duha« in »prepoznanjem s telesom« pa je le navidezna, saj v neokonfucijanskem kontekstu opozicija med duhom in telesom ne predstavlja nasprotja dveh raznorodnih substanc, ampak zgolj razliko v stopnji med dvema skrajnima točkama kontinuuma.

temeljne dvojnosti sveta oz. univerzuma in ne več za dvojnost med spoznavajočim subjektom in svetom, kot je veljalo na prvi ravni spoznanja. Wang to pojasni kot 不由己 [*bu you ji*, dobesedno: ne izhajati iz sebe], spoznanje, ki ni več odvisno od spoznavajočega samega. Na tej ravni pisec potegne še eno vzporednico s konfucijansko mislijo: razmerje spoznavajočega do Boga primerja z nesebičnostjo razmerja plemenitnika v pravih konfucijanskih odnosih zvestobe vladarju in spoštovanja do staršev [*zhong jun xiao qin* 忠君孝亲], le da se v tem primeru tako zaveza kot poplačilo odvijata na ravni večnosti. To raven spoznanja s transliteracijo poimenuje *yi ti ha de*, torej *ittihād*, kar prevede kot *zi yi* [自一], dobesedno »izhajati iz enega«. Da gre pri drugi ravni spoznanja za proces postopne dezintegracije sebstva, nam daj vedeti tudi subtilni metaforični opis, ki to stanje opisuje kot občutljiv čas, ko spoznanje nastopi onkraj subjekta in objekta, a je le minljivo in naključno:

至此第位，正如开花成果之间，有己无己之际，最忌猛雨狂风，必要存心保护，方始顿开己障，无证而见，然虽此亦不二，遇时而然。

Ko dosežeš to stopnjo, je podobno času med tistim, ko se odpro cvetovi, in začetkom zorenja sadežev. Si na meji med sebstvom in odsotnostjo sebstva, najbolj se je treba paziti silovitega dežja in divjega vetra in si očuvati srce. Tedaj se lahko začneš izvijati iz omejitev sebstva, to ni več pričevanje, le še videnje, a četudi v njem ni več dvojnosti, je še vedno le slučajno in hipno.

Postopno odstranjevanje ovir sebstva se v Wangovi shemi dovrši na tretji stopnji spoznanja, ki jo imenuje »prepoznanje z nadaljevanjem«. Prevladujoča vsebina te tretje ravni spoznanja je vprašanje, kako je mogoče kot bitje s telesom, z omejitvami tuzemskega posamičnega življenja spoznati Boga, ki to omejenost presega. To je mogoče doseči, odgovarja Wang, le s popolno ukinitvijo sebstva in njegovih omejitev:

盖因自己原有始终，而有来去。真主本无起无尽，而无方所。设以有始有终之人品，而欲穷无起无尽之真主，何异于水火方圆，强自合为一局，必不能也。

Nas izvorno določata začetek in konec, prihajanje in odhajanje. Resnični Gospodar pa je v temelju brez izvora in dovršitve in ni na nobenem mestu. Če torej hočemo s stališča človeškega bitja, ki ima začetek in konec, doumeti

Resničnega Gospodarja, ki je brez izvora in dovršitve, je to prav tako nemo-goče, kot če bi hoteli na silo združiti vodo in ogenj ali kvadrat in krog – tega ni mogoče izpeljati.

Wang na tem mestu eksplicitno pove, da način spoznanja na prvi ravni, ki je temeljil na dvojnosti spoznavajočega subjekta in sveta, za to spoznanje ne zadošča več. Četudi je s pomočjo »vida, sluha, vedenja in moči mogoče preučevati stvari« [因人之视听知能, 虽能穷理格物], je za spoznanje Resničnega Gospodarja potrebno »povsem staliti sebstvo« [已有全熔]. Ko je sebstvo staljeno,<sup>28</sup> torej brez individualne oblike, sledi mistično izkustvo enosti v pravem pomenu besede. Wangov opis je nazoren:

自此方明，然后知以主知，见以主见，言以主言

Od tistega trenutka dalje veš skozi božje vedenje, vidiš skozi božji vid in govoriš skozi božji govor.

To najvišjo raven spoznanja, ki dopolni krog vrnitve ustvarjenega k Stvarniku, Wang opiše kot »od enega k enemu« [*zi yi er yi* 自一而一] in stanje poimenuje s transliteracijo *wa ha de te*, torej *waḥdāt*, kar prevede kot »čisto/neskaljeno eno« [*chun yi* 纯一].

Enost z Bogom na tej ravni je seveda ontološko problematična in pisec *Velikega nauka islama* se tega, kot je videti iz nadaljevanja argumenta, dobro zaveda. Prav njegov vzornik Bayazid (Abu Jazid) Bistami velja za prvega sufijskega mistika, ki je v ekstazi vzklikal o tem, da *je* Bog. Molè navaja razširjeno pripoved o tovrstnem ekstatičnem zlitju:

Pravijo, da je Abu Jazid rekel: »Nekega dne me Je povzdignil in me postavil predse in rekel: 'O, Abu Jazid! Moje stvarjenine te želijo videti.' Jaz pa sem rekel: 'Okraši me s Tvojo edinostjo, odeni me v Svojo posebnost [individual-

<sup>28</sup> Ideja o »staljenem sebstvu«, ki se otrese svoje posamičnosti in se vrne v Enotnost, ima vzporednice tudi v daoistični tradiciji. Šesto poglavje daoističnega klasika Zhuang Zija vsebuje alegorično zgodbo o Velikem livarju, ki pretaplja posamična bivajoča bitja ob smrti v nove posamičnosti. Veliki livar, ki je alegorija daoističnega principa Velike transformacije [*Da hua* 大化], je do posamičnih identitet brezbrizen, še več, od sebstva se pričakuje, da se mu prostovoljno prepusti in zaupa procesu spremembe (cf. Zhuang Zi, *Klasik Dežeje južne rože*. VI, Sophia, Ljubljana, 2004). Seveda pa je težko reči, ali je Wang kot oster kritik daoizma ta tekst poznal ali pa gre za naključno podobnost metafore.

nost], povzdigni me v Svojo enost, da tvoje stvarjenine, ko me vidijo, porečejo: 'Videle smo te.' In to boš Ti, mene ne bo [več].<sup>29</sup>

Wang za to stanje uporabi zanimivo sintagmo, pravi namreč, da ko ga mistik doseže, Bogu ni »ne blizu ne daleč«: med Bogom in spoznavajočim je torej ohranjena ontološka razlika, četudi sta na ravni spoznanja eno. Če perspektivo obrnemo in to zadnjo stopnjo spoznanja motrimo s plati Boga samega, ki je *spoznan* s strani lastne stvaritve, se približamo znanemu sufijskemu motivu božjega zrcala, po katerem je svet ustvarjen kot zrcalo, da bi se v njem lahko ugledal Bog. To idejo je morda najjasneje izrazil Gami, sufi iz 15. stoletja, ki je pripadal redu nakšabandij:

Čeprav je On v svojem lastnem bistvu opazoval svoje lastnosti in njihove oznake v vsej njihovi popolnosti,

Si je vendarle zaželel, da bi se njegovemu pogledu ponudile v nekem drugem zrcalu,

da bi se vsaka od njegovih večnih lastnosti izrazila v svoji obliki.

Zato je ustvaril zelena polja časa in prostora ter vrt tega sveta, ki daje življenje,

Da bi vsaka veja, vsak list in vsak plod

pričali o njegovih različnih popolnostih.<sup>30</sup>

Tudi Wangova metafora o sadežu spoznanja se izteče v podoben metaforičen zaključek. Spoznanje je sadež, h kateremu, kot smo povzeli zgoraj, privedeta dve predhodni stopnji: cvetovi in listje spoznanja z vednostjo ter občutljivi čas med cvetenjem in zorenjem, ki ponazarja spoznanja z videnjem. Sadež, ki naj bi ponazarjal končno spoznanje v »stalitvi« sebstva in epistemološkem zlitju z Bogom, je sprva mogoče razumeti kot končni cilj spoznanja. A prav na koncu tretje trojice nas avtor preseneti in metaforo postavi v novo luč: cilj sadeža ni sadež, temveč semena. Cikel drevesa stvarstva torej dopolni tako, da njegovo kroženje prikaže na dveh ravneh, ontološki in epistemološki, pri čemer ima cikel svoj začetek v prasemenu, ki ga izenači s stanjem pred Stvarjenjem, tj. *wu ji* [无极], dobesedno »tistim, ki je brez osi«, v nasprotju s *tai ji* [太极], Velikega Poslednjega. Cilj stvarjenja je tako človek, ki je

<sup>29</sup> Molè, *op. cit.*, str. 61.

<sup>30</sup> E. de Vitray – Meyerovitch, *Antologija sufijskih tekstov*. Naprijed, Zagreb, 1988, str. 293, prevod H. M.

edini, ki lahko dopolni namen svojega stvarjenja, edini, ki lahko dospe do spoznanja oz. z Wangovimi besedami »prepoznanja« Boga.

### Kitajski Alah, islamski Konfucij

V svoji študiji o identiteti muslimanov v pozni cesarski Kitajski Zvi Ben-Dor Benite opozarja, da iz dejstva, da so kitajski muslimanski avtorji pisali svoja dela v povsem heterogenem intelektualnem okviru kitajskega neokonfucijanstva in kitajske kulture nasploh, še ne smemo sklepati, da so zato ustvarili tudi nekakšno hibridno, sintetično kulturo. Namesto »sinkretizma« ali »asimilacije« predlaga rabo pojma *simultanosti identitet* kot najboljšega modela za preučevanje kompleksnih identitetnih mrež kitajskih muslimanov v poznem cesarskem obdobju.<sup>31</sup> Model, ki je za vprašanja identitete vsekakor bistvenega pomena, pa se, kadar imamo namesto s kulturnimi identitetami posameznikov opravka z besedili, nauki in koncepti, izkaže za nezadostnega. Dober primer takšnega prepleta je prav Wangov *Veliki nauk islama*, kjer sta se v enem besedilu srečala dva povsem različna konteksta, nauki Korana v (predvsem) sufijski inačici in terminologija neokonfucijanske filozofije. Rezultat tega prepleta je, kot sem skušala pokazati z analizo teksta, vsaj nenavaden. Posebnosti, ki jih lahko prepoznamo ob tem srečanju kontekstov, so treh vrst. Prve so plod terminološkega in konceptualnega primanjkljaja v ciljnem jeziku in kontekstu. S takšnimi težavami se je Wang npr. srečal ob prevajanju strogo teoloških terminov, saj kitajščina ni poznala besed za monoteistično božanstvo, preroka, angele ipd.<sup>32</sup> Wang je bil zato prisiljen, da se zateče k neologizmu, npr. »Resnični Gospodar«, in transliteracijam. Podobne težave – in podobne rešitve – so imeli v tem obdobju tudi evropski jezuitski misijonarji, za katere je Wang med svojim življenjem v Nanjingu in Pekingju zagotovo slišal in jih morda tudi poznal. Jezuiti so glede imena Boga prav tako posegali po neologizmu, le da so ga imenovali Nebesni Gospodar (*Tian zhu*), kar je zamenjalo izposojeni kitajski termin vrhovni cesar, Shang

<sup>31</sup> Ben-Dor Benite, *op. cit.*, str. 12–13.

<sup>32</sup> Cf. Murata, *op. cit.*, str. 17–19.

di.<sup>33</sup> Druga vrsta posebnosti so bila raznolika nerazumevanja, ki so izvirala iz drugačnih pomenskih konotacij ali nesporazumov, povezanih z drugačno taksonomijo. Primer tega so na primer nejasnosti, v katere je Wang zašel ob drugačnih razumevanjih duha in telesa oz. ločnice med njima.<sup>34</sup> Tretja, morda najdragocenejša vrsta pojavov pa je nastala v primerih, ko je za določeno temo ali pomenski sklop v kitajskem kontekstu obstajal bogat nabor terminoloških in konceptualnih rešitev. Primer tega so izrazi za praznino in odsotnost, ki jih je po stoletjih daoizma in budizma kitajščina poznala cel spekter, kitajska filozofija pa je glede teh vprašanj razvila tudi posebno subtilnost. Iz Wangovega teksta je razvidno, da ga je ta tretja vrsta primerov prisilila v natančnejšo in doslednejšo obravnavo rešitev, verjetno pa je tudi – a o tem je zaradi odsotnosti primerjalnega materiala težko sklepati – vplivala na konceptualne rešitve, do katerih je prišel. Razmerje v tem prevodnem postopku torej ni preprosto sinkretično, ne gre le za nekritičen spoj idej in izrazja, ni oz. ne more biti pa niti simultano, kot lahko z Ben-Dor Benitejem zatrdimo za oblikovanje identitet. Razmerje med islamsko sufijsko mislijo in njenim kitajskim neokonfucijanskim kontekstom je tako v najboljšem pomenu te besede dialoško, rezultat pa v tem dialogu vsebinsko in jezikovno preoblikovani islamski nauki, prilagojeni kitajskim muslimanom, nosilcem obeh simultanih identitet.

## B i b l i o g r a f i j a

1. Ben-Dor Benite, Z. (2005), *The Dao of Muhammad. A cultural history of muslims in late imperial China*. Harvard University Asia Center, Cambridge (Massachusetts) in London.
2. *Da xue [Veliki nauk]*, <http://ctext.org/liji/da-xue>, 10. 10. 2013).
3. de Vitray – Meyerovitch, E. (1988), *Antologija sufijskih tekstov*. Naprijed, Zagreb.
4. Fung Yu-lan (Feng Youlan) (1983), *A History of Chinese Philosophy*. Vol. II, Princeton University Press, Princeton.

---

<sup>33</sup> Cf. Helena Motoh, *Žgečkanje ušes in kitajska influenza*. Sophia, Ljubljana, 2007.

<sup>34</sup> Cf. opombo 26.

5. Ma Tong (2000), *Zhongguo Yisilan jiaopai yu menhuan zhidu shilue* [Zgodovinski oris kitajskih islamskih sekt in sistema menhuanov]. Ningxia renmin chubanshe, Yinchuan.
6. »Ma Zhu«, <http://baike.baidu.com/view/267656.htm>, 20. 10. 2013.
7. *Meng Zi*, <http://ctext.org/mengzi>, 7. 10. 2013.
8. Molè, M. (2003), *Muslimanski mistiki*. Kud Logos, Ljubljana.
9. Motoh, H. (2007), *Žgečkanje ušes in kitajska influenza*. Sophia, Ljubljana.
10. Murata, S. (2000), *Chinese Gleams of Sufi Light*. State University of New York Press. Albany.
11. Renard, J. (2009), *The A to Z of Sufism*. Scarecrow Press.
12. *Štiri knjige* (2005). Mladinska knjiga, Ljubljana.
13. Veselič, M. (2009), *Etnoreligiozne identifikacije med mladimi Huiji na severozahodu Kitajske* (disertacija). UL FF, Ljubljana, 2009.
14. Wang Daiyu, *Qing zhen da xue [Veliki nauk islama]*, <http://islaminchina.info/books-by-wang-daiyu-in-chinese/>, 1. 10. 2013.
15. Wang Yangming (Wang Shouren), *Da xue wen [Vprašanja o Velikem nauku]*, <http://www.confucius2000.com/confucian/daxuewen.htm>, 14. 10. 2013.
16. Zhu Xi, *Daxue er, Jing xia*, <http://ctext.org/zhuzi-yulei/15/ens>, 12. 10. 2013.
17. Zhuang Zi, *Klasik Dežele južne rože* (2004). Sophia, Ljubljana.



---

PREMIŠLJANJA O REALNOSTI,  
ABSOLUTU IN POPOLNEM  
ČLOVEKU – POGLEDI  
TOSHIHIKA IZUTSUJA NA  
SUFIZEM IN DAOIZEM

S a m i A l - D a g h i s t a n i

Moje srce je postalo dovzetno za sleherni pojav;  
postalo je pašnik za gazele in samostan za krščanske menihe.  
Je svetišče za malike, Kaba za romarje;  
je Tora in Sveta knjiga Korana.  
Sledim religiji ljubezni, v katerokoli smer že gredo njene kamele,  
kajti to je moja religija in moja vera.

*(Ibn Arabī)*

Predgovor

Študijo miselnih sistemov in mistično-filozofskih izročil sufizma in daoizma, ki jih je preučeval slavní japonski islamolog Toshihiko Izutsu, začenjam z uvodnim pojasnilom, ki zadeva tako lingvistično kakor vsebinsko plat članka. Toshihiko Izutsu je bil rojen leta 1914 v Tokiu, kjer je kasneje študiral angleški jezik, orientalske študije in filozofijo, vzporedno pa se je ukvarjal z zen meditacijo. Po končanem izobraževanju je postal profesor za kulturne in lingvistične študije na Univerzi v Tokiu ter poučeval na Iranskem inštitutu za filozofijo v Teheranu in na Univerzi McGill v Montrealu v Kanadi. Ukvarjal se je z islamsko mislijo, orientalsko filozofijo in mistiko ter iz arabščine v japonščino prevedel celoten Koran.<sup>1</sup> Tekoče je govoril več kot 20 jezikov, vključno z arabščino, perzijsčino, urdujem, grščino, ruščino in kitajščino.

---

<sup>1</sup> World Wisdom (2008): *Toshihiko Izutsu's life and work*. <http://www.worldwisdom.com/public/authors/Toshihiko-Izutsu.aspx>, 1. 10. 2013.

Izutsujev interes za mistične tradicije izvira iz njegovega otroštva, saj ga je oče že v zgodnjih letih seznanil z zen meditacijo in kontemplacijo. Kasneje se je začel zanimati za zahodno literaturo, orientalske študije in grško mistiko, navduševal pa se je tudi nad komparativno filozofijo in preučevanjem jezikov. Pluralističen pristop k študiju duhovnosti je postal kasneje osnova za njegovo delo na islamu in sufizmu, semantična analiza orientalske filozofije – bil je namreč učenec vélikega zen mojstra Daisetza Suzukija (1870–1966)<sup>2</sup> – pa je njegovim študijam dala še posebno težo.

Izutsujevo delo je izrednega pomena tako na lokalni kakor na globalni ravni. Na Japonskem je zaslužen za izdajo vrste temeljnih filozofskih, lingvističnih in teoretskih knjig ter besedil s področja islamskih študij, mednarodno pa je priznan predvsem zaradi sodobne interpretacije (*tefsirja*) Korana, ki ga je dolga leta preučevala turška islamska šola v Ankari,<sup>3</sup> kakor tudi zaradi komparativne študije o sufizmu in daoizmu, ki je ob izdaji veljala za mejnik na področju preučevanja mističnih tradicij in predstavlja osrednji predmet naše razprave. Izutsu se je v *Komparativni študiji* lotil preučevanja intuitivnega jedra sufizma in daoizma ter poudarjal pomen medverskega dialoga med duhovnimi tradicijami.

V članku preučujem filozofske koncepte v mističnih tradicijah sufizma in daoizma ter tista skupna področja, ki se kljub razlikam v času in kraju izrisujejo med islamsko mistiko in Ibn 'Arabijevo filozofijo na eni ter daoizmom, Lao Zijem in Zhuang Zijem na drugi strani. V obeh tradicijah zasledimo pri opisovanju Absoluta, resničnosti in mistične izkušnje številne podobnosti. Izutsujeva filozofija, poznavanje islamske filozofije, mističnih tradicij vzhoda in zahoda, preučevanje jezikov in njegov pronicljiv način pisanja, vključno z njegovo držo do preučevanja svetovnih kultur, ki je v osnovi humanistična, so izhodišča, ki nas bodo povedla v srčiko islamske in daoistične mistične tradicije.

Predmet pričujočega članka tako ni le filozofska refleksija, temveč tudi in predvsem mistična izkušnja, tj. izkušnja realnosti in Absoluta,

<sup>2</sup> Kojiro Nakamura, »The significance of Toshihiko Izutsu's legacy for comparative religion« v: *Intellectual Discourse*, 2009, Vol. 17, No. 2, str. 149–150.

<sup>3</sup> Glej İsmail Albayrak, »The reception of Toshihiko Izutsu's Qur'anic studies in the Muslim world: with special reference to Turkish Qur'anic scholarship«, *Journal of Qur'anic Studies*, 14.1, Australian Catholic University, Melbourne, 2012.

ki je nepreklicno povezana z duhovnim učenjem in razvojem človeške intuicije. Skladno z Izutsujevimi uvidi zato mistike ne bomo obravnavali kot okultizem, ampak kot koncept učenosti, globino zavesti,<sup>4</sup> kot izvor filozofskega mišljenja in mišljenja na splošno. Poleg duhovne orientacije nam bo pri obrazložitvi mistično-filozofskih pojmov v pomoč tudi lingvistično oz. semantično preučevanje obeh sistemov. Misel o (Božji) Enosti oz. Enotnosti, ezoterična in eksoterična reprezentacija in manifestacija Božanskega v daoizmu in sufizmu namigujejo na ključne podobnosti na duhovni poti in tako kljub časovni razliki pričajo o duhovni ravni medreligijskega dialoga – fraze, ki je dandanes tako priljubljena, a žal vse prevečkrat tudi izrabljena. Božja Enotnost, o kateri govorijo mistiki, je le hevristični pojem, saj Bit (realnost) meje jezika presega: nezmožnost izražanja mistične izkušnje (npr. al-Ghazalijev molk) prča o tem, da je treba (vsakdanjo, racionalno) zavest preseči.

Poleg teoretskih besedil Izutsujeve filozofije religije, v katerih se posveča preučevanju daoizma in sufizma, in ostalih referenčnih tekstov o islamski filozofiji, se bom posluževal predvsem Ibn 'Arabijevih tekstov v izvirniku. Zaradi nepoznavanja izvirnega jezika se bom pri preučevanju daoističnih filozofov Lao Zija in Zhuang Zija nanašal na relevantne slovenske prevode, teoretska dognanja iz Izutsujevega opusa in ostalih spremljajočih referenčnih tekstov drugih avtorjev.

## 1. Uvod v študijo duhovne zgodovine sufizma in Ibn 'Arabijev pečat

Ibn 'Arabī se je rodil leta 1165 v Mursiji. Sprva je pripadal islamski pravni šoli, imenovani *zāhirī*, ki je slovela po eksoterični interpretaciji Korana in tradicije preroka Mohameda, kasneje pa se je poistovetil z *bātinī* ali ezoterično teološko smerjo.<sup>5</sup> Glavni postulat Ibn 'Arabijeve filozofije je (transcendentna) enotnost bivajočega kot manifestacija božanske substance. Njegovo glavno delo je *al-Futuhāt al-Makkiya* ali *Razodetja iz Meke*, v katerem pojasni svoj sistem mističnega znanja,<sup>6</sup>

<sup>4</sup> Makino Shinya, *On the originality of Izutsu Oriental philosophy*. Brill, Leiden, Boston 2000, str. 254.

<sup>5</sup> Glej Majid, Fakry, *A history of Islamic philosophy*. Columbia, New York, London 1970.

<sup>6</sup> M. Th. Houstma, *Biographical encyclopedia of Islam*. Vol. 2, Cosmo Publications, New Delhi 2006, str. 439.

delo, ki ga omenjamo v pričujočem članku in v katerem načenja filozofijo Božje Enotnosti, pa nosi naslov *Fuṣūṣ al-ḥikam* ali *Dragulji modrosti*.

Muḥji al-Din Ibn 'Arabī je pripadal arabskemu plemenu Tayy, kar priča o tem, da islamska mistika ni bila izključno perzijska dejavnost.<sup>7</sup> Trinajst let je bival v Sevilji, kjer je preučeval Koran, tradicijo preroka Mohameda, arabsko slovnico in islamsko pravo. Potoval je do Feza, kjer se je srečal z islamskim filozofom Ibn Rushdom (Averroesom) in v svojem osemintridesetem letu odpotoval proti Vzhodu, ki je takrat veljal za strpnejšega do dejavnosti, s katerimi se je ukvarjal. Ustabilil se je v Damasku, kjer je leta 1240 umrl. Ibn 'Arabī velja za enega najbolj znanih mistikov islamskega sveta z opusom, ki presega 140 del.<sup>8</sup>

Sufizem je pogosto opisan kot »pot k izničenju vseh tančic med posameznikom in Bogom, pot, na kateri človek usvoji znanje o [Poslednji] Resničnosti«. <sup>9</sup> Že slavni al-Ghazālī (umrl leta 1111) je, sklicujoč se na preroka Mohameda, opozoril, da je razlika med onostranstvom in tuzemskim življenjem enaka razliki med resničnostjo in sanjami,<sup>10</sup> kajti v snu se nam sanje prikazujejo kot edina resničnost in zato nimamo nobenega razloga, da bi status resničnosti pripisovali t. i. budnemu stanju.

V islamskih religiozno-filozofskih besedilih se Absolut pogosto naslavlja z besedo Alah (Bog). V terminologiji Ibn 'Arabija pa beseda Alah ne označuje Absoluta v Njegovi totalnosti, ampak določitev, ki Mu jo pripiše posameznik. Tisto Absolutno v strogem smislu ne more biti imenovano, a ker vseeno potrebujemo neko lingvistično orientacijo, uporablja Ibn 'Arabī besedo *ḥaqq* (Resnica ali Realnost). Absolut je tako *dhāt* ali Bistvo, ki v tem kontekstu označuje absolutno Bit (*wujūd muṭlaq*). Čeprav se Ibn 'Arabī v besedilu *Fuṣūṣ al-ḥikam* s filozofskimi vprašanji posebej ne ukvarja, zavzema ontološka koncepcija Absoluta v njem osrednje mesto.

Ibn 'Arabijeva mistika razodeva dve obliki teofanije – vidno in nevidno oz. *al-zāhir* (zunanje) in *al-bāṭin* (notranje) –, ki sooblikujeta realnost sveta. Vidna teofanija tako zaobjema konkretni svet materialnih

<sup>7</sup> M. M. Sharif, *A history of Muslim philosophy*. 1963, str. 399.

<sup>8</sup> Ibid., str. 400.

<sup>9</sup> James Fadiman (ur.), *Essential sufism*. Harper, San Francisco 1997, str. 1.

<sup>10</sup> Al-Ghazali v Quasem, Muhammad Abdul, *The ethics of al-Ghazali*. Central Printing Sendarian Berhad, Malaysia 1975, str. 27.

snovi (*‘ālam al-ajsām*), nevidna pa nematerialni duhovni svet (*‘ālam al-arwāḥ*). Ker je na vprašanje o Bogu nemogoče odgovoriti brez neposredne navezave na obstoj Boga, predstavi Ibn ‘Arabī akt teofanije kot vmesni člen razlage. »Stvari« v svetu so materialne in nematerialne ter veljajo po eni strani za obliko božanske samomanifestacije,<sup>11</sup> po drugi strani pa slednjo zavirajo, saj zakrivajo pravo bistvo Boga. V Koranu je ustvarjeni svet v odnosu do Absoluta označen z zaimkom *hum* (oni).<sup>12</sup> V gramatičnem smislu velja *hum* za »zaimek odsotnosti« – bitja niso *tu*, tj. niso prisotna v domeni Absoluta, o čemer priča tudi pogosti koranski izraz *hum alladhīna kafarū*, »(oni) so tisti, ki ne verujejo«<sup>13</sup> (tj. skrivajo resnično vero v Absolut).<sup>14</sup> Čeprav tudi Ibn ‘Arabījev *Popolni človek* – koncept, ki se mu posvečamo v naslednjem poglavju – Absoluta ni nujno zmožen spoznati v njegovi totalnosti,<sup>15</sup> pa do Njega vendarle goji intuitiven odnos, po katerem se mu Absolut razodeva.

Koranski *Weltanschauung* ali svetovni nazor sestoji torej iz dveh polovic – iz vidne (*‘ālam al-ghayb*) in nevidne (*‘ālam al-shahādah*).<sup>16</sup> Ta pogled na svet odraža konceptualno nasprotje, zaobjeto v koranski formi.<sup>17</sup> Človek se nahaja v območju vidnega sveta, Absolut pa v nevidnem svetu, saj človeško razumevanje ne presega meja naravne domene. Podoben razkorak najdemo med tuzemskim svetom (*dunyā*) in onostranstvom (*ākhirah*), ki pa nista v celoti razmejena, temveč ju povezuje posebno stičišče, ki ga Izutsu imenuje s t. i. eshatološkimi koncepti – sodni dan, vstajenje, poslednji dan ipd.<sup>18</sup>

### 1.1. Ibn ‘Arabījev Popolni človek kot *mohamedanski Logos*

Eden od pomembnejših konceptov v sufizmu je *ma‘rifah* (znanje), višek vsega doživetega in spoznanega, ki sovpada z *mahabbah* ali lju-

<sup>11</sup> Toshihiko Izutsu, *A comparative study of the key philosophical concepts in sufism and taoism I*. Str. 33; gl. tudi Ibn ‘Arabī *Fuṣūṣ al-ḥikam*.

<sup>12</sup> Glej Koran.

<sup>13</sup> Npr. Koran, 8:55, »ki zanikajo in nočejo verovati«.

<sup>14</sup> Ibn ‘Arabī, *Fuṣūṣ al-ḥikam*, str. 188.

<sup>15</sup> Izutsu, *A comparative study of the key philosophical concepts in sufism and taoism I*, str. 35.

<sup>16</sup> Izutsu, *God and man in the Qur’an*, Islamic Book Trust, Kuala Lumpur 2002, str. 83.

<sup>17</sup> Koran, 39:47.

<sup>18</sup> Izutsu, *God and man in the Qur’an*, str. 91.

beznijo. Za Ibn 'Arabīja je vsa fenomenalna realnost prežeta z jezikom, zato se je posvetil lingvističnemu preučevanju Korana, ki ga je imel za popolno artikulacijo Boga.<sup>19</sup> Podobno tudi Toshihiko Izutsu razgrajuje koranski svetovni nazor na lingvistične koncepte islamske teologije in jih nato interpretira v skladu s komparativno analizo duhovnih tradicij.

Ibn 'Arabī se je kljub seznanjenosti z različnimi islamskimi znanostmi – čeprav ni bil filozof, je preučeval tudi neoplatonizem in filozofijo Ibn Sine (Aviccena) – primarno posvečal sufizmu. Zanimala ga je zlasti univerzalna mistična izkušnja, znana kot *taṣawwuf*.<sup>20</sup> Po njegovem mnenju resnične izkušnje ni mogoče spoznati le preko *besede*, temveč zlasti v *dejanju* in *preko* njega. Ibn 'Arabī zavrača vsakršno obliko panteizma ali eksistencialnega monizma, kajti četudi zanj vsa realnost pripada *Realnosti* kot taki, Bog presega človeško predstavljlivo lastnosti.<sup>21</sup> Enotnost Biti, koncept, ki bo podrobno predstavljen v nadaljevanju, je najosnovnejši princip Ibn 'Arabījeve mistične filozofije. Z njim se začne zlata doba islamske mistike, ki zaobjema tudi pojem teofanije.<sup>22</sup> Božje Razodetje se po Ibn 'Arabīju zgodi v neprestani navzočnosti teofanije, ki jo razdeli na tri ravni: 1. na epifanijo ali zakrivanje božanskega Bitja, o katerem je mogoče govoriti le posredno; 2. na teofanijo razodevanja Božjih imen; in 3. na posameznika, ki Božjim imenom daje konkretno in fenomenalno eksistenco.<sup>23</sup> Božja imena predstavljajo Božje atribute (v islamu jih je 99) in od Boga niso ločena, temveč so Mu povsem imanentna. Absolut se tako prikazuje preko Božjih imen, ki nosijo pečat večnosti in so s človekom povezana preko njegove neizrekljive latentne eksistence, imenovane večnost-tu-bivanja (*a'yan thābita*).

Mohamedanski Logos je del Božjega Razodetja, ki je ustvaril vse, kar biva, prerokova metafizična realnost (*al-ḥaqīqa al-muḥammadiya*)

<sup>19</sup> William C. Chittick, »The self-disclosure of God: principles of Ibn Al-Arabi's cosmology«, State University of New York Press, 1998, xv. v: Jeremy Wester, *Unity in religion*, Texas A&M University, diplomsko delo, 2007, str. 40.

<sup>20</sup> D. Waines, *An introduction to Islam*. Cambridge University Press, Cambridge 1995, str. 138.

<sup>21</sup> O. Bajraktarević, *Hrestomatija: klasična islamska filozofija*. Fakulteta islamskih nauka, Sarajevo 2009, str. 228.

<sup>22</sup> H. Corbain, *Zgodovina islamske filozofije*. Mohorjeva družba, Celje 2001, str. 176.

<sup>23</sup> Ibid., str. 177.

pa je vir teologije Logosa.<sup>24</sup> Ibn 'Arabī odločno zavrača idejo, da bi pri Razodetju sodelovala kakršna koli zunanja sila nadnaravnega značaja, saj verjame, da je Razodetje dejavnost človeške duše, v kateri se združijo vse duhovne moči. Ker je Absolut sam vseobsegajoča in večna Resničnost (*al-ḥaqq*),<sup>25</sup> je lahko Realnost le ena – in to je nevidna Realnost.<sup>26</sup>

Resnični *tawḥīd* (Enotnost Biti) Boga pomeni osredotočenost izključno na Absolut in skozenj zreti celoto bivajočega. Monoteistično doktrino islama je Ibn 'Arabī glede na poenotenje vseh reči v fenomenalnem svetu prignal do skrajnosti: njegova konceptualna struktura sloni na enotnosti, ki pa je hkrati zvezana z dvojnostjo – z atributom Boga (*ḥaqq*) in stvarnostjo (*khalq*) kot Njegovo manifestacijo. Vse poti vodijo do Tvorca ali Stvarnika, a ta ni neki oprijemljivi objekt, temveč Ga gnostik lahko občuti le v globinah svojega srca. Absolut presega univerzum, ta pa je le integralni del prvega.<sup>27</sup> Človeška narava slehernega preroka naj bi bila ohranjena preko ideje Logosa ali besede (*kalima*), med subjektom in objektom ene in iste Realnosti pa stoji človeško bitje ali Popolni človek (*al-insān al-kāmil*). Čeprav je človek Božji služabnik (*'abd*), je spričo vezi z Bogom tudi predstavnik življenja na zemlji (*khalīfa*).<sup>28</sup>

V kontekstu transcendentne realizacije Enotnosti Biti Popolnega človeka se uresničuje harmonija obeh polov človeškega bitja. Popolni ali Univerzalni človek je vsezaobjemajoča teofanija Božjih imen – je

<sup>24</sup> Ibid., str. 178.

<sup>25</sup> Sharif, *A history of Muslim philosophy*, str. 410.

<sup>26</sup> Bog kot Realnost (bivanja) zajema božansko in nebožansko. Gre za samo-polarizacijo Boga v procesu stvarjenja na subjekt in objekt – ena polovica je aktivna, druga pasivna; prva je prevladujoča, druga prevladana. A ker je vse del manifestacije Boga, Drugost izven kategorije Božjega ne obstaja. Glej: Ibn Arabi, *Dragulji mudrosti*. Prosveta, Beograd 2007, str. 23–24.

<sup>27</sup> *He is, and with Him neither before nor afterwards exists; nor upon, nor under, nor far, nor near, nor unity, nor partiality, nor how, where, when, nor time, moment, century... Even now He is what he has been. He is the One, without oneness, alone without alone-ness. He is not composed by names nor by what is called by names, for His name is He alone and namely He is Himself... He is in nowhere, nor is anything inside of Him... It is obliged for you to know Him, but not by knowledge, nor mind, nor comprehension, nor imagination, nor feelings, nor perception. No one can see Him but He Himself... He sees Himself by Himself and He knows Himself by Himself... He sent to Himself Himself by Himself alone.* Glej: Nasr, *Tri muslimanska mudraca*, str. 133–134.

<sup>28</sup> Koran 2:30.

prototip celotnega univerzuma, saj se Razodetje zgodi tudi glede na prejemnika-človeka (*mursil*).<sup>29</sup> Popolni človek tako zajema tri vidike: 1. *kozmoškega*, v katerem se prepozna kot prototip Stvarjenja; 2. *preroškega*, saj je Univerzalni človek pravzaprav Beseda, neskončna v svoji Božanskosti; in 3. *spoznavnega*, saj tvori reflektirajoči mikrokozmos univerzalnih kvalit.

Bistvo in temelj fenomenalnega (navideznega) sveta sta zajeta v pojmu *wujūd* (Bit), ki je nepreklicno zvezan s pojmom Alah (Bog). Čeprav so resnične tudi druge stvari, so vse neposredno odvisne od *wujūda*. Izraz *wujūd* izvira iz arabskega glagola *wajada-yujadu*, kar dobesedno pomeni »to, kar (on) najde oz. kar je najdeno« in je zato povezan s človekovo pogojeno eksistenco. Iz tega sledi, da je le Absolut tisto resnično eksistirajoče, ki pa ni v navzkrižju z naravo stvari, temveč je njen izvor in kot *wujūd* človeku sploh omogoča temeljno predstavo o naravi Boga. Pot sufijev oz. islamskih mistikov je torej »izguba« jaza v območju Biti, kjer se (posameznikov) *jaz* kot manifestacija Boga izgubi ali izniči in poenoti z Bogom.

Absoluta *per se* ni mogoče spoznati, temveč je mogoče njegovo dimenzijo najbolj neposredno zaobjeti v mistični izkušnji »razkrivanja« (*kashf*) in »neposrednega okušanja« (*dhawq*).<sup>30</sup> Edina resnična pot do izkustva Absoluta poteka v nas samih (preko samospoznanja, ki vodi do spoznanja Boga),<sup>31</sup> zato Ibn 'Arabī poudarja, da bi človek moral opustiti jalove poskuse spoznanja Absoluta kot takega (v njegovi popolni transcendentni enosti) in bi ga moral poiskati v globinah svojega lastnega jaza. Vsa zunanja realnost se razodeva kot materialni svet, zato vanjo ni možno prodreti, ne da bi izkusili utrip Božjega učinkovanja. Spoznati samega sebe pomeni torej prvi korak k spoznanju Absoluta, saj le tisti, ki samega sebe v polnosti doživlja kot obliko božanske manifestacije, zmore to idejo prignati do skrajnosti in izkusiti, kaj pomeni življenje, ki se razodeva preko božanskih atributov in imen.<sup>32</sup> Imena in atributi

<sup>29</sup> Nasr, *Tri muslimanska mudraca*, str. 137.

<sup>30</sup> Glej al-Ghazalijev.

<sup>31</sup> O tem govori hadis Preroka Muhammeda in Koran 50:16; gl. tudi Ghasem, Kakaie, "Know yourself, according to Qur'an and Sunnah: Ibn Arabi's view", v *Philosophical-Theological Research*, Vol. 9, No 1., [http://www.sid.ir/en/VEWSSID/J\\_pdf/105220073301.pdf](http://www.sid.ir/en/VEWSSID/J_pdf/105220073301.pdf) (25.9.2013).

<sup>32</sup> Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ*, str. 73.

so torej teološki izrazi za neskončnost, klasifikacija neskončnega števila relacij, preko katerih se Absolut prikazuje svetu.

Misel Ibn 'Arabija razodeva, da so vsi ljudje obdarjeni z istim ontološkim razumevanjem, razlikujejo pa se glede na to, koliko se tega razumevanja zavedajo. Najvišjo točko spoznavanja/zavedanja, ki pripada Popolnemu človeku, je mogoče doseči s kontemplacijo o Absolutu (*dhikr*), dejavnostjo, ki presega jezik in razum ter posameznika približa Bogu.<sup>33</sup> *Dhikr* je tukaj istoveten s samoizničanjem človeka na poti spoznanja Boga, tj. z duhovnim stanjem, v katerem se mistik sočasno osredotoča na telesne in duhovne moči, dokler naposled ne doseže stopnje eno(tno)sti.

Ibn 'Arabī deli ljudi na tiste, ki kontemplirajo o nebesnih strukturah, in na tiste, ki so vpeti v zemeljske strukture.<sup>34</sup> Prva kategorija se nanaša na ljudi, ki so svoje srce očistili telesnih poželenj in jim je z neposredno zaznavo uspelo prodreti do srčike realnosti. Tak človek ne spoznava zgolj preko kategorij razuma, temveč tudi preko *okušanja*, tj. mistične intuicije, in s tem postane »poznavalec« (*ʿarīf*). Druga kategorija se nanaša na ljudi, katerih misli so prežete z zemeljskim obiljem in zato niso zmožni razlikovati med fenomenalno realnostjo in samim bistvom stvari. Ti ljudje se v svoji želji po spoznanju Boga v celoti opirajo na kategorijo razuma in zato niso zmožni preiti meja logičnega mišljenja. Ibn 'Arabī kategorije razuma ne zanika, temveč jo postavlja v določen okvir delovanja. Na splošno bi lahko rekli, da islamski mistiki razuma niso zavračali, temveč so mu na spoznavni poti k Resničnemu pripisovali (zgolj) prvo stopnjo.

Po drugi klasifikaciji se ljudje delijo na tri tipe: poznavalce (*ʿarīf*), nepoznavalce (*ghayr ʿarīf*) in nevedneže (*jāhil*).<sup>35</sup> Pripadniki prve kategorije zrejo Boga *preko* Boga samega in *skozi* Njega. Nepoznavalec zre Boga z nižje stopnje, z gledišča, ki je glede na njegovo lastno pozicijo od Boga oddaljeno. Nevednež pa Absoluta ne spozna neposredno, a pričakuje, da Ga bo odkril s svoje lastne pozicije (s pozicije svojega »jaza«). Za Ibn 'Arabija pripada vsak človek določeni religiji (*'aqidah*),

<sup>33</sup> Izutsu, *A comparative study of the key philosophical concepts in sufism and taoism I*, str. 250.

<sup>34</sup> Ibid., 252; gl. tudi Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ*.

<sup>35</sup> Ibid., 253.

ki temelji na posebnem naboru verovanj in verskih obredov. Toda s tem, ko skuša človek svojo religioznost udejanjiti, začne tradicionalne in hierarhične strukture presegati in se na ta način od religije oddaljuje ter ostaja zvest (zgolj) svojim lastnim subjektivnim načelom verovanja. A ker je koncept Boga v sleherni religiji odvisen od posameznikovih subjektivnih predstav, ki implicirajo določeno obliko Božje eksistence, se človek v tem procesu ukvarja pretežno s svojo lastno predstavo o Bogu in ne nujno z Bogom kot takim.

## 2. Duhovni temelji daoistične tradicije

Lao Zi (551–479 pr. n. št.) naj bi bil sodobnik Konfucija in velja za nepotrjeno zgodovinsko osebnost. Obstajajo namreč dobri razlogi za prepričanje, da so njegova dela, filozofsko-mistične sage o pomenu *jen-i-ja*<sup>36</sup> (*jen* prevajamo kot »človečnost«, *i* pa kot »pravičnost«), stvaritev določene šole in ne posameznika.<sup>37</sup> Izutsu poudarja, da dela daoističnih filozofov ne vsebujejo pojmov (v strogem pomenu), saj naj bi ti sodili v konfucijansko besedišče. Kljub temu pa v enem od temeljih besedil daoistične tradicije *Dao de jing* zasledimo veliko fraz in izrekov, ki sovpadajo z drugimi filozofskimi tokovi.<sup>38</sup> Henri Maspero postavlja začetke daoistične misli v 4. stoletje pr. n. št.: šlo naj bi za mistično in metafizično filozofijo, ki se je razvila preko Lao Zija, ta pa je bil pod vplivom mistika Zhuang Zija, drugega pomembnega misleca iz daoistične tradicije (približno 3. stoletje pr. n. št.).

Lao Zijeva metafizika filozofije *Daa* temelji na monizmu, v katerega srčiki leži Absolut, in je pojasnjena v simbolni oz. zastrti govorici, zato bi lahko trdili, da je *Dao de jing* filozofsko-mistična elaboracija nečesa, kar daoistični misli predhodi.<sup>39</sup> Zhuang Zijev pristop k predmetu preučevanja je bolj epistemološki kakor filozofski, kar je tudi glavna razlika med obema mislecema. Urednik Kuo Hsiang, ki je recenziral Zhuang

<sup>36</sup> Izutsu, *A comparative study of the key philosophical concepts in sufism and taoism II*, str. 3.

<sup>37</sup> Toshihiko Izutsu, *Sufism and taoism: A comparative study of key philosophical concepts*. University of California Press, 1983, str. 287.

<sup>38</sup> Za več glej *History of thought in ancient China*, Peking 1954, 3rd. ed., 1955.

<sup>39</sup> Izutsu, *A comparative study of the key philosophical concepts in sufism and taoism II*, str. 12.

Zijevo istoimensko besedilo, ga je razdelil na tri poglavja: na 1. *nei p'ien* oz. »notranja poglavja«, 2. *wai p'ien* oz. »zunanja poglavja« in 3. *tza pi'en* oz. »mešana poglavja«. <sup>40</sup>

Toshihiko Izutsu predvideva, da izhaja daoistična filozofija iz šamanističnih vzorcev verovanja, ki jih najdemo tako v *Zhuang Ziju* kot v *Dao de jingu*. V obeh besedilih srečamo sorodne vsebine: refleksije o pomenu intelekta, vzpenjanju človeške zavesti in strukturi vsega bivačega. Lao Zi govori o *sheng-jenu* oz. Svetem človeku kot o enem od ključnih konceptov svojega svetovnega nazora, ki – kot bomo videli v nadaljevanju – miselno sovпада z Ibn 'Arabijevim konceptom Popolnega človeka.

Najvišja raven človeške zavesti je po Lao Ziju popolna ubranost s Potjo (*Daom*), kar nadalje razodeva, da je Sveti človek popolno utelešenje Poti in se zato ravna po njenem nareku. To je tudi kontekst, v katerem Zhuang Zi govori o *chen-jenu* oz. o »pravem/resničnem človeku«, *chih-jenu* ali »najvišjem človeku« in *shen-jenu* ali »božanskem človeku«. Za temi pojmi se po Izutsujevem mnenju skriva filozofsko-šamanska koncepcija človeka, oblika vizionarske intuicije, integrirane v filozofsko misel daoizma. <sup>41</sup>

## 2.1. Med realnostjo in sanjami – zavest kot dokaz bivanja

Večni *Dao* naj bi bil obenem brezimen in imenovan. <sup>42</sup> Za Lao Zija in Zhuang Zija je resničnost Biti kaos. Ta dispozicija pa ne pomeni kaosa v klasičnem pomenu, tj. neurejenosti in zmede, temveč kaže na njegov ontološki pomen, ki ga Zhuang Zi skuša karseda nazorno ubesediti in prikazati. Če je bivanje zajeto v Kaosu, potem lahko ontološko stopnjo Biti, kjer se meje med sanjami in resničnostjo spojijo, uzremo in doumemo le skozi *kaotizacijo* (proces doživljanja kaosa) življenja, kajti človek, ki sanja, se ne zaveda, da sanja, in si v snu skuša svoje

<sup>40</sup> Ibid., 13. (prim. Milčinski, 2004)

<sup>41</sup> Ibid., 16. O šamanski tradiciji v antični kitajski misli in kozmologiji glej Mircea Eliade: *Shamanism, archaic techniques of ecstasy*, London, 1964.

<sup>42</sup> Lao Zi, *Dao de jing*. Mladinska knjiga, Ljubljana 2009, str. 7.

sanje celo pojasniti.<sup>43</sup> Doživljanje Kaosa tako predpostavlja, da je svet enak sanjam oz. vsakdanji realnosti, tj. realnosti, ki jo dojemamo v vsakdanjem življenju. Zhuang Zi pa nam sporoča, da je realnost nekaj drugega oz. nekaj več kakor to, kar nam kot realnost kaže razum. Ta t. i. domnevna realnost je nepopolna reprezentacija resničnega znanja,<sup>44</sup> ki je človeškim očem skrito. Da bi odgrnili tančico in doumeli pravi pomen, se moramo najprej skupaj s svojo (vsakdanjo) zavestjo znebiti tudi svoje lastne identitete. Človeški ego mora preiti v mentalno področje zmede, v primordialni Kaos, kjer sanje in realnost izgubijo svoj prvotni položaj.<sup>45</sup> Na tej ravni nič ne ostane *to, kar je bilo*, temveč se manifestira in transformira v *nekaj drugega*. Tukaj se torej začnejo novi red stvari, novi red Bivanja, kjer so vsi predmeti osvobojeni svoje predmetnosti. Za Zhuang Zija pomeni ta raven transmutacijo stvari, ki razodeva njihovo metafizično stanje ter predpogoj za spoj z Absolutno Eno(tno)stjo. Primarna točka raziskav Lao Zija in Zhuang Zija je potemtakem »eno(tno)st eksistence«. Njuna filozofija se neizogibno nanaša na koncepta življenja in smrti ter je v zadnji instanci optimistična: ker ukinja ključno razliko med njima, se koncept »smrti« izkaže za psevdoproblem.<sup>46</sup>

Za Zhuang Zija ni smrt nič drugega kot le še ena od fenomenalnih oblik večne Realnosti. Vse, kar biva, je zato relativno; nič ni absolutno in vse stvari so na globlji ravni brez samolastnega bistva. Svet kot tak – tako čutni kakor svet pojmov – je kaotičen, saj so zaradi svoje relativnosti in subjektivnosti vse naše sodbe dvoumne ter nam onemogočajo doseči popolnoma objektivni pogled na ontološko realnost. Zhuang Zi zato govori o ponovnem rojstvu, rojstvu novega ega kot koordinacijske točke sinteze, ki povnanja vse elemente življenja, tako fizične kakor metafizične. Ego je v daoističnem besedišču potrebno razumeti kot *um*<sup>47</sup> in velja za človekovo lastno stvaritev.

---

<sup>43</sup> Zhuang Zi v Izutsu, *A comparative study of the key philosophical concepts in sufism and taoism II*, str. 26.

<sup>44</sup> Burton Watson (prev.), *Chuang-tzu, Chuang-tzu basic writings*, Columbia University Press, New York, 1964, str. 73.

<sup>45</sup> Izutsu, *A comparative study of the key philosophical concepts in sufism and taoism I*, str. 28.

<sup>46</sup> Ibid., 29.

<sup>47</sup> Ibid., 49.

Za Zhuang Zija pomeni koncept »sedenja v pozabi« *ugasnitev* vseh telesnih delov, prenehanje delovanja človeških čutov in organov z namenom, da se človek osvobodi svojih lastnih materialnih in psihičnih omejitev, vključno z umom. Pomeni torej telesno in mentalno osvoboditev lastne identitete na poti k združitvi z Enostjo Biti, izkušnjo zavesti o resničnosti Biti (realnosti), ekstatično izkušnjo eno(tno)sti z Absolutom, z Daom.<sup>48</sup> Telesni deli so »pozabljeni«, izgine zavedanje telesa in ega. Ego preneha biti središče človeškega principa delovanja in mentalne dejavnosti. Rezultat je pozaba *jaza* (*hsü*) in zapolnitev *praznine* ali spiritualno-metafizične ravni, ki sedaj ni več ovira pri doseganju Daa.

Ključna točka na poti do tako imenovanega Svetega človeka je očiščevanje misli. Ko človek doseže najvišjo točko duhovnega razvoja, postane Popolni (človek). Toda obstaja področje uma, ki je še višje in se imenuje »brez smrti, brez življenja« oz. »skrajna meja znanja« (*chih*).<sup>49</sup>

Relativiziranje realnosti je prva stopnja na poti do samouresničitve; naslednjo fazo predstavlja izključitev vseh (materialnih) reči iz območja uma. Zmožnost pozabe bivanja sveta je tako predpogoj za prestop na težavnejšo raven, ki korenini v dejstvu, da je človek na materialni svet in vsakdanje stvari močno navezan, in ker so le-te egu ljube, jih izredno težko pozabi oz. »odstrani iz območja uma«. Temu sledi še izključitev življenja iz območja uma oz. »pozaba življenja samega«, tj. izbris življenja in osebnega obstoja (tako zunanjega kakor notranjega sveta) iz polja zavesti.<sup>50</sup> Kot četrta stopnja nastopi iluminacija ali razsvetljenje. Vse stvari, vključno z *jazom*, postanejo Eno, zabrišejo se razlike med preteklostjo in prihodnostjo, resničnostjo in sanjami, med *tu* in *tam*. Popolni človek zre večni sedanjosti naproti, in ker izgine domena časa, z njo premine tudi razlika med smrtjo in življenjem. Sledi nastop miru in prenehanje gibanja, ki v daoistični filozofiji zavzema posebno mesto in je postalo znano kot dinamično negibanje (*wu wei*).

Na najvišji ravni (spo)znanja (»sedenja v pozabi«) imajo vse stvari enako vrednost in postanejo Eno. Ker je tako poistovetenje možno le na ravni Biti, se tukaj izrisujejo podobnosti z Ibn 'Arabijevo teorijo

<sup>48</sup> Izutsu, *A comparative study of the key philosophical concepts in sufism and taoism II*, str. 8.

<sup>49</sup> Ibid., 65.

<sup>50</sup> Zhuang Zi, *Zhuang Zi*, str. 51.

Eno(tno)sti Biti ali *wahdat al-wujūd*. Ekvivalentnost obeh pristopov nas pripelje do samega jedra realnosti Biti in napeljuje na misel, da je tudi neskončnost kot taka del te realnosti. Lao Zi ne pojasni, zakaj naj bi bil Absolut neotipljiv, temveč ga le imenuje »brezimni«, »brezoblični«, »neizrekljiv«, »nič« (*wu*).<sup>51</sup> Temu primerno začne Lao Zi svoj opis metafizične realnosti z opisom negativnih atributov *Daa* in pokaže, da pot nima v svoji absolutni realnosti nikakršnega imena, da je torej skrita in brezimenska.<sup>52</sup> *Dao*, brezimni, pa je vseeno označen – četudi površno – z besedo *Pot*, saj drugače o njem sploh ne bi mogli govoriti. Iz konteksta je razvidno, da *Pot* pomeni etični pristop k človeku in družbi v celoti in da se je ne da tako zlahka zapopasti in definirati.<sup>53</sup> Če je Absolut v svoji absolutnosti »brezimni«, zavrača vsakršno (po)imenovanje in zato, tako Izutsu, v moderni terminologiji presega lingvistično (besedno) doumnost.<sup>54</sup> Absolut ne more postati substanca, zato Lao Zi poudarja, da so imena, ki jih predlaga, le označevalci.

Najvišji etični princip delovanja daoizma je pravzaprav manifestacija univerzalnega zakona Biti oz. eksistence, ki zagovarja svetost človeškega življenja. V tem pomenu zakon ni človeška stvaritev, temveč odsev najvišjih zakonov univerzuma v človeški zavesti. Kot tak pomeni inherentno načelo človeškega delovanja. (S)poznati *Pot* ne pomeni le naučiti se pravil in regulacij dobrega postopanja in lepega vedénja, temveč predpostavlja vzpostavitev vezi med človekom in metafizičnim zakonom Univerzuma, tako da človek svoje bivanje ozavesti in se hkrati oddalji od njega.

Resnična manifestacija *Daa* v človeku ni konceptualno motrenje Biti, ampak delovanje – *actus*. Lao Zi in Zhuang Zi zatrjujeta, da motrenje preraste v delovanje preko intuicije, ki velja za najvišji in edini možni ter resnični način spoznavanja Absoluta. V tekstu *Dao de jing* se neprestano pojavlja pojem *sheng jen* ali Sveti človek, za katerega bi glede na do sedaj napisano lahko trdili, da ustreza islamskemu *insān kāmil* ali Popolnem človeku. Sveti človek je za oba daoistična misleca nekdo, čigar misel »se giblje v domeni popolne Svobode«.<sup>55</sup>

<sup>51</sup> Izutsu, *A comparative study of the key philosophical concepts in sufism and taoism II*, str. 93.

<sup>52</sup> Ibid., 99.

<sup>53</sup> Lao Zi, *Dao de jing*, str. 35.

<sup>54</sup> Izutsu, *A comparative study of the key philosophical concepts in sufism and taoism II*, str., 105.

<sup>55</sup> Ibid., 149.

### 3. Metodološke usmeritve in komparativna študija nekaterih filozofskih pojmov sufizma in daoizma

Sama beseda *Dao*, ki ima sicer izredno veliko konotacij (od Misterija do Biti), se prevaja kot *Pot* in ustreza islamskemu izrazu *ḥaqḥ*, tj. Resnica oz. Realnost, kar je tudi eno od 99 imen Boga (*al-ḥaqḥ*).<sup>56</sup> V arabščini koncept resnice sovпада s konceptom realnosti, pojem *wujūd* pa se prevaja tudi kot eksistenca ali bivanje (latinsko *existentia*). Daoistični in sufistični pojem Biti se tako skladata po pomenu in ne nujno po lingvističnih oznakah, ki so v rabi v obeh tradicijah. Čeprav Ibn 'Arabī, Lao Zi in Zhuang Zi niso delovali v skupnem zgodovinskem kontekstu, lahko preučimo oba duhovna sistema posamično, primerjamo lingvistične koncepte, ki jih uporabljata, in poskušamo dognati njune stične točke.

Ibn 'Arabijev koncept Enotnosti Biti (*wahdat al-wujūd*) pomeni dobesedno Enost oz. Enotnost Biti, koncept, ki ga Zhuang Zi poimenuje *t'ien ni* oz. *t'ien chun* ali »Nebeško Ravnovesje«, in meri na nekaj, kar presega golo »enotnost« vseh stvari – označuje namreč združitev ali uravnavanje vseh reči pod svodom Biti.<sup>57</sup>

islamski koncept Resnice:

*ḥaqḥ* (resnica/resničnost) ----- *tajalli* (manifestacija/transfiguracija)  
 ----► *mumkināt* (možnosti/kontigentna resničnost)

daoistični koncept Resnice:

*dao* (*pot*) ----- *sheng* ----► *wan nu*

Enotnost Biti oz. nebeško ravnovesje je kot nasledek videnja Resničnosti svetovni nazor v dobesednem pomenu, saj predstavlja *celoviti* pogled na bivanje. Stvari *na* oz. *po* sebi ne moremo izkusiti v domeni fizične realnosti, temveč na metafizični ravni Biti. Do duhovne trans-

<sup>56</sup> Za več glej Schimmel, Annemarie, *The mystery of numbers*. Oxford University Press, New York, USA 1993.

<sup>57</sup> Izutsu, *A comparative study of the key philosophical concepts in sufism and taoism II*, str. 195.

formacije pride v človeku preko samoizničenja, *fanā'* (Ibn 'Arabī), oz. »sedenja v pozabi«, *tso wang* (Zhuang Zi). Oba pojma predpostavljata zavračanje sveta, očiščevanje misli in duhovni post. Očiščevanje v daoizmu in sufizmu sestoji iz samoočiščevanja telesa in duše, pa tudi utišanja razuma.

Po Zhuang Ziju predstavlja prvo stopnjo na poti očiščenja »izključitev sveta iz območja uma« oz. pozaba bivajočega in objektivnega sveta, pri čemer svet preneha obstajati kot nekaj objektivnega, neodvisnega od misli. Kot smo že rekli, je za drugo fazo značilna izključitev *stvari* iz območja uma, za tretjo pa pozaba življenja kot takega. Pri Ibn 'Arabiju sestojijo tri ravni očiščevanja iz »uničenja atributov, izničenja osebnega bistva in samorealizacije z Božjim Bistvom«,<sup>58</sup> čemur sledi poskus ponovne pridobitve lastnega bistva (jaza). Le preko izgube lastnega bistva in preko procesa očiščevanja se lahko jaz ponovno konstituira v Božji navzočnosti. Od tod Ibn 'Arabijeva analiza Mohamedove tradicije, ki se glasi »tisti, ki (s)pozna samega sebe, (s)pozna Boga«,<sup>59</sup> in ustreza Lao Zijeve misli, »spoznati druge pomeni biti moder, spoznati sebe pomeni biti razsvetljen«. <sup>60</sup> Po Ibn 'Arabiju sledi očiščevanju »razkritje« (*kashf*) oz. »neposredno okušanje« (*dhawq*) Realnosti Biti, ki se porodi v preobraženi zavesti.

Zgodovinske vezi med sufizmom in daoizmom nam povedo bore malo, saj sufizem izhaja iz abrahamske tradicije (islam),<sup>61</sup> medtem ko naj bi daoizem po Izutsuju izhajal iz posebne oblike šamanizma. Če se s to tezo strinjamo, potem je očitno, da sta si sistema kljub zgodovinsko-kulturnim in geografskim razlikam na filozofsko-mistični ravni podobna, saj oba razvijata koncept Biti kot tisti ključni pojem na mistični poti k Absolutu. Strinjata pa se tudi na ravni izkušnje bivanja in realnosti, ki ne poteka na ravni čutne zaznave, temveč na ravni intuicije. Tako za Ibn 'Arabija kakor za Zhuang Zija igra pomembno vlogo izkustveno spoznanje, da svet, v katerem živimo, ni zgolj sen, ampak pripada višji

<sup>58</sup> Ibid.

<sup>59</sup> , *Man 'arafa nafsahu, faqad 'arafa rabbahu*, Jalāl al-Dīn al-uyūṭī, *al-hāwīa lil Fatāwīa*. Dar al-fikr lil ṭabā' wa al-nashr, Beirtu 2004, str. 288.

<sup>60</sup> Lao Zi, *Dao de jing*, str. 55.

<sup>61</sup> Za več glej: Karen Armstrong, *Islam: a short history*, Phoenix Press; New Edition, Great Britain 2001.

ontološki ravni. Od tod tudi Ibn 'Arabījeva trditev, da je edina prava realnost Absolutna realnost, zato moramo najprej umreti, da bi lahko ponovno zaživel. <sup>62</sup> Tudi Zhuang Zi govori o »veliki prebuditvi«, ki naj bi spremljala ugotovitev, da je življenje oz. realnost, za katero verjame-mo, da je v resnici budnost, pravzaprav le sen in da se pravo bivanje nahaja v domeni *Daa* (Biti).

Ibn 'Arabī razdeli bivajoče na naslednje plasti:

1. Raven bistva (absolutna Skrivnost),
2. Raven Božjih atributov in imen,
3. Raven Božjih delovanj,
4. Raven podob in podobnosti,
5. Razumski svet.

Lao Zi pa eksistenco ali realni svet razdeli na:

6. Skrivnost vseh skrivnosti,
7. Ne-Bivanje (Nič),
8. Eno(st),
9. Bivanje (nebesa in sveta),
10. Deset tisoč reči. <sup>63</sup>

Sistema torej jasno sovpadata v pojmovanju Absoluta kot nespozna-tnega, transcendirajočega, kakor tudi v tem, da naslednje štiri ravni poj-mujeta kot ontološke nastavke prve.

Beseda *rahma* sestoji iz korena *r-h-m* in v arabskem jeziku pomeni »skrben«, »ljubeč«, »pozoren«, v slovenščino pa bi jo lahko prevedli kot *milost*. Vsaka sura ali koransko poglavje (razen enega) se v Koranu prične z izjavo *bismillahi al-rahmanu al-rahim*, kar priča o tem, da se vsako branje ali dejanje prične z mislijo o Absolutu kot izvirno dobrem. <sup>64</sup> Milost kot stvaritev Eksistence ima po Ibn 'Arabiju ontološko težo in sovpada z etičnim naukom islama. *Rahma* se nanaša tudi na delovanje, tj. na dejanje Eksistence v smislu ustvarjanja materialne realnosti (ideja, da Alah ustvarja *iz* milosti in *v* njenem imenu). Kreativni akt Eksistence pa se v islamu glede na svojo ustvarjalno razsežnost razlikuje

<sup>62</sup> Primerjaj podobnost te misli s slavnim mistikom Imamom al-Ghazlijem (umrl leta 1111) v 40. knjigi *Ihya 'ulūm al-dīn* (Oživitev religijskih znanosti).

<sup>63</sup> Izutsu, *A comparative study of the key philosophical concepts in sufism and taoism*, str. 481.

<sup>64</sup> Glej Koran in *rahma* v *Encyclopaedia of Islam*, Brill, Leiden 2007.

od daoizma, saj *Dao* »dobrote ne pozna« (*pu jen*).<sup>65</sup> To pomeni, da akt stvarjenja presega naravno stanje človeške zavesti, saj v daoizmu nebesa in zemlja niso nujno stvaritev dobrohotnega Boga. Čeprav te razlike ni mogoče neposredno razložiti s pojmom milosti in ne-milosti, je zasnova obeh sistemov podobna, saj sta na ontološki ravni milost in ne-milost mišljeni kot absolutno prevladujoči kreativni akt Eksistence. Proces kreacije je za Ibn 'Arabīja in daoistično tradicijo večen, neusahljivi tok, ki ga zaznamuje dinamizem »tekoče vode reke, ki neprestano odteka in se neprestano obnavlja« (Ibn 'Arabī), oz. kakor pravi Lao Zi, svet je »v gibanju in vedno bolj ploden«. <sup>66</sup> Iz tega premisleka sledi, da se milost v islamu manifestira skozi Koran in koranske verze oz. znake (*āyāt*), razkriva pa tudi etično razsežnost, ki jo vernik preko branja povnanja. Shema povnanjenja v islamu je potemtakem videti takole:

*āyāt* (znaki) ---► 'aql (razum(evanje)) ---► *shukr* (hvaležnost)<sup>67</sup>

Hvaležnost tako postane religiozno-teološki koncept in je povezana s specifično interpretacijo stvaritve kot neposredne karakteristike Božje narave. *Shukr* je v tem smislu pomensko blizu islamskemu pojmu *īmān* (»osebna vera«).

#### 4. Namesto zaključka – pomen Izutsujeve komparativne študije duhovnosti

Z razmišljanji v pričujočem prispevku smo želeli osvetliti nekatere pomembne koncepte daoizma in sufizma ter pokazati na duhovno-filozofske sorodnosti pri njunem razumevanju realnosti, Biti, Absoluta in percepcije fenomenalnega sveta.

Toshihiko Izutsu je s svojo študijo skušal pokazati to, kar je slavni fancoski islamolog Henry Corbin poimenoval *un dialogue dans la*

<sup>65</sup> Izutsu, *A comparative study of the key philosophical concepts in sufism and taoism II*, str. 211. prim. Lao Zi, *Dao de jing*, str. 14.

<sup>66</sup> Ibid., str. 214.

<sup>67</sup> Toshihiko Izutsu, *God and man in the Qur'an*, str. 255.

*metahistoire*<sup>68</sup> in kar smo v pričujočem prispevku predstavili kot točko v zgodovini človeštva, v kateri pride do sovpadanja duhovnih poti iz različnih kultur, v našem primeru kitajskega daoizma z glavnima predstavnikoma Lao Zijem in Zhuang Zijem ter islamske mistike z Ibn 'Arabijevim konceptom Popolnega človeka.

Čeprav imajo komparativna filozofija, komparativna religiologija in zgodovina duhovnih idej različna metodološka ozadja, se v številnih točkah stikajo – in na eni od teh sloni Izutsujeva zgodovinsko-teoretska študija. Ena od pomembnih odlik, ki zaznamuje Izutsujev pristop k primerjalni religiologiji daoizma in sufizma, je zagotovo objektivnost. In čeprav se jezika, ki ju ta mistično-filozofska sistema uporabljata, medsebojno razlikujeta, se tu zastavlja vprašanje metajezika, na katerem sloni preučevanje obeh tradicij, vsaj kar zadeva t. i. »orientalsko filozofijo«. Orientalna filozofija je za Izutsuja pravzaprav mistična filozofija ali konceptualno uokvirjanje mistične izkušnje.<sup>69</sup> Skupni jezik, ki ga je Izutsu našel v konceptu Biti, je za raziskovanje primerjav med antičnimi in sodobnimi (duhovnimi) sistemi temeljnega pomena. Izutsujevo analizo Zhuan Zija, Lao Zija in Ibn 'Arabija odlikujejo poleg tega še »empatična zmožnost vživljanja«, velika mera strpnosti in globok uvid v strukturo in dinamiko različnih duhovnih tradicij.

V prispevku smo osvetlili nekatere temeljne koncepte iz obeh tradicij, zlasti ontološke pojme, ki igrajo ključno vlogo tako v Ibn 'Arabijevem pojmovanju realnosti in Popolnega človeka kakor tudi v metafizični filozofiji Lao Zija in Zhuang Zija ter njunem razumevanju sanj, resničnosti in predvsem pojma Biti. Kljub jasni prostorski in časovni vrzeli, ki loči daoizem in sufizem, se obe mistični tradiciji strinjata v razumevanju in interpretaciji koncepta Biti, ki je za Svetega oz. Popolnega človeka edina resnična resničnost, do katere je mogoče priti le tako, da svoj ego *izpnemo* iz materialnega sveta in ga *vpnemo* v duhovni svet intuicije. Tako sufizem kot daoizem poudarjata petstopenjsko strukturo bivanja, ki temelji na »absolutni Skrivnosti«, tj. »domeni« ali »stopnji«, ki presega vse artikulacije in omejitve (*wujūd* oziroma *Kaos*).<sup>70</sup>

<sup>68</sup> Glej Henry Corbin, *Creative imagination in the sufism of Ibn 'Arab*. Trans. Ralph Manheim, London: Routledge and Kegan Paul, 1969.

<sup>69</sup> Za več glej Kojiro Nakamura, »The significance of Toshihiko Izutsu's legacy for comparative religion« v: *Intellectual Discourse*, 2009 Vol. 17, No. 2, str. 155.

<sup>70</sup> Ibid., str. 150.

Koncept Enotnosti Biti se sklada s pojmovanjem kozmosa v islamski misli, kjer Alah kot najvišja realnost velja za pričetek motrenja realnosti kot take: vse, kar pojmuje kot resničnost, je namreč le manifestacija Božje teofanije, človeško bitje pa je morda najbolj reprezentativni model te manifestacije, saj ne le, da prenaša in povezuje oba pola realnosti, temveč je s svojo intuicijo takrat, ko intelekt zavoljo lastne omejenosti odpove, zmožno doumeti in zaobjeti Absolut. Četudi ostaja mnogo vprašanj neodgovorjenih (npr. okvir metajezika orientalske ali mistične filozofije, v katerem se dogodi proces spoznanja Absoluta), se zdi, da je Univerzalni ali Popolni človek v daoizmu in sufizmu harmonična kombinacija zemeljskih stanj in duhovnih razsežnosti, duhovni potencial na poti do razkritja *tawhīda* kakor tudi občečloveške religioznosti.

## B i b l i o g r a f i j a

1. al-Ghazali, A. H. (n. d.). *Iḥyā' Ulūm al-Dīn (Oživitev religijskih znanosti)*. 4. zv., Darul Nadwah, Bejrut.
2. al-Ghazali, A. H. (1998). *Kīmīyā-yi Sa'ādat (Alkemija sreče)*. Delhi.
3. Ibn 'A. (n. d.). *Fuṣūṣ al-ḥikam (Dragulji modrosti)*.
4. Ibn 'A. (2010). *Futūḥāt al-Makkiyya (Razodetja iz Meke)*, 4. zv., Dar al-Ehia al-Tourath al-'Arabī, Bejrut.
5. Jalāl al-D. al-Š. (2004). *Al-ḥāwīa lil Fatāwīa*. Dar al-Fikr lil ṭabā' wa al-nashr, Bejrut.
6. Anis, M. T. (2010). *Japanese contribution to Islamic studies: the legacy of Toshihiko Izutsu interpreted*. HUM Press, International Islamic University, Malezija.
7. Aisha, Y. M. (2008). *Hadith as scripture discussions on the authority of prophetic traditions in Islam*. Palgrave Mcmillan, New York.
8. Bajraktarević, O. (2009). *Hrestomatija: klasična islamska filozofija*. Fakulteta islamskih nauka, Sarajevo.
9. Chittick C. W. (1998). *The self-disclosure of God: principles of Ibn Al-Arabi's cosmology*. State University of New York Press, New York.
10. Eliade, M. (1964). *Shamanism, archaic techniques of ecstasy*, London.
11. *Encyclopaedia of Islam* (2007). Brill, Leiden.
12. Fadiman, J. (ur.) (1997). *Essential sufism*. Harper, San Francisco.
13. Fakhry, M. (1970). *A history of Islamic philosophy*. Columbia, New York, London.
14. Frithjof, S. (1993). *The transcendent unity of religions*. Theosophical Publishing House, Wheaton.

15. Frithjof, S. (1976). *Islam and the perennial philosophy*. World of Islam Festival Publishing.
16. Henry, C. (2001). *Zgodovina islamske filozofije*. Mohorjeva družba, Celje.
17. Houstma, M. Th. (2006). *Biographical encyclopedia of Islam*. 2. zv., Cosmo Publications, New Delhi.
18. *History of thought in ancient China*. (1954), Peking.
19. İsmail, A. (2012). »The reception of Toshihiko Izutsu's Qur'anic studies in the Muslim world: with special reference to Turkish Qur'anic scholarship«, *Journal of Qur'anic Studies* 14 (1), str. 73–106.
20. Jean-Baptiste A., Laude P. (2004). *Frithjof Schuon: life and teachings*.
21. State University of New York Press, New York.
22. Kakaie, G. »Know yourself, according to Qur'an and Sunnah: Ibn Arabi's view«, *Philosophical-Theological Research* 9 (1), [http://www.sid.ir/en/VEWSSID/J\\_pdf/105220073301.pdf](http://www.sid.ir/en/VEWSSID/J_pdf/105220073301.pdf) (30. 9. 2013).
23. Karen, A. (2001). *Islam: a short history*. Phoenix Press; New Edition. Great Britain.
24. Kojiro, N. (2009). »The significance of Toshihiko Izutsu's legacy for comparative religion«, *Intellectual Discourse* 17 (2), str. 147–158.
25. Korkut, B. (prev.) (1989). *Al Qur'an Al Karim, Kur'an s prevodom*. El Kalem, Sarajevo.
26. Kuzminac, J. (prev.) (2007). *Ibn Arabi, Dragulji mudrosti*. Prosveta, Beograd.
27. Lao Zi (2009). *Dao de jing*. Mladinska knjiga, Ljubljana.
28. Makino, S. (2000). *On the originality of Izutsu Oriental philosophy*. Brill, Leiden, Boston.
29. Merton, T. (1973). *The Asian journal of Thomas Merton*. New Directions Pub. Corp., New York.
30. Merton, T. (2004). *The way of Chuang Tzu*. Shambhala, Boston.
31. Mishra, V. (1985). »Sufis, Nath-yogis and Indian literary texts: some lines of congruence«, *Religious Traditions* 6 (1), str. 42–65.
32. Manheim R. (prev.) (1969). *Henry Corbin: Creative imagination in the sufism of Ibn 'Arab*. Routledge and Kegan Paul, London.
33. Mole, M. (2003). *Muslimanski mistiki*. Kud Logos, Ljubljana.
34. Nasr, S. H. (2007). *Islam: religija, zgodovina in civilizacija*. Litera, Maribor.
35. Nasr, S. H. (2005). *The essential Frithjof Schuon*. World Wisdom.
36. Nasr, S. H. (1991). *Tri muslimanska mudraca*. El Kalem, Sarajevo.
37. Nicholson Reynold A. (prev.) (1978). Ibn al-Arabi, Muhyiddin. *The Tarjuman Al-Ashwaq: a collection of mystical odes*. Theosophical Publishing House LTD., London.
38. Quasem, M. A. (1975). *The ethics of al-Ghazali*. Central Printing Sendirian Berhad, Malazija.

39. Reynolds, M. E. (prev.) (1919). Tzu, Lao. *Laotzu's Tao and Wu Wei*. Brentano's, New York.
40. Schimmel, A. (1993). *The mystery of numbers*. Oxford University Press, New York, USA.
41. Sharif, M. M. (1963). *A history of Muslim philosophy*. Wiesbaden.
42. Solihu, A. K. H. (2010). » *The linguistic construction of reality: Toshihiko Izutsu's semantic hermeneutics of the Qur'ānic Weltanschauung v Japanese contribution to Islamic studies: the legacy of Toshihiko Izutsu interpreted*. IIUM Press. Kuala Lumpur, str. 17–39.
43. Star, J. (prev.) (2001). *Tao te ching. The definitive edition*. Penguin, New York.
44. Thaler, N. (prev.) (2004). *Ibn 'Arabi: Razlagalec hrepenenj*. Kud Logs, Ljubljana.
45. Toshihiko, I. (2002). *God and man in the Qur'an*. Islamic Book Trust, Kuala Lumpur.
46. Toshihiko, I. (1971). *The basic structure of metaphysical thinking in Islam – Toshiko Izutsu. The concept and reality of existence*. The Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies. Tokio.
47. Toshihiko, I. (1983). *Sufism and taoism: a comparative study of key philosophical concepts*. University of California Press. California.
48. Toshihiko, I. (1966–67). *A comparative study of the key philosophical concepts in sufism and taoism: Ibn 'Arabi and Lao-Tzu, Chuang-Tzu*, 2 Vols. The Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies. Tokio.
49. Zhuang Zi (2004). *Zhuang Zi: Klasik dežele južne rože*. Prev. Burton Watson. Založba Sophia. Ljubljana.
50. Waines, D. (1995). *An introduction to Islam*. Cambridge University Press, Cambridge.
51. Wester, J. (2007). *Unity in religion*. Diplomsko delo. A&M University, Texas.
52. World Wisdom (2008): *Toshihiko Izutsu's life and work*, <http://www.worldwisdom.com/public/authors/Toshihiko-Izutsu.aspx>, (1. 10. 2013).

---

## O S E N C A H I D E J

(poglavje iz nastajajoče knjige *O sencah*)

M a r k o U r š i č

Najprej poskusimo opredeliti *bistvo sence*: metafizično in obenem fizično (kot »poseben primer«) bistvo sence je *podvojitev ali »replika« neke forme na drugi ontološki (oz. bivanjski) ravni*, in sicer takšna replika, ki je »oslabitev moči«, ali bolje, *oslabitev resničnosti* »prvotne« forme. Krajše rečeno, senca je manj resnična replika neke forme.<sup>1</sup> Kaj je manj resnično in kaj »biva močnejše«, pa je seveda odvisno od tega, kaj smatramo za ontološko prvotno: če so ideje resničnejše (če »bivajo močnejše«) od čutnih oz. materialnih stvari, potem so *stvari »sence idej«*, tako kot v platonizmu – če pa so čutne stvari (tj. telesa, neživa in živa) resničnejše od idej, lahko rečemo obratno, da so *ideje »sence stvari«*, tako nekako kot pojmuje ideje novoveški empirizem. Seveda pa imajo čutne stvari, tudi če so ideje resničnejše in so stvari le njihovi »posnetki«, svoje vidne, fizične ali *optične sence*, zato pravim, da so fizične sence »poseben primer« metafizičnih senc, saj za te običajne sence ravno tako, še najbolj neposredno velja, da so manj resnične replike nekih ontološko prvotnejših form, namreč čutnih stvari oz. teles v našem »realnem«, četudi morda ne najbolj *resničnem* svetu.

Tudi glede »površinskosti« senc je analogija med svetom stvari in svetom idej večpomenska. Sence čutnih stvari ali teles so praviloma dvodimenzionalne, četudi pogosto zveržene ali prelomljene na podlagi, prek katere drsijo, tridimenzionalne sence pa so do nedavnega nastopale samo v spiritizmu kot »duhovi«, dvojniki iz kake »ektoplazme« in podobnih ezoteričnih substanc. Bolj vsakdanje *tridimenzionalne sence čutnih stvari ali teles* so šele novodobna iznajdba, ki jo je omogočilo odkritje holografskih tehnik, s katerimi se v prihodnosti odpirajo

---

<sup>1</sup> Gr. izraz za senco *skía* pomeni tudi »sled«, »podoba«. Ponekod v platonskih besedilih nastopa izraza *skía* in *eidolon* (podoba) dejansko kot sinonima, npr. v Plotinovi razpravi »O lepem«, kjer so lepote, ki so dane čutnemu zaznavanju, imenovane »odsevi in/ali sence« *<eidola kai skíai>* umske lepote idej [Plotin, *En. I 6.3.34*].

neslutene možnosti »simulakrov« čutnega sveta. Po drugi strani pa tridimenzionalne sence idej ali misli obstajajo že od nekdaj, saj so to ravno čutne stvari in telesa v našem »realnem« trirazsežnem svetu. Nekateri so spekulirali, da je »svet idej« lociran v četrti ali celo kaki višji razsežnosti (če je četrta dimenzija čas), vendar tu ne bomo šli tako daleč, rajši ostanimo v mejah tistega, kar nam je – bodisi s čutnim ali z umskim pogledom – vsaj tolikanj razvidno, da o tem lahko povemo kaj zanesljivega in vendarle zanimivega. Najprej ugotovimo, da sence, če jih definiramo metafizično, niso zgolj dvodimenzionalne, temveč so lahko tudi tridimenzionalne in zanje je ravno tako značilno, da bivajo šibkeje od svojih »prvotnih« form, karkoli so že te forme. Platon nam je s svojo znamenito prispodobo o votlini želel povedati prav to: kakor dvodimenzionalna senca vrča biva zgolj kot »posnetek« tridimenzionalnega snovnega predmeta, namreč vrča »samega«, tudi sam vrč biva zgolj kot »posnetek« ideje vrča, in sicer tako, da »deleži« v resničnosti svoje ideje, ali drugače rečeno, *ideje »bivajo močnejše od svojih senc, čutnih predmetov, ki so njihovi »posnetki« ali »replike«*. Ta misel se nam, ljudem modernih časov, gotovo zdi čudna, ko prvič naletimo nanjo, toda potem, ko jo zares dojamemo, nam postane jasna in razsvetljuječa. Pa še to, *nota bene*: tu ne gre za kako evolucijo vrča iz ideje vrča, saj ideja ni »stvarnica« vrča, ampak gre za čisto *ontologijo* teh bitnosti – če rečemo zelo preprosto, zakaj ideja »biva močnejše« od stvari: vrč se razbije, ideja vrča pa ostane, namreč »v umu«. Geneza samih idej je neko *drugo* vprašanje, recimo, vprašanje »dialektične logike«.

Kaj pa lahko povemo o svetlobi in barvi senc? Čeprav je Leonardo da Vinci v fragmentu z naslovom »Kaj je senca« lepo in resnično zapisal, da »je senca oslabitev moči svetlobe, ki je vidna na površini telesa in se začne tam, kjer se luč umakne, konča pa se v temi« [Leonardo, *Traktat o slikarstvu*, 245 (fr. 533)], to seveda ne pomeni, da je senca nujno temna, mračna, siva. Telesa, ki jih osvetljuje sonce, recimo oblaki na pomladnem nebu ali cvetoča drevesa v sadovnjaku, so *svetle sence*, obenem pa lahko rečemo, da so tudi to »sence idej«, saj v svoji čutni lepoti »deležijo« v idejni Lepoti, kot je učil Platon. In če je *duša »senca duha«*, tudi zanjo velja, da je svetla, le če je dobra. Še svetlejši pa so *angeli, sijoče »sence Boga«*. – Toda svetlih senc dandanes ne najdemo samo *tam*, v presežnih sferah bivanja, ampak tudi *tu*, sredi našega vsakdana: na televizijskem

ekranu vidimo svetle sence ljudi, ki jih včasih srečamo na ulici. Na ulicah, zlasti v velemedstih, se na digitalnih zaslonih prikazujejo svetle sence bolj ali manj človeških postav, ki nam hočejo nekaj sporočiti, nas v nekaj prepričati (običajno v nakup takega ne ravno nujnega artikla). Tudi na filmskih platnih tisočeri sodobnih platonskih »votlin« živijo svetle sence, s katerimi se radostimo ali žalujemo, smejemo ali jočemo ob njihovih usodah, ki so obenem tudi naše. Seveda vse te virtualne sence niso le črno-bele, saj so pisane *barvne sence* že vrsto let prebivalke našega sveta in se nam prikazujejo, tako kot čutne stvari, če nismo ravno barvno slepi, v vseh mogočih barvah in odtenkih. In tudi sence v sanjah so pogosto barvite – lahko namreč rečemo, da so *sanje* »*sence budnosti*«, čeprav je včasih težko razločevati med sanjami in budnostjo (tako kot tisti stari kitajski modrec, ki je sanjal metulja, in ko se je zbudil, se je vprašal, ali morda metulj zdaj sanja njega). Včasih se nam res zazdi, da so dogodki dneva sence noči, čeprav običajno mislimo, da so sanje noči sence dneva. Najbrž pa so tudi sanje »oslabitve resničnosti« nečesa prvotnejšega (morda ne ravno dneva) – torej so tudi sanje sence *sui generis*.

Če bi bolj verjel v filozofsko spekulacijo, kot dejansko verjamem vanjo, bi morda trdil, da je *razlika med senco in esenco*, tj. med »repliko« in njeno »prvotno formo« (njuna »razlika-v-istosti«), *izvor vseh ontoloških distinkcij*, zlasti metafizične razlike med *tu* in *tam*, med imanenco in transcendenco. V svojih *Štirih časih* sem večkrat in na različne načine zapisal, da transcendenca ni nujno »realna« v pomenu *onkraj* bivajočega onstranstva, namreč tradicionalno in krščansko-platonsko razumljenega »višjega sveta«, ki naj bi bil nekje »nad« vsemi stvarmi in bitji tega sveta, nekje zgoraj v »nadnebnem prostoru« – kajti v tako razumljeno »realno« transcendenco je dandanes res težko, morda celo nemogoče verjeti. Toda to ne pomeni, da transcendence kot *presežnosti* »realnega« sveta preprosto ni, nasprotno, presežnost je »odsotno prisotna« v vsaki, tudi najmanjši, najmanj pomembni realnosti (nekoč davno sem v *Romanju za Animo* zapisal, da je »transcendencia iz drobcev, ki jih je svet zavrgel«, zdaj pa mislim, da teh »drobcev luči« svet niti ni zavrgel, ampak da jih venomer znova izgublja, išče in včasih tudi najde). V vsem je različna in obenem vselej ista presežnost, v vsaki drobni senčici je Luč, ki »od znotraj« osvetljuje vsa bitja, Luč, ki je platonsko Dobro,

Eno. – Toda ker smo od *tam*, od »vrha« vendarle še daleč, ne glede na to, da smo »tam zgoraj« že ves čas, kajti »tu je *tam*«, za zdaj še ne bom dokončno rekel, da so vse sence »oslabitve Enega« (čeprav to že vseskozi govorim), ampak bi pred tem rajši rekel, da so *sence simbolne forme* – če tu, »sredi poti«, zanje rajši uporabim ta metafizično skromnejši pojem, ki ga je v novejšo filozofijo uvedel Ernst Cassirer. Sence torej obravnavam kot simbolne forme, ki razpirajo in vzdržujejo *metafizično diferenco* med nižjimi in višjimi, šibkejšimi in močnejšimi členi v véliki vesoljni »verigi bitij«, tako da med njimi nenehno ohranjajo »transcendenčno napetost«.

### Sonce in sence v starem Egiptu

Platon je občudoval stare Egipčane (tudi zanj že stare!), če sklepamo iz tistih nekaj mest v *Timaju* in *Zakonih*, kjer jih omenja. Pitagorejski modrec Timaj pripoveduje anekdoto o srečanju atenskega zakonodajalca Solona z nekim duhovnikom v Saisu, svetem mestu v Nilovi delti. Potem ko egipčanski duhovnik pouči Solona o pravih zakonih, mu reče: »O, Solon, Solon, vi Grki ste vedno otroci, in sploh ni starega Grka. [...] Po duši ste vsi vi mladi« [Platon, *Timaj* 21e]. To pravzaprav drži tudi z današnje perspektive, če primerjamo dve duhovno največji kulturi starega veka, res pa je tudi, da so Grki, še posebej Platon, občudovali »nadčasno« zakonitost faraonskega Egipta, kakor tudi globino in skrivnostnost starodavne kulture ob véliki reki. V drugi knjigi *Zakonov* Platon skozi usta Atenskega tujca govori o »naravnih temeljih zborskega petja in plesa« in pravi, da je treba »mlade ljudi v polisih navaditi na lepe telesne drže in lepe melodije« [Platon, *Zakoni*, 656d], se vzorovati po Egiptu, kjer »ni bilo niti slikarjem niti drugim, ki ustvarjajo drže in barve, dovoljeno uvajati novosti ter si izmišljati kaj drugega« [*ibid.*, 656e]. Današnji umetniki bi se seveda zgražali nad takšno konzervativno cenzuro, saj je glavna značilnost moderne umetnosti ravno ustvarjanje nečesa novega, toda Platon nadaljuje: »Če boš dobro opazoval, boš odkril, da tam narisane ali oblikovane umetnine, izdelane pred deset tisoč leti [takrat seveda še ni bilo eksaktne historiografije ...] niso ne lepše ne grše od zdaj ustvarjenih, ampak so narejene z enako večščino« [*ibid.*]. Če rečemo s ščepcem sarkazma: ja kaj pa nam je treba vselej ne-

kaj novega, če pa je staro toliko lepše? Še več, zdi se, da je modernizem, ki opredeljuje zahodno umetnost že kakih dvesto let in je seveda ustvaril mnogo genialnih del, ravno v našem času zabredel v hudo krizo (vključno s t.i. postmodernizmom), ki ji ni videti konca, kajti tudi k dobrim starim »večnim« formam se ne moremo več preprosto vrniti.

Kakšna pa je bila tista »drža« egipčanskih podob, ki jo v *Zakonih* občuduje Platonov Atenski tujec in ki naj bi trajala »deset tisoč let«? Slike v grobnicah in svetiščih so gotovo čudovite, ne le trajne, ampak tudi *večne*, saj je ravno večnost tisto, po čemer je najbolj hrepenela egipčanska duša (in v tem je tudi nam, ne samo Grkom, »starejša sestra«). A vprašajmo se, *kako* so ti davni slikarski mojstri »upodabljali« večnost v držah in gibih figur, v teh lepih barvnih *sencah*, ki so spremljale umrlega na njegovi ali njeni poti skozi temno dolino Tuat (ali Duat) – k svetlobi? Običajno se poudarja statičnost egipčanskih figur, a ne gre samo za statičnost, temveč za *brezčasnost v gibanju* (seveda je v tem paradoks). Tipična figura na slikah starega Egipta je naslikana v profilu, toda njene ali njegove *oči* – dejansko eno samo oko, levo ali desno – ne gledajo naprej, v smeri »gibanja« figure, ampak so anatomsko tako »zasukane«, da *zrejo vame*, v poznega gledalca, ki sem v teh posvečenih votlinah zgolj vsiljivec, potem ko so bile iz njih izropane ali v muzeje odnesene mumije tistih, ki so jim bile lepe figure in široko razprte oči na teh brezčasnih slikah resnično namenjene. (Zasuk egiptovskih oči proti gledalcu spominja na enega izmed Picassovih portretov Dore Maar, na katerem pa ta lepa gospa gleda samo sebe, se »reflektira« kot novoveški subjekt.) Toda na tipični profilni figuri niso zasukane samo oči, saj so bile proti mumiji in so še vedno proti živemu gledalcu zasukana tudi njena ali njegova ramena ter celotno oprsje, v katerem domuje srce, telesno in duševno središče človeka tako za življenja kot po smrti v sodbi s Tehtnico. Človeška figura, še posebno oči in srce, mora biti čim bolj »razvidna«, vendar ne v novoveškem pomenu »razpoložljiva pogledu«, temveč razvidna kot čim boljši posnetek ideje večnega telesa, kot nesmrtna *senca umrlega* (egip. *khaibit*). In vendar je v teh figurah poudarjena tudi časovna komponenta, njihovo »brezčasno gibanje«, ki ga omogoča ravno profilna perspektiva, saj je v profilu naslikana ne le glava, ampak tudi noge (in roke, kar je sicer odvisno od vloge in dejavnosti figure). Naslikane sence umrlih so upodobljene v

profilu tudi zaradi njihove medsebojne komunikacije, saj so prebivalke istega tostransko onstranskega sveta, v katerem so večinoma tudi kam namenjene, h kakemu skupnemu obredu ali čaščenju – njihov najvišji cilj pa je tisto končno »Prebujenje v svetlobi« (*Pert em hru*), ki se, spet paradokсно, ponavlja in obnavlja z vsakim jutrom, z vsakim novim in obenem istim vzhodom barke sončnega boga Raja.

Ernst Cassirer v *Mitičnem mišljenju*, drugi knjigi *Filozofije simbolnih form*, večkrat omenja stari Egipt, zlasti »geometrijsko«, »arhitekturno formo stvari« v egipčanski umetnosti, o kateri med drugim zapiše: »V svoji jasnosti, stvarnosti in večnosti ta forma triumfira nad vsako preprosto sukcesijo, nad nenehnim tokom in minljivostjo vseh časovnih konfiguracij. Egipčanska piramida je vidno znamenje tega zmagoslavja, zato je simbol temeljne estetske in religiozne intuicije egipčanske kulture« [Cassirer, II/128]. Piramida je, lahko dodamo, *senca* »popolne oblike« ter obenem, s svojo poudarjeno vertikalo, izraz človeškega hrepenenja po presežnem. Kajti, kot na nekem drugem mestu v tej knjigi nadaljuje Cassirer, »za mit smrt ni nikoli izničenje bivanja, marveč zgolj prehod v drugo vrsto bivanja« [... saj] »mrtvi še vedno »je«, njegovo bitje pa je lahko vidno in opisano samo na fizični način. In tudi tedaj, če se, drugače kot živi, pojavlja kot nemočna senca, ima ta senca še vedno polno realnost; ne spominja nanj zgolj po formi in potezah, ampak tudi v svojih čutnih in fizičnih željah« [*ibid.*]: človekov *ka*, »dvojniki«, preživi telesno smrt kot »senca, ki ima neke vrste fizično realnost in fizično obliko« [*ibid.*].

V egipčanskih verovanjih so »sence večnosti« ali simbolne forme živega bitja, ki preživijo telesno smrt – skupaj z Grki bi jim morda lahko rekli »hipostaze« – zelo diferencirane. Cassirer jih deloma povzema po Wallisu Budgeu, ki v uvodu k svojemu prevodu *Egipčanske knjige mrtvih* navaja naslednjih devet hipostaz: 1. *khat*, fizično telo oz. mumija; 2. *ka*, človekov »dvojniki« (~ gr. *eidolon*, posnetek), duhovno-telesno bitje, ki »ima obliko in lastnosti človeka, kateremu je pripadal, in prebiva z umrlim v grobu«, čeprav njegovo sobivanje z mumijo ni mišljeno toliko prostorsko, kot gre za mimetično povezavo; 3. *ba*, človekova duša, natančneje »srčna duša«, ki je upodobljena v ptici, največkrat v sokolu s človeškim obrazom, pa rada poleti iz groba, vendar ne zapusti svojega *khata*, saj se venomer vrača k njemu; 4. *ab* [ali *ib*], srce, ki je

»izvor živega bitja ter obenem dobrega in zlega v človeku«, zato je po smrti postavljeno na Tehnico; 5. *khaibit* [ali *šeut*], senca, ki je »tesno povezana z *ba*« in ravno tako lahko obstaja ločeno od telesa; 6. *khu*, »duhovna duša« ali duh, ki je bolj eterično bitje od srčne duše in »nikakor ne more umreti«; 7. *sekhem* ali »živost«, »netelesna personifikacija človekove življenjske moči«; 8. *ren* ali človekovo ime, ki se po egipčanskem verovanju mora ohraniti, zato da umrli ne bi »prenehal bivati«; in naposled 9. *sahu* ali neuničljivo »duhovno telo, ki daje bivališče duši« [gl. Budge (1), xcvi–cii]. Odnosi med temi sencami večnosti so zelo zapleteni, zanimivo pa je, da so nekatere izmed njih pripisovali tudi bogovom, na primer, v Heliopolisu so nesmrtno ptico Bennu imenovali »Rajev *ba*«, tj. dušo sončnega boga, v Memfisu so svetega bika Apisa častili kot »Ptahov *ba*«, a tudi sam vladar podzemlja Oziris (Asar) je bil včasih imenovan »Rajev *ba*« – in če spet sledimo Grkom, bi tem epifanijam egipčanskih bogov z njihovimi »dušami« lahko rekli *božje sence*, zlasti ko gre za najvišjega boga, boga Sonca.

V *Egipčanski knjigi mrtvih* (pravilneje bi bilo govoriti o *knjigah* v množini) najdemo več pasusov, kjer se, v sicer politeističnem religioznem okviru, dejansko časti osrednjega boga, bodisi Amon-Raja (»boga dneva«) ali Ozirisa (»boga noči«) – saj sta, zlasti v obdobju Novega kraljestva, razumljena in čaščena pravzaprav kot *isti* vrhovni bog<sup>2</sup> – in se o njem govori kot o Bogu, katerega oblike (*sc.* »epifanije«) so *mnogotere*, na primer v Huneferjevem papirusu, v himni »Hvalnica Raju, ko vzhaja na vzhodni strani neba«:

»O, Eden, veličastni, v tisočerih oblikah in pogledih, kralj sveta, vladar Annuja (Heliopolisa), gospod večnosti, ki večno trajaš, ves zbor bogov se radosti, ko vzhajaš in pluješ prek neba, o, Ti, privzdignjen v barki *Sektet*« [Budge (1), 14].

Mnogoterost božanskih »oblik« nastopa tudi v »Himni in litaniji Ozirisu« iz Anijevega papirusa (navajam jo v celoti):

---

<sup>2</sup> Na primer, v Nujevem papirusu beremo: »Nisem izginil v brodolomu, nisem bil zavržen na obzorju, kajti jaz sem Ra-Oziris ...« [Budge (1), 393 (CXXX. pogl.)], podobno tudi v Papirusu iz Qenne: »Slava tebi, vladar Amenteta [dežele odrešenih], gospodar Ta-česerta, o Ti, ki si kot Ra, resnično prihajam k tebi in se radostim ob tvojih lepotah. Njegov [Rajev] disk je tvoj disk; njegovi žarki svetlobe so žarki tvoje svetlobe ...« [*ibid.*, 615–16 (CLXXXI. pogl.)].

»Hvaljen bodi, o Oziris, gospodar večnosti, Un-nefer, Heru-Khuti (Harmachis), tvoje oblike so mnogotere in zmožnosti veličastne, [ti si] Ptah-Seker-Tem v Annuju (Heliopolisu), gospod skrivnega kraja, stvarnik Het-ka-Ptaha (Memfisa) in vseh bogov v njem, vodnik po podzemlju, ki te častijo bogovi, ko zahajaš v Nut [tj. na Nebu, Nut je boginja neba]. Izida te objema v miru, ko izganjaš sovražnike iz ust tvojih poti. Svoj obraz obračaš k Amentetu in storiš, da zemlja sije kakor čisti baker. Tisti, ki so legli, vstajajo, da bi te videli, dihajo zrak in zrejo v tvoje obličje, takrat ko se sijoči disk dviga nad obzorje; njihova srca bivajo v miru, saj Te vidijo, o Ti, ki si Večnost in Neminljivost!« [Budge (1), 66–67 (XV. pogl.)].

Znani egiptolog Jan Assmann pravi, da egipčanski *henoteizem* ni nastal šele z Ehnatonovim »revolucionarnim« in kratkotrajnim monoteizmom v 14. stoletju, ampak da je osnovna značilnost egipčanskega politeizma ravno henoteizem (*tò hén* v gr. pomeni »eno«), in sicer že *pred* Ehnatonom (tj. faraonom Amenofisom IV., ki je vladal v Amarni med leti 1351–34), kakor tudi in še bolj *po* nemirnem amarnskem obdobju, v »zlati dobi« Ramzesa II. »Vélikega« (13. st.) in njegovih naslednikov – namreč da se ta henoteistična značilnost egipčanske religije vse skozi kaže kot  *vključevanje mnogih bogov v enega*, »najvišjega«, nasproti monoteističnemu izključevanju drugih bogov, zavračanju mnogoboštva, čaščenju zgolj *enega in edinega* Boga. Assmann ugotavlja, da se post-Ehnatonova religiozna verovanja, ki so ohranjena zlasti v ramzesovskih himnah Soncu, niso razvila v smeri radikalnega monoteizma – tako kot pri Izraelcih – temveč v smeri henoteizma: »Razliko opredelimo takole: monoteizem radikalno izključuje obstoj drugih bogov; s »henoteizmom« pa razumemo monoteizem občutij in razpoloženj, ki vpričo čaščenja enega Boga nad vsemi drugimi le-tega ne povzdigne kot Edinega na ta način, da bi zanikal politeistični svet [drugih] bogov« [Assmann (1), 9].<sup>3</sup>

<sup>3</sup> Samega izraza »henoteizem« ni vpeljal v religiozne študije šele Assmann, ampak že Max Müller, eden izmed pionirjev indologije v poznem 19. stoletju, namreč kot najprimernejšo oznako za vedsko oz. upanišadsko religijo in duhovnost. William Budge, ki se sam sicer nagiba k mnenju, da je egipčansko verovanje v najvišjega boga Raja-Ozirisa (Horusa) bolj kot henoteizem še ne povsem razviti monoteizem, v svoji knjigi *Bogovi Egipčanov* (1904) navaja polemiko zgodnjih egiptologov o tem vprašanju in ugotavlja, da v obdobju razvitega politeizma »duhovniki in teologi niso videli nič nezdružljivega v tem, da je Bog samo Eden in da eksistira v neštetih oblikah« [Budge (2), I, 137]. Assmann pa nadalje razlikuje med henoteizmom in kozmoteizmom (slednji je bolj znan kot oznaka za nekatere grške predsokratike in za stoike) ter opredeli Ehnatonov monoteizem kot kozmoteizem, za katerega je značilno, da – drugače od

Ravno v monoteističnem izključevanju politeizma naj bi bila, sledeč Assmannu, tragična Ehnatonova zmota: z bleščečim Sončevim Diskom navdihnjeni faraon ni ostal le pri osnovnem monoteističnem »občutju in razpoloženju«, pri verovanju v najvišje Eno, v enega Boga, ampak je hotel, da bi bil Eden tudi Edini, zato je ukazal uničiti podobe in kipe vseh drugih, starih bogov. Assmann ugotavlja, da do te zmote ni prišlo nikoli (ali vsaj ne tako drastično) v indijski religiozni zgodovini, v kateri je henoteizem dosegel vrh z vedskimi upanišadami in v filozofski šoli *vedanta*. Seveda pa je tudi za grški politeistični panteon značilen henoteizem, še bolj kot za Egipt, saj je v grški filozofiji »najvišje« Eno, božanski *Logos*, postavljen(o) celo »nad« olimpskega vladarja bogov Zevsa ali vsaj izenačen(o) z njim. Znamenito Heraklitovo formulo »eno in vse« (*hén kai pân*), je treba razumeti v obeh pomenih: »Eno je vse« in »Vse je eno« – saj grški *tò hén* ne izključuje množstva, tako kakor istost ne izključuje drugosti, različnosti. Od vélikih starih kultur je edino biblična kultura Izraela šla po poti izključujočega monoteizma, čaščenja ne le enega, ampak tudi *edinega* boga, GOSPODA Boga. »Eдинost <Einzigkeit> zanikuje mnogost <Vielheit>, Vse-Enost <All-Einheit> pa jo dialektično predpostavlja« [Assmann (1), 45]. In biblijska odločitev za Eдинost *nasproti* mnogosti je (bila) usodna za razvoj vseh treh vélikih svetovnih monoteizmov ter njihovih medsebojnih odnosov, vse do dandanes. Vprašajmo se, ali je mogoče resnično »odpreti« neko specifično religiozno čaščenje k presežni božji Vse-Enosti v tem smislu, kakor je za vedsko religijo – žal pa ne tudi za indijsko politično prakso – dejal Max Müller (in kar bi lahko rekli, *mutatis mutandis*, tudi za verovanja starih Egipčanov): »Vsak bog nastopa v duhu častilca kot enako dober kakor vsi [drugi] bogovi. V času čaščenja ga občuti kot resnično božanstvo, kot najvišje in absolutno, ne glede na nujne omejitve, s katerimi množstvo bogov v naši duševnosti <mind> nujno omejuje vsakega posameznega boga« [cit. po: Budge (2), I, 135]. Osebno mislim, da je mogoče tako verovati in da takšna vera ne odvzema ničesar, niti sebi niti drugim.<sup>4</sup>

---

bibličnega monoteizma – »temelji na čaščenju neke *kozmične* moči, ki se manifestira kot Sonce, in sicer v svetlobi in času, žarčenju in gibanju [sc. kroženju]« [Assmann (1), 26], medtem ko jima je skupno izključujoče zavračanje politeizma in v tem se razlikujeta od henoteizma.

<sup>4</sup> Jan Assmann pa se v svojem obsežnem delu *Ägypten: Eine Sinngeschichte* (1996), angl. prev. *The Mind of Egypt* (2002), med drugim sprašuje, kako bi se razvijala biblična religija in

Assmann vidi ključno razliko med vero v *edinega* Boga (»izključujoči monoteizem«) in vero v *enega* Boga (»vključujoči« monoteizem oz. henoteizem) v človeškem odnosu do *skrivnosti*: »V prvem primeru se Eden <der Eine> razodeva, v drugem se skriva« [Assmann (1), 47]. Čeprav ta ločnica morda ni tako linearna, saj tudi »izključujoči monoteizmi« govorijo o »skritem Bogu«, je vsekakor zelo pomembna, tudi za naš čas, za možnost preseganja konfliktnih razlik med svetovnimi religijami v »skupni skrivnosti«, v Enem. To skrivnostno »eno-v-mnogem« in obenem »mnogo-v-enem« je čudovito izrazil Plotin v razpravi *O umski lepoti* z naslednjo prisposodo: »Sonce je tam vse zvezde <hélíos ekei pánta ástra> in vsaka zvezda je sonce in vse druge zvezde« [Plotin, V.8.4.11]. In če se za hip še vrnem v Egipt (ki je bil domnevno tudi Plotinova domovina): tako kakor stara egipčanska beseda »ba označuje [poleg človeške duše] tudi vidne manifestacije neke nevidne moči« [Assmann (1), 37] – bi morda analogno tudi beseda *bog* lahko označevala množstvo različnih epifanij *enega*, vsepresežnega Boga? V tem smislu bi bili vsi zgodovinski bogovi pravzaprav »le« *božanske sence* (ali, če uporabimo Cassirerjev izraz, »simbolne forme«) neke najvišje, vseobsegajoče, nedoumljive, skrivnostne *resničnosti*, manifestacije tiste mistične »Ideje«, ki presega vse umske ideje v zrenju Enege.

### Temne homerske in svetle orfiške sence

V razvoju grškega duha od Homerja prek orfikov do Platona lahko prepoznavamo metamorfoze senc, sledeč naši opredelitvi senc kot replik in oslabitev moči neke »prvotne« resničnosti. Podobno kot pri drugih starih narodih, je bila tudi pri Grkih resničnost sprva pretežno

---

z njo celotna zahodna kultura, če bi v njej namesto Mojzesovega »političnega« monoteizma prevladal Ehnatonov *koznoteizem*, za katerega Assmann pravi, da je zgodovinsko najstarejša »ustanovljena religija«. Njegovo stališče do te možnosti je skeptično: »Osebnostno ne verjamem, da bi lahko Ehnatonova religija luči tako [kot Mojzesova] revolucionirala svet« [Assmann (2), 218]. – Vprašanje, ki se nam dandanes ob tem zastavlja in je bistveno za pravo religiozno strpnost (začenši z zavrnitvijo Ehnatonovega monoteističnega nasilja do drugih bogov), pa je ravno to: le *zakaj* neka nova »religija luči«, seveda primerna našemu času (tj., niti egipčanska poganska, niti srednjeveško krščanska, niti revolucionarno razsvetljska, a vključno z izkušnjami vseh dosedanjih), ne bi mogla »revolucionirati« sodobnega sveta? Morda pa je pristna istost-v-različnosti vendarle mogoča?

čutna, življenjsko izkustvena, pozneje pa so, zlasti s platonizmom, uzrli in razvili »svet idej«, tako da je *primarna* resničnost postajala vse bolj umska, glede na vsakdanje življenje »onstranska«, čeprav je za Grke celo tisti *tam* – vse do krščanstva – ostajal *tu*, v enovitem svetu, saj je bila zanj ločnica med zemljo in nebom vendarle prehodna že za življenja, ne šele po smrti. Klasični grški duh, *tudi* platonizem kot njegova osrednja »presežna misel«, še ni poznal takšne eshatologije onstranstva, kakršno je uvedlo krščanstvo, in tudi potem, ko se je v pozni antiki vse bolj soočal s krščanskim verovanjem v posmrtno življenje, mu je misel na *dejansko* »življenje po življenju« ostajala tuja, prej pesniško-metaforična kot realna. Saj tudi za tiste antične duše, ki so sprejele krščanstvo, krst ni bil zgolj prehod, temveč radikalen čustveni in miselni preobrat (spomnimo se le na Tertulijanov *credo quia absurdum est*).

Olimpski bogovi z Zevsom na čelu, ki nam jih tako živo pričara pred oči Homer v *Iliadi* in *Odiseji*, niso bili prvotni, arhaični grški bogovi, ampak šele druga ali celo tretja generacija bogov, o čemer nas pouči zlasti Heziodova *Teogonija*. Zevs, novi vladar neba in zemlje, se je ustoličil na Olimpu, potem ko je premagal svojega očeta Kronosa (ko je premagal Čas!)<sup>5</sup> in druge stare bogove, Titane, ki v svetli helenski luči postanejo bogovi teme, iracionalnosti, kaosa ipd. Zelo poenostavljeno bi lahko rekli, da v grški teogoniji z vzpostavitev Zevsove vladavine in njegove olimpske družine bogov svetloba premaga temo, da duh prevlada nad naravo. Seveda pa ta poenostavitev postane vprašljiva, brž ko se spomnimo, koliko iracionalnosti, človeške muhavosti, vseh vrst čustev in strasti ostaja v homerskih olimpijcih (najbrž so nam ravno zato še vedno blizu).

Walter F. Otto v svoji imenitni knjigi *Bogovi Grčije* (1929) s podnaslovom »Podoba božanskega v zrcalu grškega duha« navdušeno in navdihneno piše o tem, kako so pod Zevsovim vodstvom mladi grški bogovi (zlasti Atena, Apolon in Artemida, Afrodita ter Hermes) premagovali stari svet: »Temačnosti in teži tega sveta pa se zdaj postavi nasproti krog olimpskih bogov« [Otto, 89]. Zevs je zmagal v spopadu

<sup>5</sup> Mitologija starega boga Kronosa je precej kompleksna, tudi ambivalentna, saj npr. v znanim Platonovem filozofskem »mitu o Kronosu«, nastopi Čas kot vladar »zlate dobe«, v katero naj bi se človeštvo vrnilo s pomlajevanjem, torej v nasprotni časovni smeri [gl. Platon, *Politik*, 269c–273e].

z demoničnimi Titani: »Grški mit je ohranil različne sledove tega premaganja starega verovanja. Zevs je, kot pravi mit, zrušil svojega očeta Kronosa in Titane in jih zaprl v temo Tartara« [*ibid.*, 170]. Med svetlimi bogovi ima še posebej odlično mesto Apolon, ta najbolj grški bog (niti rimska mitologija nima zanj neposrednega dvojnika kot za druge grške bogove). Otto poleg njegovih splošno znanih atributov (bog svetlobe, prerokovanja, voditelj Muz itd.) poudarja, da je Apolon bog »distance«, zlasti v arhetipskem nasprotju z Dionizom: »Dionizična čud hoče opoj, torej bližino, apolinična pa, nasprotno, jasnost in uobličenosť, torej distanco. [...] Apolon odklanja vse, kar je preveč blizu, ujetost v stvari, meje zabrisujoč pogled, prav tako tudi zlivanje duše z enim, mistični opoj in njegov ekstatični sen. Noče duše, temveč duha« [*ibid.*, 100].<sup>6</sup> Drugače rečeno, med grškimi bogovi je Apolon najsvetlejša simbolna *forma*, tista najbolj sijajna, vendar še vidna, v religiozni predstavi uzrta *senca* tiste najvišje Luči, ki presega vsako formo. Seveda je tudi v Apolonovem sijaju demonizem, sicer ne več demonizem premagane »titanske« teme, temveč premočne luči, in zato čaščenje Apolona potrebuje druge, temnejše, a še vedno svetle sence, da ne bi človeška duša zgorela v blesku presvetlega duha: te božanske sence domujejo na visokem Olimpu, ena izmed njih je Apolonova sestra Artemida, svetlo-temna boginja (Otto jo imenuje tudi »nedomačnica« <*die Umheimliche*> [*ibid.*, 111]), zavetnica divje, samotne, deviške narave ter obenem kruta lõvka, ki preveč radovednega lovca Aktajona spremeni v jelena, da ga raztrgajo njegovi lastni psi.

Med najboljše, s pristnim grškim duhom morda najbolj navdihnjenih strani v *Bogovih Grčije* pa sodijo tiste, kjer Walter Otto piše o *sencah mrtvih*, zlasti v poglavju o psihopompu (vodniku duš) Hermesu ter v osrednjem delu knjige pod naslovom »Duh in lik« – čeprav se v teh pasusih pokaže tudi neko »dialektično« nasprotje med temnim svetom mrtvih in prej tolikanj poudarjeno svetlobo sveta mladih homerskih bogov. O Hermesu, »gospodarju poti«, Otto pravi, da je »ljudem naj-

---

<sup>6</sup> Zanimiva in povedna je tudi Ottova opomba, ki jo zapiše med vrsticami: »Z idealom distance se Apolon ne postavlja zgolj nasproti dionizičnemu preobilju zanosu. Za nas je še bolj pomenljivo, da to pomeni kar najostrejši ugovor tistemu, kar je do najvišje časti dospelo kasneje, v krščanstvu« [Otto, 100].

prijaznejši med bogovi« [*ibid.*, 134], saj vodi človeka po tostranskih in onstranskih pokrajinah (čeprav neposlušnega lahko zapelje tudi na stranpoti), ter ugotavlja: »Ta nočna skrivnost pri belem dnevu, ta magična temnost pri svetlobi sonca, je kraljestvo Hermesa. [...] Vsa bližina je izginila in z njo tudi daljava. Vse je blizu in obenem daleč, tesno ob nas in vendar odmaknjeno« [*ibid.*, 153–54]. Navezujoč se na to daljno bližino sveta mrtvih, Otto v poglavju »Duh in lik« razvija misel, ki je s prej povedanim vsaj deloma nasprotna, morda le na videz, namreč da je zdaj, po zmagi mladih bogov – v primerjavi s svetom starih bogov, ko je bilo še »vse življenje najtesneje povezano s smrtjo« [*ibid.*, 175], saj so bili kulti mrtvih (ne samo v arhaični Grčiji, ampak v vseh »predzgodovinskih« kulturah) tako rekoč vsakdanji del življenja samega – postal »kult mrtvih nezdružljiv z bogoslužjem olimpskih bogov« in da »mrtvi nimajo več nobenega pomena za svet živih«, saj so »le še nemočne in v nedosegljivo daljo odmaknjene sence« [*ibid.*]. Mrtvi sicer niso izključeni iz novega sveta, ampak so v njem »dobili le novo mesto« [*ibid.*, 176], ločeni so od sveta živih, s tem da so postali podobe »bivševstva« <das Gewesen>, kajti v homerski dobi je »pramisel, da so mrtvi onemoglo sanjajoče sence, postala osrednja točka celotnega verovanja v mrtve« [*ibid.*, 183] – v mrtvih je »vse preteklost«, »vendar so tu, slovesni in obrnjeni sami vase, večni lik« [*ibid.*, 184]. In ravno v tem, poudarja Otto, »je pristna grška zmaga nad smrtjo, saj je obenem najpopolnejše priznavanje smrti« [*ibid.*, 186].

Toda če skupaj z Ottom premišljujemo o Odisejevem spustu v podzemlje, kakor ga je upesnil Homer v 11. spevu *Odiseje*, le težko ohranjamo apolinično svetlobo olimpskega duha, saj v Hadu te svetlobe sploh ni, tam so samo še mrtve, »prazne sence« – a kljub temu, kot dodaja Otto, »je v njih nekakšna življenjskost, ki najde svoj presunljivi izraz v podobah Homerjevega opisa podzemlja« [*ibid.*, 186]. Toda ta opis je strašen, tudi groteskno morbiden. Kajti življenjskost mrtvih senc ni v njih samih, ampak se prebujata z žrtvovano krvjo živih: Odisej s tovariši na »ladji črneli« pripelje prek reke, ki loči Okean od Hada, tudi dve ovci, kot mu je svetovala Kirka, in ju daritveno zakolje pred kotanjo, krog katere se potem začno zbirati sence, da bi znova zaživele s pitjem krvi, ki je pravzaprav samo *de dicto* živalska, medtem ko je *de re* – kar v

tem primeru pomeni: v »dejanskosti« pesniške metafore – *človeška* kri. Le kdo bi pozabil presunljivo srhljive Homerjeve verze, v katerih Odisej pričuje o tem:

»Kadar obljubil sem to z molitvijo trumam pokojnih,  
vzel sem ovci pod nož in zarezal ju ravno nad jamo;  
črna se ulila je kri; in glej, odprè se podzemlje,  
v gostih vršelih prihajajo duše umrlih pokojnih:  
fantje mladí in neveste in dobro preskušeni starci,  
nežne device ob njih, žalujóč v novih tegobah,  
mnogi, ki padli so v boju, zadeti z bronnenimi kopji ...«  
[Homer, *Odiseja*, 11, 34–40]

Mrtve sence oživijo – kolikor pač zmorejo – s tem, da pijejo *živo* kri. So kakor nekakšni krvosesi, vampirji, dejansko pa so te sence še strašnejše, saj vampirji hrepenijo po krvi živih ne le zato, da bi sami oživel, temveč tudi (v vampirskih zgodbah celo predvsem) zaradi njihove ljubezni, strasti do živih, medtem ko je v hlastni žeji homerskih senc, ki jih priklíče Odisej z žrtvovano krvjo, razvidna zgolj želja po vrnitvi v ugaslo življenje, po obuditvi spomina, prebuditvi zavesti, ki je v Hadu skoraj povsem zatemnjena. Takšne vampirske žeje po krvi življenja ne srečamo nikjer v egipčanskih knjigah mrtvih, morda ravno zato ne, ker v starem Egiptu mrtvi niso bili ostro ločeni od živih, prej nasprotno, tam sta bili obe kraljestvi, mrtvih in živih, neločljivo prepleteni. Tudi v egipčanskih molitvah najdemo priprošnje Ozirisu, naj ne »drži v ujetništvu moje duše«, naj ne »zadržuje moje sence«, ampak »pusti prosto pot moji duši in moji senci« [Nebsenijev papirus, gl. Budge (1), 286], toda prav nikjer ne najdemo misli, da bi umrli za svoje onstransko življenje potreboval *živo* kri (potrebuje kvečjemu hrano, pijačo, pa še to njegov »dvojnik«). In dalje, pri Egipčanih sicer najdemo misel, da so v »podzemlju«, v temni dolini Tuat, skozi katero pluje bog nočnega Sonca, tudi neodrešena bitja, ki »bi se rada vkrcala na Rajevo barko, pa se ne morejo« [Budge (2), I/263], nikjer pa ne najdemo misli, da so *vsí* umrli, tudi pravičniki, vrženi v pozabo in da je njihovo posmrtno življenje odvisno zgolj od naključne naklonjenosti živih. Med Odisejevimi srečanji z mrtvimi sencami v Hadu je še posebej pretresljivo srečanje z materjo, ki jo tudi obudi iz pozabe, se z njo pogovarja in spominja, ko pa jo hoče objeti, mu njena senca spolzi iz rok:

»Hotel objeti sem dušo rodnice mi moje umrle:  
trikrat sem skočil naprej, želč jo nežno prijeti,  
trikrat mi zgine iz rok, ko da sèn bi bilà ali senca;  
meni pa vsakokrat huje presune srcé bolečina.«  
[Homer, *Odiseja*, 11, 205–208]

Ta bolečina, bolečina minevanja, pozabe, izginotja, nezmožnosti živega stika in dotika, dokončne smrti, je najbrž najhujša bolečina duha. Zatorej tudi »sublimnost« grške žalosti, o kateri lepo piše Otto [*op. cit.*, 190], navezujoč se na Odisejev spust v podzemlje, v svet mrtvih senc, večnih podob »bivševstva«, ni dokončen odgovor na enigma odnosa med življenjem in smrtjo. – Precej drugače kot Homer so si kraljestvo senc predstavljali orfiki, čeprav je, žal, o izvornem orfizmu znanega bolj malo oziroma je tisto, kar je znano iz poznejših spisov, precej nezanesljivo. Pravzaprav še tega ne vemo, ali je sam »Orfej slavnega imena« zares živel, ali pa je zgolj legendarni pevec in »ustanovitelj misterijev«, kot ga imenuje izročilo. Ena izmed najlepših antičnih legend pripoveduje, kako se je Orfej spustil v svet mrtvih po svojo ljubljeno Evridiko, živo senco, ki jo je pred vrnitvijo v dan spet nesrečno izgubil. Ob vseh teh sublimnih spominih na legendarnega Orfeja pa so se dejansko ohranili nekateri orfiški napisi, pretežno v grobovih (kot »zlata lističi« ipd.). To so avtentični dokumenti, ki jih je Otto Kern vključil v zbirko *Orphicorum fragmenta* (1922) in na osnovi katerih lahko zanesljivo trdimo vsaj to, da so si orfiki predstavljali svet mrtvih zelo drugače, kot se nam kaže podzemlje v homerskih pesnitvah – za orfike so bile človeške onstranske sence *svetle*, božanske, nebeške, kakor beremo tudi na zlatem lističu iz Petelije (4.–3. stol. pr. Kr.), ki je eden izmed številnih podobnih »kažipotov« za dušo umrlega na onstranskem potovanju:

»V Hada domovih na levi boš našel izvir,  
ob katerem stoji bela cipresa –  
temu izviru nikar ne hodi v bližino!  
Našel boš drugega, kjer iz jezera Spomina  
hladna voda priteka; pred njim so stražarji.  
Reci (jim): ›Zemlje otrok sem in zvezdnega Neba,  
toda rod moj je nebeški. To sami že veste.  
Od žeje sem izsušena in propadam! Dajte mi brž  
hladne vode, ki iz jezera Spomina priteka.‹  
‹Iz› božanskega ›izvira› ti bodo sami ponudili piti,

z »drugimi« heroji odtlej boš vladala skupaj.  
 To »Spomina« je delo ...  
 umreti ... napiši to ...  
 ... tema ... ki zagrne.«  
 [Fragmentsi predsokratikov, I/31 (DK 1 B 17)].

V tem skrivnostnem besedilu je več ugank, na primer, zakaj je cipresa bela, kdo so stražarji ipd. Dva izvira pa gotovo pomenita dvojnost duše med spominom in pozabo ter njeno »pot navzgor« in »pot navzdol« – ki sta, navsezadnje, morda le *ena in ista* pot? Morda, vsekakor pa drži ugotovitev Mircea Eliadeja, ki jo je zapisal v *Zgodovini religioznih verovanj in idej* (1975–83), da se je z orfiki grška »mitologija spomina in pozabe začela spreminjati. Vloga Léte [boginje in/ali reke pozabe] se je obrnila: v svoje vode nič več ne sprejema duše, ki je zapustila telo, zato da bi ji izbrisala spomin na zemeljsko življenje. Nasprotno, Lete duši, ki se vrača na zemljo, da bi se znova utelesila, vzame spomin na nebeški svet. »Pozaba« ne simbolizira več smrti, ampak vrnitev v življenje« [Eliade, II/119]. In čeprav ta obrat v odnosu med Léte (Pozabo) in Mnemosýne (Spominom) gotovo ni preprost – zlasti ne z vidika platonizma in še posebej novoplatonizma, saj Plotin ob tem razlikuje še dve vrsti spomina, *anámnēsis* in *mnēme* [gl. Plotin, IV.3.25 sl.], namreč, če lahko tako rečemo, onstranski in tostranski spomin – vsekakor drži Eliadejeva ugotovitev, da se je z orfiki odprlo novo videnje onstranskih pokrajin, po katerih *svetle sence* iščejo pot k »jezeru Spomina«, kjer bi se odžejale s čisto studenčnico, ki priteka iz njega (izraz »hladna voda« v navedenih verzih verjetno simbolizira čistost duše), ter znova prepoznale svoj nebeški, božanski izvor. Navsezadnje pa se lahko tudi vprašamo: *kdo so/smo* te svetle sence, »otroci Zemlje in zvezdnega Neba«? Komu so zlate orfiške tablice pravzaprav namenjene: »njim«, umrlim – ali prej *nam*, živim?

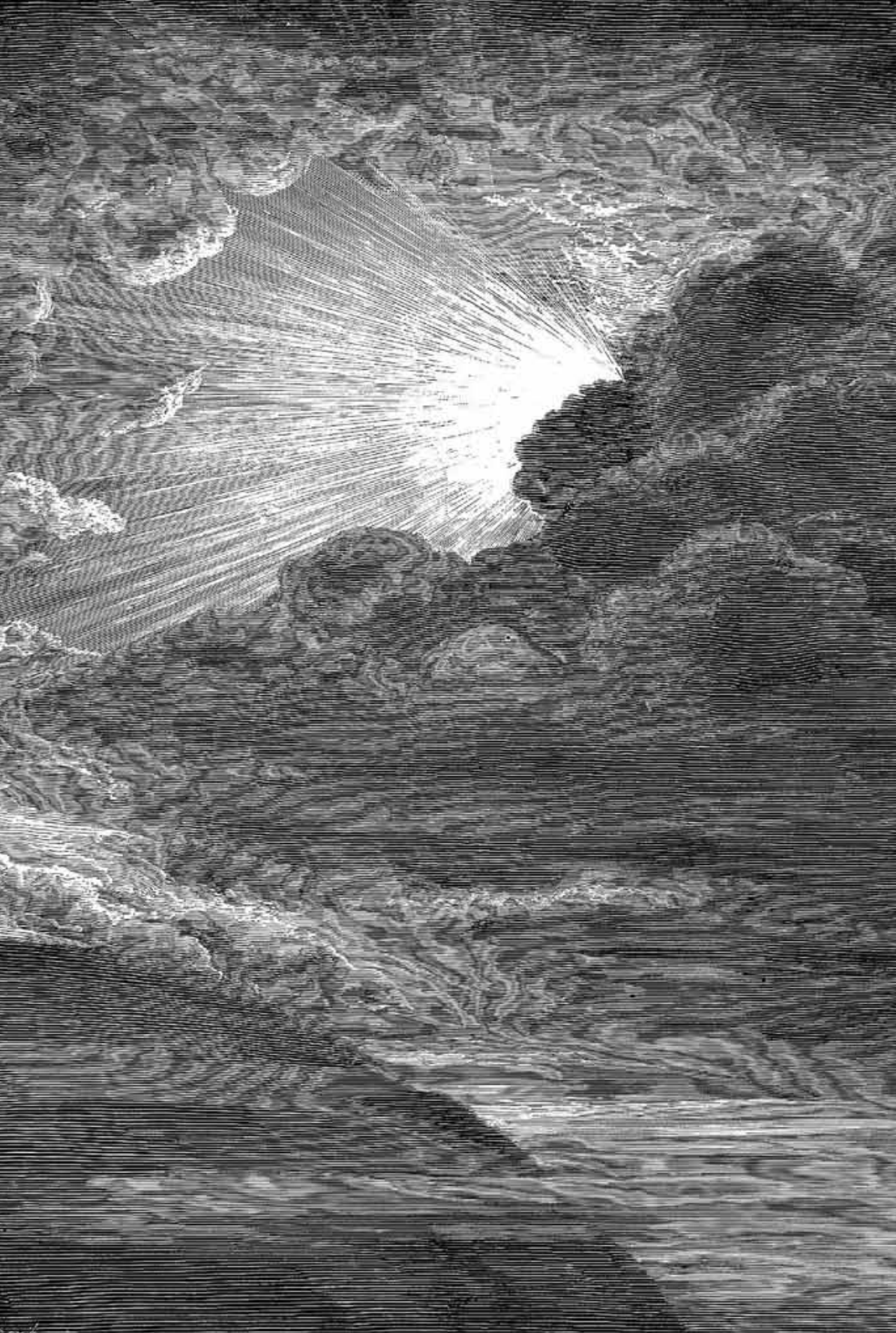
Zgodovinar antične filozofije Giovanni Reale poudarja pomen orfiške mitologije za Platonovo odkritje »druge plovbe«, tj. za potovanje duše in duha v presežni »svet idej«. V poglavju o orfiki pravi: »Iz človeka se boš spet rodil kot bog, ker izviraš iz božanskega« – to je najbolj presenetljiva novost novega vzorca verovanja, ob sprejemu katerega sta življenje in smrt spremenila svoj najstarodavnejši pomen« [Reale, I/366]. Da, ampak ključno je vprašanje, *kako* sta življenje in smrt spre-

menila pomen. Osebnostno menim, da niti v orfizmu, še manj pa v platonizmu ne gre za preprost obrat življenja in smrti, temveč za novo videenje življenja v smrti in smrti v življenju. Načeloma sicer ni nič narobe v tem, da Reale uporabi metaforo »druga plovba« kot ključ za interpretacijo Platona, saj to sintagmo izreče sam Platonov Sokrat, obsojen na smrt [gl. *Fajdon* 99c] – z njo ima v mislih svoje odkritje »sveta idej«, namreč v odnosu do *prve* plovbe, tj. predsokratskega iskanja »prvega vzroka« – vendar je treba dodati, da je to prispodobno mogoče *interpretirati* vsaj na dva načina, ki se precej razlikujeta. Reale razume Platonovo »drugo plovbo« predvsem kot plovbo, če tako rečem, po *drugi* reki, se pravi, *ne* po minljivi in nenehno spreminjajoči se *tostranski* reki, v katero »stopamo in ne stopamo, smo in nismo« [Heraklit, *Fragmenti predsokratikov*, I/385 (DK 22 B 49a)]; sledeč Realeju, nas »druga plovba« vodi v *onstranstvo*, tja v »nadnebni prostor« [Platon, *Fajdros*, 247c], kamor pa dejansko pridemo šele *po* smrti, v nebesih, ki nam jih (pozneje) obljublja krščanstvo, katerega naj bi filozofsko »utemeljeval« ravno platonizem (t.i. *Plato christianus*) – medtem ko se sam pri interpretaciji Platonove »druge plovbe« rajši navezujem na tisti bolj »pogansko« *filozofski* kontekst, ki ga najdemo v Platonovem *Filebu*, kjer njegov govorec Protarh pravi: »Toda če je za preiščljenega človeka lepo, da pozna vse, je »druga plovba« ne biti skrit sam sebi« [Platon, *Fileb*, 19c]. Kajti ravno *neskritost samemu sebi* je temeljna Sokratova filozofska zahteva in vrlina, in če to neskritost povežemo z orfizmom, ki je prepoznal v »jezeru Spomina« svetle sence človeških duš in je s tem spoznanjem gotovo močno vplival na Platonovo odkritje filozofskega idealizma, lahko rečemo: Platon je resnično našel *drugo* plovbo, vendar po *isti* reki, ali še bolje povedano, po *istem* morju, brezmejnem oceanu, ki zaobsega *vse*, kar jè, ves *logos-kozmos*, kot je dejal Heraklit: »Če ne poslušate mene, ampak Smisel (Logos), je modro soglašati, da je vse eno« [*Fragmenti predsokratikov*, I/385 (DK 22 B 50)]. Tudi klasični platonski kozmos je *eno(vito)* območje ontoloških razmerij, kjer se *ideje*, sence *Logosa* »zrcalijo« v čutnih bitjih, in obratno, kjer čutna bitja kot sence idej »deležijo« v njih *resničnosti*. Platon in ves antični platonizem, še posebno Plotin, ostaja pri temeljnem grškem spoznanju: *hén kai pân*, kar dobesedno pomeni »eno in vse«, resnično pa pomeni, kot smo že rekli, *oboje*: Eno je vse *in* Vse je eno. V *enem* svetu, ki je hkrati *tu* in *tam*, v snovi in duhu, sta

premešani svetloba in tema, luč in senca – mi pa, človeške duše, *sence duha*, ki živimo v času, hrepenimo po večnosti, Luči.

## B i b l i o g r a f i j a

1. Assmann, Jan (1): *Monotheismus und Kosmotheismus*, Universitätsverlag C. Winter, Heidelberg, 1993.
2. Assmann, Jan (2): *The Mind of Egypt*, angl. prev. A. Jenkins, Harward University Press, Cambridge, Mass. in London, 2002.
3. Budge, Wallis E. A. (1): *The Egyptian Book of the Dead* [1899], Penguin Books (revidirana izdaja), London, 2008.
4. Budge, Wallis E. A. (1a): *The Egyptian Book of the Dead. The Papyrus of Ani in the British Museum. Egyptian Text, Transliteration and Translation* [1895], Dover Publications, New York, 1967.
5. Budge, Wallis E. A. (2): *The Gods of the Egyptians*, Vol. I–II [1904], Dover Publications, New York, 1969.
6. Cassirer, Ernst: *The Philosophy of Symbolic Forms*, zv. I–III, angl. prev. Ralph Manheim, Yale University Press, New Haven in London, 1955.
7. Eliade, Mircea: *Zgodovina religioznih verovanj in idej*, zv. I–III, ur. slov. izdaje Marko Uršič, prev. Mojca Mihelič & al., Državna založba Slovenije, Ljubljana, 1996.
8. *Fragmenti predsokratikov*, izd. Hermann Diels & Walther Kranz, slov. dvojezična izd. v treh knjigah (I–III), ur. Gorazd Kocijančič, prev. Jan Ciglencečki & al., Koda, Študentska založba, Ljubljana, 2012.
9. Homer: *Odiseja*, prev. Anton Sovrè, Državna založba Slovenije, Ljubljana, 1951.
10. Leonardo da Vinci: *Traktat o slikarstvu*, prev. Tomaž Jurca in Marina Žlender, Studia humanitatis, Ljubljana, 2005.
11. Otto, Walter F.: *Bogovi Grčije. Podoba božanskega v zrcalu grškega duha*, prev. Samo Krušič in Alfred Leskovic, Hieron, Nova revija, Ljubljana, 1998.
12. Platon: *Zbrana dela*, zv. I–II, prevod in spremna beseda Gorazd Kocijančič, Mohorjeva družba, Celje, 2004.
13. Plotin: *Enneads* I–VI, grško-angleška izdaja, prev. A. H. Armstrong, The Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1966–1995.
14. Reale, Giovanni: *Zgodovina antične filozofije*, zv. I–IV, prev. Matej Leskovar, Studia humanitatis, Ljubljana, 2002.
15. Uršič, Marko: *Romanje za Animo*, Cankarjeva založba, Ljubljana, 1988.





---

## POVZETKI

Sebastjan Vörös

*Odpoved sebi in svetu: o mistični (ne)vednosti*

V članku tematiziram mistično vednost na ozadju specifične narave mističnega doživljanja in meditativnih/kontemplativnih tehnik, ki predstavljajo dinamično pomagálo za sistematično *od-učenje* privzetih doživljajsko-bivanjskih vzorcev in *ne-navezanosti* na sebe *in svet*, tj. za vstop v polje t.i. ne-dvojnosti ali eno-ničnosti. Mistično spoznanje, katerega »nosilke« so omenjene tehnike, ni (propozicionalno) *znanje o nečem*, temveč *celobitna in bivanjska vednost*, neposredno *udejanjenje* Eno-Niča oz. nedvojnega življenja, ki se razgrinja v »počezu« med nami in svetom. Ta moment celovitosti-ubranosti (ne-dvojnosti) bomo skušali tematizirati s prikazom premika od *episteme* ali dualističnega (breztelesnega, abstraktnega) znanja h *gnosis* ali nedualističnega (utelešenega, konkretnega) vedenja v njegovi inherentni dialektiki védenje/vedênje: mistična vednost *ni* (le) usvojitev novega (teoretičnega) *pogle-da*, ampak povratek k (celobitni) *drži*, kjer se uvid preliva v dejanje, dejanje v uvid.

*Ključne besede: mistika, epistemologija, gnoseologija, meditacija, kontemplacija*

Andrej Ule

*Razumni govor in mistični molk*

V prispevku iščem podobnosti med Wittgensteinovo filozofijo jezika (tako v *Traktatu* kot v *Filozofskih raziskavah*) in Nagarjunovo dialektiko (kot je podana v *Mulamadhymakakariki*). Najpomembnejše podobnosti so:

– *podobnost v splošnem načinu reševanja problemov*: s pomočjo »odstranjevanja« nesmiselnih in protislovnih izjav iz konceptualno-logičnega prostora govora in misli doseči »stanje«, kjer vsi filozofski problemi in tudi vsi »problemi življenja« izginejo (terapevtski način);

– *podobnost v »praktičnih namerah«*: »logično vodena soteriologija« (doseganje neproblematičnega in »srečnega« življenja);

– *podobnost v metodah*: racionalno argumentiranje, ki je prevedeno do meja jezika, in jasno spoznanje, da so paradoksi, če želimo izreči pogoje smiselnega, nepogrešljivi.

Kljub mnogim pomembnim razlikam med obema mislecema te (in druge) podobnosti kažejo na globoke (in po večini neizrekljive) povezave v njihovih osnovnih duhovnih usmeritvah. Zaključim s kratko ekspozicijo medsebojnih povezav med govorom in molkom, ki skušajo nakazati nekatere poteze teh globokih povezav med Wittgensteinom in Nagarjuno.

*Ključne besede: Wittgenstein, Nagarjuna, filozofija jezika, govor, molk, problemi življenja.*

Gorazd Andrejč

*Eksistencialna občutja in verski jezik:  
pozni Wittgenstein in protestantska teologija mističnega*

Mistična izkustva lahko interpretiramo kot izkustva, v katerih imajo osrednjo vlogo eksistencialna občutja – neintencionalna, vseobsegajoča afektivna stanja, ki odpirajo (ali zapirajo) svet možnosti bivanja in intencionalna stanja (prepričanja, emocionalna občutja, ipd.) sploh omogočajo (Heidegger, Ratcliffe). Kakšen je odnos med relevantnimi eksistencialnimi občutji in verskim jezikom (denimo krščanskim)? V prispevku zastavljam to vprašanje s pomočjo fenomenološkega razumevanja eksistencialnih občutij, pozno-wittgensteinovskega razumevanja verskega jezika ter protestantske (schleiermacherjevsko-tillichovske) mistične teologije. Rezultat je nekoliko protiintuitivna »pozno-wittgensteinovska fenomenologija mističnega izkustva«, ki pa se zdi za obravnavo odnosa med (izbranimi, »izjemnimi«) eksistencialnimi občutji in verskim jezikom obetaven filozofsko-teološki pojmovni okvir.

*Ključne besede: mistika, liberalni protestantizem, fenomenologija, občutja, Ludwig Wittgenstein, Paul Tillich*

Raid Al-Daghistani

*Epistemologija srca: kontemplacija – okušanje – raz-sebljanje*

Pričujoči članek si prizadeva osvetliti nekaj temeljnih konceptov in fenomenov islamske mistike, kot so »duhovna narava človeka« (*fiṭra*), »kultiviranje duševnosti« (*riyāḍa al-naḥs*), »kontemplacija« (*tafakkur*), »meta-racionalna sfera spoznavne zmožnosti« (*qalb*), »stopnje in stanja duhovnega vzpona« (*aḥwal wa maqāmāt*),

»notranje doživetje resničnosti« (*dāuq*) in »potopitev mistikove zavesti v neskončno Zavest« (*fanāʿ*). Naukom nekaterih pomembnih predstavnikov klasične islamske duhovnosti se bodo priključile analize sodobnih islamskih mislecev in pretanjenja razmišljanja zahodnih avtorjev. V takšnih raziskovanjih se bo – implicitno ali eksplicitno – vsaj do določene mere razjasnil tudi kompleksen odnos med mistiko in mišljenjem. Ugotovitve bodo povzete v ideji »dinamične mistike« kot verovanja in spoznanja, bivanja in ravnanja.

*Ključne besede: islamska mistika, kontemplacija, okušanje realnosti, potopitev zavesti, stopnje in stanja duhovnega vzpona, dinamična mistika.*

Ana Bajželj

*Na kraju spoznavanja: premislek o naravi izrednih spoznavnih načinov v indijskih filozofijah*

Številna besedila indijskih filozofij poleg običajnih načinov spoznavanja omenjajo tudi izredne spoznavne načine. Ti so navadno kultivirani v okviru jogijskih tradicij in so pripisovani redkim posameznikom, ki so jogijsko pot bodisi že dovršili bodisi so se njenemu cilju močno približali. Ta cilj pogosto predstavlja prenehanje določenega načina spoznavanja, ki obenem sovпада z zaključevanjem krogotoka ponovnih rojstev. V pričujočem prispevku izredne spoznavne načine preiskujem v širšem spoznavno-teoretskem kontekstu treh indijskih tradicij, tj. *nyāyi* in *vaiśeṣiki*, *sāṃkhya* in *yogi* ter jainizmu.

*Ključne besede: epistemologija, izredni spoznavni načini, osvoboditev, ontologija, indijske filozofije*

Jan Ciglencečki, Borut Škodlar

*Mistična in psihotična izkustva: projekt »Parmenides«*

Osrednja tema pričujočega prispevka je odnos med mističnimi in psihotičnimi izkustvi. Najina izhodiščna teza je, da je znotraj širšega razvojnega loka psihotične motnje mogoče razločiti dve izstopajoči fazi, (i) »apofatično« in (ii) psihotično, ki sta med seboj v veliki meri ločeni in neodvisni. Za prvo fazo, ki sva jo zaradi nezmožnosti pacientov, da bi jo adekvatno opisali z besedami, imenovala »apofatična«, je značilno občutje nenadnega »razodetja« ali »razprtja«, ki ga pacienti

opisujejo kot celosten uvid v najglobljo strukturo samega sebe, sveta okrog njih in vesolja kot celote. Med »apofatično« izkušnjo pride do zedinjenja s Celoto in zloma na relaciji subjekt-objekt, v čemer se kaže sorodnost z mističnimi izkustvi. V nasprotju s to izkušnjo, ki je po svoji naravi vselej univerzalna in nadosebna, pa so psihotične epizode napolnjene z individualnimi vsebinami, vrednotenjem lastne osebnosti ter so kot take neposreden mimetičen izraz in stopnjevanje konkretne psihične situacije posameznika. Z drugimi besedami: »apofatična« izkušnja se dogaja na ravni biti, psihotična pa na ravni sebstva.

»Apofatično« izkušnjo pacienti opisujejo tudi kot zedinjenje s Počelom (gr. *archē*), pri čemer prav ta izkušnja zanje predstavlja bivanjski orientir in hkrati določa njihovo nadaljnjo usmeritev, kar ima pomembne implikacije za psihoterapijo in celostno okrevanje pacientov. Zaradi njihove globoke želje, da bi znova dosegli stanje zedinjenja s Počelom, sva to imenovala »arheoteleološka struktura psihoze«. S tem izrazom sva želela naznačiti, da je gravitacijsko težišče postavljeno na *archē*, ki so ga pacienti med »apofatično« izkušnjo uzrli, pri čemer pa je ta *archē* hkrati to, kar tudi pozneje ostaja njihov najgloblji duhovni cilj, gr. *telos*, ki si ga prizadevajo doseči. Povsem drugačno usodo ima psihotično izkustvo, saj ga pacienti navadno doživljajo kot spiralo, ki jih vodi navzdol v izgubo samih sebe, sveta okrog njih, odnosov z drugimi in stika s širšim horizontom življenjskih vrednot. V teleološkem smislu je psihotično izkustvo zanje alarm, kar ima prav tako svoje psihoterapevtske implikacije.

*Ključne besede: mistika, psihoza, predsokratiki, fenomenologija, apofatična izkustva, arheoteleološka struktura psihoze*

Alen Širca

*Ruusbroecova mistična misel*

V razpravi najprej pojasnim, kaj je mistična izkušnja, saj je na njej osnovanih največ poskusov opredelitve mistike. Če sta nujna pogoja mistične izkušnje jezikovnost in zgodovinskost, mora po avtorjevem mnenju znanstveni diskurz o mistiki nujno upoštevati konkretni družbeno-kulturni in religijski kontekst takšne izkušnje.

V poglavitnem delu razprave teče beseda o flamskem mistiku Ruusbroecu. Čeprav je njegova mistična misel sorodna mistiki Mojstra Eckharta, se od nje razlikuje po tem, da za artikulacijo najvišjih vrhov mističnega življenja ne posega po konceptu apofatičnega Niča, temveč po t.i. »bitnosti ljubezni«. Toda razlika med obema avtorjema vendarle ni tako zelo globoka, kot se zdi na prvi pogled, saj se

izkaže, da je »bitnostna ljubezen« pri Ruusbroecu v resnici apofatični koncept, kar prikažem na primeru njegovih metafor vrtinca in žrela. Ena izmed bistvenih potez Ruusbroecove mistične teologije je tudi ta, da eksplicira pojem »skupnega« življenja, ki je popolna integracija v ritmiko Boga in Bogstva, trojičnega in nadtrojičnega Boga. Na praktični ravni je to vidno kot sovpadanje aktivnega in kontemplativnega življenja. Ker je najgloblja mistična izkušnja za Ruusbroeca hkrati kar najbolj vsakdanja, saj je usmerjena v ljubezen in sočutje do vseh ljudi, jo lahko primerjamo z življenjem razsvetljenega človeka v zen budizmu.

*Ključne besede: flamska mistika, mistična izkušnja, apofatizem, želja, zen budizem.*

Nadja Furlan Štante

*Ženska mistika, pot intuicije in ljubezni kot transreligijski fenomen*

Prispevek v prvi vrsti razvija pogled na ženski imaginarij mistike, opozarja na ženske like – na njihovo dojemanje, razumevanje in čutenje Boga/Boginje – in sledi simbolizmu femininosti, ki ga razvija ženska srednjeveška krščanska mistika. Ukvarja se z vprašanjem, v čem je posebnost in specifičnost ženske krščanske mistike v odnosu do moške, ki je skozi vso zgodovino – vsaj znotraj institucionaliziranega religijskega polja – veljala za superiorno in normativno. Prispevek najprej na kratko oriše razvojna okvira in razlike med dvema srednjeveškima mistikinjama, Hildegardo iz Bingna in Ivano Orleansko, ter njuna lika opredeli na ozadju sprejetosti oz. izobčenosti s strani institucionaliziranega krščanstva takratnega časa. Sledi tematizacija vprašanja izpraznjenja in mistične izkušnje temeljne enosti ter medsebojne povezanosti makro- in mikrokozmosa. V tej točki je podana iztočnica mistike sodobnega krščanskega ekofeminizma, ki z zahodne perspektive razume vse stvari kot soodvisne in neločljive dele kozmične realnosti.

*Ključne besede: ženska mistika, Hildegarda iz Bingna, teološki ekofeminizem, skrivnostnost Boginje, koncept integralne povezanosti.*

Milosav Gudović

*Mistika in eksistencialna dialektika: razmišljanje o duhovnem (pre)boju v delu Jakoba Böhmeja*

Prispevek se osredotoča na miselna prizadevanja nemškega protestantskega mistika Jacoba Böhmeja. Samo naslovno besedno zvezo »eksistencialna dialektika« je avtor članka prevzel od Nikolaja Berdjajeva, ki je v uredniških prilogah pariške religiozno-filozofske revije *Put* v tridesetih letih prejšnjega stoletja objavil zanimive in branja vredne *Etide o Jacobu Böhmeju*. Na podlagi Berdjajeve razlage skušamo v pričujočem članku pojasniti poreklo ene izmed temeljnih značilnosti böhmejevskega diskurza: gre namreč za precej nejasno, zmedeno posredovanje lastnih uztij. Glavna uganka, s katero se v naših interpretacijah spopadamo, je, zakaj je do teh nejasnosti sploh prišlo. Prispevek skuša pokazati, da se razlog za »nejasno ujasnitev« mističnega izkustva skriva v naravi naturalistično-alkimističnega jezika, s katerim je Böhme opisoval svoje uvide. Iz poznejših, bolj asketsko naravnanih Böhmejevih del se zdi, da je bil glavni vzrok za začetno nejasnost njegovih besedil izdelava in uporaba »parasimbolizmov«. Izraz rabimo po analogiji s paralogizmi. V parasimbolnem jeziku se po našem mnenju zrcali tudi Böhmejeva osebna duhovna drama.

*Ključne besede: mistika, eksistencialna dialektika, parasimbolizem, izkustvo, pisa, Jakob Böhme*

Helena Motoh

*Prevajanje mističnega izkustva: Wang Daiyuev Veliki nauk islama [清真大学]*

Osrednja tema članka je manj znan in raziskan tekst kitajske islamske filozofije, Wang Daiyuev *Veliki nauk islama* [清真大学], ki je nastal ob koncu dinastije Ming kot eden od Wangovih poskusov prevoda idej islamske filozofije (in sufijske mistike) v jezik prevladujoče neokonfucijanske filozofije. Članek se osredotoči na različne ravni Wangovega projekta prevajanja konceptov in skuša pokazati, kakšne specifične so se ob prevodu pojavile, ter opredeliti, kaj je to pomenilo za Wangovo delo tako na jezikovni kot na vsebinski ravni. V prvem delu članek predstavi značilnosti besedila in njegovo specifično trojno-trojno zgradbo, nato analizira neokonfucijanski okvir njegovega teksta, žanr »Velikega nauka« in s tem povezane debate o pravilni poti do resnice, ki je potekala med velikima šolama neokonfucijanske misli. V tretjem delu se članek posveti analizi opisa treh stopenj mističnega

izkustva v tretjem poglavju *Velikega nauka islama*. V sklepnem delu članek povzema specifične konceptualnega prevoda in medsebojno izmenjavo poglobitnih prvin islamske filozofije in neokonfucijanstva opredeli kot razmerje dialoške narave.

*Ključne besede:* Wang Daiyu, Veliki nauk islama [清真大学], sufizem, neokonfucijanstvo, prevajanje

Sami Al-Daghistani

*Premišljanja o realnosti, absolutu in popolnem človeku – pogledi Toshihika Izutsuja na sufizem in daoizem*

Članek temelji na komparativni analizi islamske mistike (sufizma) in daoizma ter preučuje notranjo zasnovo obeh sistemov preko dela slovitega japonskega islamologa Toshihika Izutsuja (1914–1993). Čeprav oba tokova izhajata iz različnih geografskih in zgodovinskih področij, najdemo v njiju skupne metafizične kvalitete in pojme. Namen članka je te skupne točke preučiti, a obenem pokazati na njune posebnosti.

Toshihiko Izutsu se posveča daoizmu in sufizmu preko razgradnje filozofskih pojmov Ibn 'Arabijeve filozofije na eni ter daoističnih mislecev, Lao Zija in Chuang Zija, na drugi strani. V prispevku se osredotočam na koncept biti, realnosti in izkušnjo spoznanja Absoluta, ki je človeku dostopen preko duhovnega učenja. Izutsujeva analiza predvideva, da je misel o Božji Eno(tno)sti skupna tako daoizmu kakor tudi sufizmu.

*Ključne besede:* Toshihiko Izutsu, daoizem, sufizem, Božja Enotnost



---

## A B S T R A C T S

Sebastjan Vörös

*Renunciation of the self and the world: On mystical (un)knowing*

The article portrays mystical knowledge against the background of a specific nature of mystical experiences and meditative/contemplative techniques which are presented as dynamic tools for systematic *un-learning* of acquired patterns of experiencing and behaviour, thus evoking *un-attachment* from the world and oneself, and instantiating the state of non-duality or oneness-nothingness. Mystical knowledge “mediated” by these techniques is not a type of (propositional) knowledge [slo. *znanje*] about something, but a type of *an existential knowledge of one’s whole being* [slo. *vednost*], a direct realization of oneness-nothingness/non-duality of life enfolding between ourselves and the world. This dimension of wholeness-harmoniousness (non-duality) will be depicted as a shift from *episteme* or dualistic (disembodied, abstract) knowledge to *gnosis* or non-dualistic (embodied, concrete) knowledge in its profound inherent dialectics between *knowing* and *acting*: mystical knowledge is not (merely) a matter of acquiring a new (theoretical) view, but rather a return to the (whole-being) attitude, where insight and deed are seamlessly interconnected.

*Key words: mysticism, epistemology, gnoseology, meditation, contemplation*

Andrej Ule

*Rational Language and Mystical Silence*

The article analyzes similarities between Wittgenstein’s philosophy of language (both in *Tractatus* and *Philosophical Investigations*) and Nagarjuna’s dialectics (as presented in *Mulamadhyamakakarika*), focusing particularly on:

- *similarities in the general approach to solving problems*: by “cleansing” the conceptual-logical space of speech and thought of meaningless and contradictory statements, both thinkers try to instantiate a “state” in which all philosophical problems and all “problems of life” vanish (the therapeutic approach);
- *similarities in their “practical” aims*: a “logically-guided soteriology” (to achieve a “non-problematic” and “happy” life);

– *similarities in methodology*: rational argumentation carried out to its very limits, based on clear insights into the necessity of paradoxes when trying to convey the conditions of sensible speech and thought.

In spite of many important differences between the two thinkers, these (and other) similarities indicate a deep (and mostly ineffable) connection between their basic spiritual orientations, and I conclude my article with a short exposition of the interrelationship between speech and silence which tries to underline some of the aspects of this deep connection.

*Key words: Wittgenstein, Nagarjuna, philosophy of language, speech, silence, problems of life.*

Gorazd Andrejč

*Existential Feelings and Religious Language: The Later Wittgenstein and Protestant Theology of the Mystical*

Mystical experience can be interpreted as a type of experience in which existential feelings play a prominent role – unintentional, all-encompassing, affective states which open (or close) the world of possibilities of being and enable intentionality (beliefs, emotional feelings, etc.) (Heidegger, Ratcliffe). What is the relationship between relevant existential feelings and religious language (Christian, for example)? In this essay I frame this question against the background of phenomenological understanding of existential feelings, late-Wittgensteinian understanding of religious language, and a protestant (Schleiermacher-Tillichian) mystical theology. The result is a somewhat counter-intuitive »late-Wittgensteinian phenomenology of mystical experience«, which nevertheless appears a promising philosophical-theological framework for understanding the relationship between (chosen, »special«) existential feelings and religious language.

*Key words: mysticism, liberal protestantism, phenomenology, feelings, Ludwig Wittgenstein, Paul Tillich*

Raid Al-Daghistani

*Epistemology of the heart: Contemplation, Tasting, De-Selfing*

The article highlights some of the fundamental concepts of Islamic mysticism, such as “spiritual nature of human beings” (*fiṭra*), “cultivation of the soul” (*riyāda al-naḥs*), “contemplation” (*tafakkur*), “meta-rational dimension of cognitive ability” (*qalb*), “stages and states of spiritual ascent” (*aḥwāl wa maqāmāt*), “inner experience/taste of reality” (*ḍauq*) and “absorption of the mystic’s consciousness into the eternal Consciousness” (*fanā*). Teachings of some of the most important traditional representatives of Islamic spirituality will be juxtaposed with an analysis of both contemporary Islamic thinkers and prominent Western authors, thus shedding – either implicitly or explicitly – a glimmer of light on a complex relationship between thinking and mysticism. Finally, our findings will be summarized under the heading of dynamic mysticism, i.e. of mysticism conceived as a combination of gnosis, psychospirituality and ethics, or as a synthesis of knowledge and action, belief and cognition, existence and behaviour.

*Key words: Islamic mysticism, contemplation, taste of reality, absorption of consciousness, stages and states of spiritual ascent, dynamic mysticism.*

Ana Bajželj

*At the end of knowing: Reflection on the Nature of Extraordinary Ways of Knowing in Indian Philosophies*

Apart from ordinary ways of attaining knowledge numerous Indian philosophical texts make mention of extraordinary modes of knowing. These are usually cultivated within *yogic* traditions and are attributed to rare individuals, who have either completed the *yogic* path or have come close to realizing this goal. The completion of the *yogic* path often involves the cessation of specific modes of knowledge, which coincide with a discontinuation of the cycle of rebirths. In this paper I examine the extraordinary ways of knowing against the general epistemological background of three traditions, namely, *nyāya* and *vaiśeṣika*, *sāṃkhya* and *yoga*, and Jainism.

*Key words: epistemology, extraordinary modes of knowledge, liberation, ontology, Indian philosophies*

Jan Ciglencečki, Borut Škodlar

*Mystical and Psychotic Experiences: The "Parmenides" Project*

The focus of this article is the relationship between mystical and psychotic experiences. Our working hypothesis is that during the course of a psychotic disorder it is possible to discern two prominent phases: (i) »apophatic« phase and (ii) psychotic phase. The two phases are, to a great extent, separated and independent from one another. The first phase, which we refer to as »apophatic« due to the patients' inability to describe it accurately in words, is characterized by feelings of »revelation« or »opening«, often depicted as a wholesome insight into the deepest structure of themselves, the world around them and the universe as a whole. In the »apophatic« experience patients report a feeling of the unification with the Whole and a breakdown of the subject-object dichotomy – features that can also be found in mystical experiences. However, unlike apophatic experiences which seem to be universal and transpersonal, psychotic episodes are filled with individual themes, evaluations of one's own personality and meaning, and are direct mimetic expressions and gradations of one's psychic situation. In other words, the »apophatic« experience unfolds at the level of being, while the psychotic experience unfolds at the level of the self.

Patients also frequently describe the »apophatic« experience as involving unification with the First principle (*archē*), which provides them with an existential orientation and direction, and has important implications for psychotherapy and holistic recovery. Because of their deep and persistent wish to re-experience the unification with the First principle, we decided to name the latter the »archeoteleological structure of psychosis«. The name could be explicated as follows: *archē* that is experienced by patients in the »apophatic« phase is a gravitational centre, and at the same time the deepest spiritual goal (*telos*) they try to attain. The course of a psychotic experience, on the other hand, differs substantially, as it is experienced by patients as a downward spiral leading to the loss of the sense of self and the surrounding world, the collapse of social relationships and broader horizon of values. In a teleological sense psychotic experiences signal alarm and have psychotherapeutic implications in their own right.

*Key words: mysticism, psychosis, pre-Socratics, phenomenology, apophatic experience, archeoteleological structure of psychosis*

Alen Širca  
*Ruusbroec's Mystical Thought*

First, the article explains what is meant by mystical experience, a phenomenon that plays a central role in most definitions of mysticism. Since the two necessary conditions for mystical experience seem to be "language" and "historicity", any cogent scientific discourse on mysticism, according to the author's view, must necessarily take into account the specific socio-cultural and religious context of such experience.

The main part of the article focuses on the Flemish mystic Ruusbroec. Although his mystical thought is quite similar to that of Meister Eckhart, the two mystics nevertheless differ, in that the former's articulation of the peak of mystical life does not employ the concept of apophatic Nothingness, but rather the so-called "essential love". However, it turns out that the concept of "essential love" is apophatic in nature, a fact most vividly demonstrated by Ruusbroecian metaphors such as vortex and jaws. One of the essential features of Ruusbroec's mystical theology is its explication of the notion of "common life". This means that the mystic becomes fully integrated in the rhythm of God and the Godhead, the Trinitarian and Transtrinitarian God. On a practical level this can be seen as a superimposition of active and contemplative life. The deepest mystical experience, according to Ruusbroec, is simultaneously the most common, for it focuses on love and compassion towards all people, and could therefore be compared with the life of an enlightened individual in Zen Buddhism.

*Key words: Flemish mysticism, mystical experience, apophatism, desire, Zen Buddhism.*

Nadja Furlan Štante  
*Female mysticism, path of love and intuition as a transreligious phenomenon*

The paper deals with the question of female mysticism and its mystical imaginary, with a special emphasis on the rational and experiential comprehension of God/Goddess, and traces the symbolism of femininity developed within the mediaeval Christian mysticism. The paper also identifies specific characteristics of women's mystical experiences and critically compares them to men's mystical experiences which have been heralded as vehicles of superiority and normativity by the ecclesiastical authorities throughout history. Two different paths of two mediaeval female mystics are examined: Hildegard of Bingen and Joan of Arc.

The article delineates their position and influence according to the level of significance and acceptance granted to each of them by the institutionalized Christianity of their time. It then moves on to consider the question of nothingness that often seems to have a different quality for male and female mystics, and the question of interconnectedness of micro and macro-cosmos. Finally, the paper suggests possible parallels with contemporary Christian ecofeminist mysticism, which conceives of all things as interdependent and inseparable co-dependants in an interconnected cosmic reality.

*Key words: female mysticism, Hildegard of Bingen, theological ecofeminism, Goddess, concept of integral interdependence.*

Milosav Gudović

*Mysticism and existential dialectics: reflections on spiritual struggles of Jacob Boehme*

The paper focuses on intellectual attempts of the German Protestant mystic, Jacob Böhme. The title phrase (existential dialectics) was borrowed from Nikolai Berdyaev, who, in the early 1930s, published an immensely interesting study in the editorial review of the Parisian religious-philosophical journal *Put'*, the so-called *Studies concerning Jacob Boehme*. Stemming from Berdyaev's analysis, we try to clarify the origin of one of the most important features of the Boehmean discourse: his texts tend to be extremely vague and the mystic conveys his visions in a perplexing and obscure manner. The main question of our paper is the following: Why does this happen? The paper attempts to show that the main cause of the "unclear clarification" of Boehme's mystical experience lies in the nature of its naturalistic-alchemical language. From Boehme's later, more ascetically inclined works we get the impression that the origin of the initial unclarity of his texts can be traced back to the construction and use of "parasyMBOLISMS". We use this term in parallel with paralogisms in logic. We believe that the use of this parasyMBOLIC language also reflects Boehme's personal spiritual drama.

*Keywords: mysticism, existential dialectics, parasyMBOLISM, experience, writing, Jacob Böhme*

Helena Motoh

*Translating Mystical Experience: Wang Daiyu's Great Learning of Islam*  
[清真大学]

The paper examines a relatively unknown and scarcely researched text of the Chinese Islamic philosophy, Wang Daiyu's *Great Learning of Islam* [清真大学], written in the final years of the Ming Dynasty as one of Wang's several attempts to translate the ideas of Islamic philosophy (and Sufi mysticism) into the language of the prevailing Neo-Confucian philosophy. The paper focuses on different levels of Wang's conceptual translations, emphasizing particularly Wang's specific terminological solutions and assessing their linguistic and conceptual influence on Wang's opus. Firstly, the paper presents the characteristics of Wang's text and its particular "three-times-three" structure. Secondly, it analyses the Neo-Confucian framework of the text, the genre of »Great Learning« and the debates concerning the proper path to the Truth between two main schools of the Neo-Confucian thought. Thirdly, the paper focuses on an analysis of the description of the three levels of mystical experience in the third chapter of the text. Finally, the article closes by summarising the characteristics of Wang Daiyu's conceptual translation and proposes a dialogical model for a mutual intellectual exchange between Islamic philosophy and Neo-Confucianism.

*Keywords:* Wang Daiyu, *Great Learning of Islam* [清真大学], Sufism, Neo-Confucianism, translation

Sami Al-Daghistani

*Reflections on Reality, the Absolute and the Perfect Human Being – Toshihiko Izutsu's views on Sufism and Taoism*

The article is based on a comparative analysis of Islamic mysticism (Sufism) and Taoism, and examines the inner structure of both systems by looking into the writings of the Japanese Islamic scholar Toshihiko Izutsu (1914–1993). Although the two religious systems are rooted in different geographic and historical domains, they have certain metaphysical qualities and concepts in common. The purpose of the article is to shed light on these commonalities and expose both differences and similarities of the two systems.

Izutsu's analysis of Taoism and Sufism is anchored in the decomposition of philosophical terms of Ibn 'Arabi's philosophy on the one hand and the Taoist

philosophers Lao-tzu and Chuang-tzu on the other. The present article focuses on the concept of Being, Reality and the experience of knowing the Absolute, which is accessible to human beings only through spiritual teachings. Izutsu's analysis maintains that the idea of the Unity/Oneness of God is common to both Taoism and Sufism.

*Key words: Toshihiko Izutsu, Taoism, Sufism, Unity of God*

---

## AVTORJI / AUTHORS

### GORAZD ANDREJČ

*Gorazd Andrejč* (1975) je raziskovalec na Woolf inštitutu v Cambridgeu ter član kolidža Univerze sv. Edmunda v Cambridgeu. Glavna področja raziskovanja so filozofija verskega doživljanja in jezika, filozofija Ludwiga Wittgensteina, progresivni protestantizem, teologija Friedricha Schleiermacherja in medverski odnosi. Nedavni projekti: izgradnja zaupanja v povojni Bosni in Hercegovini (na univerzi v Edinburgu in v sodelovanju s CEIR iz Sarajeva), eksistencialna občutja in religiozno verovanje (doktorska naloga na univerzi v Exeterju), uporaba Wittgensteinove filozofije pri interpretaciji medverskega nestrinjanja in projekt o medverskem sporazumevanju v Bosni in Hercegovini (oba na Woolfovem Inštitutu v Cambridgeu). Je član Britanskega društva za filozofijo religije, Britanskega wittgensteinovskega društva ter Britanskega in Mednarodnega raziskovalnega združenja (BISA), sekcija za religijo, varnost in mednarodne odnose.

*Gorazd Andrejč* (1975) is a Junior Research Fellow at the Woolf Institute, and a member of St Edmund's College, University of Cambridge. His research interests include philosophy of religious experience and language, philosophy of Ludwig Wittgenstein, progressive Protestantism, theology of Friedrich Schleiermacher, and interfaith relations. His recent research projects include a project on trust-building in post-conflict Bosnia and Herzegovina (University of Edinburgh & CEIR, Sarajevo), his PhD project on existential feelings and religious belief (University of Exeter), a project on using Wittgenstein philosophy to interpret interfaith disagreement, and a project on interfaith communication in Bosnia and Herzegovina (both at Woolf Institute, Cambridge). He is a member of the British Society for philosophy of religion, the British Wittgenstein Society, and the British and International Studies Association (BISA), section for Religion, Security and IR.

## ANA BAJŽELJ

*Ana Bajželj* je podoktorska raziskovalka na Univerzi v Rajasthanu, kjer se ukvarja z zgodnjim razvojem jainistične ontologije. Doktorirala je na Oddelku za filozofijo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani, kjer je bila zaposlena kot mlada raziskovalka in asistentka za azijske filozofije, religije in kulture. Kot raziskovalka je sodelovala na projektu *Filozofska relevantnost smrti in umiranja* in s predavanji gostovala na Banaras Hindu University, Freie Universität Berlin ter Claremont Lincoln University. Njeni prispevki so bili objavljeni v več domačih in tujih revijah. V študijah obravnava predvsem tematike, povezane z zgodnjimi obdobji indijskih filozofij.

*Ana Bajželj* is a Postdoctoral Research Fellow at the University of Rajasthan, where she studies the early development of Jain ontology. She holds a doctorate in philosophy from the Department of Philosophy at the Faculty of Arts, University of Ljubljana, where she was employed as a Junior Researcher. She participated in the project *Philosophical relevance of death and dying*, and held invited lectures at the Banaras Hindu University, the Freie Universität Berlin, and the Claremont Lincoln University. Her papers have been published in several national and international journals. Her main academic interests are topics related to the early periods of Indian philosophies.

## JAN CIGLENEČKI

*Jan Ciglenečki* (roj. 1980) je študiral filozofijo in germanistiko na Filozofski fakulteti Univerze v Ljubljani, kjer je pozneje vpisal tudi doktorski študij na temo »Ontologija in eshatologija v arhaični grški misli«. V času podiplomskega študija se je izpopolnjeval na Teološki fakulteti Univerze v Beogradu (2005/2006), na univerzi Ludwig-Maximilian v Münchnu (2007-2009), na pariški Sorboni in École normale supérieure (2009/2010) ter na Univerzi na Cipru (Πανεπιστήμιο Κύπρου) (2011/2012). Kot prevajalec je sodeloval pri integralni grško-slovenski izdaji Diels-Kranzevih *Fragmentov predsokratikov*, prevedel pa je tudi več spisov iz gnostične knjižnice Nag Hammadi ter drugih grških in koptskih apokrifov.

*Jan Ciglenečki* (b. 1980) studied philosophy and German language at the Faculty of Arts (University of Ljubljana), where he later continued his studies as a doctoral student of philosophy (the title of the dissertation: "Ontology and Eschatology in the Early Greek Thought"). During his postgraduate studies he received several research scholarships and attended the Theological Faculty at the University of Beograd (2005/2006), the Ludwig-Maximilian University of

Munich (2007-2009), Sorbonne and École normale supérieure in Paris, France (2009/2010), and the University of Cyprus (Πανεπιστήμιο Κύπρου) (2011/2012). He was one of the translators of the integral Greek-Slovene edition of *The Fragments of the pre-Socratics* by Diels-Kranz, and has translated numerous texts from the Gnostic Nag Hammadi library and several other Greek and Coptic apocrypha.

### ALEN ŠIRCA

*Alen Širca* (1981) je na Filozofski fakulteti Univerze v Ljubljani doktoriral iz literarnih ved na témo mistike in poezije. Trenutno je kot raziskovalec zaposlen na Univerzi na Primorskem. Ukvarja se zlasti s predmoderno mistično literaturo ter pri tem posega na področje sodobne filozofije in teologije. Je avtor znanstvene monografije o mistični poeziji (*Teopoetika*, 2007). Posveča se tudi prevajanju; med drugim je iz stare sirščine prevedel in komentiral *Salomonove ode* (2009) in *Izbrane himne* Efrema Sirskega (2012); iz srednjeveške italijanščine *Izbrane spise* Katerine Genovske; iz nemščine pa Hamannovo *Aesthetico in nuce*.

*Alen Širca* (1981) earned his Ph.D. in Literary Studies at the Faculty of Arts, University of Ljubljana, on the subject of mysticism and poetry. He is currently employed as an Independent Researcher at the University of Primorska. His research interests include: pre-modern mystical literature, contemporary philosophy and theology. He is the author of a scientific monograph on mystical poetry (*Theopoetics*, 2007), and has translated and commented numerous works, among them *The Odes of Solomon* (2009) and *Selected Hymns* of Ephrem the Syrian (2012), both from the old Syriac. He has also translated *Selected Writings* of Catherine of Genoa, and Hamman's *Aestetica and Nuce*.

### BORUT ŠKODLAR

*Borut Škodlar* (1969) je diplomiral na Medicinski fakulteti v Ljubljani (1995) in specializiral iz psihiatrije (2001). Magistriral (2004) je z delom *Psihopatologija, diagnostika in zdravljenje psihoz shizofrenskega kroga na Psihiatrični kliniki v Ljubljani v letih 1880-2000* in doktoriral (2008) z disertacijo *Fenomenološka analiza razlogov za samomorilnost pri bolnikih s shizofrenijo*. V psihoterapiji je specializiral iz logoterapije in eksistencialne analize ter skupinske analize. Leto 2009 je kot postdoktorski raziskovalec preživel na Centru za raziskovanje subjektivnosti pod vodstvom Dana Zahavija. Od leta 2002 je deloval kot asistent, od leta 2010 pa kot docent na Katedri za psihiatrijo Medicinske fakultete v Ljubljani.

*Borut Škodlar* (1969) graduated from the Medical School, University of Ljubljana (1995), and specialized in psychiatry (2001). He earned his Master's degree (2004) by successfully defending the thesis *Psychopathology, diagnostics and treatment of schizophrenia at the Psychiatric hospital of Ljubljana from 1880 to 2000*, and his PhD (2008) by successfully defending the dissertation *Phenomenological analysis of reasons for suicide in schizophrenia patients*. In psychotherapy he specialized in logotherapy and existential analysis as well as in group analysis. In 2009 he was employed as a post-doctoral researcher at the Center for Subjectivity Research under the supervision of Dan Zahavi. From 2002 he was employed as a Teaching Assistant and from 2010 as an Assistant Professor at the Chair of Psychiatry at the Medical school, University of Ljubljana.

#### NADJA FURLAN ŠTANTE

*Dr. Nadja Furlan – Štante* je znanstvena sodelavka na Znanstveno-raziskovalnem središču Univerze na Primorskem in docentka na Fakulteti za humanistične študije, Univerze na Primorskem, kjer na Oddelku za filozofijo predava zgodovino religij. Fokus njenega znanstveno-raziskovalnega dela je osredinjen na ženske religijske študije in ekofeminizem.

*Dr. Nadja Furlan – Štante* is a Research Associate at the Science and Research Centre, University of Primorska, and an Associate Professor at the Faculty of Humanities, University of Primorska, where she holds a course in the History of Religions. Her current research interests focus primarily on women's religious studies and ecofeminism.

#### MILOSAV GUDOVIĆ

*Milosav Gudović* je bil rojen leta 1980 v Beogradu, kjer je končal študij filozofije. V ospredju njegovega teoretskega interesa so vprašanja hermenevtike, fenomenologije, filozofije kulture ter filozofski in religijski vidiki literature. Prav tako se ukvarja z rusko filozofsko-religiozno mislijo. Na oddelku za primerjalno književnost in literarno teorijo Filozofske fakultete v Ljubljani pripravlja doktorsko disertacijo o poetologiji Martina Heideggerja.

*Milosav Gudović* was born in 1980 in Belgrade, where he finished his studies in philosophy. In the foreground of his theoretical interests are the issues of hermeneutics, phenomenology, philosophy of culture, philosophical and religious

aspects of literature. He is also engaged in the tradition of Russian philosophical and religious thought. He is currently preparing a doctoral dissertation on the poetology of Martin Heidegger at the Department of Comparative Literature and Literary Theory at the Faculty of Arts, University in Ljubljana.

## HELENA MOTOH

*Helena Motoh* je izredna profesorica na UP FHŠ in znanstvena sodelavka na UP ZRS. Na Filozofski fakulteti v Ljubljani je zaključila študij filozofije-A in sinologije-B in l. 2006 kot mlada raziskovalka na Oddelku za filozofijo FF UL doktorirala z zagovorom disertacije z naslovom *Recepcija idej kitajske filozofije v evropski novoveški filozofiji 18. stoletja*. V času doktorskega študija je bila v l. 2005 gostujoča raziskovalka na Univerzi Nanjing (LR Kitajska). Je avtorica znanstvene monografije *Žgečkanje ušes in kitajska influenza: recepcija idej kitajske filozofije v evropski novoveški filozofiji*, ki je l. 2007 izšla pri Založbi Sophia v Ljubljani. Poleg tega je avtorica številnih znanstvenih člankov v revijah v Sloveniji in v tujini. Sodelovala je tudi pri več nacionalnih in mednarodnih raziskovalnih projektih. Od študijskega leta 2006/7 dalje sodeluje s Filozofsko fakulteto v Zagrebu kot gostujoča predavateljica v okviru študijskega programa sinologije.

*Helena Motoh* is an Associate Professor at the Faculty of Humanities of the University of Primorska and a Scientific Associate at the Science and Research Centre of the University of Primorska. She graduated in philosophy (major) and sinology (minor) at the Faculty of Arts in Ljubljana and, in 2006, finished her postgraduate studies as a young researcher at the Department of Philosophy of the Faculty of Arts by successfully defending her PhD dissertation *The Reception of the Ideas of Chinese Philosophy in the Early Modern European Philosophy of the 18th Century*. During her postgraduate studies she was also a guest researcher (2005) at the University of Nanjing (PR China). Her monograph *Žgečkanje ušes in kitajska influenza: recepcija idej kitajske filozofije v evropski novoveški filozofiji* (Tickling of the Ears and Chinese Influenza: The Reception of Ideas of Chinese Philosophy in the Early Modern European Philosophy) was published in 2007 by the Sophia Publishing House in Ljubljana. She has written several scientific articles in Slovenia and abroad, and has participated in several national and international research projects. Since 2006/07 she has been employed as a visiting professor at the sinology programme of the Faculty of Arts in Zagreb.

## RAID AL-DAGHISTANI

*Raid al-Daghistani* (rojen 1983) je po dodiplomskem študiju Filozofije na Filozofski Fakulteti Univerze v Ljubljani je vpisal podiplomski študij Islamskih znanosti in arabistike na Institut für Arabistik und Islamwissenschaft Univerze v Münstru (Nemčija), kjer na isti ustanovi trenutno nadaljuje z doktorskim študijem (naslov doktorske teze: *Epistemologie des Herzens und das Konzept einer Dynamischen Mystik* (*Epistemologija srca in koncept dinamične mistike*)). Leta 2007/2008 je bil na izmenjavi na Filozofski fakulteti na Univerzi v Freiburgu, leta 2009/2010 pa na Islamski fakulteti na Univerzi v Sarajevu. Objavil je več znanstvenih, strokovnih in poljudnih člankov v domačih in tujih revijah. Trenutno prevaja knjigo nemškega eksperta za islamsko kulturo in dobitnika Leibnizove nagrade Thomasa Bauerja z naslovom *Kultura dvoumnosti – drugačna zgodovina islama* (*Die Kultur der Ambiguität – Eine andere Geschichte des Islams*), ki bo izšla pri založbi Krtina. V pripravi je tudi objava magistrskega dela *Al-Ghazālī's Erkenntnislehre und sein geistiger Aufstieg* (*Al-Ghazalijevo spoznavoslovje in njegov duhovni vzpon*), ki bo izšlo v nemški založbi Kalam. Je član kulturnega društva AFAQ.

*Raid al-Daghistani* (born in 1983) graduated at the Faculty of Arts at the University of Ljubljana and continued his postgraduate studies of Arabic and Islamic Studies at the Institut für Arabistik und Islamwissenschaft at the University of Münster (Germany), where he is currently engaged in his PhD research on the subject of Islamic Mysticism (the title of his doctor-thesis is *The Epistemology of the Heart and the Concept of a dynamic Mysticism*). In the winter semester of 2007/2008 he undertook an exchange program at the Faculty of Philosophy at the University of Freiburg, and in 2009/2010 at the Islamic Faculty at the University of Sarajevo. He published several scientific and popular articles in both national and international journals. He is currently translating *The Culture of Ambiguity – A Different History of Islam* (*Die Kultur der Ambiguität – Eine andere Geschichte des Islams*) by a German expert and the Leibniz Prize winner Thomas Bauer, which will be published by the Krtina Publishing House. Also, his master thesis *Al-Ghazālī's epistemology and his spiritual ascent* (*Al-Ghazālī's Erkenntnislehre und sein geistiger Aufstieg*) is being reworked into a book (to be published by the Kalam Publishing House, Germany). He is an active member of the cultural association AFAQ.

## SAMI AL-DAGHISTANI

*Sami al-Daghistani* (1986) je diplomiral iz sociologije kulture in primerjalne književnosti na Filozofski fakulteti na Univerzi v Ljubljani. Semester je preživel na univerzi v Utrechtu, študiral islamske študije in arabščino v Sarajevu, Kairu in Rabatu ter kot novinar poročal za *Tribuno* in *Katedro*. Je sourednik ČKZ-ja za leto 2010 in 2012/2013. Avgusta 2013 je zaključil znanstveni magisterij bližnje-vzhodnih študij, septembra pa pričel z doktoratom islamskih študij na univerzi v Leidnu in Münstru. Leta 2014 bo kot raziskovalec odšel na Inštitut islamskih študij na univerzo McGill, Montreal. Sami je soustanovitelj in predsednik podiplomskega društva za bližnje vzhodne in islamske študije v Leidnu, in mladi sodelavec Nizozemskega meduniverzitetnega združenja za islamske študije.

*Sami al-Daghistani* (1986) obtained double-major BA in Sociology and Comparative Literature at the University of Ljubljana. He spent a semester at the Utrecht University, and studied Islamic Studies and Arabic language in Sarajevo, Cairo and Rabat; he also worked as a journalist for *Tribuna* and *Katedra*. He was a coeditor of the *Journal for the Critique of Science* (ČKZ) for the years 2010 and 2012/13. He obtained a ResMA in Middle-Eastern Studies, and in September 2013 enrolled at a PhD program in Islamic studies at the Leiden University and the WWU Münster. He was appointed a research fellow for 2014 at the Institute of Islamic Studies at the McGill University, Montreal. Sami is a co-founder and a president of the postgraduate association for Middle Eastern and Islamic Studies (Leiden) and a Junior Member of the Netherlands Interuniversity School for Islamic Studies.

## ANDREJ ULE

*Andrej Ule* (1946), profesor za analitično filozofijo in filozofijo znanosti na Oddelku za filozofijo, Filozofska fakulteta v Ljubljani. V 1982-83 je bil Humboldtov štipendist na Inštitutu za logiko in teorijo znanosti v Münchnu. Glavna področja raziskovanja (iz katerih ima veliko znanstvenih sestavkov in knjig) so epistemologija, filozofija znanosti, Wittgensteinova filozofija in komparativna filozofija.

*Andrej Ule* (1946) is a Professor of Analytical Philosophy, Epistemology and Philosophy of Science at the Department of Philosophy at the Faculty of Arts, University of Ljubljana. In 1983 he was a Humboldt Research Scholar at the Institute of Logics and Theory of Science in Munich. His main areas of expertise (on which he published voluminously) include: epistemology, philosophy of science, Wittgensteinian philosophy and comparative philosophy.

## MARKO URŠIČ

*Marko Uršič* (1951) je profesor logike, filozofije narave in renesančnih študij na Filozofski fakulteti v Ljubljani. Med knjigami, ki jih je podpisal kot avtor, so tudi: *Matrice Logosa* (1987), *Romanje za Animo* (1988), *Gnostični eseji* (1994), zlasti pa tetralogija *Štirje časi*, filozofski pogovori in samogovori, ki izhajajo od leta 2002 pri Cankarjevi založbi: *Iskanje poti* (Pomlad), *O renesančni lepoti* (Poletje, I. del), *Sedmerke* (Poletje, II. del), *Daljna bližina neba* (Jesen), slednja s podnaslovom »Človek in kozmos«; sedaj piše Zimo, knjigo o sencah in luči. Objavil je vrsto člankov v mednarodnih revijah in je tudi soavtor knjige *Mind in Nature, from Science to Philosophy* (New York, 2012). Naslov njegove spletne strani je <http://www2.arnes.si/~mursic3/>.

*Marko Uršič* (b. 1951), PhD., is Professor of Logic, Philosophy of Nature and the Renaissance Studies at the Faculty of Arts, University of Ljubljana. His main works include: *Matrices of Logos* (1987), *Pilgrimage to Anima* (1988), *Gnostic Essays* (1994), and especially the tetralogy *Four Seasons*, a series of philosophical dialogues and monologues that is being published from 2002 by the Cankarjeva založba Publishing house, Ljubljana (in Slovene): *In Search of the Way* (Spring), *On Renaissance Beauty* (Summer, Vol. I), *The Sevens* (Summer, Vol. II), *The Closely Distant Sky, Man and Cosmos* (Autumn); he is currently writing the next title in the series, Winter, a book about shadows and light. He has published numerous philosophical articles in international journals, and is also a co-author of the book *Mind in Nature, from Science to Philosophy* (New York, 2012). His homepage: <http://www2.arnes.si/~mursic3/>.

## SEBASTJAN VÖRÖS

*Sebastjan Vörös* (1981) je 2008 diplomiral iz angleškega jezika in književnosti ter filozofije na Filozofski fakulteti v Ljubljani. Za diplomsko nalogo iz filozofije *Od substancialnega dualizma v novoveški filozofiji do dualizma lastnosti v sodobni filozofiji duha* je leta 2009 prejel univerzitetno Prešernovo nagrado in Nagrado za prispevek k razvoju družbe Javnega sklada Republike Slovenije za razvoj kadrov in štipendije. Od leta 2010 do leta 2013 je bil na Oddelku za filozofijo Filozofske fakultete zaposlen kot mladi raziskovalec, kjer je 2013 tudi doktoriral z nalogo *Podobe neupodobljivega: kognitivni, fenomenološki in epistemološki vidiki mističnih izkustev*, ki je bila v knjižni obliki izdana v sozaložništvu KUD Logos in Znanstvene založbe FF (*Podobe neupodobljivega: (nevro)znanost, fenomenologija in mistika*). V tem času je objavil vrsto prevodov in avtorskih člankov s področja analitične filozofije, filozofije znanosti, filozofije duha, filozofije religije in kognitivne znanosti. Med prevodi bi veljalo omeniti zlasti Antonio Damasio, *Iskanje Spinoze* (2008), Peter Singer, *Praktična etika* (2008), Daniel Psaute, *Drobci luči* (2012) in Daniel Dennett, *Pojasnjena zavest* (2012). Trenutno zaključuje tudi vzporedni dodiplomski študij zgodovine.

*Sebastjan Vörös* (1981) graduated in 2008 with a joint MSc in English Language and Literature and Philosophy (double-major study programme). In 2009 he received the University Prešeren Student Award and the Award for the Contribution to the Development of Society by the Slovene Human Resources Development and Scholarship Fund for his MSc thesis in Philosophy (*Metamorphoses of the Butterfly: From Substantial Dualism in Classical Modern Philosophy to Property Dualism in Current Philosophy of Mind*). He was employed as a Junior Researcher at the Philosophy Department at the Faculty of Arts, University of Ljubljana, from 2010 to 2013, where he successfully defended his doctoral thesis *The Images of the Unimaginable: Cognitive, Phenomenological and Epistemological Aspects of Mystical Experiences*. The thesis was later published in a book form (*The Images of the Unimaginable: (Neuro)Science, Phenomenology, Mysticism*). He has published several articles and translations in the fields of analytical philosophy, philosophy of mind, philosophy of science, philosophy of religion and cognitive science. Some of his most important translations include: Antonio Damasio, *Looking for Spinoza: Joy, Sorrow, and the Feeling Brain* (2008), Peter Singer, *Practical Ethics* (2008), Daniel Psaute, *Fragments of Light* (2012) in Daniel Dennett, *Consciousness Explained* (2012). He is also currently finishing a parallel MSc study in History.



---

## V i r i s l i k

1. Naslovnica: *Tloris labirinta iz katedrale Notre-Dame v Chartresu*  
(vir: <http://webpace.webring.com/people/nc/cdtrebor/labyrinth/RClabyrinthVSm.gif>)
2. Str. 31: Albrecht Dürer (1471-1528), *Študija roke s svetim pismom*  
(vir: [http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/3/3f/D%C3%BCrer%2C\\_Albrecht\\_-\\_Hand\\_Study\\_with\\_Bible\\_-\\_1506.jpg](http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/3/3f/D%C3%BCrer%2C_Albrecht_-_Hand_Study_with_Bible_-_1506.jpg))
3. Str. 177: Albrecht Dürer (1471-1528), *Melanholija* (vir: [http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/1/14/Melencolia\\_I\\_\(Durer\).jpg](http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/1/14/Melencolia_I_(Durer).jpg))
4. Str. 195: *Jakobova lestev* (iz *Speculum Humanae Salvationis*, Augsburg, 1477)  
(vir: <http://www.godecookery.com/clipart/biblical/bibloo7.jpg>)
5. Str. 309: Gustave Doré (1832-1883), *Stvarjenje svetlobe*  
(vir: <http://3.bp.blogspot.com/-nuhtoVOJgqs/UIaoukOkN5I/AAAAAAAAAB3Y/I6bcNBpX234/s1600/CreationDore.png>)

UNIVERZITETNA  
ZALOŽBA ANNALES



---

P O L I G R A F I

doslej izšlo:

*Hermetizem*  
*Religija in psihologija – Carl Gustav Jung*  
*Mislec neskončnosti Giordano Bruno*  
*Logos in kozmos*  
*Panteizem*  
*O Božjem bivanju*  
*2000 po Kristusu*  
*Mesijanska zgodovina*  
*Sebstvo in meditacija*  
*Religija in umetnost podobe*  
*Protestantizem*  
*Nikolaj Kuzanski*  
*Renesančne mitologije*  
*Ples življenja, ples smrti*  
*Ars magna*  
*Antični mit in literatura*  
*O ljubezni*  
*Ameriška filozofija religije*  
*Poetika in simbolika prostora*  
*Mistika in literatura*  
*Solidarity and interculturality*  
*Šamanizem*  
*On community*  
*Ženska in religija*  
*Mediterranean lectures in philosophy*  
*Svoboda in demokracija*  
*Človekove pravice*  
*Ethical gestures*  
*Krogotok rojstva in smrti*  
*Natural history*  
*Modeli sveta*  
*Bodily proximity*  
*Država in moralnost*  
*Living with consequences*

---

---

# M I S T I K A I N M I S E L

Sebastjan Vörös: *Mišljenje nemisljivega: zborniku na pot*

Sebastjan Vörös: *Odpoved sebi in svetu: o mistični (ne)vednosti*

Andrej Ule: *Razumni govor in mistični molk*

Gorazd Andrejč: *Eksistencialna občutja in verski jezik: pozni Wittgenstein in protestantska teologija mističnega*

Raid Al-Daghistani: *Epistemologija srca: kontemplacija – okušanje – raz-sebljanje*

Ana Bajželj: *Na kraju spoznavanja: premislek o naravi izrednih spoznavnih načinov v indijskih filozofijah*

Jan Ciglencečki, Borut Škodlar: *Mistična in psihotična izkustva: projekt »Parmenides«*

Alen Širca: *Ruusbroecova mistična misel*

Nadja Furlan Štante: *Ženska mistika, pot intuicije in ljubezni kot transreligijski fenomen*

Milosav Gudović: *Mistika in eksistencialna dialektika: razmišljanje o duhovnem (pre)boju v delu Jakoba Böhmeja*

Helena Motoh: *Prevajanje mističnega izkustva: Wang Daiyujev Veliki nauk islama [清真大学]*

Sami Al-Daghistani: *Premišljanja o realnosti, absolutu in popolnem človeku – pogledi Toshihiko Izutsuja na sufizem in daoizem*

Marko Uršič: *O sencah idej*

