



crkva u svijetu

POGLEDI

PROFIL KRŠĆANSKE MISTIKE — OPĆI PREGLED*

Ante Kusić

Riječ mistika redovito uzimamo u dva značenja; u prvom pod mistikom razumijevamo iskustvo unutarnjeg susreta nekog čovjeka (mistika, sveca) s božanskim beskonačnim Bitkom, s Pratemeljem svega postojećega (u kršćanskoj mistici, u židovstvu i islamu to je osobni Bog); u drugom značenju pod mistikom shvaćamo pokušaj znanstvenog izlaganja refleksije o mističnom iskustvu.¹ U mistici velikih religija (kršćanstvo, islam, budizam) cilj je tog iskustva otkupiteljsko sjedinjenje s Bogom ili s apsolutnim Pratemeljem, Bitkom, a put k tom sjedinjenju sastoji se u etičkom očišćenju, meditaciji i kontemplaciji, odnosno: cilj je uronjenost bez ikakvih želja u sami Tao, u Pratemelj svih stvari — prema Lao-Tseu, jedinstvo jezgre čovjeka kao pojedinca (ātman) s Brahmanom, kao sveprožimajućim Prapočelom svijeta — prema brahmanizmu. U mistici u različitim drugim religijama, npr. u budizmu, u grčko-rimskoj antici itd., radi se uvijek o stanovitom »otkupljenju« čovjeka od njegove ograničenosti, i to na osnovi sjedinjenja s onim prazivornim Jednim.²

Mistika dolazi od grčke riječi »myein«, koja znači zatvoriti oči ili usta, kako bi se moglo što dublje prodrijeti u neki misterij. Taj je misterij,

* Prof. dr. Ante Kusić održao je predavanje o mistici na međunarodnom simpoziju u Budimpešti u kolovozu 1986. Glavninu radnje posvetio je učenju Henryja Bergsona, francuskog filozofa, o kršćanskim misticima. Ovdje donosimo uvodni dio, a u slijedećem ćemo broju donijeti Bergsonovo viđenje kršćanskih mistika (Uredništvo).

¹ Usp. *Der grosse Herder Lexikon*, VI. Band, 1955, Verlag Herder, Freiburg/iB, str. 848.

² Usp. *Lexikon für Theologie und Kirche*, VII. Band, 1962, Verlag Herder, Freiburg/iB, str. 733.

u religijskoj mistici, Pratemelj svega postojećega, Bog. Mistika je dakle uspon prema Bogu. Prema učenju Plotina, kao jednom od najstarijih učenja o mističkom iskustvu, taj se uspon prema Bogu događa u tri stupnja: 1. Očišćenje od svake osjetilnosti, pomoću stroge askeze, preduvjet je svake čudorednosti. Duša biva urešena »građanskim« vrlinama mudrosti, hrabrosti, gospodarenja sobom i pravednosti. 2. Promatranje ideja postepeno dovodi do gospodarenja duha nad osjetilima. Naša sreća leži u duhu. Plotin ne cijeni mnogo izvanjski religiozni kult: »Bogovi moraju doći k meni, ne ja k njima.« 3. Ekstaza označava odricanje od mišljenja, žrtvovanje vlastite individualnosti, ali tako da praisvorni Bitak ostaje zadržanim kroz najunutarnije sjedinjenje s Bogom i sudjelovanje u njegovoj sreći i blaženstvu.³

Mistika neoplatonizma (Filon Aleksandrijski, Plotin, Ammonius Sakkas; Jamblih, Proklos...) izvršila je najveći utjecaj na kršćansku mistiku: Preko Pseudo-Dionizija kršćanska je mistika preuzela od neoplatonizma učenje o putu očišćenja, rasvjetljenja i sjedinjenja. Mistička teologija, o kojoj piše Dionizije Areopagita, poučava nas o tome kako treba zatvoriti oči, utonuti u šutnju i tamu te se bez predodžbenih slika i pojmova sjediniti s onim Božanskim. Može se držati sigurnim, da Dionizijevi spisi sadrže ne samo doslovne tekstove iz Plotinovih Enneadā, nego i iz Proklovihi spisa († 485).⁴ Tako je Dionizije ušao u literaturu kao Pseudo-Dionizije Areopagita.

S Bernardom od Clairvauxa počinje srednjevjekovna zaručnička mistika, koja je s mistikom patnje doživjela svoj procvat posebno u samostanima redovnica. »Zaručnička« mistika označava dušu kao zaručnicu Kristovu.⁵ S obzirom na filozofiju Bernard misli posve suprotno od Petra Abelarda. On kaže: »Hjeti znati samo radi toga da bi se znalo štetna je radoznalost. Hjeti znati da bi se postalo svjesnim jest taština. Hjeti znati da bi se prodavalo znanje jest pogrdna trgovina. Hjeti znati za izgrađivanje jest ljubav.« Samo to zadnje znanje ima svoju vrijednost: »Bog biva samo toliko duboko spoznat, koliko se ljubi.« Sve drugo znanje samo je »promjenljiva brbljavost filozofa«. Put prema istinskoj mudrosti nije nam pokazan kroz razum, nego kroz Bibliju. To je put mistike, koja poznaje tri stupnja: 1. *Molitvena sabranost* (consideratio), koja naš razum stavlja u službu spoznavanja Boga. 2. *Promatranje* (contemplatio), koje sa sigurnošću dohvaća vječnu istinu i u tome počiva. 3. *Ekstaza* (raptus), koja nas rastavlja od sklonosti naših osjetila i obožanstvenjuje ono najbitnije u nama. »Kao što zrak kroz koji protiče sunčano svjetlo biva preoblikovan u jasnoću svjetlosti, tako snažno da on ne samo svijetli, nego se čini kao da je on sama svjetlost, tako će u Onostranosti ono naše ljudsko iščeznuti u Sve-tačkome i bit će potpuno pretočeno u volju Božju. Doduše, ostat će još supstancija, ali u drugom obliku, u drugom sjaju, u drugoj sili i moći.«⁶ Dok je Bernard tako omalovažavao čistu znanost, dotle je Hugo od

³ Johann Fischl, *Geschichte der Philosophie*, Verlag Styria, Graz, 116.

⁴ Isti, nav. dj., 145—146.

⁵ Isti, nav. dj., 170—171.

⁶ Johann Fischl, nav. dj., 170.

Sv. Viktora (1096—1141) branio protivno mišljenje: »Uči sve, a poslije ćeš uvidjeti da ništa nije bilo suvišno!« Po tom posljednjem shvaćanju, mističko sjedinjenje s Bogom odvija se u tri slijedeća stupnja: 1. *Tjelesno oko* nudi nam izvanjska iskustva. 2. *Razumsko oko* vodi nas k unutarnjem iskustvu. 3. *Duhovno oko* konačno gleda ono Božansko.⁷ O drugim mističkim učiteljima, o kojima bi se moglo pisati (Richard od Sv. Viktora, Meister Eckhart, Jan van Ruysbroeck, Toma Kempenac, Marko Marulić...), ne kanim ovdje govoriti. Zbog njegove obuhvatnije tematike obraditi ću malo opsežnije *Nikolu Čusanskoga* (1401—1464).

Filozof i mističar (*De docta ignorantia*, 1440; *De coniecturis*, 1440; *De visione Dei*, 1453, *De posseest*, 1460. itd.), Nikola Čusanski polazi od svoje glavne postavke: Ono *Jedno*, u kojemu se sastaju sve suprotnosti, jest Bog. Ali, ako se čitav svijet može iz Boga »rastaviti« (ausfalten), kao u naborima, on mora najprije u Bogu biti »složen« (eingefaltet). Bog je »složenost« (complicatio) svijeta, svijet je »rastavljanje« (explicitio, Ausfaltung) Boga. Nešto kao što su brojevi »rastavljanje« Jednoga, prostor »rastavljanje« točke, vrijeme »rastavljanje« trenutka. Ono Jedno ostaje ipak u svim brojevima, kao što Bog ostaje u svijetu i svijet u Bogu. Unatoč tome, Bog nikada ne može biti »istovjetan« sa svijetom; između konačnog i Beskonačnog postoji nesavladivi procjep. — Mistička teologija Nikole Čusanskog sastoji se u ovome: Svojim tjelesnim okom (oculus sensibilis) vidim stablo oraha s njegovim listovima i plodovima. Svojim duhovnim okom (oculus mentis) mislim o stablu oraha, iz kojega mogu izrasti mnoga druga stabla, ali samo stabla oraha. Svojim intelektualnim okom (oculus intellectus) mogu konačno misliti o sjemenu svakog sjemena, o prasili svake sile i prunaravi za svaku narav. Tako mi vidimo u stablu Boga kao stablo, ali i obratno stablo kao Boga. U onom Vječnome vidimo prolazne stvari kao samo Vječno. U tome se sastoji »predodžbeno« mišljenje. Na temelju takva povezivanja između »konačnog« i »beskonačnog« ostaju sve stvari u svijetu pod *Božjim pogledom* (*De visione Dei*, 1453). Božji pogled na mene jest apsolutan pogled, koji me u ovakvoj jednokratnosti — kako me on gleda — čini subjektom i na taj mi način daje mogućnost za pogled na ono konačno. Božji pogled daje svemu što on gleda zaseban individualni bitak, i to putem sudjelovanja na božanskom Bitku. Ono na što se Božji pogled nikako nije skrenuo nije ništa. Zbog toga, »pravo sjedinjenje s Bogom sastoji se u tome, da se ja vraćam u Božje vidno polje i da Boga gledam onako kako on mene gleda. To je smisao mističkog sjedinjenja, gdje se događa gibanje prema smirenju i gdje najnapetije djelovanje postaje smirenje u Bogu. Božji pogled je opći pogled: uokolo, iznad, natrag, naprijed. Stoga, kamo god se ja htio okrenuti, uvijek ostajem u njegovoj 'providnosti'. Bog bi mene gledao, i kad bih se ja od njega odvratio, ali moj pogled susreće njegov samo ako i ja njega gledam. Tada se susreću primanje i djelovanje, milost i sloboda.«⁸ (O »naravnoj mistici« Paracelsusa i o donekle teozofskoj mistici Jakova Böhmea ovdje nećemo govoriti).

⁷ Isti, nav. dj., 171.

⁸ Johann Fischl, nav. dj., 236—237.

Međutim, u ovom se prikazu mora nešto reći o zastupnicima španjolske mistike, o Tereziji Avilskoj i o Ivanu od Križa. Djela Terezije Velike (1515—1582) pisana su lijepim španjolskim jezikom: *Duhovne obavijesti*, *Knjiga života*, *Put savršenstva*, *Dvorac duše*. Djela Ivana od Križa (1542—1591) pripadaju klasičnim djelima španjolske literature. Glavna su mu djela: *Uspón na brdo Karmel*, *Tamna noć duše*, *Duhovni spjev*, *Živi plamen ljubavi*.

Terezija Avilska stupila je 1535. u red karmelićanki u Avili. Djela Grgura Velikog i *Ispovijesti* sv. Augustina pojačali su u njoj sklonost prema mističkom životu. Terezija je vidjela svoj životni cilj u reformi karmelićanskog reda, koji je u blagostanju i mekoputnosti odustao od prvotne strogosti. Terezija je pisala na zahtjev svojih duhovnih vođa; u svojim je djelima dala odličan uvid u psihologiju mistika. O mističnom doživljaju sjedinjenja duše s Bogom Terezija govori u lijepoj usporedbi: »Sad ćemo vidjeti na koji način može biti zaliven neki vrt... Meni se čini da zalijevanje može biti na četiri načina: ili crpeći vodu iz nekog bunara, što se može izvršiti samo uz veliki trud, ili *izvlačeći kolo* posude pune vode..., što se vrši s manje napora a ujedno se iscrpe veća količina vode; ili pomoću *rijeka* ili *potoka*... s puno manjim naporom vrtlara; ili pomoću *obilne kiše*, čime Svevišnji bez svakog napora s naše strane natopi vrt, a taj je način neusporedivo bolji od svih do sada spomenutih.«⁹ Postoji dakle granica, gdje vlastiti napor prestaje i gdje se duša predaje Božanskom djelovanju. Tu počinje mistično sjedinjenje, u kojem trebamo razlikovati tri stupnja. O tim stupnjevima raspravlja *Ivan od Križa*. Na temelju tekstova iz djela Terezije Avilske i Ivana od Križa objasniti ćemo tri stupnja mističnog sjedinjenja duše s Bogom, jer su oboje mistika — zbog zajedničkog plana obnove karmelitanskog reda — u svom spisateljskom djelovanju o mističnom životu bili nadahnuti istim motivima.

1. *Stupanj smirenja* — Onaj tko se uzdigao do tog stupnja ugasio je u sebi gramzivost i osjetilnu težnju, nemir i tjeskobu. Bog djeluje u njegovoj duši, ali on ne djeluje podjednako na sve duševne moći, nego samo na volju. Bog djeluje na volju u onome što inače čini naša spoznaja kad volji predočava ciljeve i na taj je način pokreće. Duševne moći, osim volje, upadaju u stanje mira i uspavanosti. Nagon za životom i postojanjem postaje u odnosu na volju smiren, oslobođen svake požude i tjeskobe, a duša doživljava stanje mira, zanosu i sreće. Uspón na brdo može biti vrlo težak, ali poslije toga slijedi užitak veličanstvenog pogleda na vrhu; mir i radost ulazi u dušu koja je našla svog Boga.

2. *Stupanj sjedinjenja* — Kroz vrata volje, koja predstavlja najvažniju točku duhovne duše, Bog je stupio u dušu, ali On ne ostaje na samim vratima volje. Bog ulazi u središte duhovne duše (u »supstanciju duše«, kaže Ivan od Križa), i sâm aktivira tu dušu. Događa se jedno posve novo djelovanje, koje se ne može dovesti u sklad s nikakvim pravilima obične psihologije. Duša ne biva više aktivirana izvanjskim

⁹ Johann Fischl, *Geschichte der Philosophie*, II. Band, Verlag Pustet, Graz, 163.

predodžbenim poticajima, nego biva potaknuta na određenu aktivnost sama iz sebe, iz svoje najunutarnije jezgre. Spoznaja sada više nije spoznavanje u slikama, nego čisto duhovno spoznavanje. »Vizije« mistička potpuno su duhovne spoznaje. Pri tome je pak duša toliko sigurna da u njoj direktno djeluje Bog, da o tome ne može imati ni najmanje sumnje. Polazeći odatle možemo dobiti ispravnije shvaćanje o *ekstazi*: tijelo je već na prvom stupnju mističnog doživljaja prešlo u stanje »sna«. Taj »san tijela« na drugom se stupnju još pojačava: Bog je stupio u središte duše i On gospodari njome, do — tako reći — »smrti tijela«. Ivan o d Križa to opisuje riječima: »U lijetu ja napuštam tijelo. Duh se rastavlja od tijela i prestaje osjećati i raditi tijelom... Stoga je tijelo u takovim duhovnim letovima lišeno sposobnosti osjećanja, te — i unatoč najtežim bolovima koje možda ima — ono ništa ne osjeća. To nije kao kod prirodnih oblika prestanka boli ili zbog iznemoglosti, gdje se baš kroz osjećanje bolova opet dolazi svijesti (zu sich).«¹⁰ Terezija Avilska još jasnije opisuje djelovanje ekstaze: »Ona skraćuje disanje na način da se ne može govoriti, niti otvoriti oči. Prirodna toplina tijela iščezava, ali ja ne znam gdje — ako dođe do ekstaze višeg stupnja... Ruke bivaju, to govorim sa sigurnošću, hladne, katkada rastegnute kao greda. Tijelo ostaje u položaju stajanja ili klečanja.«¹¹ Mistik je dakle u stanju ekstaze postao potpuno lišen sposobnosti osjetilnog reagiranja. To sve dolazi odatle, jer se je duhovna duša nekako povukla iz tijela. Značajno je međutim da sami mistik ne gleda u tome najvišu točku mističkog doživljaja, ni bilo što senzacionalno. Naime, cilj i zadatak ekstaze jest, da duša, ukoliko daje tijelu životnu snagu i sposobnost osjetilnog reagiranja, postane podređena duhu, te da i ona tako bude dovedena u neposredni dodir s Bogom. Budući da tjelesna duša za to nije sposobna, taj susret s onim Božanskim u njoj izazove neizrecivu muku, »tamne noći«, »paklenu vatru«, pri čemu mistik užasno trpi. Ekstaza je samo priprema za najbliži stupanj, koji je vrhunska točka mističkog doživljaja.

3. Stupanj zaručništva — Pošto je i tjelesna duša nakon muka »mračnih noći« uvučena u mističko doživljavanje, sjedinjenje s Bogom postaje doživljaj *cjelovitog* čovječjeg Ja. To sjedinjenje zovu mistici »zaručništvo« (Vermählung) s Bogom. Zadnji razlog tog doživljavanja treba tražiti u Kristovu postajanju čovjekom: duša mistika može se spojiti s ljudskom dušom Isusa Krista, pa — jer je Krist Bog — ona biva sjedinjena i sa samim Bogom. Terezija Avilska opisuje to sjedinjenje pomoću usporedbe: »Ovdje je to tako kao kad voda kišnica s neba padne u neki potok ili neki zdenac. To onda postaje sve vodom, tako da se više ne može odvojiti ili rastaviti, koja je voda iz potoka i koja je voda pala s neba... Ili, to je tako, kao kad su u jednoj sobi dva prozora, kroz koje ulazi svjetlo. Premda ono ulazi rastavljeno, ipak je u sobi samo jedno svjetlo.«¹² Ivan od Križa opisuje to pjesnički još ljepše riječima: »Nježnog li dodira, u kojem ništa tvarnoga u sebi ne osjećaš, i koji tvoju dušu tim dublje i sve više iznutra

¹⁰ Isti, nav. dj., str. 166.

¹¹ Nav. mj.

¹² Nav. dj., str. 167.

dira, čim je više iz one ljudske preoblikuješ u božansku.« — »Tako ćemo konačno morati reći da je to poput zraka koji se unutra od plamena u vatru raspaljuje i biva u vatru izmijenjen. Jer plamen nije ništa drugo nego upaljeni zrak, i gibanja što ga izvodi plamen nisu samo gibanja zraka, ni same vatre, nego skupa — gibanja zraka i vatre.«¹³ »Zrak« predstavlja ovdje dušu mistika, »plamen« i »vatra« predstavljaju stanje ekstaze i snagu djelovanja koju je Bog poklonio mistiku. Duša biva pročišćena do svojih najzadnjih pokreta. »Duša je božanska, kao uronjena u Boga. Na taj način ona u sebi, sve do najprvih pokreta, nema ništa, što bi bilo protiv njegove volje, u svemu, što ona kao takvo može spoznati...«¹⁴ U nekoj nesavršenoj duši naginju prvi pokreti prema zlu u razumu, volji i sjećanju; savršena duša, na stupnju zaručništva »teži i naginje... razumom, voljom, sjećanjem i težnjama u najprvim pokretima prema Bogu.«¹⁵ U duši mistika biva rajsko stanje, što ga je Adam izgubio i ono je ponovno uspostavljeno: »Duša je na toj razini u stanovitom odnosu kao Adam u stanju nevinosti, kad on nije znao što je zlo.«¹⁶

U svojoj knjizi *Dvorac duše (Die Seelenburg)* upozorava nas Terezija Avilska na sljedeće činjenice: a) Za mistika, koji je doživio sjedinjenje s Bogom, zauvijek je prošlo vrijeme kad bi se neki mistik opet htio vratiti svjetskim dobrima i užicima.¹⁷ Izuzetna jasnoća, koju doživljava mistik u svom mističkom doživljaju, bila bi — prema shvaćanju Terezije Avilske — glavni znak Božjeg »govorenja« i Božjeg »prosvjetljenja«. Mi ovdje, međutim, moramo spomenuti, da takva jasnoća pripada i »priopćenjima« za vrijeme telepatskih doživljaja. Stoga piše specijalist za fenomenologiju Gerda Walther: Pravo mističko »govorenje« i pravo mističko »rasvjetljenje« označavaju sljedeća obilježja: posebna svjetlost, jaka osvijetljenost, neograničeno proširenje vlastitog Ja, uzvišenost doživljaja, čuvstva pokajanja i unutarnjeg mira, što sve biva izazvano Božjim »govorenjem« i Božjim »prosvjetljenjem«.¹⁸ — b) »Govorenje« i »ukazanja« katkada su lažna, piše Terezija Avilska,¹⁹ jer ona mogu biti prouzročena i od »đavla«. Fenomenolog Gerda Walther o tome zapaža: Terezija Avilska ne kaže posve jasno, u čemu bi se trebala sastojati glavna razlika između tih dvaju »govorenja« i »rasvjetljenja«; ona ne tumači niti to, u čemu se sastoji prava razlika između »pojava podsvijesti« i pravih »rasvjetljenja«.²⁰ Terezija Avilska kaže samo to da se osjeća stanovit beskonačni mir i unutarnja sreća za vrijeme pravih Božjih »rasvjetljenja«.²¹ Ako je to od »đavla«, osjeća se

¹³ Johann Fischl, nav. dj., str. 167.

¹⁴, ¹⁵, ¹⁶ Nav. dj., str. 167—168.

¹⁷ Usp. Teresia von Avila, *Die Seelenburg*, VI, 11, 5.

¹⁸ Usp. Gerda Walther: *Phänomenologie der Mystik*, Walter Verlag AG, Olten. Hrvatski prijevod: Pavao Badurina, Split 1983, str. 153—154. — O Božjem »govorenju« i o »rasvjetljivanjima« raspravlja Terezija Avilska u knjizi *Die Seelenburg*, VI, 3...

¹⁹ Usp. Theresia von Avila, *Die Seelenburg*, VI, 3; VI, 9, 5.

²⁰ Usp. Gerda Walther, hrv. prijevod *Fenomenologija mistike*, str. 158.

²¹ Usp. Theresia von Avila, *Die Seelenburg*, VI, 7, 1; V, 2, 11.

veliki unutarnji nemir.²² — c) Sa stajališta znanstvene fenomenologije Gerda Walther naglašava slijedeće: U mističnim doživljajima objavljuje se Bog ne samo kao stanovita duhovno-nadduhovna jasna rasvjetljujuća sila i kao snaga ljubavi, koja zrači toplinu, nego se Bog pokazuje i kao određena osoba, koja dobro poznaje i od čovjeka zahtijeva sve što mu On u njegovoj unutrašnjosti »govori«. ²³

U svojoj knjizi *O primjernom životu* (Vom beispielhaften Leben) obrađuje Walter Nigg što bi trebalo značiti za nas današnje ljude mističko sjedinjenje s Bogom, i to na primjeru ruskog sveca i mistika Serafima iz Sarova. Za vrijeme jednog razgovora o smislu života rekao je Serafim ovako: »Sad ću ja, siromašak Serafim, tebi protumačiti u čemu se zaista sastoji taj smisao. Mollitva, postovi, bdjenje i sva druga kršćanska djela u sebi su dobra, ali ipak — smisao našega života ne sastoji se u njihovu vršenju, jer ona su samo pomoćno sredstvo. Pravi smisao kršćanskog života jest: *dobiti Duha Svetoga*.«²⁴ »Duh Sveti je, kaže Nigg, Božja prisutnost; Bog pohađa čovjeka, on se nastanjuje u njegovoj duši i postaje svjetlo koje ga osvjetljuje. Na toj osnovi imao je sv. Serafim također dar *proricanja*... Još veća bila je njegova kariзма *preobraženja*. Svjetlost preobraženja zasjala je prvi put na brdu Tabor...; ona je uvijek iznova sjala kod raznih svetaca, posebno intenzivno kod Serafima iz Sarova. Ruski veleposjednik Nicola Motovilov sastavio je o tome svoj veoma vrijedni izvještaj...«²⁵ Svemu što je rečeno dodaje Walter Nigg tumačenje: »To je bilo svjetlo od nestvorenog Svjetla, u kojemu su Serafimove oči gledale svaku stvar. Umjesto da o tome izričemo neku neutemeljenu skepsu, imamo sve moguće razloge da o tome razmislimo, jer svjetlo na brdu Tabor ima nešto zajedničkoga sa Serafimovim odgovorom: 'Smisao života jest to da dobijemo Duha Svetoga'...«²⁶ Riječ za životnu orijentaciju današnjeg čovjeka mogla bi glasiti: »Čitaj djela svetaca povezujući ih sa svojim djelovanjem!«²⁷ To znači: Ne zadovoljimo se samim divljenjem svecima, nego neka nam oni postanu poticaj i ohrabrenje, da mi svojim životom zračimo nešto od onoga što je za njih bilo bitno. »Djela svetaca čitati zajedno s našim djelovanjem!« — to je nova hagiografija, prema kojoj bismo trebali čeznutljivo usmjeriti svoj pogled. Bez uzbiljavanja u svoje vlastitom životu, sve ostaje na praznoj akademskoj razini.²⁸

U stanju mističke ekstaze (samadhi) zračio je svjetlost iz čitava svog tijela i poznati brahmanistički asket Yogi Schyri Rahmana Macharaschi (1879—1950). O tome piše Hans-Hasso von Veltheim-Ostrau u knjizi *Dah Indije* (*Der Atem des Indiens*, Hamburo, 1954). Ističe kako uvijek iznova osjeća, da svijetleća ličnost sveca na njega djeluje tako da mu daje stanovito nadahnuće i smirenje. Fenomenolog Gerda Walther usta-

²² Nav. dj. V, 1; VI, 2, 7; VI, 3, 11.

²³ Gerda Walther, nav. dj., str. 164.

²⁴ Walter Nigg, *Vom beispielhaften Leben*, Walter Verlag, Olten, 3. Aufl., 1974, str. 183.

²⁵ Nav. dj., str. 185—186.

²⁶ Nav. mj.

²⁷ Walter Nigg, *Vom beispielhaften Leben*, str. 188.

²⁸ Nav. dj., str. 186—189.

novljuje, da snaga, koja zrači iz »učitelja«, iz »guru-a« (duhovni vođa u Indiji), iz ruskog mistika »starca«, razbuđuje duhovnu jezgru, čineći da se ta dalje razvija i jača; učenik, prepušten sam sebi, ne može to redovito i u dovoljnoj mjeri izvršiti.²⁹ Osobno zračenje mistika može se prenositi na udaljene osobe i na buduća vremena, pomoću neke vrste telepatičkih doživljaja: neka »čuda«, npr. neočekivano »oživljenje« neke slike ili kipa ili »prikazanje« nekog sveca, posebno Kristova »prikazanja«. Sve to napominje fenomenolog Gerda Walther, pozivajući se na zapažanja i opomene Terezije Avilske u njezinoj knjizi *Die Seelenburg (Duševni dvorac)*.³⁰ Još nešto je vrijedno spomenuti: Sveci i mistici ne bježe od »svijeta« i od njegova »bezbožnog« stanja. Naprotiv, sveci i mistici smatraju svojom životnom dužnošću okrenuti se svijetu, i to s ciljem da Božja »rasvjetljenja« zadrže u vlastitoj nutрини te pomoću njihova »zračenja« posvećuju sve stvari u svijetu i u svojoj vlastitoj okolini.³¹

Kao zaključak ovog prvog dijela izlaganja čini nam se umjesnim dati ovakav sažetak: Mistično sjedinjenje mistika s Bogom ne smije se nikada shvatiti kao *poistovjećenje* između ljudske i božanske naravi. Voštanica može biti zapaljena pomoću sunčane zrake a da ipak ne postane zbog toga sastavnim dijelom vatrene kugle samog Sunca! Tome slično ne biva u mističnom doživljaju Božja narav *supstancijalno* spojena s naravi čovjeka; Božja narav ne biva time uvučena u narav čovjeka. Događa se samo to, da ižarivanje Pratemelja — Boga — biva unošeno u narav čovjeka. Kad kršćanski mistici postanu slični *Bogu* li dobiju intuitivnu spoznaju Boga, to znači da dobivaju tu asimilaciju i intuiciju bez posredovanja pojmova i osjetilnih predodžbi, ukoliko se naši pojmovi i predodžbe oblikuju pomoću osjetilnih, tjelesnih organa. Mistici nose u sebi *snagu*, koja mijenja lice zemlje (Krist, sv. Pavao, sv. Franjo Asiški, Terezija Avilska...). *Iskustveni* doživljaj Boga kao *Gospodara* mijenja i preoblikuje najprije život samoga mistika i zatim, preko njega, čitavi svijet. Mistici su oruđe u rukama Božjim, i to oruđe za *duhovno-moralnu obnovu svijeta*. To je polazišna točka u učenju filozofa Henrija Bergsona o kršćanskim misticima, o čemu ćemo nastaviti u idućem broju *Crkve u svijetu*.

²⁹ Gerda Walther, nav. dj., str. 182.

³⁰ Nav. dj., str. 183. Usp. Theresia von Avila, *Die Seelenburg*, VI, 8, 2—3; VI, 9, 3; VII, 2, 1.

³¹ Walter Nigg, *Vom beispielhaften Leben*, str. 179—180.

THE PROFILE OF CHRISTIAN MYSTICISM IN GENERAL TRAITS

Summary

The author of this article speaks first about the theme »The profile of christian mysticism in general traits« starting from neo-platonic conception (purification from sensuality, contemplation of ideas, ecstasy for an union with the primary One). After that the author goes on with the teachings of Bernard de Clairvaux and his »betrothal mysticism« of the soul's union with Christ (»consideratio« — mental concentration in prayer, »contemplatio«, »raptus«.

In the article the subject particularly in question is about the conception of saint Thereza of Avila and saint John of the Cross, because their works have exercised the strongest influence on Bergson's doctrine about the christian mysticism.