

MISTIKA U ŽIVOTU KRŠĆANA

Milan ŠPEHAR, Rijeka

Sažetak

Sve veći interes za mistiku na raznim područjima ljudskoga istraživanja traži i od nas kršćana i naših teologija određene prosudbe i istraživanja. Događa se da govorimo o istim stvarima, samo jezikom današnjega vremena. U biti ostaje za sve isto iskustvo, a to je da je mistika doista iskustvo Neiskustvenoga. Ona živi unutar kršćanstva i izvan njega, bila prihvaćana ili odbacivana. Kršćanska mistika ima svoje temeljne izvore u Sv. pismu, liturgiji i Crkvi. U tom ambijentu ona stvara svoje pojmove i definicije te ujedno njima obogaćuje samo kršćanstvo. Važno je istraživati jezik mistika i proširivati značenje mističnih pojmova i slika. Ekstaza i thanatos idu u mistici neodvojivo zajedno kao i spoznaja i ljubav. Tu se mistika razlikuje od kateheze i teologije.

Ovaj članak kroz prikaz i analizu pojmova i definicija mistike neizravno želi nju smjestiti kao našu stvarnost. Raščišćavanje pojmova i definicija vodi k dijalogu. To je njihova jedina svrha i cilj.

Ključne riječi: mistika, iskustvo, ekstaza, thanatos, jezik, spoznaja, ljubav

Uvod

Nekad se činilo da je jasno što je mistika. Danas kad interes za nju postaje sve veći i kad se otkriva da mistika postoji i izvan kršćanstva nameću se neka pitanja na koja i ovdje valja odgovoriti:

- što je kršćanska mistika?
- je li ona za sve kršćane ili samo za kršćansku elitu?
- postoje li u njoj psihičke anomalije i razne devijacije?
- koji su odnosi mistike prema raznim fenomenima, odnosno jesu li oni njen sastavni dio?
- jesu li mistici čudaci koji preziru svijet i bježe od njega ili i oni pridonose izgradnji boljega svijeta?
- što je vrhunac mistike i gubi li tu čovjek svoj identitet ili ga potpuno zadobiva?
- koji je odnos sadašnjega poimanja mistike prema tradicionalnom poimanju nje?
- što je zajedničko kršćanskim misticima i koliko njihova iskustva mogu pridonijeti sjedinjenju kršćana i dijalogu među religijama?

Odgovor na ova pitanja trebamo najprije tražiti u pojmovima i definicijama mistike. Danas s pravom moramo govoriti u množini kad govorimo o pojmovima i značenjima kršćanske mistike, jer se svi slažu da za nju više ne postoji jedan pojam, jedna definicija. Značajno je pritom da se svi ti u sebi suvremeni različiti pojmovi ipak ne isključuju nego jedan drugoga uključuju, otvarajući i stvarajući međusobno dijalog. Dakle, usporedno s proširivanjem znanja na svim područjima i na području mistike znanje se o njoj uvelike proširilo.

Mistika kao iskustvo Neiskustvenoga

Kad danas govorimo o mistici, nezaobilazna je Rahnerova rečenica: »... po-božni čovjek sutrašnjice bit će 'mistik', onaj tko je nešto 'iskusio' ili ga više neće biti ...«¹ Rahner ovom rečenicom obuhvaća sve kršćane i stvara ekumenski dijalog, odnosno povezuje sve one koji su Boga iskusili. To je ujedno temeljna definicija mistike: mistika je prije svega iskustvo Boga.

Danas probuđeni interes za nju proizlazi upravo iz čovjekove želje za osobnim iskustvom. Ta se želja rađa usporedno s čovjekovom emancipacijom od poslušnoga roba drugome i rađanjem osjećaja svoje vlastite osobnosti. Pred čovjekom se odjednom pojavljuje neizmjereno polje mogućnosti iskustava. One rađaju znatiželjom.

No kršćanska znatiželja što se mistike tiče – za razliku od raznoraznih suvremenih propagiranja – dolazi do paradoksnog iskustva Boga, a to je »da je Bog bitno neshvatljiv; da njegova neshvatljivost raste, a ne smanjuje se što ispravnije shvaćamo Boga, što nam se više približava njegova ljubav koja ga samoga objavljuje; on postaje našom 'srećom' ako ga častimo i ljubimo bezuvjetno ...«² Mistika, po Rahneru, ne živi samo tu dijalektiku, nego je nadilazi. Mistika nije čista apofatička teologija, nego i nju nadilazi.³ Svojim iskustvom i svojim nadilaženjem svega iskustva, svega iskustvenoga, tj. svega onoga što se može iskusiti mistika postaje temeljnim blagom vjere, i to sve više u svim religijama. Više se očito o kršćanstvu i o religijama ne može govoriti a da se ne govori o mistici.⁴ Upravo nas iskustvo i žeđ za Bogom k njoj dovodi.

¹ K. RAHNER, *Frömmigkeit früher und heute*, u: ISTI, *Schriften zur Theologie*, Bd. VII, Benziger Verlag Einsiedeln/Zürich/Köln, 1971., str. 22.

² *Isto*, str. 23.

³ Čista apofatička teologija već po Dioniziju Areopagiti ne može postojati. Ona niječući također afirmira.

⁴ Usp. B. JASPERT, *Mystik – eine unentbehrliche Bestimmung des christlichen Glaubens?* u: B. JASPERT (izd.), *Leiden und Weisheit in der Mystik*, Bonifatius Druck, Paderborn, 1992., str. 85.

Iskustvo Boga ustvari je iskustvo Božje nazočnosti. Osjeća se, dakle, Božja nazočnost, ali se ne vidi Boga.⁵ »Božja je nazočnost u ovome svijetu sakrivena ... Ipak je ona za svakoga koji živi život mistika apsolutno dohvatljiva ... To je sakrivena stvarnost, ali ona je stvarnost i mi u njoj možemo živjeti ...«⁶ To je mojsijevsko približavanje gorućemu grmu i to je iskustvo preobraženja na gori Taboru gdje apostoli vide samo svjetlo. Cijeli kršćanski Istok to iskustvo naziva mistikom svjetla. Grgur Palamas je na poseban način branio i tumačio iskustvo Tabora i mistiku svjetla.⁷ Iskustvo Božje nazočnosti Albrecht vidi u stupnjevim: osjećaj nazočnosti, gledanje nazočnosti, svijest nazočnosti, sjedinjenje s nazočnošću, ne s Bogom.⁸ Sve ovo okružuje mistični oblak neznanja.

Kao svako iskustvo, i ovo iskustvo nije oslobođeno od krivih puteva. Ono je jedna pustolovina od koje čovjeka ne treba odvrćati nego na nju i u nju upućivati i pratiti: »Tko pokušava ići njim (tim putem), ulazi u pustolovinu, na put otkrivanja jedne još jedva otkrivene zemlje. Trebalo bi biti kršćana koji se na to odvažuju.«⁹

I ovo je jedan novi zaokret u suvremenoj duhovnosti. Dok se je nekad ljude od mistike odvrćalo, prikazujući mistiku u isto vrijeme kao nešto što ne pripada ovoj zemlji, danas se sve više naglašava njena prisutnost u svakodnevnom životu te stoga i njena dostupnost ne samo nekoj eliti koja je sama sebe u krug elite izabrala. Time se sve više otvara i širi put dijaloga i to upravo na onome području koje je nekad snažno izdvajalo. To također pomaže današnjemu čovjeku – znatiželjnome i željnome osobnih iskustava – da ne traži agresivno mistiku tamo gdje je nema i da ne nastoji pod svaku cijenu »otkriti« svu tajnu mistike, mistificirajući u isto vrijeme sve ono ljudsko što se želi sakriti pod tajnu mistike. Kršćanska mistika uči čovjeka ne razotkrivanju (što bi značilo da se čovjek želi postaviti na mjesto Boga i samim njime upravljati), nego prihvaćanju tajne i udivljenom stajanju pred njom. Veo tajne obavlja sva područja ljudskoga življenja, počam od pozitivnih znanosti, preko psihologije i svega što je uz nju vezano, pa do najsuptilnijih duhovnih iskustava.

Ovo je ujedno demistificiranje mistike i smještanje nje tamo gdje joj u kršćanstvu pripada mjesto. Njeno je mjesto na zemlji.

⁵ Zato današnja sve češća »viđenja« i usredotočenost na njih nemaju nikakve niti sličnosti niti veze s mistikom svih vremena i svih religija.

⁶ F. CAPRA/D. STEINDL-RAST, *Wendezeit im Christentum*, Bern/München/Wien, 1991., str. 97.

⁷ Mistika svjetla veća je kategorija od ostalih podjela mistike na aktivnu, kontemplativnu, primitivnu itd. Ona u sebi sadrži dublju simboliku i više mistike. Više je neizreciva.

⁸ Usp. K. ALBRECHT, *Das mystische Erkennen*, Carl Schünemann Verlag, Bremen, 1958., str. 258.

⁹ W. BÖHME, »*Selig sind die Leidtragenden*«. *Überlegungen zur Bedeutung der christlichen Mystik für eine moderne Spiritualität*, u: B. JASPERT, *Nav. dj.*, str. 279.

To ne znači da ona nema ništa od one tzv. primitivne mistike koja se nalazi i u najjednostavnijim religijama, ali zato nije primitivna u negativnom smislu riječi, nego više upućuje na Jungov arhetip. Zato se čini da nije dobro mistiku dijeliti na ovu i tzv. kontemplativnu te djelatnu ili aktivnu i pasivnu, jer sve te crte svaka mistika u sebi nosi. One se ne suprotstavljaju jedna drugoj nego jedna drugu trebaju i upotpunjavaju te tako sve one zajedno dokazuju i pokazuju jedno: da je izvor mistike sam Bog.¹⁰ On vodi čovjeka da ga ovaj iskusi na ovaj ili onaj način. Tako imamo bezbroj načina iskustva Boga i bezbroj načina mističnoga iskustva jedne te iste mistike. Možda je najbolje upravo tako promatrati mistiku kao jednu u svim njenim različitim manifestacijama negoli govoriti o aktivnoj, pasivnoj, kontemplativnoj, vanjskoj, unutarnjoj mistici.

Mistika nije bilo kakvo iskustvo nego iskustvo Boga koji se objavljuje. Uvijek je stoga objavljeni Bog mjerilo čovjekovog mističnog iskustva i pokazatelj je li se ono dogodilo ili nije. Samo iskustvo nije iskustvo nečega. Za mistike nije ili ne smije biti bitno kako se osjećaju, nego je bitan osjećaj da se tu događa jedan intenzivni susret koji stvara zajedništvo s Bogom. Kršćanska mistika je iskustvo susreta s Bogom. Susret uvijek sa sobom donosi određene promjene u čovjeku. Prvo što on osjeća je da ga Bog nezasluženo pohada. Zato je mistika posljedica čiste milosti Božje.

Upravo je to dodirna točka katoličanstva i pravoslavlja s protestantizmom, jer ništa kao mistika ne ponavlja neprestano da mistik mistično iskustvo ničim nije zaslužio niti ga na bilo koji način svojim silama može postići. Svi oni koji danas propagiraju mistiku kao samoostvarenje neće nikad doći do mistike, iskustva Onoga koji je Neiskusiv.

Najbolje je o neizrecivosti, neiskusivosti Boga progovorio u svojoj mistici Dionizije Areopagita: »Uspinjući se, recimo da (Božja neizrecivost) nije ni duša ni inteligencija; ne posjeduje predodžbu, ili mišljenje, ili razum, ili misao, ne može se izraziti niti misliti; nije boja, ni red, ni veličina, ni malenost, ni istovjetnost, ni različitost, ni sličnost, ni nesličnost; nije nepokretna niti se pokreće niti odmara; nema moć i nije moć; nije svjetlo, ne živi niti je život; nije bit, nije vječnost ni vrijeme; nije objekt intelektualnog promišljanja, nije znanost, niti istina, niti kraljevsko dostojanstvo, niti mudrost; nije jedna, niti jedinstvo, niti božanstvo, niti dobrota; nije duh kako ga mi možemo shvaćati niti sinovstvo niti očinstvo; nije

¹⁰ Usp. M. WERNER, *Mystik im Christentum und in ausserchristlichen Religionen*, Katzmann, Tübingen, 1989., str. 14.19.63-66. Autor ne želi zaniijekati mistiku, on vidi činjenicu da ona postoji usprkos tome što evanđelja, kad je govor o kršćanskoj mistici, nigdje ne spominju da je Isus ikad poučavao svoje učenike u bilo kakva »ulaženja u sebe« ili »ekstaze« (usp. str. 65), nego ih je uvijek poučavao o djelatnoj ljubavi. Ipak autor kao da se malo »prijobjava« mistike pa je pomalo nasilno dijeli na primitivnu, kontemplativnu i mistiku čina, kao da kontemplativna nema u sebi poticanja na konkretne aktivnosti i kao da aktivnosti, i to one najveće, ne proizlaze upravo iz kontemplacije.

ništa od onoga što mi ili netko drugi od stvorenja pozna i nije niti jedna od stvari koje ne postoje niti koje postoje; niti je stvorenja poznaju po onome što ona je; niti ona poznaje stvorenja na način na koji ona postoji; o njoj ne postoji riječ ili ime ili spoznanje; nije tama i nije svjetlo niti je pogreška ni istina, niti o njoj postoji u apsolutnome smislu potvrđivanje ili negiranje, nego kad potvrđujemo ili negiramo stvari koje dolaze poslije nje, ne potvrđujemo ili negiramo nju; ona nadilazi svako potvrđivanje ... i stoji iznad svakog negiranja ..., razriješana od svih spona nalazi se iznad svemira.«¹¹

Istočni oci su naglašavali oboženje (pobožanstvenjenje) čovjeka. Danas se više u mistici govori o očovječenju čovjeka. Tako mistika postaje čovjeku sve bliža i dostupnija.¹² Ali nikad takva da bi čovjek njom mogao raspolagati prema osobnom nahodanju. Koliko više i dublje čovjek u mistici iskusi sebe, toliko dublje će biti iskustvo Neizrecivoga, Drugoga, Ti. Zato u kršćanskoj mistici »čovjekov biti svoj ili biti vlastit ne nestaje u Apsolutnome. U svakom slučaju mistik otkriva u najdubljoj dubini svoje duše božansku iskru. Čak i tada on se osjeća različitim od božanskog Sučelnika ...«¹³

Da bi prikazali mistiku kao iskustvo koje se događa unutar vjere i unutar svijeta mnogi danas naglašavaju da je mistika iskustvo istine i ljubavi, ali u onome smislu kako nam ih donosi Sv. pismo. One su prije svega božanska Osoba: Bog je Istina i Bog je Ljubav. Upravo se po tome mistika razlikuje od teologije. Ona po svojoj zadaći donosi vjerske istine koje ujedno i potiču na moralno življenje. Mistika svemu ovome pomaže da se dogodi susret, a on je moguć samo između osoba. Kršćanski mistik nalazi se »ne samo *pred* Bogom i ne samo *u* Bogu, ne samo *prema* (sve podvukao autor) Bogu i ne (nalazi) samo Boga u sebi samome, nego on nalazi sebe uvučenoga u zajedništvo s Bogom, u ljubav koja je uvijek bila u Bogu i koja se sad podjeljuje i njemu, mistiku ... Mistik doživljava Boga ne kao Ovo ili Ovako ... Mistik doživljava živoga Boga, Boga punog mogućnosti ... Bog je veći od svakoga Ti i Ono«.¹⁴

Svako mistično iskustvo nosi u sebi objektivnost i subjektivnost. Mistika nije subjektivna pobožnost nego je subjektivno – subjektivo – življenje objektivne, objavljene istine kao trajnoga misterija, otajstva. Tu se ne gubi ni objektivna istina niti subjekt koji tu istinu prima. Mistika neprestano živi između vjere i definiti-

¹¹ D. AREOPAGITA, *Mistica teologica*, cit. u: W. TRITSCH, *Introduzione alla mistica*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1995., str. 47-48.

¹² Usp. *Isto*, str. 25.

¹³ K. HOHEISEL, *Die Bedeutung der Mystik in der Geschichte der Religionen*, u: H. KOCHANER (izd.), *Die Botschaft der Mystik in den Religionen der Welt*, Kösel, München, 1998., str. 32. Usp. str. 229.

¹⁴ G. SCHMID, *Die Mystik der Weltreligionen*, Kreuz Verlag, Stuttgart, 2000., str. 195.

vnoga iskustva koje ovdje na zemlji nije moguće, već je i za mistika definitivno promatranje Boga moguće tek u vječnosti. Tako već mistično iskustvo na ovoj zemlji neki nazivaju »kvazi« iskustvom. To je paradoks iskustva u neiskustvu, samo trenutak, *status viae* promatranja-motrenja Boga nasuprot promatranja-motrenja Boga *in statu patriae*.¹⁵ Iskustvo mistika je, dakle, nesvršeno, a time i nesavršeno.

Izvori kršćanskog mističnog iskustva

Stoga kršćanska mistika ne ide dalje od Pisma i sakramenata. Njihovo pounutrašnjenje, u-svajanje (= učiniti svojim) spada u temeljnu zadaću mistike,¹⁶ ne nešto drugo što bi moglo biti samo kao dio popratnih pojava. Popratne pojave mogu voditi u iracionalno dok usvajanje Pisma i sakramenata nužno vodi utjelovljenju, k onome što je, po Ivanu, vidljivo i opipljivo (usp. 1 Iv 1, 1). »Vjera u utjelovljenje kršćansku je mistiku očuvala od totalnoga bijega od svijeta. Akcija i kontemplacija nikad se potpuno ne razilaze. Veliki mistici većinom su također bili ljudi od djela.«¹⁷ Dakle, mistika je u-svojenje onoga što nam Bog objavljuje, drugim riječima Boga samoga, ne tražeći nikakva posebna njegova otkrivenja.

Kršćanska mistika nije nešto gdje se čovjek jednostavno osjeti »raptus«, uhvaćen od Boga u nekom zrakopraznom prostoru. Budući da ona označava život kršćanina (ne ekstazu kako je mi obično shvaćamo), temeljna je spoznaja da Bog to iskustvo može podijeliti onim ljudima koji žive intenzivnim duhovnim životom. To ne znači klasično provođenje vanjskih vrsta askeze nego nastojanje življenja kršćanstva u svom svagdašnjemu životu.¹⁸

Izvori kršćanske mistike jesu teologija, liturgija sa sakramentima, Crkva. Pobožanstvenjenje odnosno oboženje čovjeka, vječna tema mistika kršćanskoga Istoka,¹⁹ ne događa se izvan njih. U kršćanskoj mistici, koja polazi od već staro-

¹⁵ Usp. A. M. HAAS, *Sermo mysticus*, Universitätsverlag, Freiburg Schweiz, 1979., str. 169. Riječi »promatranje-motrenje« ne smijemo shvatiti u pasivnom smislu, jer one u mistici ne znače pasivnost nego aktivnost. Čisti srcem gledaju Boga ne pasivnošću, nedjelovanjem, nego čistoćom srca.

¹⁶ Usp. *Isto*, str. 40.

¹⁷ B. WEISS, *Zur Geschichte der Mystik im Christentum*, u: H. KOCHANER, *Nav. dj.*, str. 230.

¹⁸ Ako uvjetno možemo reći da je to uvjet za mistiku, ni u kom se slučaju ne može ustvrditi – ako mistiku shvaćamo kao jedan izvanredni Božji dar čovjeku – da takav način življenja Boga mora prisiliti na dodjeljivanje još i toga dara mističnoga iskustva.

¹⁹ Posebno snažno o tome piše Grgur Nazijanski: »Ja moram umrijeti s Kristom da bih uskrsnuo s njim, da bih postao baštinik neba s njim, da bih postao sin Božji, da bih ja postao bog! ... Evo što je za nas veliki misterij, evo što je za nas utjelovljeni Bog, postao siromašan za nas ... On je došao da budemo savršeno jedno u Kristu koji je savršeno došao u nas da bi u nas stavio sve ono što on je ... Dakle, svi ćemo mi biti suoblikovani Bogu (theoeides), jer ćemo u samima sebi

zavjetnoga poimanja čovjeka kao slike Božje, ovo se ne bi moglo događati da se Bog nije i da se neprestano ne utjelovljuje u konkretnoj povijesti čovječanstva i čovjeka kao pojedinca. Zato ona neprestano naglašava utjelovljenje kao začetak otkupljenja. »Mistika hrani nastavljanje djelovanja Božjega utjelovljenja u povijesti čovječanstva. Mistika obožuje (pobožanstvenjuje) čovjeka i tako posreduje vječno u vremenskome.«²⁰ Često puta mistici kršćanskoga Istoka naglašavaju da je Bog sišao k čovjeku kako bi se čovjek mogao uzdići Bogu,²¹ odnosno Bog je postao čovjekom da bi čovjek postao bogom, naravno ne po naravi nego po sudjelovanju (per participatione). No to se ne događa samo po sebi. »Nitko ne može samome sebi sugerirati osobno oboženje ili o tome htjeti znati preko čistoga umovanja. Koliko je točno da svaki čovjek potencijalno u sebi nosi svoje oboženje, budući da je svaki čovjek slika Božja, toliko je pogrešno ovo božansko sjeme izdavati za zrelu pojavu. Težnja za oboženjem nije zavaravanje samo za onoga koji je iz ljubavi prema Božanskome spreman umrijeti samome sebi da bi smio uskrsnuti novome božanskome životu – iz milosti.«²² Tako će tek oboženi čovjek moći pokazati što znači biti čovjek. To je taj, ponovimo suvremenim rječnikom, maksimalni potencijal koji čovjek u sebi nosi, a koji propagira kršćanska mistika, za razliku od nekih suvremenih mistificirajućih strujanja koja govore o nekim drugim potencijalima u čovjeku bez Boga, a time i bez čovjeka.²³

Budući da je Krist objavio svoje jedinstvo s Ocem i nerazdjeljivost triju božanskih osoba, »stoga je kršćanska mistika usmjerena na Krista i istovremeno uvijek trinitarna. Budući da je živuće mistično tijelo Isusa Krista Crkva, kršćanska je mistika orijentirana također ekleziološki. Ova univerzalna širina kršćanske mistike ne ukida individualnost pojedinoga mistika, nego je ojačava. Odatle izrasta stvarateljska raznolikost njene tajne.«²⁴ Ovi su izvori ujedno provjera radi li se kod

posjedovati potpunoga Boga i samoga Boga.« (cit. u: L. BOUYER, *Mysterion. Dal mistero alla mistica*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1998., str. 197-198. Osobito kod njega, a i kod drugih istočnih otaca, oboženje je theosis i theopoiesis (usp. *Isto*, str. 265).

²⁰ J. ZAPF, *Die Bedeutung der Mystik für den christlichen Glauben in Gegenwart und Zukunft*, u: H. KOCHANNEK, *Nav. dj.*, str. 250.

²¹ Tako se tumačilo mistiku kroz stoljeća. No čini mi se da je još točnije reći za mistiku: »Nije čovjek koji se može popeti, nego je Bog onaj koji silazi.« (D. CAROFRATELLO, *Misticismo ed egomisticismo*, u: AA.VV., *Mistica e scienze umane*, Edizioni Dehoniane, Napoli, 1983., str. 282). Ovako je puno jače naglašena veličina Božjega utjelovljenja i mistika kao dar Boga koji ljubi.

²² *Isto*, str. 265.

²³ Upravo mistika na suvremena očito nemistična strujanja odgovara da mistika proizlazi u prvom redu iz milosti krštenja, a ne nekih drugih izvanrednih milosti. Uostalom, postoji li neka izvanrednija milost na samome početku kršćanskoga življenja od milosti proizašle iz krštenja?

²⁴ J. ZAPF, *Die Bedeutung der Mystik für den christlichen Glauben in Gegenwart und Zukunft*, u: H. KOCHANNEK, *Nav. dj.*, str. 246.

nekoga o mističnome ili nekom drugome iskustvu. Zajednica vjernika koja počiva na ovim temeljima ispituje i vrednuje iskustvo. To je za mistiku nužno potrebno, »jer jedva da je koje drugo područje duhovnoga iskustva tako izloženo zabludi kao mistika.«²⁵ Zato kršćanska mistika ne izlaže nikakav novi nauk,²⁶ nego ga duboko – mistično – doživljava i proživljava: »Kršćanska mistika je doživljen i proživljen sadržaj vjere. Teološki pojmovi i njihova sustavnost mističnim iskustvom dobivaju novu unutarnju snagu svjetla za spoznaju, toplu snagu rasvjetljenja za osjećanje, dinamičnu snagu poticaja za djelovanje.«²⁷

Što se mistike i liturgije tiče zaboravljena je, osobito na kršćanskome Zapadu, uska i neraskidiva veza između njih: »Ne čudi da se prvotna kršćanska uporaba riječi 'mistika' odnosi na liturgijsko iskustvo Isusa Krista, uvijek prisutnoga u Crkvi.«²⁸ Kršćanska mistika i liturgija neminovno idu zajedno: »Ako ne držimo čvrstu vezu između osobnoga duhovnoga života i zahtjeva kontemplativne mistike i liturgije, ova posljednja, ne ostvarujući svoj krajnji cilj zajedništva s Bogom, pretvorit će se u prazni i otuđujući ritualizam. S druge strane, duhovni život i mistika, bez slavljenja i življenja liturgije, raspršit će se sve više u 'duhovnjaštvo' koje se lako pretvara u naravno religiozno iskustvo, bez kršćanskoga obola.«²⁹

Kršćanska mistika, dakle, ne donosi ništa novoga i, iznad i prije svega, ne spada ni u kom slučaju u neki novi izvor vjere. Ona crpi iz vjere. Vjera nije ancilla mysticae. »Mistika sama nije bit vjerovanja. Ali mistika je danas škola vjerovanja.«³⁰

Bez dogmatskoga predznamenja ili predznanja ne možemo govoriti o kršćanskoj mistici, jer ona nije u osjećajima niti u izvanjskom poznavanju istina nego u unutarnjemu znanju njih, to znači usvajanju objektivnih-objavljenih istina.³¹ Mnogi danas pokušavaju naći »Sitz im Leben« mistici i daju upravo taj odgovor nasuprot pokušajima izdvajanja mistike iz svega te, u želji da se nju pokaže kao onu koja sve povezuje, ona postaje nepovijesna i neosobna: »Tvrđim da mistika

²⁵ Isto, str. 246.

²⁶ Vjerojatno je upravo to bio strah od mistike za protestantizam i odbacivanje nje, ali tome su pridonijeli dosta i sami mistici jer su se malo u svojim iskazima neiskazivoga bazirali na objavi koju donosi Sv. pismo, a tumači teologija unutar Crkve.

²⁷ J. ZAPF, *Nav. dj.*, str. 247.

²⁸ H. EGAN, *Mistici e la mistica*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1995., str. 35. Ovaj autor također naglašava mistiku strogo unutar teologije, liturgije, sakramenata, Crkve. Isto naglašava E. ANCILLI, *La mistica: alla ricerca di una definizione*, u: E. ANCILLI, M. PAPAROZI (izd.), *La mistica. Fenomenologia e riflessione teologica*, vol. I., Citta Nuova, Roma, 1984., str. 19.

²⁹ G. RAPISARDA, *La liturgia propedeutica alla esperienza mistica*, u: AA.VV. *Mistica e scienze umane*, Ed. Dehoniane, Napoli, 1983., str. 94.

³⁰ G. SCHMID, *Die Mystik der Weltreligionen*, Kreuz Verlag, Stuttgart, 2000., str. 17.

³¹ Usp. B. McGINN, *Die Mystik im Abendland*, Bd. I., str. 475.

ne može biti shvaćena kao neki izdvojeni ili neovisni oblik religije, nego samo kao jedan *element* (podvukao autor) jedne konkretne religiozne zajednice ili tradicije». ³²

Ovo može izgledati čak konzervativno prema onim stremljenjima koja žele tako strpati sve u jedno (što nije ujedinjenje!) da stvaraju nešto sasvim novoga čemu su pokidani svi korijeni. Sve religije danas, kršćanske i nekršćanske, itekako proučavaju svoju religiju te s ponosom iznose u njoj pronađene mistike i mistična iskustva. Pojavljivanje knjiga s naslovima: katolička mistika, protestantska mistika, pravoslavna mistika, kršćanska mistika općenito, židovska mistika, islamska mistika, budistička mistika, hinduistička mistika samo su obogaćenje mistike i njezino veliko blago u kojemu ima sličnosti i različitosti. Sholemova teorija o židovskim misticima vrijedi jednako i za kršćanske mistike: »Prije svega moramo polaziti od toga da sva mistika ima dva temeljna aspekta koji su u međusobnoj suprotnosti ili se nadopunjavaju: konzervativni i revolucionarni.«³³ Riječ »konzervativan« ovdje, kao i kod autora inače, ne smije biti shvaćena u negativnom smislu riječi, nego u smislu da mistik čuva poklad vjere, a njegova je revolucionarnost u tome što on taj poklad intenzivno živi. Njegovo čuvanje poklada vjere ustvari je u njegovom autentičnom življenju nje. Tu je on iza i ispred drugih.

Zato možemo reći da svaka vjera ima svoje mistike, a to su oni koji žive svu dubinu svoje vjere: »Mistično iskustvo nije ništa drugo nego vrhunac iskustva vjere.«³⁴ Ono »pretpostavlja vjeru, smješta se u nutrinu žive vjere, uronjeno je u ljubav, oblikovano ljubavlju ... (Kršćanska mistika) je proživljeno cvjetanje krsne milosti.«³⁵ Ona se stvara na temelju Pisma. Zato je Pismo također prvi izvor mistike i mističnoga iskustva, što Haas, proučavajući kršćanske mistike, zaključuje već s literarne strane: »Kršćansku mistiku sami mistici tumače kao 'iskustvenu spoznaju Boga', bilo u nekom događaju, kao što se Pavlu dogodilo pred Damaskom, bilo u uranjanju, u šutnji i ljubavi, u otajstva vjere, kao što je to arhetipski živio evanđelist Ivan i ostavio ono što je tu iskusio svojim sudrugovima u vjeri, prvim kršćanima, da 'vide, čuju, opipaju'. Mistično sjedinjenje, iskustvo najdublje povezanosti čovjeka s trojedinim Bogom, naposljetku je – ako i nesavršena – naznaka promatranja Boga u vječnosti koje ... posreduje povijesni silazak Boga k ljudima u Isusu Kristu ... Kršćanska mistika je mistika Pisma, svoj vrhunac ima u konsekvantnome i radikalnome nasljedovanju Krista ...«³⁶

³² *Isto*, Bd. II., str. 10.

³³ G. SCHOLEM, *Zur Kabala und ihrer Symbolik*, Zürich, 1960., str. 14.

³⁴ A. M. HAAS, *Nav. dj.*, str. 159.

³⁵ L. GARDET, *Mistika*, KS, Zagreb, 1983., str. 58.

³⁶ A. M. HAAS, *Nav. dj.*, str. 256.

S vjerničke strane ostaje isto: »Mistična spoznaja ne dodaje ništa riječima Pisma. Ona im podaruje težinu stvarnosti.«³⁷

Govoriti o neposrednome kontaktu s Bogom kao temeljem mistike³⁸ može biti opasno, jer takav ne postoji. I najneposredniji kontakt s Bogom posredan je. Takvom su poimanju krivci i sami mistici uslijed neprikladnoga govorenja o svojim iskustvima, gdje se stječe dojam kao da su neki komunicirali s Kristom, s Bogom kao što se komunicira s čovjekom. Mistika nije govorenje s Bogom, nego proizlazi iz biti vjere i u njoj ostaje. Zato mistici nisu iznad ostalih vjernika, jer mistika spada u vjerovanje, i to vjerovanje Crkve. Upravo je to jedan od glavnih kriterija radi li se o mistici ili ne.³⁹ Mnogi teoretičari mistike stoga danas naglašavaju: »Mistika je razvoj i produbljenje normalnog kršćanskog iskustva vjere, dakle nikakvo kvalitativno novo ili vrjednije iskustvo.«⁴⁰ Tako mistika »putuje« od vjere u vjeru, tj. proizlazi iz vjere i uranja u vjeru.⁴¹

Vjera se hrani riječima Pisma, o čemu mistici u svojim spisima dovoljno govore. Nedovoljan je njihov govor o sakramentima pa nas ta njegova nedovoljnost ili čak prešućivanje može zbuniti. Čini se da je ipak najveći problem bio način izražavanja same Crkve u svezi sa sakramentima. Ona je uvijek naglašavala njihovu potrebu i nužnost, ali ih je više, svjesno ili nesvjesno, pretvarala u »sredstva« za dublji duhovni život nego što ih je tumačila u njihovoj biti, a to je opet mistični susret, ne preko sakramenata nego u sakramentima. »Potvrđivalo se je, na primjer, za kršćanski život apsolutnu potrebu 'nadnaravnoga organizma' koji se podjeljuje na krštenju. Tumačilo se neophodnu potrebu milosti i teologalnih kreposti za početak i razvoj duhovnoga života. Naglašavalo se da kršćanska mistika ne može postojati i da se ne može ostvarivati nego pod utjecajem darova Duha Svetoga koji se daruje čovjeku preko sakramenata. Ali sve se to prikazivalo u jednom nepovijesnom okviru i sa slabim egzistencijalnim obilježjem. Pozornost je bila usmjerena više na naglašavanje kako sakramenti predstavljaju nužna 'sredstva' za rađanje i razvoj duhovnoga života, nego za pokazivanje, pozitivno i u pravom smislu, kako

³⁷ C. A. BERNARD, *Il Dio dei mistici. Le vie dell' interiorita*, San Paolo, Milano, 1996., str. 111.

³⁸ Usp. H. D. ZIMMERMANN, *Rationalität und Mystik*, Insel Verlag, 1981., str. 14. Isti autor također govori da mistika doduše započinje u institucionalnoj religiji, ali ne može ostati u omeđenoj dogmi nego traži živo iskustvo. Točno je da Božja objava nije zatvoren čin nego trajno djelovanje (str. 14), ali ono se trajno odvija i u dogmi i sakramentima i liturgiji. Istina je da su mistici često bili napadani i proganjani od službene Crkve, ali su ostali u njoj jer su u njoj crpili hranu za svoja mistična iskustva. Također je točno da i iznad dogmi kršćanstva i kršćanskih Crkava postoje dodirne točke s drugim misticima. Međutim cilj niti jednome mistiku nije iskustvo, nego susret s Bogom. Mistik uostalom ne mora niti znati da je mistik.

³⁹ Usp. J. SUDBRACK, *Mystische Spuren*, Echter Verlag, Würzburg, 1990., str. 72.

⁴⁰ *Isto*, str. 306.

⁴¹ Usp. E. ANCILLI, *Nav. dj.*, str. 27.

sakramentalno promišljanje i praksa u biti sačinjavaju istinsku i pravu *mistagogiju* – u patrističkom smislu riječi – istinsku i pravu inicijaciju u misterije i kako dakle kršćanski mistički život u svojoj najdubljoj stvarnosti bitno proizlazi iz iskustva integralno življenoga sakramentalnoga života. *Ne postoji kršćanska mistika koja se ne bi ukorijenila u sakramentalna otajstva i koja se ne bi iz njih razvijala i ostvarivala* (podvukao autor).⁴² Ovdje je jasno na što autor s pravom stavlja naglasak i što je tendencija Crkve danas. Time sakramenti dobivaju na važnosti, jer prestaju biti ancilla mysticae. Time i mistika dobiva na važnosti te se približava onom Rahnerovom kršćaninu budućnosti koji će, živi li ovako sakramente, moći biti mistik. Time je i sama mistika demistificirana tamo gdje je ona odavno morala biti pročišćena. Time se također olakšava mistici da ne skreće na puteve paramistike.⁴³ Drugi je vatikanski sabor upravo radio na obnovljenoj liturgiji i stavio naglasak na sakramentalni život. »Čini se da danas prevladava sakramentalna mistika kao kršćanski ideal Drugog vatikanskog sabora.«⁴⁴

Pitanje ovoga ideala katoličke duhovnosti i mistike tek je sada jednak onome što je liturgija kršćanskoga Istoka uvijek naglašavala: liturgija je za Crkvu Istoka sva mistična. Ona je za svakoga tko s njom dolazi u susret ne sredstvo nego put mistike. Time se sakramentologija Katoličke Crkve u svom novom naglašavanju biti sakramenata približila Pravoslavnoj Crkvi. Problem ostaje u naglašavanju prakse. Katolička praksa danas naglašava učestalost sudjelovanja u liturgiji radi očuvanja trajnosti mističnoga susreta dok je pravoslavna liturgijska i sakramentalna praksa rijetka, i to upravo iz istoga razloga: radi mističnoga u liturgiji i sakramentima ona drži da učestalost nije nužna.

Teže je pitanje veze mistike i sakramenata u protestantizmu, čija je sakramentologija bitno različita od katoličke i pravoslavne. No protestantizam stavlja naglasak na riječ Božju. Ona za nj ima sakramentalno značenje. Tako su i u protestantizmu moguća identična mistična iskustva, jer je riječ Božja ta – njezino slušanje i primanje u sebe – koja će protestantskome mistiku pomoći da ne skrene u paramistiku.

⁴² C. ROCCHETTA, *La mistica del segno sacramentale*, u: E. ANCILLI–M. PAPAROZZI, *Nav. dj.*, vol. II., str. 48.

⁴³ Ponovno je važno naglasiti da mistici malo govore o sakramentima, jer ih upravo oni ne shvaćaju kao neki čin nego kao život. Oni žive u njima kao u vodi u kojoj se ne govori. Osim toga, vremena velikih mistika bila su vremena kada niti je liturgija bila slavljena na materinjem jeziku, niti se u njoj moglo aktivno sudjelovati, niti se smjelo pristupati često sakramentima.

⁴⁴ J. C. CERVERA, *La mistica dei sacramenti dell' iniziazione*, u: E. ANCILLI–M. PAPAROZZI, *Nav. dj.*, vol. II. str. 83.

Pojmovi i definicije kršćanske mistike

Budući da su različita poimanja same kršćanske mistike, tako su različite i njene definicije u kršćanstvu nekad i danas. Neke su definicije ostale trajne, neke su potpuno odbačene. Mi se nećemo ovdje baviti svim mogućim definicijama i uspoređivati ih s velikim nekršćanskim misticima antičkoga svijeta⁴⁵, kao što je Plotin, ili misticima velikih nekršćanskih religija⁴⁶ niti ćemo se upuštati u platonistička ili skolastička definiranja nje. Podsjetimo se samo nekih kršćanskih likova koji su stvorili teoriju mistike, a koja, identična ili izmijenjena, živi i danas.

ORIGEN prvi sustavno govori o mistici. Proučavajući Sv. pismo više ga interpretira mistično nego alegorijski. Njegova mistika je intelektualna mistika. Čovjek treba ulaziti u kontemplaciju; ona nas pobožanstvenjuje. Kristološka mistika i mistika Riječi neodvojive su od mistike Pisma. On opisuje tri faze hoda prema mistici koje će kasnije preuzimati svi ostali mistici: čišćenje, prosvjetljenje, sjedinjenje. Prva bi bila askeza, druga kontemplacija, treća mistika u pravom smislu riječi. Postoji sedam spjeva duše: bijeg iz Egipta (obraćenje), prolaz kroz Crveno more (krštenje), lutanje po pustinji (asketizam-duhovna suhoća), borba protiv neprijatelja (moralne borbe), utaženje žeđi na izvorima žive vode (duhovne utjehe), napokon kontemplacija i mistično sjedinjenje.⁴⁷

GRGUR NISENSKI također traži mistično značenje (theoria) u literarnom značenju (historia) Sv. pisma. Mistika mu je dijalektična. Često se izražava stilskom figurom oksimorona: u »pijanjoj trijeznosti«, u »bestrasnoj strasti«, u »zasljepljujućoj tami« vidi se Boga ne vidjevši ga i spoznaje se Boga ne spoznajući ga. Njegova mistika je negativna, apofatična mistika. Prava vizija Boga ne smije nikad biti zadovoljena u želji vidjeti ga. Originalnost njegove mistike je epektasis, milošću prezati prema Bogu. »Rana ljubavi« daje osjećaj posjedovanja sebe posjedujući Boga. Duša promatra sebe u božanskoj naravi. Poznavanje sebe jedan je način poznavanja Boga. Tu se susreću sličnost i nesličnost, »zadovoljno nezadovoljstvo«. Pravo zadovoljstvo nalazi se u želji za trajnim i neprekidnim traženjem,

⁴⁵ Svi veliki udžbenici i knjige o mistici gotovo po identičnome planu i nacrtu govore i o tim mistikama i misticima. Posebno bih uputio na studiju i izvatke iz djela takvih mistika kod: E. ZOLLA, *I mistici dell' Occidente, vol. I.: Mondo antico pagano*, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano, 1976.

⁴⁶ Studije o njima sakupljene su u dvodijelnom djelu: M. M. DAVY, *Enciklopedija mistika*, Naprijed, Zagreb, 1990. Tek će deset godina nakon hrvatskoga prijevoda izići ovo djelo na talijansko-me jeziku i biti objavljeno u Libreria Editrice Vaticana.

⁴⁷ Usp. H.EGAN, *Nav. dj.*, str. 37-43; M. SIMONETTI, *Origene*, u: E. ANCILLI-M. PAPAROZZI, *Nav. dj.* vol. I., str. 257-280.

jer svako ispunjenje želje rađa u duši novu želju za Transcendentnim. Znanje i spoznaja za Grgura pretvaraju se u ljubav. Put mistike je asketsko čišćenje, autentična istina o sebi, osjećaj žive Božje nazočnosti u sebi. Božja ljepota identična je s Božjom dobrotom. Budući da se Bog neprestano objavljuje, čovjek ostaje neprestano zadivljen te njegova želja da vidi još više nikad ne prestaje. Također u svojoj mistici govori o duhovnim osjetilima mirisa i dodira. Mi smo kao stijena koju Bog obrađuje i oblikuje. Riječ nas pohađa i prebiva u nama onoliko koliko joj prostora mi dozvolimo. Njegova mistika je ekstaza koja se ipak događa u nutrini čovjeka, dakle u »enstazi«. Mistika je stalno izlaženje iz sebe – ulaženje u sebe.⁴⁸

EVAGRIJE PONTIK stvara monastičku mističnu teologiju, povezuje helesnički intelektualizam i mistiku srca pustinjaških otaca. Za njega je poznavanje Boga »neizmjereno neznanje«, savršena »amorfa«, savršena »anestesia«. Stanje potpune nesvijesti postiže se kada za vrijeme molitve nismo svjesni da molimo. Trojstvo se najbolje poznaje u jednostavnoj nesvjesnoj svijesti ljubavi. Poznat je po svojim tzv. »sto poglavlja« o praktičnom mističnom životu. Naglasak u mistici stavlja na ono što označava »apatheia« (neosjetljivost), odakle proizlazi ljubav. Poznat je njegov izraz: »Ako si teolog, zaista moliš; ako zaista moliš, teolog si.« Ono što je ljubav koja proizlazi iz stanja potpunog mirovanja, to iskazuje na ekstreman način: »Blaženi monah koji drži sve ljude bogovima – poslije Boga.«⁴⁹

AUGUSTIN bazira svoju mistiku na antropocentrizmu. On iznosi svoja osjećanja kad tumači Pisma. Nije sigurno je li Augustin bio doista mistik ili samo čovjek duboke vjere i pobožnosti, ali i čovjek nemira. Možda je upravo taj nemir odraz njegove mistike? Poznato je njegovo snažno osjećanje vlastite grješnosti pred božanskom ljepotom. On stvara mistiku molitve. Pokušava povezati muke apostolata sa slatkoćom kontemplacije. No muke apostolata kao da su mu ipak važnije.⁵⁰

DIONIZIJE AREOPAGITA. Njegova mistika proizlazi iz kozmičke i eklesijalne perspektive. Postoji nebeska hijerarhija sadržana u Trojstvu i crkvena hijerarhija. Stvaranje je rezultat ekstaze božanske ljubavi koja je u čovjeka usadila želju za ekstatičkim kretanjem povratka Bogu. Liturgija i sakramenti Crkve uzdižu nas Bogu. Vrhunac svega je euharistija kao zajedništvo i sjedinjenje. Apofatička

⁴⁸ Usp. H. EGAN, *Nav. dj.*, str. 52-64; B. SALMONA, *Gregorio di Nissa*, u: E. ANCILLI–M. PAPPARAZZI, *Nav. dj.*, str. 281-313.

⁴⁹ Usp. H. EGAN, *Nav. dj.*, str. 65-77.

⁵⁰ Usp. H. EGAN, *Nav. dj.*, str. 78-93; A. TRAPE, *Agostino*, u: E. ANCILLI–M. PAPPARAZZI, *Nav. dj.*, str. 315-360.

mistika dostiže svoj vrhunac u božanskoj tami koja je nepristupačno svjetlo gdje prebiva Bog. Budući da apofatička teologija potvrđuje nespoznatljivost Boga, ona je adekvatnija od katafatičke teologije, ali bez nje bi bila prazna i potpuno nemoguća. Naime, ako se ništa potvrdnoga ne može reći o Bogu, onda se o njemu uopće ne bi smjelo govoriti. Tako on ipak zastupa tri (kako često govori u trijadama) teologije: katafatičku, simboličnu i apofatičku, koja priprema čovjeka za mistiku. Mistika polazi od trijade: mone (stabilnost), proodos (emanacija, izlaženje), epistrophe (obraćenje, okretanje). Prva trijada je apsolutna transcendencija od koje sve proizlazi, a koja ostaje uvijek identična samoj sebi. Druga trijada označava izlaženje od prepunosti energije koja stvara, provida, ljubi. Treća trijada je povratak druge na izvorište, na prvu. Ona se odnosi i na stvorenja koja teže mističnome povratku svome izvorištu. Božja transcendencija, o kojoj Dionizije rado razglaba, iznad je svih stvorenja, svih intelektualnih i duhovnih razmišljanja i govorenja i svih pojmova. Ali ona ista stvara u čovjeku žeđ i povratak k Bogu, proizvodeći u duši tri efekta: sjedinjenje s Bogom, oboženje i stvaranje sličnosti s Bogom.⁵¹

IVAN KLIMAK sa svojom »Rajskom ljestvom«, po čemu je dobio nadimak Klimak, koja je bila namijenjena monasima, na Istoku ima ono značenje koje na Zapadu ima djelo »Nasljeduj Krista«. Djelo je brzo postalo i ostalo aktualno za sve kategorije kršćana, jer svatko u sebi treba otkriti skrivenoga monaha. Apatheia i hesychia glavne su točke njegove mistike. Posebno tumači i naglašava hezihizam, molitvu srca u posvemašnjem nutarnjem miru osjećaja, osjetila, volje, intelekta. Vrhunac hezihastičke molitve je »biti zanesen u Gospodina«, kad je sva duša na misteriozan i čudesan način uzdignuta u Kristovo svjetlo, što će se prozvati mistika svjetla koju pravoslavni Istok čuva do danas.⁵²

MAKSIM ISPOVJEDALAC. Njegova apofatička teologija vezana je ipak uz katafatičku. Riječ je tijelom postala. Preko nje idemo do Riječi kao Bog. Sve što je bilo prije utjelovljenja bila je priprema za nj, poslije utjelovljenja događa se oboženje čovjeka preko Krista i u Kristu. I on u svojim »Poglavljima o spoznaji« izjavljuje: »Riječ je Božja postala Sin Čovječji i sam čovjek ..., da bi učinio ljude bogovima i sinovima Božjim.«⁵³

ŠIMUN NOVI TEOLOG dobiva svoj nadimak zbog toga što stavlja naglasak na to da teolog ne može biti netko ako ga sam Bog nije uveo u mistično iskustvo

⁵¹ Usp. H. EGAN, *Nav. dj.*, str. 117-128; S. LILLA, »Dionigi«, u: E. ANCILLI-M. PAPAROZZI, *Nav. dj.* str. 361-398.

⁵² Usp. H. EGAN, *Nav. dj.*, str. 139-150.

⁵³ Usp. *Isto*, str. 151-163.

prebivanja Trojstva u čovjekovoj duši. Tu on otkriva »strašnu i privlačnu« ljepotu Božju. Njegovo mistično iskustvo je silaženje u njegovu dušu Duha Svetoga kao vatra i svjetlo koji ga je u njih preoblikovao i obožio, tj. učinio bogom po milosti i adoptiranosti. No, tvrdi on, kao čovjek on zna da neće vidjeti ništa od božanskih stvarnosti jer je čovjek potpuno izvan onoga što je nevidljivo, ali preko adoptiranosti vidi da je on postao sudionik oboženja a time i neizrecivih stvarnosti. Božjom dobrotom čovjek može posjedovati Krista.⁵⁴

BERNARD. Njegova duhovnost i mistika su duboko kristocentrične. On ne dijeli znanje i spoznaju od ljubavi, jer se spoznaja objavljuje u samoj ljubavi. Trostruki Origenov put prema mistici on tumači trostrukim poljupcem Isusa: poljubac Isusovih nogu znači obraćenje, poljubac ruku Isusovih dozvoljava se onima koji napreduju na tome putu, a treći poljubac na usta pridržan je samo malom broju najsavršenijih. On zastupa mistiku Riječi, jer Riječ se ne može vidjeti ni opipati. To je ustvari apofatička mistika. Riječ ne dolazi izvana. Ona je unutar nas, iznad najvišega i najdubljega stupnja u nama, iznad vanjskoga i ispod unutarnjega; jednostavno: u njemu živimo, mičemo se i jesmo. Duša je zaručnica Riječi koja s njom sklapa svetu ženidbu. Samo je u njoj moguće izmjenjivati ljubav, tj. davati je i primati. Taj sveti mistični brak sjedinjuje dva bića ne u jednome tijelu nego u jednom duhu. Ali ne pruža na ovoj zemlji trajno zadovoljstvo ili blaženstvo, nego otvara i uvijek iznova rađa želju za Bogom.⁵⁵

MEISTER ECKHART. Teško je ovdje reći najbitnije što je on govorio o mistici, čovjek toliko osporavan, a danas toliko proučavan da se o mistici bez njega ne može govoriti. Čak ga se proziva »anonimnim budistom« od strane samih budista. Njegovo govorenje o mistici je ekstremno apofatičko, tako da nije neshvatljivo zbog čega je u svoje vrijeme, i sve dosad, bio osuđivan i osporavan. On govori o »mistici biti« (Wesensmystik). Moramo se osloboditi svega, i samoga Boga poradi Boga. Bog može ući samo u dušu koja je sebe posve ispraznila, kad je postala posve siromašna da se skoro pretvorila u samo siromaštvo. Siromah nije onaj koji ništa nema, nego onaj koji, uz to, ništa i ne želi. Tek tada možemo Boga pronaći u svim stvarima. Mistika se dostiže onda kad smo Bog i ja jedna stvar, kad Bog ne rađa mene više kao svojega sina, nego rađa mene kao sebe samoga i sebe kao mene. Tu prestaju svi putevi do Boga. Bog je primjer, pred-slika (Vorbild) i prasluka (Urbild) slike-čovjeka (Abbild). Nitko ne pozna posljednjega nego njegova pred-slika i prasluka, i obrnuto. Ona ga oblikuje u božansku sliku, u dijete

⁵⁴ Usp. *Isto*, str. 173-181.

⁵⁵ Usp. *Isto*, str. 196-210; R. GREGOIRE, *Bernardo*, u: E. ANCILLI–M. PAPAROZZI, *Nav. dj.*, str. 399-418.

Božje. To oblikovanje duše prema predsllici i praslici je rađanje Boga u duši. Tako čovjek koji je stvoren na sliku Božju (ad imaginem Dei) postaje slika-ikona Božja (imago Dei). Kad takva duša transcendirá samu sebe, identificira se sa Sinom Božjim i prelazi u nad-sliku. Koliko se god Eckhart činio kontroverzán i zamršen u svojim izlaganjima, on ostaje važan u tome što ukazuje na mogućnosti pristupa Bogu i blizini Božjoj u najdubljoj nutrini ljudske duše. To nisu čiste spekulacije, jer Eckhart naglašava da je najveće što čovjek može učiniti vršenje njegove volje. Tada je čovjek najslobodniji. Tada ga uopće ne zanimaju njegove vlastite želje – koje, uostalom, mistik više niti nema – nego samo vršenje volje Božje. Tada nestaje podjela na kontemplaciju i akciju.⁵⁶

GRGUR PALAMAS bazira svoju mistiku na apofatičkoj teologiji i naglašava, kao rijetko tko od mistika, ulogu tijela u hezihastičkoj molitvi. Brani mistiku svjetla koju tumači prizorom Isusovog preobraženja na gori Taboru. Hezihasti govore o silaženju ljudskoga uma u srce da bi se postigla divinizacija. Oni razvijaju molitvu srca. Svjetlo Tabora je nestvorena božanska energija koja obuhvaća i obuzima mistike. Njegova mistika je utjelovljena u Riječi koja je postala tijelo. Oboženje čovjeka koje, uz pomoć milosti Božje, postiže hezihastička metoda dovodi do poznavanja Boga u ljubavi. Kontemplacija nije nešto apstraktnoga nego je mistično sjedinjenje i oboženje koje se događa uvijek u tijelu. Um nikad ne izlazi iz tijela nego je u njemu i u srcu. Zato on ne prihvaća takvo »čišćenje« osjećaja i osjetila da čovjek postane bezosjećajan. Mistika nije u izlaženju iz tijela, nego u oduhovljenju samoga tijela. To je, uostalom, učinio sam Krist utjelovivši se, uzevši ljudsko tijelo. Divinizacija, oboženje, ne događa se samo u duši, nego i u tijelu; i ono mora postati oboženo. Ni on ne niječe »bestrašće« (apatheia), ali se ono ne ostvaruje u mortifikacijama duše, nego u tome da ona prelazi iz zla u dobro. Tako je bestrasan čovjek onaj koji ne samo da nema nagnuća prema zlu, nego je bogat dobrim nagnućima. To može onaj tko je njima zagospodario, a ne njih uništio. Ali čovjek se ne smije vezati niti na darove Božje, u kojima se on manifestira, ali nije identičan s njima. Tako pravi hezihast ne traži radosti prosvjetljenja, nego jedino Boga. Budući da on polazi u mistici od utjelovljenja, znači da mistiku proživljava ne samo duša čovjekova nego i tijelo, i to isto onako kako i kod molitve ne moli samo um i duša, nego cijelo tijelo moli. Iz toga slijedi da je mistika normalno stanje za svakoga kršćanina koji je svjestan svoje krsne milosti. Vrhunac mistike je u liturgiji. Između mistike i liturgije nema podjele. Življena liturgija ne vodi do mistike nego je mistika.⁵⁷

⁵⁶ Usp. H.EGAN, *Nav. dj.*, str. 327-338; A.M.HAAS, *Nav. dj.*, str. 186-254.

⁵⁷ Usp. H.EGAN, *Nav. dj.*, str. 347-358; M. PAPAROZZI, *Gregorio Palamas*, u: E. ANCILLI-M. PAPAROZZI, *Nav. dj.*, str. 419-460.

RUYSBROEC. Simbol njegove mistike je Tabor, »brdo rastućega svjetla«, božanskoga svjetla koje se treba zapaliti u ljudskome umu. Isus nas vodi na brdo našeg ogoljenoga uma u otajstvenu samoću. Kontemplacija i znanje, osjećaj i sluh, imati i biti bit će sve jedna te ista stvar. Mistika mu je kristocentrična. Krist je naše pravilo, on je pečat i ogledalo. Moramo gledati njegovim očima, spoznavati njegovim umom, ljubiti kao što on ljubi. Sjedinjenje s Bogom je susret u kojemu se ne gubi nijedna osoba. Taj susret obuhvaća, ali ne uništava, cijeloga čovjeka. Taj susret ne traje samo trenutak, on je samo sjedinjenje koje se mora uvijek obnavljati i rasti. Ali sjedinjenje, za razliku od mnogih ostalih mistika, nije kruna mističnoga puta nego se nalazi u čovjeku kao mogućnost od samoga početka koju otkriva samo dobrota čovjekova. Postoje tri mogućnosti susreta s Bogom: posredstvom (*cum medio*), bez posredstva (*sine medio*) i bez razlikovanja (*sine differentia*). No sve su ove mogućnosti dar Božji. U onima koji su na ovaj trojstven način sjedinjeni s Bogom Isusova molitva Ocu je savršeno ispunjena: Isus moli Oca da njegovi budu s njim, da on bude u njima i oni u njemu i da svi njegovi prijatelji budu savršeno jedno. Akcija i kontemplacija su također jedno, jer čovjek nikad ne može posve mirovati. Postoje sjedinjenje i jedinstvo. U prvome osjećamo da smo različiti, u drugome osjećamo da smo jedno. Crkva i euharistija dovode do osobnog sjedinjenja s Kristom, ali i do međusobnog zajedništva s ljudima.⁵⁸

TAULER. Prije uzdignuća k Bogu treba ući u dubinu svoje stvorenosti, treba se poniziti kao Krist. On govori o rađanju Trojstva u duši za koje se čovjek treba osloboditi svega, isprazniti potpuno da bi mogao uroniti u sakriveni ponor Trojstva čija je »slika bez slike« u duši čovjeka. Postoji pet navezanosti: ljubav prema stvorenjima, egoizam, razum, ovisnost o religioznim osjećajima, o iskustvima viđenja i o tvrdoglavosti. Njegova mistika je mistika prodiranja do Dna (*Grund*). Tu čovjek po milosti posjeduje ono što Bog posjeduje po naravi. No ne priprema čovjek Bogu u sebi prebivalište, nego ga Bog sam sebi priprema u čovjeku. Uvjet je da se čovjek posve isprazni od svega stvorenoga.⁵⁹

TEREZIJA AVILSKA imala je upravo karizmu svjedočenja u poučavanju o najdubljim sferama duhovnoga života. Mistika joj je kristocentrična. Naglasak je na osobnome susretu s Kristom. Mistika je dinamična, ona preoblikuje čovjeka. Ne dozvoljava mu zaustavljati se u ekstazama ljubavi nego ga tjera na služenje bližnjemu. Duhovna ženidba ne oduzima ništa plodonosnom apostolatu. To je Tereziji moguće jer neprestano promatra Kristov ljudski lik. Ona ne traži nikakve

⁵⁸ Usp. H. EGAN, *Nav. dj.* str. 382-393; G. della CROCE, *Ruusbroeck*, u: E. ANCILLI–M. PAPA-ROZZI, *Nav. dj.*, str. 461-493.

⁵⁹ Usp. H. EGAN, *Nav. dj.*, str. 359-369; A. M. HAAS, *Nav. dj.*, str. 255-295.

posebnosti molitve niti posebne askeze, već traži prisutnost čovjeka u molitvi, otvaranje sebe Bogu. Uvijek analizira što se dogodilo i što treba činiti. Mistika podaruje tri milosti: iskustvo, spoznaju, mogućnost prenošenja osobnoga iskustva drugima. Terezijina mistika je ustvari autobiografija vlastite molitve i mistike. Osim simbola vode i vatre, najljepši joj je simbol mističnoga puta slika zamka sa svojih sedam stanova. I vrhunac mistike – duhovna ženidba – za nju je više susret osoba nego sjedinjenje. Susret je više, jer dozvoljava da svaka osoba ostane zasebna. Subjekt kod Terezije igra veliku ulogu. Zato ona ostaje izvrstan opisivač i psiholog koji ukazuje na mnogobrojne opasnosti na putu mističnoga života.⁶⁰

IVAN OD KRIŽA donosi svoja iskustva mistike i time, kao i Terezija, postaje jedan od najvećih učitelja duhovnoga i mističnoga života. Svoja iskustva, međutim, ne pobožanstvenjuje, nego ih preispituje uz pomoć Pisma i učiteljstva Crkve. Njegova mistika je uspinjanje na brdo Karmel. Drugi značajan simbol za njega je tamna noć duše. Duša koja kroz tu noć nije prošla ne zna tko je Bog i ne može o njemu govoriti. Treći simbol je vatra ljubavi. Ljubiti Boga znači osloboditi se svega onoga što on nije. Njegova i Terezijina mistika, o kojoj se ne može govoriti bez teologije, mogla bi se nazvati eksperimentalnom teologijom čiji je vrhunac iskustvo komunikacije te bi se sve to zajedno moglo svrstati u jednu komunikacijsku teologiju ili teologiju komunikacije. Tada bi njihova mistika mogla postati bliža i zanimljivija teologu današnjega vremena koji je više navikao proučavati spekulativnu negoli iskustvenu mistiku (premda je i spekulativna puna iskustva). Ivanova mistika želi ustvari biti teološki život. On se izražava najradije i najlakše pjesnički jer mu nije stalo do spekulativne jasnoće nego do kvalitete interkomunikacije. Stoga je s pravom na području mistike učitelj novoga puta u mistici. Da bi izbjegao kriva tumačenja, Ivan najviše rabi riječ kontemplacija. Ona mu označava i mistiku, i molitvu, i život po teologalnim krepostima, i sve zajedno.⁶¹

SERAFIN SAROV vidi vrhunac duhovnosti i mistike u jednostavnosti, u primanju u sebe Duha Svetoga. Tada nije bitno koja ćemo sredstva rabiti budući da nam to Duh sam sugerira. Da bismo mogli u srce primiti svjetlo Kristovo, moramo se odvojiti koliko je god to moguće od vidljivih stvari, jer one smetaju prodoru božanskoga svjetla u nas. U svom duhu moramo ulaziti u srce i tu zazivati ime Isusovo. Zazivanje imena Isusovoga u svojoj nutрини proizvodi u njoj osjećanje radosti, utjehe i daje spoznaje. One su ustvari proživljenost onoga što teologija naučava.⁶²

⁶⁰ Usp. H. EGAN, *Nav. dj.*, str. 487-501; J. C. CERVERA, *Teresa di Gesù*, u: E. ANCILLI-M. PAPPARAZZI, *Nav. dj.*, str. 495-546.

⁶¹ Usp. H. EGAN, *Nav. dj.*, str. 502-516; F. R. SALVADOR, *Giovanni della Croce*, u: E. ANCILLI-M. PAPPARAZZI, *Nav. dj.*, str. 547-597.

⁶² T. ŠPIDLIK, *Serafino di Savov*, u: E. ANCILLI-M. PAPPARAZZI, *Nav. dj.*, str. 621-643.

Nakon što smo dali kratki pregled kako mistiku naučavaju kontemplativci i mistici, pogledajmo kratko kakvog je odjeka nauk ovih imao na suvremene teologe i teoretičare mistike.

Stolz i H. de Lubac na katoličkoj i Loski na pravoslavnoj strani utemeljuju mistiku na milosti Kristovoj koja se daje kršćanima u sakramentima i liturgiji Crkve. Pitanje je ovdje mogu li se još razlikovati kršćanska mistika od kršćanskoga života i postoji li, prema njima, mistika izvan kršćanstva? Za Rahnera postoji mistika svakodnevice, nalaženje Boga u svim stvarima te postoje također tragovi mistike izvan kršćanstva. Mistiku u kršćanstvu valja tražiti unutar milosti vjere, nade i ljubavi prema Bogu i bližnjemu. Mistično iskustvo s teološke strane nije na višem stupnju od normalnoga života vjere, ali to ne znači da je s psihološke strane doživljaj jači. Iskustva »uranjanja« (Albrecht) spadaju u naravni fenomen premda su sigurno pod utjecajem milosti i onda kad se događaju izvan kršćanstva. H. U. von Balthasar na temelju biblijskih datosti u kojima Bog traži čovjeka relativizira mistiku mnogih kršćanskih klasika, ali je ne niječe, nego govori o prednosti poslušnosti pred sjedinjenjem. Mjera kršćanskog života je ljubav prema Bogu i bližnjemu, ne stupanj kršćanskog iskustva. Mistika nije samo preobraženje na Taboru, koje je trajalo vrlo kratko, nego je i nošenje križa, i tamna noć duše, i osjećaj napuštenosti od Boga – kad je sve to s poslušnošću prihvaćeno.⁶³

»Fenomeni« u mistici

Jezik mistika

Koliko god nam se moglo činiti da bismo pod riječju »fenomen« u mistici najprije trebali smjestiti viđenja, privatne objave, razna čuda, ekstaze, ipak sam uvjerenja da najprije trebamo prozboriti nešto o samome jeziku mistika. Tek kad shvatimo njegovu specifičnost, shvatit ćemo lakše ostale »čudesne« fenomene koji prate ili koji se pripisuju mistici. Kad shvatimo jezik mistika, onda ćemo lakše relativizirati čudesno-magijske pojave koje su ponekad u prošlosti i previše pratile i opterećivale mistiku i mistike. Kad bi nam to bio i dalje glavni kriterij za prosudbu mistike, kao što je to bilo kroz stoljeća, onda bismo morali reći da danas više nema mistika. Tada bi ovo naše kršćansko danas bilo jako osiromašeno, kao što bi čovječanstvo danas bilo jako osiromašeno kad ne bi imalo svojih umjetnika riječi, kista, dlijeta, note. Premda se danas umjetnost u svim svojim kategorijama razlikuje od nekadašnje, mi i danas imamo umjetnike premda nam roman više nije ono što je nekad bio niti je slika onakva kakva je nekad bila. Roman je ostao roman i slika je ostala slika premda su drukčiji. Mijenjanjem stila u umjetnosti mijenja se i kriterij prema njoj.

⁶³ Usp. B. McGINN, *Nav. dj.*, Bd. 1, str. 402-415.

Tako je i s mistikom. Današnji mistici rabe današnji rječnik za današnjega čovjeka, da bi mu taj rječnik mogao biti dostupan i razumljiv. I današnji mistici, koji žive među nama, stavljaju u svom duhovnom životu i u svojim pisanim porukama (ne smijemo ih izjednačiti ni s kakvim objavama) naglasak na druge stvari koje su društvu danas važnije.⁶⁴

Nije nam lako shvatiti jezik mistika koji u svojoj biti nije proizvod ekstaze nego umjetnosti. Da bi izrekli ono što je neizrecivo, mistici i te kako posežu za kulturom govorenja i izražavanja vremena u kojemu žive. Stoga su mnogi od njih umjetnici u pravom smislu riječi. Zato nije čudo što su njihova djela u pjesmi, prozi, pismu pravo blago za teoretičare književnosti. Da su živi, mnogi bi od njih dobili nagrade za svoja djela kao vrhunska književna ostvarenja, kao što je svojedobno veliki teolog Karl Rahner dobio književnu nagradu od germanista za umjetničko izražavanje u svojim teološkim spisima. Niti je on niti su oni htjeli postati pjesnici i književnici. Nekima se od njih sve moglo oduzeti i svega su se mogućega odricali, ali se nisu mogli i nisu se odricali pisanja. Bili su i ponosni na svoje pisanje (npr. Bernard).

Prvi problem koji ovi umjetnici duhovnosti – koje bismo s pravom mogli nazvati *teološkim pjesnicima*⁶⁵ jer nesvjesno povezuju teologiju i poeziju, želeći biti teolozi a ne pjesnici, želeći u nužno potrebna teološka promišljanja uvrstiti osobno iskustvo samih teoloških istina –, osjećaju je nemogućnost izraziti ne samo ono što čovjek površinski osjeća nego osobito ono što on duboko proživljava. Zato nijedno djelo o mistici nije mistika nego falsifikat mistike. Mistici su toga duboko svjesni. Više puta se osjeća kako ih to boli, a ponekad su sretni što ne mogu izreći neke stvari koje ostaju posve za njih. To je razumljivo, jer kad Bog osobno progovara, to nije »za jednu teo-faniju ili za jednu teo-logiju, nego uvijek i radikalno za jednu *koinoniju* (zajedništvo; podvukao autor)«. ⁶⁶

Misticima nije svejedno hoće li biti shvaćeni ili ne i hoće li biti pravo ili krivo shvaćeni. Oni su u trajnoj opasnosti da same sebe krivo izlože i da budu krivo izloženi.⁶⁷

⁶⁴ Dok je nekad kriterij bio uvijek nešto izvanrednoga, danas je prvi kriterij: koji je doprinos mističnoga iskustva suvremenoga mistika društvu, koliko mistik ostvaruje svoju ljubav prema Bogu u ljubavi prema bližnjemu. Doduše, veliki su mistici oduvijek i uvijek na to posljednje stavljali naglasak, ali su ih premalo slušali oni koji su se teoretski bavili njima i mistikom. Tako su se, nažalost, i mistici mogli zanijeti onim što mistika nije, odnosno što nije njena bit.

⁶⁵ Usp. A. M. HAAS, *Nav. dj.*, str. 30. Autor kaže da je samo pjesništvo »u svojem najčišćem obliku skrivena teologija«. Također spominje književnog teoretičara Bremonda koji ide još dalje, tvrdeći da pjesnik nije ništa drugo nego napola svetac ili jedan »neuspjeli mistik« u pozitivnom smislu riječi (usp. str. 100).

⁶⁶ G. PATTARO, *Il linguaggio mistico*, u: E. ANCILLI–M. PAPAROZZI, *Nav. dj.*, vol. II., str. 486.

⁶⁷ Usp. C. ALBRECHT, *Das mystische Wort*, str. 242-243.

Mistici rabe sve izraze umjetničkoga izražavanja, jer im se tako lakše izraziti nego jezikom skolastike i na spekulativan način. Uostalom, oni uvijek imaju u vidu da žele izreći ono što je neizrecivo, jer žele progovoriti o iskustvu Boga koji je neizreciv u filozofiji, teologiji i umjetnosti, koji se ne može dovoljno izraziti ni skolastičkim terminima, ni spekulacijama, ni umjetničkim oblicima. Za to im služi literarna fikcija. »Literarna fikcija je istina i stvarnost samog onoga što smo iskusili.«⁶⁸ Literarna fikcija je stvarnost na jednoj drugoj razini i čovjek bez nje ne može ni u svakodnevnom govorenju. Nijekati tu stvarnost značilo bi ne samo nijekati umjetnost, stvarnost njenog postojanja i njenu nužnost, nego nijekati i mogućnost međuljudskoga sporazumijevanja.

Sve što se u tom sporazumijevanju nalazi koriste mistici za svoje iskaze koji ne mogu biti samo racionalni. Često se služe paradoksom, dijalektikom, alegorijama, metaforama, oksimoronom i mnogim drugim pjesničkim figurama. U svemu tom trudu oni ostaju svjesni da su ponekad možda više pridonijeli poeziji nego teologiji (zato ih možda književnost više i ozbiljnije izučava nego teologija!). To je možda zato što iskustvo ostaje neprevodivo za jezik, neizrecivo, te kao što ono izmiče i proučavanju od strane teologije, tako i dalje izmiče proučavanju od strane povijesti i jezikoslovlja. Mistično iskustvo zna »da ne može biti izrečeno, ali da ipak mora sebe obavijestiti; zna da je prisiljeno samo sebe izreći, odnosno da mora razglasiti nemogućnost izricanja samoga sebe.«⁶⁹ Treba prihvatiti povezanost nemoći govorenja i nadmoći iskustva koje se ipak želi izreći. »Nemoć jezika u konačnici je također moć jezika ... zaklinjanje u neizrecivost jezika postaje čudo jezika, šansa za zbilju jezika.«⁷⁰ Ta nemoć izricanja rađa moć umjetnosti. Martin Buber također govori u ovoj dijalektici: »Ipak želja onoga koji je u ekstazi da (je) iskaže nije samo u nemoći i mucanju, nego je i snaga i melodija. On želi stvoriti sjećanje ekstaze bez traga, bezvremensko pretočiti u vrijeme, on želi jedinstvo bez množine pretvoriti u jedinstvo svih množina.«⁷¹ Wittgenstein se također u svojoj filozofiji analize jezika bavi mistikom koju naziva izvangovornom kategorijom neizrecivoga: »U svakom slučaju postoji neizrecivo. Ono se *pokazuje* (podvukao autor) ono je mistično.«⁷² I to tako moramo prihvatiti. Naime, ako mistični jezik reduciramo i sjeckamo na empirijske izjave, onda nismo shvatiti ni što je empirija ni što je jezik.⁷³

⁶⁸ A. M. HAAS, *Nav. dj.*, str. 93.

⁶⁹ *Isto*, str. 29.

⁷⁰ *Isto*, str. 29-30.

⁷¹ Cit. u: *Isto*, str. 28.

⁷² L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, Frankfurt, 1960., str. 522.

⁷³ Usp. A. M. HAAS, *Nav. dj.*, str. 93.

Poznata nam je Wittgensteinova misao da treba šutjeti o onome o čemu ne možemo ili ne znamo govoriti. Šutnja je za njega mistična riječ par excellence.⁷⁴ Kontemplacije i mistike nema bez vanjske i unutarnje šutnje. Istočni se hezihazam sav bazira na šutnji. Šutnja je također jedan uzvišeni način govorenja, tj. komuniciranja. No ima pravo Von Balthasar kad tvrdi da u kršćanstvu nema čiste mistične šutnje niti iskustva mističnoga bez riječi, jer je neizrecivi Bog sam Riječ. Riječ je Božja kenosis, Božje spuštanje čovjeku. Tako je i govorenje o mističnom iskustvu kenosis onoga što se proživljava. Sama je šutnja u kršćanskoj mistici znak duboke molitve, zato ona ne postoji sama za sebe. Ona ne ispražnjava nego puni, nije pasivna nego je vrlo aktivna, jer je uvijek u službi slušanja, oslušivanja. Kršćanska mistika stoga ostaje rađanje Riječi u duši.⁷⁵

Sve ovo ukazuje na zaključak da riječi nisu zato da sve razotkriju. Tada bi riječ zaista prestala postojati, kao i razotkrivena mistika i razotkrit Bog. Ostaje ona Augustinova izjava da Bog po definiciji nije spoznatljiv: »Si comprehendis, non est Deus.«⁷⁶ Ako smo Boga doista potpuno shvatili – bilo kao mistici ili teoretičari mistike i teologije – onda je taj Bog prestao bit Bog. Možda na njegovo mjesto želimo mi doći – da bismo i mi bili odbačeni kad budemo potpuno shvaćeni i »pročitani«.

Ekstaza

Nevjerojatno je koliko je naše suvremeno doba ispunjeno kontradikcijama protiv kojih se bori (ako ih uopće zapaža), ali bez kojih kao da ne može. Suvremenost je sve donedavno bila sklona odbaciti sve ono što je sličilo staromodnome, »mračnome srednjemu vijeku«. Novo doba nije doba vještica ni duhova nego znanosti i tehnike. Po svemu sudeći, izgleda da je odbacivanje svega staromodnoga – bez preispitivanja – stvorilo samo praznine u čovjeku. Čovjek s tim prazninama ne može živjeti. Stoga ih ispunjava često puta upravo onim što se odbacivalo. Znanost je za mnoge trijumf nad vjerom, ali je upravo ona stvorila – sa sigurnošću možemo utvrditi – veća i opasnija praznovjerja nego što ga je rodio »mračni srednji vijek«. Nije li upravo droga surrogat za vjeru, želja za užitkom koji će biti veći i jači i trajniji od tjelesnoga jer će upravo ona omogućiti i duhovni užitak? Razvoj tehnike možda potiče upravo razvoj raznoraznih tehnika koje će čovjeku pomoći što lakše, sa što manje muke i truda i što prije doći do raznoraznih uživanja i osjećanja uzvišenosti. Ta tendencija zadire i u psihologiju koja želi ostati pozitivna znanost (razni načini sugeriranja i autosugestija), u medicinu (»alternativna

⁷⁴ Usp. M. VANNINI, *Introduzione alla mistica*, Morcelliana, 2000., str. 99-100.

⁷⁵ Usp. A. M. HAAS, *Nav. dj.*, str. 15-26.

⁷⁶ Cit. u: *Isto*, str. 87.

medicina«), u duhovnost (»tehnike« kojima se postižu ne sad više uzvišena nego čudesna i čudotvorna stanja).

Ekstaza je postala cilj kojemu čovjek teži. Odbacili smo je na duhovnom području da bi je primilo materijalno područje. Duhovni i duševni hedonizam ne gasi se nikakvim protusredstvima.

Ekstaza je izgleda uvijek bila prijeporno područje i rastavljala ljude na njene velike zagovornike i tražitelje i velike njene protivnike koji u raciju vide sve (makar se i u raciju može težiti za užitkom!).

Ekstaza je kroz povijest duhovnosti prolazila faze uzvišenosti, ludosti,⁷⁷ sve do duhovnog drogiranja. »Želja za dostignućem mistične ekstaze budi pravi interes u naše vrijeme, toliko da se njezini slasni plodovi traže na području 'naravne mistike', 'divljega misticizma' ili pribjegavajući 'tehnika ekstaze'«. ⁷⁸ Držim da je izraz »duhovno drogiranje« prikladan kao pandan fizičkome drogiranju, kod kojega se čak određenim drogama (ne slučajno!) dalo naziv »extasy«. Duhovno drogiranje držim traženje zadovoljenja pod svaku cijenu i bez obzira na sredstva duhovnih zadovoljstava.⁷⁹ Narcisoidnost i duhovni hedonizam u njemu su jako zastupljeni. Posljedice su negativne, za razliku od mistika koji provode jedan život neprestane duhovne borbe, neprestanoga čišćenja i koji sve sile usredotočuju ne u ekstaze nego u Kristovu zapovijed ljubavi. Ako i kad dožive ekstaze, »to je posve suprotno od onoga što se čini u sadašnjem trenutku: počinje se s ekstazom, slijedi zbrka i završava se time da se postaje teretom za društvo«. ⁸⁰

Rudolf Otto također je još prije govorio protiv »mistike osjećaja«. Osjećaji ne mogu biti kriterij za mistiku. Naprotiv, tko se ne povodi za osjećajima, taj se može itekako jačati u svojoj vjeri, kako bi to rekao drugim riječima Meister Eckhart.⁸¹

⁷⁷ Sjetimo se ruskih »jurediva«, ludaka za Krista. Usp. P. EVDOKIMOV, »Luda« ljubav Božija, Hilandar, Sveta Gora Atonska, 1993.

⁷⁸ L. J. GONZALEZ, *Psicologia dei mistici*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2001., str. 13.

⁷⁹ Nekad se duhovna zadovoljstva ili duhovne radosti, uživanje u duhovnim stvarima nazivalo duhovnim utjehama. Izraz može biti staromodan, ali je traženje njih veoma aktualno. Velikani duhovnoga života nisu to stanje ignorirali kao nepostojeće. Dapače, bili su uvjereni da su one čisti dar Božji putem kojih Bog želi uvesti čovjeka u dublja područja duhovnoga, gdje će sigurno doživjeti i velike suprotnosti ovim osjećajima, ono što Ivan od Križa naziva »tamna noć duše«. Ali se nisu umarali naglašavajući da čovjek mora biti veoma budan kad ga Bog njima obdari da se kojim slučajem ne bi na njih navezao. Stoga su ih držali prolaznim Božjim darom. Ima ih koji su naglašavali da je bolje nikad ove ne iskusiti, nego ne moći bez njih nakon što ih je čovjek iskusio te tada traži samo njih, a ne Boga.

⁸⁰ B. BORCHERT, *Les Mystiques*, Philippe Lebaud, Paris, 1998., str. 264.

⁸¹ Usp. R. OTTO, *West-östliche Mystik*, Verlag C. H. Beck., München, 1971., str. 85. Dobro je ovdje iznijeti one Eckhartove riječi koje donosi Otto u prilog svojoj tezi: »Ali biti razmažen tim stvarima (osjećaj utjehe, oduševljenja, užitka), od toga odustaju dragi prijatelji Božji. Nasuprot tome

Ni najuzvišeniji osjećaji nisu više od najnižega rada. Uzvišeni osjećaji mogu biti ništa drugo nego čista ljudska samovolja. To ne znači nijekanje osjećaja i ekstaze nego neuzimanje sredstva za cilj. Čovjek koji sigurno iz osobnoga iskustva jako dobro zna što je ekstaza, Ivan od Križa, jasno tvrdi o nekim objavama (a isto se tiče mnogih drugih u današnje vrijeme): »... neke prosječne osobe ... odmah sve nazovu Božjom riječju, te svuda govore sa svom sigurnošću: Bog mi je rekao, Bog mi je odgovorio; dok u najviše slučajeva odgovaraju sami sebi, a Bog tu uopće ne ulazi.«⁸² Pravi mistici niti su bili religiozni luđaci niti pobožni sanjari nego mentalno snažni muškarci i žene.⁸³ Oni koji traže u mistici ekstravaganciju, fanatizam, pobožanstvenjeni subjektivizam, euforiju pod svaku cijenu (kad je nema, treba je provocirati; tu se tada više ne biraju sredstva) pridonose stvaranju odbojnosti prema mistici kao nečemu što s realnošću življenja nema veze.⁸⁴ Niti s Pavlovim poticanjem da se uvijek radujemo (usp. Fil 4,4), jer to ne znači provocirati radost i tražiti je agresivno pod svaku cijenu budući da »nema ništa opasnijega od radošti«, kaže Maeterlinck, dobitnik Nobelove nagrade za književnost 1911. godine.

Očito riječi »ekstaza« treba dati njeno pravo značenje. Ako polazimo od njene etimologije, ne možemo doći ni do kakvih negativnih zaključaka. Stoga pravo značenje te riječi treba staviti i na područje duhovnosti i mistike. Tako ćemo spasiti tu riječ, a možda time i osvijestiti one koji je žele izbaciti iz ljudskoga, osobito religioznoga življenja i otrijezniti one koji ekstazu ili jednostrano ili krivo shvaćaju.

Najprije moramo uzeti u obzir da su sami oni mistici koji su imali ekstatične i ostale doživljaje njima pridavali nižu vrijednost i čak se protiv njih borili, smještajući ih na osjetilno područje čovjeka koje još nije dovoljno pročišćeno.⁸⁵

Ekstaza ponajprije znači izlaženje iz sebe. To znači: prije svega iz svoga vlastitoga egoizma. Dakle, tko traži ekstazu, taj je već po logici stvari ne može naći, jer je sav usredotočen na nju (da ne tumačimo po psihologu Franklu kako upravo

razumna (podvukao autor) spoznaja, to je čisto duhovno događanje ... Tek se tada nalazimo u stanju duhovnog ustroja kad ova ljuljanja osjećaja naše ograničene biti ne uspijevaju više uzdrmati vrhunac duše ... Tko sebi utvara da ima više od Boga u uranjanju, pobožnosti, topećim osjećajima i posebnim umiljatostima nego kod ognjišta i u staji, tu ne činiš ništa drugo nego kao da uzimaš Boga i omataš mu ogrtač oko glave i stavljaš ga pod klupu ... Oni koji pozornost stavljaju samo na 'ugodaje' ili na velike 'doživljaje' ili žele imati samo ugodnosti: to je *samovolja* (podvukao autor) i ništa više.« (cit. u *Isto*, str. 86).

⁸² IVAN OD KRIŽA, *Usp. na goru Karmel*, Symposion, Split, 1997., str. 212.

⁸³ Usp. C. BUTTLER, *Il misticismo occidentale*, Societa editrice il Mulino, Bologna, 1967., str. 108.

⁸⁴ Usp. *Isto*, str. 275.

⁸⁵ Prisjetimo se posebno Ivana od Križa i Terezije Avilske koji prema ekstazama, ne nijećući ih, zauzimaju strogi stav i drže ih nesavršenim kvalitetama u čovjeku.

prejaka usredotočenost na nešto neda da se to dogodi; zato se valja opustiti). To izlaženje iz sebe – što u sebi imaju sve religije⁸⁶ – u kršćanstvu je sredstvo da bi se postiglo cilj: »... ulaženje u Boga, enthusiasmos: biti ispunjen Bogom, (biti) Božja hrana, udisaj božanskog vatrenoga daha, sjedinjenje s Bogom u ljubavi ..., biti ponovno rođen ..., uzdizanje duše k Bogu ... Pavao ne zna je li njegova duša u tijelu ili izvan tijela ... Sama je ekstaza po svojoj biti neizreciva ... ona izmiče jeziku«. ⁸⁷ Već samo govorenje o ekstazi dokaz je radi li se doista o njoj ili ne. Najmanje o njoj govore oni koji je sami na sebi odnosno u sebi proživljavaju. Najviše o njoj govore oni koji je nemaju.

U svakom se slučaju svi mistici i svi koji se ozbiljno bave mistikom i proučavaju mistiku slažu u jednome sudu koji – svoje i njihovo mišljenje – točno izriče psiholog Albrecht, podvlačeći ne bez razloga svaku pojedinu riječ: »*Meni se čini da riječ 'mističan' ne bi trebala biti rabljena za stanje ekstaze. Postoji mistična ekstaza, ali postoji ekstatični doživljaj izvan područja mistike kao prvotni fenomen doživljaja.*«⁸⁸ Davno prije njega upravo Ivan od Križa i ostali mistici drže da je ekstaza više na bazi ljudske psihe nego na području duhovnosti. Stoga cilj mistike je »biti potpuno uvjereni da Krist živi u nama i prije svega djelovati konsekvntno tome, a ne u iskustvu osjećaja da je to upravo tako«. ⁸⁹ Uvjerenje je puno više, jače i dublje nego osjećaj. Kad nas nosi osjećaj, sve će prestati kad on prestane ili će se promijeniti u samu svoju suprotnost kao što je to bio osjećaj mase koja je veličala Krista i poslije tražila njegovo razapinjanje. Uvjerenje je trajno, bez obzira na osjećaje. Stoga ljudi koji žive u dugotrajnoj »duhovnoj suhoći« i bez »duhovnih utjeha« na herojski način vrše sve ono što drže da je volja Božja, bez obzira na svoje osjećaje.⁹⁰

To nije nijekanje mogućnosti postojanja ekstaze nego smještanje nje na pravo mjesto, davanje njoj one važnosti koja joj po naravi stvari pripada. Psiholozi danas nerijetko govore i o neurotičnosti što se ekstaza tiče, ali ne niječu da one sa sobom mogu nositi takav sadržaj da on može pozitivno utjecati na čovjekov život. To se događa onda kad nam nije bitna ona nego upravo njen sadržaj i utjecaj na život onoga tko te ekstaze doživljava. Stoga mistika ne potiče nego odvraća čovjeka od traženja ekstaze, a potiče na otkrivanje cjelokupnoga života (i sa svim »tamnim noćima duše«) kao ekstaze! To je i jedina njena zadaća.

⁸⁶ Nekršćanskim religijama često je puta to cilj dok je kršćanstvu to samo sredstvo.

⁸⁷ C. BUTTLER, *Nav. dj.*, str. 88-89.

⁸⁸ C. ALBRECHT, *Psychologie des mysstischen Bewusstseins*, Carl Schünemann Verlag, Bremen, 1951., str. 197.

⁸⁹ L. BOUYER, *Mysterion. Dal mistero alla mistica*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1998., str. 324.

⁹⁰ Usp. C. V. TRUHLAR, *L'esperienza mistica*, Città Nuova, Roma, 1984., str. 153.

S ovim zaključkom nije završeno govorenje o ekstazama, jer se one ipak usko povezuju s jednim fenomenom koji se u mistici rado naziva »duhovnim zasukama« i »duhovnim ženidbama«. Već sam takav jezik je erotski, u smislu riječi eros-ljubav kako su je Grci tumačili. Ta je vrsta ljubavi usko vezana uz osjećaje i osjetila. Možda samima nama teolozima neugodno i nespretno izgleda takvo tumačenje stanja koje opisuju mistici, a koje nas može podsjećati na sublimacije ljudske seksualnosti.⁹¹ Izgleda da nam i ovdje može priteći u pomoć teorija književnosti i književno istraživanje koje nije tom problematikom opterećeno kao tabu-temom, što je za teologiju (osim valjda za mistiku!) kroz stoljeća ipak bio problem. Za književnost ta tematika ne predstavlja problem. Književno djelo ne zaustavlja se na naturalnim pripovijedanjima, ma kako ih iznosilo, nego ide iznad njih i daje sveopću poruku i onda kad se služi svakodnevnim i profanim govorenjem. »Prikazivanje Neputenog – a to je na području forme najjači paradoks – služi se putenošću u njenoj isključivoj formi. Može biti točno da se sloboda s kojom se *sermo mysticus* služi erotskim slikama može protumačiti tabuiziranjem na vlastitom području ... Razlog zašto se erotski rječnik probija u mistično područje ... nalazi se u evanđeoskoj slici zapovijedi ljubavi prema Bogu i bližnjemu. Sva velika bujica duhovne osjećajnosti živi od ove veze ... *Unio* (sve podvukao autor) je zamisliva samo slikovito, inače je neiskaziva. U svakom slučaju mistik je veoma svjestan toga da on govori u prenesenom značenju.«⁹² Ako takve prikaze mistika književnost analizira na jednoj višoj bazi, onda to smije učiniti i sama teologija još prije. Čovjek se niti ne može ne služiti naravnim da bi izrazio nadnaravno. Stoga naravno sjedinjenje dvoje u ljubavi Božji je zakon usađen u čovjeka te zato ne bi smjelo biti neobično – još manje nedolično – da se slike toga najnaravnijega zakona prenesu na tumačenje nadnaravnoga iskustva. Naravno da i tu čovjek mora paziti da ne prijeđe granicu i da slike naravnoga ne postanu puka i ružna projekcija neriješenih problema na području naravnoga u područje nadnaravnoga. Psiholozi s pravom upućuju na opasnost pokušaja rješavanja osobnih problema na području ljudske seksualnosti na taj način. To tada nije više Allportova pozitivna sublimacija nego ne mali psihički problem koji treba prije svega liječiti psihičkim sredstvima, a ne koristiti duhovno područje kao puko sredstvo i lijek za psihička oboljenja. Njih se na taj način ne sanira, a duhovno se tek tada snižava na ono što to nije. Dakle, mistika koja rabi rječnik erosa ne razlikuje se od one mistike koja za tumačenje sebe rabi filozofski jezik apstrakcije.⁹³

⁹¹ O pozitivnim sublimacijama ljudske seksualnosti vidi G. W. ALLPORT, *Psicologia della personalita*, Pas-Verlag, Zürich, 1973.; ISTI, *L'individuo e la sua religione*, Editrice la Scuola, Brescia, 1972.

⁹² A. M. HAAS, *Nav. dj.*, str. 95-96. Usp. str. 111-112.

⁹³ Usp. R. OTTO, *Nav. dj.*, str. 88.

Pritom opet moramo poznavati pojmove, jer naši nesporazumi na mnogim područjima, a, usudio bih se reći, osobito na području duhovnosti i mistike, često puta dolaze iz različitog poimanja istoga izraza. Tako zaručništvo i ženidba s Kristom nema odlike onoga što je za to u zemaljskom životu nužno potrebno, a to je spol. Zato se može u mistici govoriti o Kristu kao zaručniku (uostalom, to on sam za sebe u evanđeljima kaže!), što ostaje na istoj razini kao i očinstvo i prijateljstvo. Time je relativiziran ili upotpunjen pojam zaručništva, jer sve ove tri dimenzije spadaju jednako u područje ostjetilnoga: »Krist je zajedno zaručnik i zaručnica, otac i majka, prijatelj i prijateljica budući da duhovna ljubav ne pozna spol. Cijelo se Sv. pismo može tako i interpretirati.«⁹⁴ Danas bismo ipak rekli da duhovna ljubav prolazi uvijek kroz spol te nju obilježavaju osjećaji majčinstva-očinstva, prijateljstva, zaručništva i ženidbe. Tim novim naglaskom mi se nismo suprotstavili starom stavu (pavlovskom stavu: »Nema više: muško–žensko!« – Gal 3,36), u kojemu, ako Pavla i kasnije ostale ne vadimo iz konteksta, brisanje razlika spola može značiti *samo* ono isto brisanje razlika u nacijama (»Židov–Grk«) i staležima (»rob–slobodnjak«).

Jedina simbolika i jedini naglasak koji se preko slike zaručništva–ženidbe želi postići je sjedinjenje. Za razliku od istočne nekršćanske mistike kršćanska mistika u sjedinjenju nikad nije gledala nestajanje osobe i osobnosti, nego upravo suprotno: upravo tu osoba ostvaruje puninu svojih dimenzija: zaručnice, ženidbene, roditeljske, prijateljske. »... Ne smije se zaboraviti da katolički mistici tvrde, i to s posebnim naglaskom, da duša zadržava svu svoju osobnu individualnost bilo u sjedinjenjima u ovome životu bilo u onima u vječnome životu.«⁹⁵

Ali zaručništvo–ženidba proizlaze već iz Sv. pisma Staroga zavjeta (interpretacije Hošee i Pjesme nad pjesmama) i posebno iz često rabljenih Isusovih riječi u Novome zavjetu da je on zaručnik, a Crkva zaručnica. Naglasak valja stavljati na Crkvu kao zajednicu, ne na pojedinca. Istina je da se u katoličkoj mistici čak i zlorabila ova kolektivna slika u individualne i individualističke svrhe te je time samo pridonijela odbojnosti prema mistici i gledanju u njoj neživljene ljudske seksualnosti koja se pretvara u duhovnu oholost. Treba ponovno sliku vratiti njezome biblijskome, tj. kolektivnome izrazu. Opet nam pritom pomaže teorija književnosti: da ne odbacimo sve radi nekih negativnosti nego da stvari u temeljima pročistimo: »Važno je znati da alegorija duhovne zaruke i ženidbe povijesno nije potekla iz *individualnoga* iskustva sjedinjenja mistika nego obrnuto iz vjere u jedinstvo između *Crkve* i Krista. Ženidbeno otajstvo posvjedočuje se najuzvišenije i najprije između *zajedništva (kolektiva)* Crkve i Krista ... Iz tog biblijsko-egzegetskoga stvarnoga stanja najintenzivnije stvarne simbolike koja misli na zajednicu

⁹⁴ J. GERSON, *Teologia mistica*, Ed. Paoline Milano, 1992., str. 319.

⁹⁵ C. BUTTLER, *Nav. dj.*, str. 109.

(kolektiv) unaprijed se zabranjuje čisto psihološka i individualna interpretacija uporabe erotske slikovitosti kod mistika.«⁹⁶ To je jedina najadekvatnija alegorija koja uspijeva izraziti proživljenost onoga što opisuje Pjesma nad pjesmama i proživljenost uopće zaručničke-ženidbene slike. Smije je proživljavati pojedinac, ali uključen u Crkvi. Pojedinac, naime, iz iskustva Crkve kao zajednice crpi hranu i izvore za svoja osobna iskustva i time još dublje ulazi u Crkvu i izgrađuje Crkvu, mistično tijelo Kristovo.⁹⁷ Nema, doduše, masovne ili kolektivne mistike (ona se pokušava stvarati umjetnim sredstvima, gdje se posiže za njima i u duhovnim sferama i danas na mnogim skupovima), ali Crkva u sebi je *mistična*, a ipak nije jedan ud nego zajedništvo svih. Nije li Rahner upravo ovdje mogao naći izvorište svojoj hvaljenoj i osporavanoj izjavi o budućnosti kršćanstva koja će postojati ukoliko svaki pojedinac bude mistik?

Ako ek-staza znači prije svega izići iz sebe, tj. nadići sebe, transcendirati sebe, onda to znači također nadilaženje i svojih osjećaja. Nadilazeći osjećaje čovjek može učiniti velika dobra djela. Stoga kod mistika »ne prevladava ekstatična radost ..., nego ekstatična ljubav«.⁹⁸ To je ono što njih nosi bez obzira na bilo kakve osjećaje (kojih su oni i te kako svjesni, svjesniji nego drugi ljudi). Mistična ekstaza nije u rasplinjavanju sebe u svojim osjećajima i pobožanstvenjenju njih, nego se ona doživljava upravo u vršenju volje Božje. Zapravo to više nije vršenje njegove volje, nego sjedinjenje s njom. Sjedinjenje s voljom Božjom rađa u duši mistika ekstazu. To znači da i pojam sjedinjenja s Bogom – simbolika čega se izražava slikama zaruka i ženidbe – nije drugo nego sjedinjenje s voljom Božjom. Druge »objave« mistik ne traži niti treba. Svaka se autentična mistika (po tome ćemo prepoznati autentičnu od krive) »pretvara u traženje volje Božje i u tumačenje Božje prisutnosti«⁹⁹ u cjelokupnom ljudskom djelovanju i življenju. Zato ne čudi što su najveći mistici bili najaktivniji ljudi u svagdašnjemu životu. Možda bi se sjedinjenje s voljom Božjom, što je vrhunac iskustva vjere, moglo povezati s taborskom ekstazom istočnih crkvenih otaca gdje se ne vidi lice Božje nego odraz, svjetlo koje otkriva njegovu prisutnost i ujedno sakriva njegovu pojavu. Tako smo onda u pitanju ekstaze u mistici istoga uvjerenja.

Vjerujem da ćemo, otkrijemo li ponovno korijen riječi ekstaza i objava i čudo, moći i danas dati mistici ono mjesto koje joj pripada u teologiji i uopće u ljudskome življenju. Samo treba te riječi osloboditi natruha koje im ne pripadaju.

⁹⁶ A. M. HAAS, *Nav. dj.*, str. 110.

⁹⁷ Prisjetimo se Adlerove individualne psihologije prema kojoj je pojedinac in-dividualan, ne-djeljiv od društva.

⁹⁸ C. BUTLER, *Nav. dj.*, str. 290.

⁹⁹ W. TRITSCH, *Introduzione alla mistica*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1995., str. 7.

»Kontemplaciju se držalo za jednu izvanrednu stvar i gotovo identičnu s vizijama, objavama, zanosima, sve do stigmatizacije i levitacije, i sa svakim drugim općenitim psihofizičkim fenomenom. Kontemplacija i mistična teologija definitivno su uvrštene u stvari ekskluzivno nadnaravne, kojima se valja diviti izdaleka i držati ih razborito na distanci kao opasne i nepouzdanе.«¹⁰⁰ Ono prvo razlog je ovome drugome, tj. odbacivanju mistike sve do dana današnjega. Mistika je ipak nešto drugo: »... njoj su strane vizije, poruke, objave, i strana joj je čak opsjednutost đavlom ..., također bježi od svake primisli kvijetističkog poroka: predodžba i memorija oslobođene su od svih slika, svih fantazija, svih čuvenja ...«¹⁰¹

Mistika, dakle, nije nipošto ni u kakvim »privatnim objavama«, nego u življenju Objave u svagdašnjem životu. To je njena ekstaza, dapače vrhunac ekstaze.

Thanatos

Eros i thanatos poznati su već u starogrčkoj tragediji kao oni koji neminovno idu zajedno. Književnost suvremenoga i novoga doba također ih uzima ozbiljno u obzir (Mann, Krleža).

I u mistici je tako. Ne mogu eros i thanatos jedno bez drugoga. Ekstaza, kažu mistici koji su imali stvarno iskustvo nje, traje kratko i brzo umire. To su doživjeli i bliski Isusovi učenici kod njegovoga preobraženja na gori Taboru. Petar bi želio, ali ne može zadržati ekstazu nego valja nakon nje sići. Silazak je thanatos. Isusa neprestano okružuje thanatos, ne samo kao priprema svega djelovanja i življenja na otkupiteljsku smrt, nego smrt u obliku svakovrsnih ljudskih nemoći. Njegovi učenici mogu biti samo oni koji su umrli ili umiru sebi. To je paradoks smrti i života. Ta smrt jedina je moguća ulaznica za ulazak u vječni život. Pavao osjeća trajno umiranje svojemu ja koje je na dobro drugoga. Razapet između ekstaze i thanatosa, on bira thanatos, tj. život na ovoj zemlji, jer zna da će mu to donijeti vječni život. On ide i dalje sa svojim paradoksom. Spreman je čak odreći se vječnoga života radi spasenja svojega naroda: »... htio bih ja sam proklet biti, odvojen od Krista, za braću svoju ...« (Rim 9,3).

Mistici kud i kamo češće proživljavaju to odricanje i od ekstaza negoli same ekstaze. Istina je da to ponekad ide u ekstreme. Dovoljno je vidjeti Kasijana koji hvali i veliča sve najekstremnije askeze koje provode pustinjaci. Dovoljno je

¹⁰⁰ C. BUTLER, *Nav dj.*, str. 26. Nije li i danas isto tako? Zar se i danas ne ponavlja isto ono što se događalo kroz stoljeća? Neće li i danas jedni masovno juriti za stigmatiziranima i čudotvorcima, importiranima i domaćima, ne zanimajući se za npr. jednu Majku Tereziju i za karitativno djelovanje tolikih anonimnih čudotvoraca! Mase će juriti za »stigmatiziranim«, ali ni oni ni on neće ići raditi u najbliže im Caritase kao dragovoljci.

¹⁰¹ *Isto*, str. 271.

prisjetiti se sve donedavnih knjiga ili uputa o mortifikacijama unutar redovničkih zajednica. To doista nije bila askeza nego mortifikacije u pravom smislu riječi, u kojima je bilo puno sadomazohizma.

Ali nije svaka askeza i nije svako odricanje znak mazohizma. I ovdje nam u razumijevanju toga rječnika puno može pomoći proučavanje koje vrši književnost u tim tekstovima. Svima nam se nameće pitanje: »(Je li) odricanje od Božje utjehe, odricanje od pohvale Božje, da bi on bio još neobičnije hvaljen, mistični kapric?«¹⁰² Sam autor pitanja u potrazi za adekvatnim odgovorom s divljenjem, bolje reći strahopoštovanjem dolazi do zaključka da se tu doista ne radi ni o kakvom »mističnom kapricu«, sličnome dječjim kapricima koje ona upućuju roditeljima ili kojima provociraju roditelje znajući jako dobro da nad njima uvijek bdije roditeljska ljubav. To bi bio infantilizam, jedna određena djetinjasta igra. Zato autor gore postavljenoga pitanja nakon istraživanja dolazi do odgovora na odricanje, odnosno lišavanje sebe uzvišenih Božjih darova: »... njihovo odricanje od Božje pohvale rezultat je mističnog iskustva noći ...To je iskustvo odbačenosti stari topus i poznato (je) kao *resignatio ad infernum* (podvukao autor) od biblijske Hošeine sudbine i Pavlove želje sam biti proklet, odvojen od Krista za braću ...«¹⁰³ On se nalazi kod otaca Istoka i Zapada, u mistici svih vremena i svih religija, u kršćanskoj poeziji i prozi Bernanosa, Peguya, Juliena i Grahama Greena, Shuzaku Endoa, Novalisa i tolikih drugih.¹⁰⁴ Mistici proživljavaju i duboko osjećaju ne samo Božju blizinu nego još jače, dublje, intenzivnije i vremenski duže distanciranost Boga i od Boga. To je drama mistične udaljenosti Božje i napuštenosti od Boga, tamna noć iza koje se ne nazire obzorje dana. Ima tu onog Eckhartovog ostaviti Boga radi Boga samoga, tj. da Bog bude Bog, ne sredstvo u mojim rukama, ne projekcija ni sublimacija mojih emocija. Ali to košta! S pravom Sudbrack to stanje naziva »potencijalnim ateizmom«.¹⁰⁵ Naime, ono što mistici u svojoj noći duše, u drami ostavljenosti od Boga proživljavaju slično je onome što je Isus proživio na križu i izrazio krikom iz psalma: »Bože moj, Bože moj, zašto si me ostavio« (Ps 22,2). Što su bliže Kristu, to su više kristoliki, to više žive njegovu zastupničku ulogu i zadaću. Ako zastupaju čovječanstvo pred Bogom, neminovno je da i osjete ono što dio čovječanstva osjeća. To je ateizam. Ateizam nije samo lagano i jednostavno odbacivanje Boga, nego je ujedno osjećaj i svijest grozote sve praznine koja nastaje nakon toga.¹⁰⁶

¹⁰² A. M. HAAS, *Nav. dj.*, str. 88.

¹⁰³ *Isto*, str. 89.

¹⁰⁴ Usp. J. SUDBRACK, *Abwesenheit Gottes*, Zürich, 1971., str. 13.

¹⁰⁵ Usp. *Isto*, str. 14.

¹⁰⁶ Književnost »bez Boga« već dugo vremena otvoreno govori o tim očajnim prazninama koje čovjek nastoji ispuniti. Također priznaje koliko je teško te bezbožne praznine ispuniti, odnosno

Mistici najbolje znaju što znači ta ateistička praznina, s tom razlikom što je oni herojski prihvaćaju. To, kako opet kaže Sudbrack, nije stvar trenutka ili kratkoga vremena: »Kršćanska noć udaljenosti od Boga nije neka etapa nego ... posljednja postaja.«¹⁰⁷ Najveći paradoks mistike je upravo u tome da nijedno iskustvo kao mistično ne može biti najpogodnije za dijalog s ateizmom i ateistima! Očito Bog zna povezati u sebi nepovezivo.

I Haas i Sudbrack i svi drugi ispravno tumače mistična odricanja uzvišenih osjećaja i ekstaze u ime ateističkoga čovječanstva, da se ono spasi, ali ne spominju ono što je i kod navedenoga Pavlovoga citata poprilično jasno. To je upravo roditeljstvo koje će Pavao također naglašavati govoreći kako u bolovima rađa Kristove vjernike (usp. Gal 4,19). Odricanje ekstaze je poradi rađanja. Biraju se porođajni bolovi radi novoga života, smrt radi života.

Kad patnje mistika i sve njihove askeze povežemo s duhovnim roditeljstvom (koje uvijek rađa i u odgoju, ne samo u trenutku poroda) – od kojega su sva ta njihova bolna iskustva neodvojiva – onda nam se ništa od njihovih patnji niti askeza neće činiti neobičnim i stranim, osobito ne zastranjenjem. Oni sami također neće prijéći u zastranjanja budu li pred očima imali roditeljsko rađanje.

Čini mi se da je ovo tumačenje dostupnije od onoga da mistične patnje proizlaze iz osjećaja i proživljavanja da, uza sve to što smo imago Dei, ipak između Boga i čovjeka postoji velika »dissimilitudo«.¹⁰⁸ Bol zbog toga više pripada ekstazi, odnosno kraju ili završetku ekstaze i puno je nesavršenija (!)¹⁰⁹ nego patnja o kojoj je ovdje riječ. Prva je zaljubljenička i stoga pomalo narcisoidna i nesavršena jer u sebi nosi puno natruha egoizma. Druga je patnja upravo roditeljska, zato savršenija i dublja, jer ne teži da bude pojedinac sjedinjen s Bogom, nego želi (bez-božno) čovječanstvo privesti njemu, supateći njegove i Njegove (Kristove) patnje. Zato mistik nije onaj koji bježi od svijeta nego živi intenzivno u središtu njegovoga zbivanja. Sve su patnje svijeta mistikove patnje u stvarnosti, pjesnikove više u imaginaciji i fikciji.¹¹⁰ Njegovo silaženje u svu bijedu čovjeka i čovječanstva »osigurava mu pristup do najdubljih izvorišta Boga. Nesličnost Božja temelj je spasenja: upravo u njenom stanju neotklonjivosti i samo u njemu zajamčena je sličnost.«¹¹¹

osmisлити nečim drugim. Do danas ona u tome još nije uspjela, već je, naprotiv, doživjela i doživljava potpuno pogrešne pokušaje ispunjavanja nje. U nas je to najbolje prikazao Krleža.

¹⁰⁷ J. SUDBRACK, *Abwesenheit Gottes*, str. 14.

¹⁰⁸ »... između Stvoritelja i stvorenja ne može se utvrditi toliko velika sličnost, a da se među njima ne bi utvrdila veća različitost« u: H. DENZINGER, P. HÜNERMANN, *Zbirka sažetaka vjerovanja, definicija i izjava o vjeri i čudoređu*, UPT, Đakovo, 2002., str. 227 (br. 806).

¹⁰⁹ Koliko god čudno izgledalo, ali istina je da patnja može biti ne samo dublja, nego i savršenija.

¹¹⁰ Zato je pjesnik više romantičar, a mistik realist i prorok, jer on zna da njegova beskrajna zemaljska patnja ima svoj kraj s onu stranu nje, u vječnome životu, za koji su stubi i ključ patnja.

¹¹¹ A. M. HAAS, *Nav. dj.*, str. 93.

Istina je da su mistici kroz stoljeća jedva spominjali, a kamoli naglašavali ovu pavlovsku dimenziju patnje rađanja čovječanstva za život s Kristom. Više su naglašavali bolno umiranje sebe u sebi (opisujući ga vrlo dramatično, služeći se svim pjesničkim izrazima) da bi se u njima Bog mogao roditi. Sve su podredili tome rađanju, kao što roditelj podređuje sve u domu i u svom životu rađanju i rođenju i prebivanju u njemu svoga djeteta. Stoga bi bilo nepotpuno završiti ovo izlaganje bez obaziranja na ono individualno što su oni osjećali najprije kod samih sebe. Ne zaboravimo da su mistici bili mučenici par excellence! Oni za života anticipiraju svoju vlastitu smrt u Kristovoj smrti. U Krista umiru za života da bi – umrli u Kristu – i u njemu i s njim zaživjeli. Zato oni ne traže posebne askeze niti mortifikacije, jer najveća askeza i najveća mortifikacija je predavanje samoga sebe Bogu. Tu se radi o krvnom ili nekrvnom mučeništvu, o umiranju koje se ne da opisati i koje ne može imati nikakve sličnosti s klasičnom ascetikom koja želi postići kao ideal vrhunske kreposti, a što je kroz velika vrata ušlo iz poganskoga svijeta u kršćanstvo. Ovdje se radi ne o poganskom herojstvu nego o kršćanskoj thanatologiji koja je na kud i kamo višemu nivou od prve.¹¹² Sva kršćanska-mistična askeza i mrtvljenje proizlaze iz Kristovoga zahtjeva umiranja samome sebi te su, dakle, neodvojive od nasljedovanja Krista i življenja s Kristom i u Kristu. I Pavao naglašava da je umiranje vezano *odmah* uz rađanje i da skidanje staroga čovjeka *odmah* proizvodi oblačenje novoga čovjeka. »U tom kontekstu govor o asketski anticipiranoj smrti neće se raspliniti u dolorizam koji je samome sebi svrha, čiji je posljednji domet hibridno samoubojstvo u kojemu se čovjek na neki način, protivno Božjemu načinu stvaranja ovoga iz ničega u život, pretvara u ništa ... Smrt se trpi do kraja, ali i iskušava kao čin kojemu je preko spasonosnoga Kristovoga djelovanja oduzet posljednji žalac i koja naposljetku vodi u život.«¹¹³

Mors mystica-mistična smrt svoje izvorište ima već u Starom zavjetu, gdje se jasno kaže: »... ne može čovjek mene vidjeti i na životu ostati« (Izl 33,20). Ta mistična thanatologija u kršćanstvu znači: vidjeti Krista znači umrijeti sebi, ali i nositi od tada njegovo umiranje u sebi. Prema Ivanu od Križa čovjek bi bio spreman umrijeti i tisuću smrti samo da može barem trenutak vidjeti Božju ljepotu. Stoga smrt nije cilj (to bi bio mazohizam), nego sredstvo za postizanje cilja: promatranje Boga. Ovdje je uključena posve naravna logika po kojoj svakodnevno moramo umirati mnogim stvarima ako želimo postići sebi zadane ciljeve. Time je relativizirana i sama smrt i, kao što je već rečeno, s tim je ciljem samoj smrti oduzet njezin posljednji žalac. Mističnu je thanatologiju ponajbolje izrazila starozavjetna mudrost koja i danas odgovara svima onima, i onima u kršćanstvu, koji mistični memento mori drže pretjeranošću i mazohizmom: »Očima se bezbožničkim čini da oni umiru i njihov odlazak s ovog svijeta kao nesreća; i to što nas napuštaju kao

¹¹² Usp. *Isto*, str. 399.

¹¹³ *Isto*, str. 400-401.

propast, ali oni su u miru ..., nada im je puna besmrtnosti« (Mudr 3,2-4). Trpljenje i smrt donose radost samo zato jer su sredstvo, a ne cilj. I Pavao se raduje dok trpi za Kristove vjernike (usp. Kol 1,24) i zna da njegovo umiranje znači očitovanje Isusovog života: »... uvijek umiranje Isusovo u tijelu pronosimo da se i život Isusov u tijelu našem očituje« (2 Kor 4,10). Kad su mistici govorili kroz povijest o umiranju sebe u sebi da bi se u njima Bog rađao, nije li to jednako ovom Pavlovom umiranju? Ipak postoji ta razlika – a ona nije nebitna! – što on odmah u svoje umiranje uključuje korist za druge, život drugih. I to njegovo trajno umiranje koje nema kraja na ovoj zemlji naći će odjeka u stihovima Ivana od Križa: »Que muero porque no muero« – »umirem jer ne umirem.« Dijalektika života i smrti. Kristovu muku mistik sebi ne predstavlja, on je živi. To je odnos: passio-compassio (muka- sudjelovanje u muci). To umiranje dolazi iz ljubavi prema osobi, a ne iz želje za herojskim krepostima. Zato patnje mistika nisu najveće patnje. Stoga Truhlar ima potpuno pravo kad tvrdi: »Ne čini se da bi se moglo *a priori* (podvukao autor) nijekati da patnje običnoga života jednako vrijede, što se tiče njihovoga pročišćujućeg efekta, kao patnje mističnoga puta budući da i u običnome životu unutarne patnje ponekad mogu biti vrlo tvrde.«¹¹⁴ Patnja, vidjeli smo dosad, nema ulogu samo čišćenja (premda se klasično čišćenje naziva prvim putem prema mistici), jer doista Bog može čistiti i pročistiti dušu i ako joj ne šalje posebne patnje, tj. sa svojim drugim milostima.¹¹⁵ Radi se o sasvim drugoj stvari kod mistika: on pati odnosno supati Božju patnju i u njoj neminovno patnju svijeta. Takva je patnja mistična u pravom smislu riječi.¹¹⁶ »Violentia amoris« i »violenta charitas« ne ubijaju mistika, ali u njemu provociraju trajno umiranje.¹¹⁷

To nije, neprestano valja ponavljati, posljednja točka kod mistika, nego on ide dalje, od smrti prema vječnome životu koji si on ne zamišlja na »pučki način«, veoma idealizirani i ovozemaljsko obojeni način kao život poslije smrti, nego on taj vječni život živi također već sada. Time je njegovo iskustvo Boga cjelokupno. »Mistika na mjestu onostranoga ispunjenja ističe sadašnje sudjelovanje u blaženstvu božanskoga života ...«¹¹⁸

¹¹⁴ C. V. TRUHLAR, *Nav. dj.*, str. 156.

¹¹⁵ Usp. *Isto*, str. 157.

¹¹⁶ Naravno da svaka patnja koja se s dostojanstvenom ljudskošću prihvaća ima u sebi nešto duboko mističnoga. U tom je pravcu Frankl zasnivao svoju logoterapiju. No osobnoj patnji nedostaje mistično-proročka kategorija: ne samo suosjećati nego supatiti patnju drugoga, što je vrlo eksplicitno izrekao Drugi vatikanski sabor riječima: »Radost i nada, žalost i tjeskoba ljudi našega vremena, osobito siromašnih i svih koji trpe jesu radost i nada, žalost i tjeskoba također Kristovih učenika, te nema ničega uistinu ljudskoga a da ne bi našlo odjeka u njihovu srcu« (GS 1). Zanimljivo je da se ovdje ne govori na zapovjedni nego na indikativni način, kao ono što je samo po sebi razumljivo za Kristovoga učenika, što spada u njegovu egzistencijalnu bit.

¹¹⁷ Usp. A. M. HAAS, *Nav. dj.*, str. 417.

¹¹⁸ U. ALTMANN, *Vom heimlichen Leben der Seele*, Berlin, 1939., str. 78-79.

Kao što mistik anticipira trajno svoju vlastitu smrt, tako anticipira buduće uskrsnuće i budući vječni život. Mistika kršćanskog Istoka to je pokazala na bolji način nego mistika Zapada, naglašavajući više uskrsnuće nego smrt, više Tabor nego silaženje s Tabora i ulaženje u svakodnevno umiranje (premda tu ima pravo u jednu ruku Von Balthasar, napominjući da svjetlo Tabora ipak traje samo vrlo kratki trenutak).

Ako je patnja i svakodnevno umiranje mistična kvaliteta, onda će i ovdje vrijediti Rahnerova izjava da će kršćanin budućnosti nužno morati biti mistik. Osobito ostvari li onu ulogu koju mu zadaje GS (»radost i nada, žalost i tjeskoba ...«): sudjelovati u životu drugoga, tj. suradovati se i supatiti s njim. Ekstaza i thanatos idu u prilog kršćaninu kao mistiku sutrašnjice.

Spoznaja i ljubav

Budući da nam je već posve jasno (istina, tko želi da mu to bude jasno) da mistika nije ni u kakvim izvanrednim unutarnjim ili psihosomatskim izvanrednim fenomenima, ostaje nam definirati je još jednom i dublje kao dublju spoznaju objavljenih istina. Njena je spoznaja i na teološkoj i na psihološkoj bazi. Na teološkoj je ona znanje istina koje sigurno djeluju na psihi tako da ih ona *osjeća*. To je, dakle, duboko proživljavano iskustvo istina vjere. »Kršćanski život i život mistike ne razlikuju se u iskustvu stvarnosti, nego u načinu iskustva. Nadnaravne istine iste su za sve, ali ih svi ne usvajaju i ne spoznaju na isti način. Božanski život, Trojstvo, Krist, sakramenti, Sveto pismo ... izvori su duhovnoga života i kršćanskoga i mističnoga. Razlika je u različitom načinu življenja ovih istina.«¹¹⁹

Već je prije više od pet stoljeća Gerson pokušavao dati upravo takvu definiciju kad je mistika za jedne predstavljala opasnost, a za druge bila sva u čudima. Za njega je ona »spoznaja Boga puna ukusa«, spoznaja koja proizlazi iz ljubavi, kao što ljubav proizlazi iz spoznaje. Duša ima dvije moći, dva oka: jedno s kojim može razumjeti ono što je istinito i drugo s kojim može ljubiti ono što je dobro. Kad se um izdiže iznad sebe, ulazi u područje osjeta. Zato mistik može biti i nepismen čovjek, ali takav ne može biti teolog.¹²⁰

Mistična spoznaja ne gleda sadržaj spoznaje, dar, nego donositelja, darovatelja. Odatle se rađa ljubav.

Svi se, dakle, slažu da spoznaja i ljubav idu u mistici neodvojivo zajedno. Ako prestane djelovati jedno, prestaje mistika. Ako se ona pretače u teologiju, onda od nje teologija može imati itekako koristi. Ali ako se ona pretvori u čistu emocionalnost, u paramistiku, takva šteti i teologiji i mistici.

¹¹⁹ E. ANCILLI, *La mistica: alla ricerca di una definizione*, u: E. ANCILLI–M. PAPAROZZI, *Nav. dj.*, str. 26.

¹²⁰ Usp. J. GERSON, *Teologia mistica*, Ed. Paoline, Milano, 1992., str. 151.153-159.

Možda bi danas nekome više odgovaralo da se na području mistične spoznaje više govori o svijesti premda nam spoznaja zvuči puno dublje. Zapravo spoznaja bi bila svijest povezana s ljubavlju. S druge strane, mistik uopće ne mora biti svjestan toga da je mistik, ali ni takav ne može biti nesvjestan Božje nazočnosti i blizine ili barem Božjeg vodstva i bez osjećanja njegove nazočnosti i blizine.

Zaključak

Mistiku možemo odbacivati kao dio prošlosti, ali ona je tu, nameće nam se kao sadašnjost. Možemo pokušati davati određenu definiciju, tražiti ulogu i zadataci zadaću mistici. Svemu će tome ona ipak izmicati. Mistika je tu prisutna, ali je nedohvatljiva. Prisutnost i nedohvatljivost – jedan *živi* paradoks, ne u teoretskom smislu jedne pjesničke figure. Možda je upravo to njena definicija, jer ne znam što bi na ovome svijetu živjelo tako duboko paradoks kao što ga *živi* mistika. Oduzmemo li joj paradoks, ona više ne može živjeti. Ona je doista konzervativna i suvremena, i više nego suvremena: proročka. Koliko se god i s koje god strane i na kojemu hoćemo području nju bude istraživalo, toliko će se različitosti u njoj naći. Nije li to upravo bogatstvo? Pravi misterij – mistika. Još je veći, čini mi se, misterij što ona povezuje tako različite mistike i tako različite teoretičare mistike.

To mi je bio prvotni i temeljni cilj prikazati u ovom tekstu. Također sam želio naglasiti koji su izvori iz kojih su kršćanski mistici svih vremena crpili hranu za svoju mistiku, tako da to s pravom – i dužnošću – možemo pretpostaviti i suprotstaviti nekim suvremenim »novokomponiranim«, odnosno »newageovskim« tendencijama nasilnoga trpanja sve u jedno i izjednačavanja svega, što nije obogaćenje nego osiromašenje svega. Tendencije i glad za fenomenima i kao posljedica toga traženje zasićenja u mistici ne otkriva mistiku današnjemu čovjeku nego ima upravo suprotno djelovanje, stvarajući još negativniji stav prema njoj. Svagdje može biti mistika, ali sve ne može biti mistika!

To je također ono što sam želio reći u ovom tekstu. Slažem se s Danovom izjavom koju je prenio u svojoj zaključnoj riječi drugome izdanju Sholemove knjige-studije o židovskoj kabali kao dijelu mistike, s time što bih riječ »povjesničar« zamijenio odnosno prenio na svakoga istražitelja: »Povjesničar (dakle: svaki istražitelj, moja opaska) može istraživati kako su određeni tekst različiti čitatelji shvaćali u različita vremena, ali on nikad ne može tvrditi da je prepoznao istinsku, pravu nakanu autora.«¹²¹ Upravo to je bila nakana mojega teksta od samoga početka. Uostalom, na to me je tjeralo i tu je nakanu samo sve više hranilo daljnje proučavanje mistike: pokazati i ostati pri tvrdnji da nisam i ne mogu prepoznati što su sve htjeli reći spominjani mistici i teoretičari mistike. Ali u jedno sam uvjeren: i jedni i dru-

¹²¹ J. DAN, u: G. SCHOLEM, *Ursprung und Anfänge der Kabbala*, De Gruyter, Berlin–New York, 2001., str. 447.

gi slažu se u jednome, ma kako u sebi bili jako različiti: dovoljno je spoznati da je mistika tu, kao što mistik kršćanskoga Istoka naglašava da mistik ne vidi Krista na Taboru nego svjetlo, kao što davno prije Mojsije nije vidio Boga nego gorući grm. Mistika je misterij. Kad bismo joj taj veo skinuli, umrla bi mistika prije svega – a možda s njom i mi. Ona je kao poezija: tu je, ali je nedorečena; tumačena, ali je neprotumačena i neprotumačiva.

Meni je bilo važno otvoriti problematiku i predstaviti je zasad u samo nekoliko njenih različnosti i to upravo tamo gdje nisam našao definitivni odgovor, jer sam sve više uvjeren da ga niti nema.

Summary

MYSTIQUE IN THE CHRISTIAN LIVE

We can reject mystique as a part of history but it is still here, presenting itself as the present. We can try to define it, seek for its role and its purpose. Mystique will evade all that. It is omnipresent but still undefineable. Presence and elusiveness – one live paradox, not in the theoretical sense of poetic language. Maybe that is its definition, because I do not know what else in this world would pose such a deep paradox as mysticism does. If we were to take that paradox from it, it cannot exist as such anymore. It is really conservative and contemporary, even more than contemporary: it is prophetic. Were we to examine it from either side, as much as we want and on as different fields as we want, we will only find more differences within it. But is not exactly that its richness? The true mystery – mystique. It is even a bigger mystery, so it seems to me, the fact that mysticism connects such different mystical thinkers and such different theorists.

It was my primal goal to demonstrate that in this text. I also wanted to emphasize from which sources the mystics of all ages drew inspiration so we can justifiably – and duty-bound – assume it and confront it with some modern newly-composed i.e. New Age tendencies of violent stuffing all into one and equating everything, which is not enriching but degrading everything. Tendencies and a desire for phenomena and, as a consequence, seeking saturation in mystique does not present mystique to a modern man but has quite the opposite effect, creating an even more negative opinion of it. Mystique can be everywhere but not everything can be mystique!

Mystique is unstatedness of experience, i.e. the experience of Inexperienceable. When we could fully experience God, the only source and the only foundation of Christian mystique, mystique would cease to exist. But then not even God would be God anymore. Eastern apophatic theology with pseudo-Dionysius Aerophagitus and other church elders demonstrates that. The mystics of Christian East and West gave their own definitions of mystique. I mentioned only some of them: Origen, Gregorius of Nyssa, Evagirius Ponticus, Augustin, pseudo-Dionysius Aerophagitus, John Klimak, Maximus the Confessor, Simon the New Theologian, Bernard, Meister Eckhart, Gregorius Palamas, Ruysbroec, Tauler, Theresa of Avila, John of the Cross, Serafin Sarov.

When we speak of phenomena in mystique, then we usually have in mind some phenomenal occurrences in which the mystics themselves are not interested. Therefore I did not pause at such occurrences, but at that which were important for the mystics themselves. How to express the inexpressable in language? Theology does not have adequate expressions for that. That is why mystics lean towards poetry and by doing so reveal, even unwittingly, the spiritual or the natural mystical thread in art. I want to explain the term of ecstasy in its basic meaning so that it does not stay interpreted only as being a supernatural phenomena, because ex-stasis is exiting from oneself. It is manifested in each leaning towards another, in living everyday life to its fullest. I also wanted to point to »thanatos«. The mystics continually speak of dying (the non-mystics speak only of ecstasy as they see it). Ecstasy and thanatos are two inseparable experiences. We find them in the Holy Scriptures of Old and New Testament. Thanatos as a dark night of the soul was especially referred to by John of the Cross.

Mystique does not live from outer emotions and senses. It rouses reason and will. It is an intellectual notion full of love. Notion and love are inseparable in mystique. Maybe it is just (and only) the mystics that have managed to inseparably connect these two aspects of human existence.

That is also what I wanted to say in this text. I agree with Dan's statement referred to in the second edition of Sholem's book – study about the Jewish kabbala as a part of mystique, only that I would broaden the meaning of the word »historian« to include every explorer: »A historian can explore how a certain text was perceived by certain readers in different ages, but he can never claim to have revealed the true, the real intention of the author«. It was exactly that which was the intention of my text from the very beginning. Besides, the further studying of mystique only deepened that desire: to demonstrate and to cling to the claim that I have not, nor am I able to, recognized all that the forementioned mystics and mystiques theorists wanted to say. But I am certain of one thing: both the former and the latter agree in one, no matter how different among themselves they might be: it is enough to perceive that mystique is here, in the same way the mystic of the Christian East emphasises that the mystic does not see Christ on Tabor, but rather sees light, in the same way Moses before that did not see God but the burning bush. Mystique is a mystery. If we were to take off that veil, mystique would die – and perhaps we would die too. It is like poetry: it is here, but unsaid; interpreted, but uninterpreted and uninterpretable.

For me it was important to open up the problem and present it in, for now, only a few of its diversities and do so exactly there where I have not been able to find a definite answer, because I am becoming more and more convinced that there is not one anyway.

Key words: mystique, experience, ecstasy, »thanatos«, language, notion, love.