



Temeljni problem katoličke mistike.

O. Leonard Bajić, O. F. M.

(Svršetak.)

6. Bogoslovska teorija.

Prijedimo k drugoj teoriji i pogledajmo, što ona misli o temeljnom problemu katoličke mistike. Vidimo osnovna načela, kojima tumači mistične pojave duhovnog života, i zaključke, što ih primjenjiva praktičnoj strani vrhunaravnoga savršenstva. Možemo ju potpunim pravom nazvati bogoslovskom teorijom u proučavanju mistično-kontemplativnih doživljaja.

Odmah napominjem, da je glедиšte bogoslovske teorije na svakolika temeljna pitanja katoličke mistike suprotno onome, što ga slijedi teorija, koje glavne poglede iznesoh u prvome dijelu ovoga članka. Prva je čisto filozofsko-psihološko tumačenje mističnih pojava, oslanja se na opisane doživljaje izvjesnih kontemplativnih osoba, i da bolje kažem: prvo mišljenje hoće da pomoću svojih vlastitih psiholoških teorija o čovječjem poznanju razjasni i protumači sasvijem nadnaravne i tajanstvene pojave, što ih opažamo u najvišem razvoju duhovnog života. Naprotiv bogoslovska teorija razbistriva i tumači svekolike bitne mistične čine u svijetlu bogoslovske nauke o milosti, o krepostima, o kršćanskom savršenstvu, naročito naukom o darovima Duha Svetoga.

Ovaj drugi ili bogoslovski smjer u mistici slijede u najnovije doba među ostalim: bolandista De Smedt,⁵⁸ A. Saud-

⁵⁸ Ch. De Smedt, S. J. bolandiste: *Notre Vie Supernaturelle*, III, edit. 2 vol. Bruxelles 1919. (A. Dewrit). Cnf. I. vol. p. 513—526.

reau,⁵⁹ svećenički časopis »L'Ami du Clergè« sa suradnikom eudistom O. E. Lamballe,⁶⁰ ali mi se čini, da su mu dandanas najvredniji braniči dominikovci O. Arintero i O. Garrigou-Lagrange.⁶¹

Zastupnici bogoslovske teorije slažu se u svima glavnim pitanjima mistike. I meni se sviđa ovaj drugi pravac — što će čitaoc i sâm opaziti — zato ću ga izdaljega ocrtati i potkrijepiti osobnim razmatranjima.⁶²

7. Nadnaravni čovječji organizam.

Bogoslovi opravdano ističu kod proučavanja nadnaravnog života, da Božji dar posvetne milosti — ona je klica i jezgra svega nadnaravnog života — ne sakati i ne ruši čovječju narav, nego je naprotiv prebogato oplemenjuje i diže u nadnaravne krajeve. Milost doista trijebi pljevu i kukolj osakaćene naravi, što su na njoj izrasline istočnoga grijeha, ali baš time pogoduje razvitku njezinih zdravih prirodnih svojstava. Nadnaravni je život navrnut na čovječju narav.⁶³ Milost je nadodana njegovoj prirodi. Isti je Stvoritelj naravi i milosti. Ne bi odgovaralo svemudrosti Boga, kad bi u istoj naravi njegovo završno djelovanje rušilo prvo i početno. Zato ništa čudna, što u čovječjoj naravi i u daru milosti zamjećujemo divnu harmoniju, koja izvire iz izvjesnoga paralelizma pri izgradnji naravnoga i vrhunarnavnoga života.⁶⁴ Zapravo su u kršćaninu dvije naravi, dva zasebna života. Po prvoj je naravi razumno biće, a po drugoj je dionik nestvorenoga bivstva Božjega.⁶⁵

⁵⁹ Ovaj i danas veoma plodni pisac istaknuo se na osobit način u popularizaciji drugoga smjera i da suzbija nove teorije O. Poulain-a.

⁶⁰ A. Saudreau svjedoči, da je eudisti Lambelle osobno proživio mistične milosti, a da je Poulainovu teoriju držao »posve pogrešnom i mnogo nedosljednom«. (L'État Mystique, II, ed. p. 12).

⁶¹ Djela sam im već naveo.

⁶² Latinska rasa idala je i daje Crkvi ogromni postotak Svetih i Blaženih, pa nije čudno, što su iz nje i najbolji učitelji mističnoga bogoslovlja.

⁶³ Ovu vjersku istinu razvija velikom vještinom Scheeben: Slava milosti Božje (Prijevod). Sarajevo 1908.

⁶⁴ Cnf. A. Lemonnyer: Les trois sortes d' oraison u »Revue Apologetique« I. Mai 1924.

⁶⁵ II. Petr. 1, 4.

Bitne su oznake čovječje naravi razum i volja. Ali i milost daje čovjeku novo nadnaravno poznanje, a volju oplemenjuje vrhunaravnom ljubavlju. U kršćaninu je vjera nadnaravni razum, a ljubav nadnaravna volja. Iz čovječje naravi izvire sjetilno poznanje i osjetno čuvstvovanje. Ovim sjetilnim moćima ravnaju naravne čudoredne kreposti. Ali i iz druge naravi, iz posvetne milosti izvire ne samo bogoslovne već i moralne nadnaravne kreposti, koje upravljaju sav naš čudoredno praktični život k vrhunaravnom cilju, što ga ukazuje vjera. K tome narav u granicama svoje mogućnosti obogaćuje pojedince izvanrednim darovima talenta i genijalnosti. Ali i posvetna milost dijeli svim svojim ljubiteljima darove Duha Svetoga. Ovi posebni darovi izljevaju neku nadnaravnu i božansku genijalnost u one duše, koje posvemašnjom samozatajom i savršenim pristajanjem uz volju Božju umiju iskoristiti čitavo njihovo sakriveno blago.

Dakle zgradu nadnaravnoga čovječjeg organizma sačinjava posvetna milost, ulivene stožerne i bogoslovne kreposti sa darovima Duha Svetoga. Bogoslovna teorija uzima sve ove sastavne dijelove vrhunaravnog organizma bazom svome tradicionalnom tumačenju svih bitnih mističnih pojava. Radi njihove odlučne uloge u mističnom savršenstvu imamo svratiti posebnu pažnju na svaki od ovih nadnaravnih darova.

8. Posvetna milost i mistični život.

U bogoslovskoj teoriji mističnih pojava nikada ne ćemo dostatno naglasiti apsolutnu vrhunaravnost posvetne milosti bez obzira na njezin više ili manje bujniji život u asketičnom ili mističnom savršenstvu. Milost sasvijem nadmašuje ne samo čovječju, već i svu stvorenu pače i anđeosku narav. Sve naravne energije zajedno sa anđeoskim naravnim snagama apsolutno nemaju nikakva razmjera ni s najmanjim darom Božje milosti. Milost i narav dva su posve rastavljena carstva, koje međusobno dijeli veliko zjalo, što ga ljudi ne mogu prijeći.⁶⁶ I anđeli su po milosti građani Božji. Milost je

⁶⁶ Cnf. Luk. 16, 26.

dakle u svojoj bitnosti drugoga, višega, nadnaravnoga reda negoli bilo čija narav.

Istaknuti je i to, da su po milosti kršćani u stvari di o n i c i iste Božje naravi, kojom je Bog Bogom. Po milosti život Božji teče kroz čovječju narav. Time život Božji jest ujedno i život čovječji. Milost vrhunaravno reorganizira čovječju prirodu. U njoj se čovjek rada na posve nov život. Ra d a s e i z B o g a.⁶⁷ Po milosti Bog i duša toliko su tijesno združeni, da stvarno i objektivno nestvorena i presveta narav Božja prebiva u čovječjoj stvorenoj naravi — modo participato. Milost je pirno odijelo, kojim se ulazi na svadbu.⁶⁸

Ne zaboravimo, da posvetna milost daje čovjeku novi život. I vrhunaravni život je aktivnost, evolucija. Treba dakle da i život milosti ima svoje djetinjsko, mladenačko i zrelo doba. Potpuna zrelost milosti obučena je u m i s t i č n o pirno odijelo. Da ovo nije aprioristična tvrdnja vidimo iz toga, što na pr. sv. Ivan od Križa i sv. Terezija Isusova opisujući najizrazitije mistične pojave svjedoče iz vlastitoga iskustva, da su one sasvim nadnaravne⁶⁹ i b o ž a n s k o g a značaja, da se u njima duša preobrazuje⁷⁰ u Bogu i slavi z a r u k e i s v a d b u⁷¹ sa nebeskim Zaručnikom. Ali ne moramo li se služiti istim tajanstvenim izrazima i tada, kad govorimo o posvetnoj milosti u njezinom početnom ili asketičnom stanju? Duša doista i u asketičnoj milosti slavi zaruke i svadbu sa nebeskim zaručnikom.⁷² Dakle ista je posvetna milost baza i jezgra s v e g a duhovnoga života, košto je jedna ista čovječja narav u svim periodima njezina fizičnoga i umnoga razvitka.

⁶⁷ Poslanice sv. Ivana apostola objavljuju nadnaravno rodstvo čovjeka iz Boga.

⁶⁸ Mat. 22, 11.

⁶⁹ Cnf. S. Thérèse: Oeuvres, t. II. p. 295.

⁷⁰ Union transformante općenit je naziv najvišega stepena kontemplacije. Karmelićanin O. Gabriel dokazuje u »La Vie spirituelle« (mai, 1927), da union transformante u nauci sv. Ivana od Križa jest vrhunac kršćanskoga savršenstva.

⁷¹ Kod svih pisaca mistike nalazimo opise mistične svadbe i zarukâ.

⁷² Mat. 22, 2: Kraljevstvo nebesko slično je kralju, koji učini svadbu svome sinu. I posla... Idite dakle na raskršća i koje god nađete, dozovite ih na svadbu...«.

Po tome nema bitne razlike među askezom i mistikom. Milost je jezgra i veza obaju perioda duhovnoga savršenstva. Mistične pojave kontemplacije samo su istaknutije forme najsavršenijega razvoja milosti. U korjenu isto je duhovno preobraženo 'sjedinenje duše s Bogom u askezi i mistici, jer oboje su rod iste milosti.⁷³ Ta im je jedina razlika, što prvo, asketično stanje nadnaravnoga sjedinjenja plod je nastupa milosti, a drugo je odsjev i posljedica njezina savršenoga gospodarenja nad dušom. Onamo je samo granulo sunce milosti, a ovamo sjaje i grije njezina podnevna vrućina. Milost je u duši običnih kršćana u pravome svome životu, samo je taj život na početku, dok bujnost, procvijetanje i potpuno oplodjenje milosti u sasvijem 'duhovnim dušama prelilo se u mističnu savršenost. Ne spominje li i Evanđelje⁷⁴ ne samo milost, već i njenu bujnost: Ja sam došao, da imadu život i da ga imadu u izobilju.

Do istoga zaključka o osnovnoj vezi posvetne milosti i mističnih pojava doći ćemo analizom milosti i rajske slave. Skolastici vide u posvetnoj milosti s j e m e s l a v e (semen gloriae). Logična je ova tvrdnja. Ista je milost u duši dok je sjedinjena sa tijelom i kad je bez njega na nebu. Kad nebi tako bilo, iz čega bi se slava razvila? U slavi su utrnete vjera i ufanje. Ove dvije bogoslovne kreposti nemaju u nebu razloga opstanku, jer je ufanje postiglo svoj cilj, a vjera isčezla pred neposrednim bogozrenjem. Ali ljubav ni na zemlji ni na nebu ne može se rastaviti od posvetne milosti. Milost je nadnaravno dioništvo Božje naravi. Tko u njoj stanuje, taj već i na zemlji u Bogu prebiva, a Bog u njemu.⁷⁵ Što je raj, negoli tajanstveno prebivanje u Bogu, kojega imamo i na zemlji s tom razlikom, što milost na zemlji nije oplodena slavom, dok u nebu jest oplodena. Po milosti smo nadnaravnim načinom sjedinjeni s Bogom. Što nelogična tvrdimo, ako među početnim prepodom u milosti na zemlji i njezinim rajskim preobraženjem u nebu zaključimo, da ima jedno posredno stanje milosti, u kojemu je početno, habitualno sjedinjenje s Bogom naraslo u aktualno sjedinjenje, kojega zovemo preobrazujućim, mističnim

⁷³ Cnf. P. Gabriel, I. c.

⁷⁴ Iv. 10, 10.

⁷⁵ I. Iv. 4, 16.

sjedinjenjem, jer je dozrelo za rajsko gledanje? Ni milost redovito ne poznaje skokove. Ne dakle habitualno već mistično sjedinjenje s Bogom zrelo je da ne p o s r e d n o uberemo plod slave.

I nauka vjere uči, da je milost početak vječnoga života.⁷⁶ Milost rasvijetljena i obogaćena mističnim pojavama dozrela je za rajsko preobraženje. Kako je klas u sjemenu, tako je slava u milosti. Slava je završena faza potpune savršenosti posvetne milosti, a nastupa istim časom, kad se čovjek rastavi od tijela.⁷⁷

9. Krepost vjere i mistične milosti.

Svijetlo razuma najizrazitija je odlika čovječne duhovne naravi. Ne smeta, što i čisto umna spoznaja uzima materijalnu podlogu iz osjetnoga svijeta, jer razum od svoga prirođenog svijetla crpe zadnji formalni razlog očevidnosti, apsolutne općenitosti i potrebe prvih osnovnih istina. *Naturalis intuitus veritatis* životno je djelo samoga razuma. On je sam sebi dostatan, da gleda naravnu očevidnost temeljnih spoznajnih načela. Naročito genijalni umovi odlikuju se izvanrednom intuicijom, koja ih kadgod zanese u neku naravnu kontemplaciju.⁷⁸

Kršćanima je prirodnom svijetlu razuma nadodan u vjeri novi razum, novo, vrhunaravno spoznajno vrelo dotad nepoznatih istina. Izvor je vjeri u milosti. Ona je košto i milost absolutno nadnaravan dar Božji ne samo zato, što ga dobivamo po milosti već najviše stoga, jer sav poklad nadnaravne vjere izvire iz milosti, budući da je sadržaj vjere nadnaravni život Božji i radi vrhunaravnoga Božjeg auktoriteta apsolutnom sigurnošću prijanjamo uz objavljene istine. Kažu skolastici, da je milost ono, što vjerujemo, i ono čime vjerujemo.⁷⁹

⁷⁶ I. Iv. 11—12: »I ovo je svjedočanstvo, da nam je Bog dao život vječni... Tko ima sina, ima život...«.

⁷⁷ Cnf. *Salmaticenses*, *De Gratia*, disp. IV. dub. VI. n. 107, 109; dub. VII. n. 141: posvetna je milost *habitus*, kojega u njegovu zadnjem savršenstvu zovemo *slavom* ili *dokrajčenom milošću*. (Kod *Gar.-Lagr.* p. 143.)

⁷⁸ I obični ljudi osjete barem početak naravne kontemplacije, pa kažemo: *zanjio se!*

⁷⁹ *Id quo et quod creditur.*

Katolička apologetika istinama zdrave svijesti vodi nas do predvorja vjere, ali vrhunaravnim darom milosti, koja nam božanskim načinom prosvjetljuje razum i ujedno potiče volju — vjerujemo kršćanske istine.

Vjera dakle vrhunaravno rasvjetljuje čovječji razum. Po vjeri smo obdareni novim i direkte od Boga ulivenim svijetlom, koje nas unutrašnjim načinom uči istinama najotajnijega bivstva Božjega. Bog darom vjere prenosi — modo participato — sopstveno svoje znanje u čovječji razum, zato kršćanin istim Božjim poznanjem doznaje svoje vjerske istine. Bog je actus purus. Kod njega je jedno isto: znanje i bivanje. Stoga nas vjera ne samo objektivno obogaćuje onim poznanjem, što ga Bog ima o samome sebi, već nas i sjeđinjuje s Njime. Svijetlo vjere većma nadmašuje svijetlo razuma nego li ovo nadvisuje osjetno poznanje. U vjeri, kaže Mgr. Gay, svijetlo Božje — naše je svijetlo, Njegova mudrost — naša je mudrost, Njegovo znanje — naše je znanje, Njegov duh — naš je duh, a Njegov život — naš je život.⁸⁰

Razum instinktivnom snagom traži direktnu vezu s istinama naravnoga reda. Ali i vjera nadprirodnom čežnjom teži k direktnome općenju s Bogom, ne samo s Bogom, što nam ga otkriva prirodno svijetlo razuma, već sa trojedinim živim Bogom, teži k Njegovom intimnom, božanskom životu, kakvoga nam otkriva vrhunaravna objava.

Time je samo sobom jasno, da u promatranju naravnih istina sva inicijativa, pače i genijalne intuicije potječu iz unutrašnje prirodne vitalnosti razuma. Naprotiv u vjeri, budući da je ona dar s neba, a mi smo po naravi skroz nevrijedni njezine absolutno nadnaravne milosti, inicijativa svega čina vjere u rukama je Božjim, što svakako pretpostavlja našu i početnu pasivnost. Po vjeri otvorene su naše duševne oči, da gledaju Boga milosti — pa čija je inicijativa kadra da roni u vrhunaravnu intimnost Božjega života, ako mu Bog sâm ne otvori duhovne oči, ne ulije mu svijetlo gledanja i ne pruži mu šta da gleda?

⁸⁰ Mgr. Gay: De la vie et des vertus chrétiennes (ed. Mame). t. I, p. 150.

Također intimni život naročito žive vjere jest spekulativan i teži k intuiciji. Sama narav vjere vuče ju, da se zalijeće u vrhunaravnu kontemplaciju objavljenih istina. Tim radije iz naravi prirodne intuicije možemo nazrijevati putem analogije težnju vjere za spekulativnom kontemplacijom, što vrhunaravna klica vjere po svojoj bitnosti teži k potpunom savršenstvu — onolikome savršenstvu na zemlji, da u zadnjem trenutku zemaljskog života vjera bude toliko zrela, te se u slijedećem času novoga, nebeskoga života odmah pretvori u blaženo gledanje. Takva je razlika među vjerom i rajskim gledanjem, kakva je na pr. među sjemenom i dozrelim plodovima. Vidjet ćemo naprijed, kako je mistična kontemplacija sredina među razmatranjem, kojim gledamo vrhunaravne predmete kao u zagonetci, i rajskim viđenjem licem u lice, alj već sada nagoviještamo stepene savršenstva intuitivnosti dara vjere.

Morao bih u posebnoj točki govoriti o savršenstvu kršćanske ljubavi u vezi sa mističnom kontemplacijom, samo to naglasujem, da nas ljubav većma i tijesnije veže s Bogom negoli vjera. Pače ljubav teži k preobrazujućem sjedinjenju s Bogom, koje je intimnije i jače od intuitivnog sjedinjenja po vjeri.⁸¹ Preobrazujuće ili mistično sjedinjenje stvara posebnu simpatiju i neku konaturalnost⁸² među Bogom i dušom. Ova nadnaravna simpatija i konaturalnost privlače dušu, da se naslađuje unutrašnjim Božjim savršenostima i da želi izvanjsku slavu Božju. Ljubav nas dakle vodi k akciji i kontemplaciji.

10. Uloga darova Duha Svetoga u mističnom životu.

Bogoslovska teorija daje darovima Duha Svetoga odlučnu ulogu u mistično-kontemplativnim pojavama nadnaravnoga života.

⁸¹ P. Gabriel veoma uvjerljivo svojim raspravama „L'union transformante« (Vie spirituelle, mai 1927) i »L'union de transformation« (l. c. mars 1925) dokazuje, da po nauci sv. Ivana od Križa preobrazujuće sjedinjenje spada na puni razvoj milosti i da k njemu vodi normalna evolucija duhovnoga života.

⁸² Cnf. Tauquerey l. c. p. 765.

Šta su u bogoslovskoj teoriji darovi Duha Svetoga? Oni su neko posebno nadnaravno svojstvo, gipkost, tankoćutnost, što nam ih dariva Duh Sveti zajedno sa posvetnom milošću u svrhu da pripreme dušu, da dobro uzmogne primiti i slijediti Njegova neposredna nadahnuća.⁸³ Darovi su neke nadnaravne sposobnosti duše, kojima osobito na mahove 'dušom ravnaju božanski nagoni.⁸⁴ Oni su neka dvostruka božanstvena snaga u duši, koja, kad je u svome punom jeku, pokriva i potiskiva čovječiji način kreposnoga života i daje mu božansku formu, koja na pr. kod Svetaca toli jasno pada u oči. Darovi, kaže sv. Toma, uzvisuju kreposti u nadčovječiji način djelovanja.⁸⁵

U koju svrhu Bog resi žive kršćanske duše svojim sedmerostrukim darovima?

Nadnaravni život je modo participato prelijevanje Božjega života u čovjeka. Duhovni život nema potpune savršenosti, dok god trpi čovječiji način svoga nesavršena djelovanja. On je u sebi apsolutno nadnaravan, zato po svojoj naravi teži, da se potpuna nadnaravnost odraziva etin modo agendi. U tom ga ometa krhkost i zemljanost naravi. Eda čovječja narav pusti nadnaravnom životu sav njegov zamah i da njegov božanski način djelovanja prevlada nad čitavom čovječjom naravi — u tu svrhu Bog obogaćuje dušu posebnim darovima Duha Svetoga.⁸⁶

Po bogoslovskoj teoriji možemo u čovječjemu vrhunarnom životu razlikovati tri njegova modus agendi. Ti načini specificirani su u trima različitim vrstama kreposti-darova. Ulivene moralne kreposti razboritosti, pravednosti, jakosti i trijeznosti u svome djelovanju puste sav mah čovje-

⁸³ Osim već navedenih zastupnika bogoslovske teorije, sravni i Mgr. Paulot: *L'Esprit de sagesse*, p. 187—104 (Deselée); Encikliku Leona XIII.: *Divinum illud*.

⁸⁴ Homo disponitur ad hoc quod bene sequatur instinctum divinum — veli Leon XIII.

⁸⁵ Dona a virtutibus distinguntur in hoc quod virtutes percipiunt ad actus modo humano, sed dona ultra modum humanum. Sent. III. d. 34. q. 1.

⁸⁶ Cnf. De Smedt, l. c. p. 494—532; Tanqueray, l. c. p. 844—849.

čjemu naravnom modo agendi. Radi toga izgleda i jest tako, da je način djelovanja stožernih nadnaravnih kreposti istovjetan n a r a v n o m e moralnom življenju. Kad je duša ozbiljno napredovala u vjeri, ufanju i ljubavi, tad nam je očit prosvijetljeni ili zovimo ga d u h o v n i način kreposnoga života. Ali neznam koliki bili napredak i savršenstvo bilo moralnih bilo bogoslovnih kreposti — lice i način njihova života i djelovanja ograničeni su unutra i izvana čovječjim formama i nesavršenostima. Zato Duh Sveti dijeli svoje darove, da u njima pruži čovjeku mogućnost, da se po njima, bude li htio, oslobodi svoga nesavršeno kreposnoga djelovanja, a ustupi mjesto Bogu, da On nadčovječjim načinom dopuni i usavrši nepotpuno i nesavršeno ljudsko djelovanje. Ujedno će krepostan život postignut po darovima Duha Svetoga svoje relativno savršenstvo samo u ovome b o ž a n s k o m n a č i n u djelovanja tih darova, budući da sve, što je čovječje, opterećeno je nedokrajčenom savršenošću.

Dakle darovi Duha Svetoga pružaju duši mogućnost, da svuče i da se riješi čovječje nesavršene forme duhovnog savršenstva, te da po njima preobrazi u božansku i nadčovječju formu sav svoj nadnaravni život, koji će tek sada neometanim napretkom kročiti svojoj potpunosti. Stoga su i potrebni duši darovi Duha Svetoga. Doista bitnost kršćanskoga savršenstva nalazi se u posvetnoj milosti, ali posvetna milost ima sobom i darove Duha Svetoga, da njihovom pomoću dostigne punu zrelost duhovnoga napretka. Ne da posvetna milost i bez tih darova nema osnovnoga savršenstva — prije rekoh, da je gratia semen gloriae — već bogoslovska teorija drži, da savršenstvo, što je u klici posvetne milosti, dozrijeva r e d o v i t o i samo na jakom svijetlu i toplini razvijenih darova Duha Svetoga, košto nijedno sjeme ne dođe do svoje normalne zrelosti i pravoga roda, ako nema potrebnih uvjeta u zemlji, u vlazi i toplini. Nijesam ovim kazao, da nadnaravne moralne, a pogotovo bogoslovne kreposti ne usavršuju duhovni život, štaviše ljubav je vršak i heroičkoga savršenstva, već bogoslovna teorija tvrdi, da n e m a d o k r a j č e n o g a savršenstva i sasvijem dozrele ljubavi bez izrazite i odlučne saradnje darova

Duha Svetoga. Darovi usavršuju djelovanje kreposti. Kreposti su nesavršene bez darova. Zato su nesavršene, što one ostavljaju duši modum humanum agendi. Samo razvijeni i usnaženi darovi dižu čovječju vrhunaravnu krepost in modum suprahumanum, kojega jasno zapažamo kod pravo savršenih duša.

U tu dakle svrhu Duh Sveti dijeli svoje darove: da oni izgrade zadnji period savršenstva bogoslovnih i moralnih kreposti; da privedu sav nadnaravni organizam potpunoj zrelosti; da svojim neposrednim, nadrazumnim prosvijetljenjima i nad-slobodnim poćajima preobrazu čovječji način kreposnoga življenja u nadčovječji. Ovaj nadčovječji način kreposnoga života čini, da asketično kršćansko savršenstvo primi karakter mistične duhovnosti, kojoj daju inicijativu posebne milosti Duha Svetoga, koji neposredno utječe na razum i volju te u krepostima mističnoga života magis agitur quam agitur. Stoga je mistični duhovni život dvostruko vrhunaravan: nadnaravan je radi nadnaravnosti posvetne milosti (quoad substantiam), ali je nadnaravan i radi načina kreposnoga djelovanja (quoad modum agendi), kojega ne dostiže nijedno čovječje nastojanje.⁸⁷

Bogoslovna teorija posebno naglasuje pasivnost duše u mističnom dijelu kršćanskog savršenstva. Kako se milost prilagođuje naravi, volje i razuma u prvom periodu duhovnog napretka, tako se u drugom periodu razum i volja prilagođuju utjecaju milosti darova. U prvome su razum i volja aktivni, a milost pasivna, sad je milost aktivnija, a duša pasivnija. Ova pasivnost nastala je zato, jer su darovi Duha Svetoga preuzeli inicijativu i direktivu u izgradnji nadnaravnog savršenstva. U asketičnom vježbanju Bog pomaže dušu redovitom sudjelujućom milošću (gratia cooperans), dok u mističnom životu milost Božja i jaka aktivnost darova Duha svetoga pokreću dušu na kontemplaciju. Darovi su kod obične duše u latentnom stanju, ali probuđeni daju kreposnoj duši novi, mistično duhovni život.

⁸⁷ Sv. Terezija u ovome smislu rado nazivlje mistični život vrhunaravnim: »J'appelle surnaturel ce qui ne peut s'acquérir ni par industrie, ni par effort quelque peine que l'on prenne pour cela.« Relation 54.

11. Principia elicitiva mistične kontemplacije.

Sve što smo prema bogoslovskoj teoriji u gornjim retcima naveli o naravi posvetne milosti, o vjeri i o darovima Duha Svetoga u vezi sa bitnim pojavama mističnoga života služi nam ključem u riješavanju temeljnoga pitanja katoličke mistike, koje traži zadnji uzrok mistične kontemplacije.

O. Garrigou-Lagrange ovako definira pasivnu ili mističnu kontemplaciju: ona je jednostavno, ugaono i u tamnosti vjere nadrazumno poznanje Boga, do kojega ne možemo do-prijeti našim osobnim nastojanjem uz pomoć redovite milosti, već mistično poznanje i ljubav traže posebno i očito nadahnuće i prosvjetljenje Duha Svetoga.⁸⁸ Tanquerey ju definira malko drugačije: mistična kontemplacija jest jednostavno, čuvstveno i produženo zrênje Boga i Božjih stvari, koje se rađa u duši utjecajem darova Duha Svetoga zajedno sa nekom posebnom djelatnom milošću, koja zavlada dušom te je ova u svome djelovanju pasivnija negoli aktivna.⁸⁹

U obim definicijama pasivne kontemplacije prema bogoslovskoj teoriji nazrevamo dva ishodišta (principia elicitiva) mističnih pojava. Dok prva ili psihološka teorija ističe toliku pasivnost mistične kontemplacije, da njezini božanstveni doticaji (species impressae infusae) i mistična sjetila brišu i isključuju svako aktivno sudjelovanje i podlogu naravnog duševnog života — bogoslovska teorija točno razlikuje dio Božji i dio čovječji u ulivenoj kontemplaciji. Ni u bogoslovskoj teoriji ne sudjeluje čovječji duh pozitivno sam s o b o m i svojom vlastitom inicijativom u mističnoj kontemplaciji, već razum i volja — ili još točnije — najintimnija narav razuma i volje, njihovi vršci i središta⁹⁰ toliko su duhovno osnaženi i vrhunaravno oplemenjeni stožernim i bogoslovskim krepostima, a nova snaga darova Duha Svetoga obdarila je tolikom gipkošću duh, da je podoban i spravan slijediti posebnu djelatnu

⁸⁸ L. c. p. 324.

⁸⁹ L. c. p. 867.

⁹⁰ Izričaje »vršak, središte razuma« često susretamo kod pisaca mističnih pojava. Njima označuju ne onaj duh, što ujedno u čovjeku živi i osjeća, već onaj posebni (mens); što misli i voli, koji je najpristupačniji uplivu Božjemu.

mi i o s t Božju, koja ulijeva u dušu mistično svjetlo i ljubav. Dakle kontemplacija ujedno izvire iz duše i iz darova Duha Svetoga. Ovo zajedničko djelovanje naravi i vrhunaravi u kontemplaciji nije istostepeno — kontemplacija je vrhunaravno djelovanje *et in essentia et quoad modum* — već kontemplacija obično ne isključuje niti mora isključiti svekoliko djelovanje razuma i volje. Kontemplacija doista jest isključivo djelovanje uspješne i posebne milosti Božje u tome smislu, što ona pretpostavlja pripravljenu i omekočenu dušu razvijenim darovima Duha Svetoga pa se u pobožnoj duši rađa utjecajem darova mudrosti i razuma ne u onome dijelu razuma, što umuje — kako kažu skolastici — *discurendo et componendo*, već u vrhuncu razuma, koji zri, intuirá, u vršku volje, koja ljubi samo ono, što je nebesko. Mogu veoma visoki stepeni kontemplacije posve suspendirati djelovanje razuma i volje, ali kontemplacija sama sobom ne traži toliku intenzivnost.

Jer smo u središtu problema mističnog bogoslovlja, moram se još zaustaviti na specifičnoj nauci, kojom se bogoslovska teorija bitno razlikuje od deskriptivne škole⁹¹ u proučavanju kat. mistike.

Dva su zadatka na riješavanje obim teorijama. Drugi će doći u slijedećoj točki, a prvi glasi:

koji je *principium elicitive* u kontemplacije, ili koja je njezina *causa efficiens*?

Dok se deskriptivno-psihološka teorija grčevito drži čudesnih *species impressas infusas* — asketično-mistična ili bogoslovsko-spekulativna teorija ne vidi u redovitoj kontemplaciji potrebu tih čudesnih božanstvenih doticaja, tim manje, što isključuju svaki *actum vitalem* razuma i volje.

Zašto bi morali kontemplaciju toliko uzdići nad pobožnu dušu, da prestaje biti *actus vitalis* njezina duha? Za kontemplaciju je dostatna savršena asketična mortifikacija⁹² i jaka

⁹¹ Sâm O. Poulain nazivlje u Uvodu svoju metodu deskriptivnom školom. Cnf. p. CXIX. ed. 10.

⁹² Sv. Ivan od Križa, crkveni naučitelj mistike, tvrdí, da je zato malo kontemplativnih duša, jer malo ih je, što se umiju potpuno odcijepiti od zamamljivih stvorenja. (Izdanje Hoornaet, knjiga III. gl. 31.)

aktivnost intelektualnih darova Duha Svetoga. Kad dozrelo djelovanje darova nabuja i preotme maha nad ulivenim moralnim i bogoslovnim krepostima, tad asketično duhovni život poprima karakter kontemplativne mističnosti, koja ima svoje stepene. Mistika je vlastito djelovanje prvih triju darova Duha Svetoga. Ovi su darovi principium elicativum, causa efficiens nadnaravne kontemplacije. Bogoslovske kreposti vjere i ljubavi krešu iskre visoko prosvijetljene čuvstvene molitve, a prva tri dara Duha Svetoga opajaju ljubavljju mistične kontemplacije.

Ovakovo tumačenje odgovara naravi posvetne milosti, sadržaju nadnaravnih stožernih i bogoslovskih kreposti i misiji darova Duha Svetoga.⁹³ Nadnaravne stožerne kreposti upravljaju k nadnaravnom cilju naš čudoredni i opće praktični život, koji je materijalno zajednički kršćaninu. Diskurzivna meditacija jest djelovanje ovih čudorednih kreposti. Zato i jest diskurzivna meditacija najniži stepen molitve. Bogoslovne kreposti oplemenjuju čovječje umne sposobnosti i uvode dušu u prosvijetljeni i viši duhovni život. Meditacija, u kojoj suraduju razum, volja i čuvstva prosvijetljeni vjerom, osnaženi ljubavljju i ufanjem, toliko svojom odličnošću nadmašuje diskurzivnu meditaciju, koliko bogoslovske kreposti nadvisuju čudoredne. Zato učitelji duhovnoga života nazivaju čuvstvenom molitvom (oratio affectiva), kojom su obdarene samo duhovno napredne duše. Asketično savršenstvo bogoslovnih kreposti toliko usavrši i ovu odličnu, afektivno mislenu molitvu, da ona procvijeta u tako zvanu jednostavnu čuvstvenu molitvu (oratio affectiva simplex), koju neki nazivlju stečenom i zasluženom kontemplacijom.

Ova jednostavna čuvstvena molitva, što se rada iz veoma savršenih bogoslovskih kreposti, daljnja je priprava ili — kako kaže Tanquerey — uvod u vrhunaravnu kontemplaciju (initiation à la contemplation infuse).⁹⁴ Košto čudoredne vrhunaravne kreposti radaju kršćansko razmatranje,

⁹³ Cnf. Tanquerey, l. c. p. 814—849; De Smedt, l. c. p. 494—533; Garrigou-Lagrauge: str. 338—38.

⁹⁴ L. c. p. 865.

kojega savršene bogoslovne kreposti prenose u čuvstvenu molitvu i aktivnu kontemplaciju, tako iz triju prvih darova Duha Sv. rađa se u razumu i volji pasivna kontemplacija.

Duša je sklona na kontemplaciju. Tu joj sklonost dijeli milost darova Duha Svetoga. Hoće joj se još izvanjska posebna djelujuća milost Božja — i duša se nalazi u kontemplaciji. Definitivna i savršena ljubav pripravila je dušu, da Duh Sveti, kad htjedne, može u svojim darovima izvoditi harmonične zvukove kontemplacije. Naime probuđeni dar razuma, što ga probudiše veoma jaka vjera i ljubav, posebnim utjecajem Duha toliko osnaži istu vjeru i dade joj novoga života, da ona pasivnom intuicijom zri i čita iznutra (intra-legere) objavljene istine. Ovo je zrenje pasivno, intuitivno-iskustveno, nadlogično, a ne izvanlogično. Ako prirodna genialnost može prijeći na pr. u časovita pjesnička, filozofska ushićenja, što ih rađa narav genija, zašto — reći ću ovako — genialna vjera i ljubav ne mogu dati vrhunaravno ushićenje — kontemplaciju? . . . Savršene bogosl. kreposti i savršeni darovi Duha Sv. bogate dušu vrhunaravnom i mističnom genialnošću.

Još je ushićenija i kontemplativnija nadnaravna genialnost dara mudrosti. On stvara među dušom i Bogom neku tajanstvenu simpatiju, konaturalnost. Mistična mudrost poznaje vrhunaravne stvari u njihovom prvom uzroku — u Bogu. Dar mudrosti roni u smisao vjerskih istina putem posebnoga rasvijetljenja Duha Svetoga, koji je ocean svijetla i istine.⁹⁵ Bliješteća svjetlost i opijajući užitek dara mudrosti utapa dušu u more udivljenja i ljubavi. Ovo je puna kontemplacija. Kad prirodna i osjetna ljubav može toliko obladati čovjekom, da mu osjetnost zagospodari razumom te on slijepo ljubi, je li nemoguće, da u savršenoj ljubavi Boga uz pomoć darova Duha Svetoga nadnaravnost toliko oblada dušom, da imamo slučaj nadrazumne, mistične ljubavi, koja rađa nadnaravno ushićenje — kontemplaciju? Onamo je niža narav uzrokom »slijepa ljubavi«, a ovamo je milost darova Duha Svetoga causa efficiens mistično-slijepa, nadlogične ili kontemplativne ljubavi. Kad čovječje srce može tiranizirati i do ludila dovesti tjelesna ljubav, zar ga ne može vrhunaravno magnetizovati i mistično

⁹⁵ Cn. De Smedt, l. c. p. 526.

opojiti Božja ljubav? Kad osjetna ljubav može suspendirati djelovanje razuma i volje kod »slijepe ljubavi«, pače može zapriječiti djelovanje kojih sjetila u patološkim slučajevima, zašto u kontemplaciji ne može čista i savršena vrhunaravna ljubav suspendirati naravno djelovanje volje — što mistična znanost zove *oratio quietudinis* — i djelovanje razuma — *oratio plenae unionis* — pače i djelovanje sjetila u najsavršenijoj formi kontemplacije, što je zovemo ekstatičnim sjedinjenjem?

Nijesu dakle kontemplaciji potrebni čudesni božanstveni doticaji (*species impressae infusae*), već joj je dostatna savršena asketična ljubav oplemenjena, dozrela i oplodena punim djelovanjem odličnih darova Duha Svetoga. Darovi mudrosti, razuma i znanja jesu *causa efficiens* mistične kontemplacije.

12. Objectum principale mistične kontemplacije.

Prvi i temeljni čvor mistike rješila je bogoslovska teorija primjenom tradicionalne nauke o darovima Duha Svetoga na mističnu kontemplaciju. Dijagnozom pasivne kontemplacije otkrila je njezine uzročnike u zajedničkom djelovanju triju prvih darova Duha Svetoga. Ovim je nađen ključ i za rješenje drugoga čvora, kojega nam nameće drugo temeljno pitanje: šta sadržaje mistična kontemplacija? je li vjera prostrano polje kontemplacije, ili kontemplacija svojim sadržajem prelazi vjeru i takmi se sa istim rajskim gledanjem u nebu? da li je kontemplacija posredna ili neposredna intuicija Boga i Božjih stvari?

Bogoslovska teorija u svijetlu gore istaknutih načela jednoglasno odgovara, da kontemplacija redovito ostaje u granicama vjere. Istu vjersku istinu, uz koju su razum i volja pristajali pod utjecajem redovite i obične milosti Božje, obasjava u kontemplaciji novo svijetlo darova mudrosti, razuma ili znanja. Radi njihova izvanrednoga svijetla čovječji duh osjeća se pasivnim. Ova neobična akcija darova Duha Svetoga uvodi duh u mističnu kontemplaciju. Time su darovi Duha Svetoga svratili naročitu pažnju na vjersku istinu.

Ili u kontemplaciji mistično svijetlo darova Duha Svetoga prizove u pamet duši naročiti zaključak iz dviju

nadnaravnih premisa. Čovječjemu duhu pristupačan je i logičan taj zaključak i bez mistične kontemplacije, ali ga je razum izgrađivao discurendo et componendo. Taj je zaključak u kontemplaciji intuitivan, nadlogičan. Premda ne otkriva posve novu vjersku istinu, ali zaokupi duh poput koje nove istine. Jer je izveden izvanrednim svijetlom Duha Svetoga, u kojemu se razum kao kupa — intuicija toga zaključka odnose duh u mistično ushićenje — bi reći, da prima novu objavu.

Dakle mistična kontemplacija sadržaje već poznate vjerske istine. Nijesu joj potrebni čudesni mistični doticaji Boga i duše, koji bi bili predznakovi i predosjećaji rajskoga gledanja izvan i nad vjerom. Redovita kontemplacija ne prelazi okvir vjere, predmet joj je vjerskog sadržaja, samo je obogaćen intuitivnim svijetlom neobične djelatne milosti, koju Duh Sveti dijeli savršeno umrtvenim dušama. Kad je duša od Duha Svetoga magnetizovana u kontemplaciji, On toliko pojača razumne moći, da one djeluju po božansku. Duh Sveti udahnuje im intuitivno poznanje i one poznaju vjerske istine novim, nadčovječjim načinom.

Dakle Duh Sveti u kontemplaciji n a d a h n j u j e vjersko poznanje. On njime upravlja povrh čovječje volje i zato je ono više božansko negoli čovječje poznanje.⁹⁶ U kontemplaciji vjera dobiva na svojoj i n t e n z i v n o s t i. Kontemplativna intenzivnost vjere ima svoje stepene, koji se odražuju najprije u suspenziji volje, pa razuma, mašte i vanjskih sjetila, ali i ekstatična intenzivnost vjere opet je na području vjere. Duša je još uvijek na zemlji i u stanju umrlosti. Ne niječemo, da bi mogao biti koji posve izvanredan i čudesan slučaj mistične vizije, objave, koje bi tražile nove udahnute pojmove; pače ne niječemo ni izvanredno rijetke božanstvene doticaje, u kojima bi i u stanju umrlosti povlaštene duše bile posve čudesnim načinom obdarene zorom i cvijetanjem rajске vizije — samo tvrdimo, da takvu posve čudesnu milost ne zahtijeva

⁹⁶ Ovo u stilu sv. Terezije od Maloga Isusa glasi: »Oh, kako bih ja rado, da me naš Gospod magnetizuje!... S kolikom bih mu radošću podvrgla svoju volju! Da, ja hoću, da on tako zavlada mojim moćima, te ja više ne činim djela ljudskih i osobnih, već djela posve božanska, nadahnuti i upravljana Duhom ljubavi«. Povijest jedne duše (hrvatski prijevod), str. 173.

normalna mistična kontemplacija: njoj je dostatno mistično svjetlo vjere, mistični dah ljubavi.

Mistična kontemplacija ne takmi se sa rajskim gledanjem. Ona je mistično intenzivna vjera, ufanje i ljubav.

Odgovor na treće pitanje slijedi sam sobom:

Kontemplacija nije neposredna već posredna intuicija vjerskih predmeta. Nema u njoj neposrednih, direktnih mističnih doticaja između Boga i duše, u kojima bi duša osjećala neposrednu Božju prisutnost. U kontemplaciji osjeća duša Boga, ali je to osjećanje posredno — putem djelovanja i učinaka što ih On ostavlja u duši. U kontemplaciji duša kao iskustvenim načinom vidi i osjeća Boga, ali ga osjeća u mističnom svjetlu vjere i u mističnom žaru ljubavi, što ih prosiplju u duši darovi Duha Svetoga. Duša osjeća u kontemplaciji Božju prisutnost ne kao da je ta prisutnost neposredni uzrok toga osjećanja, već je duša čuti kao posredni učinak njezine tajanstvene aktivnosti — čuti je naročito u ljubavi, u d a r u ljubavi. Kako u sunčanoj t o p l i n i osjećamo sâmo sunce, a prijatelja u njegovoj ljubavi, tako u kontemplaciji osjećamo Boga u milostima Njegova svijetla, što istječe iz darova razuma i znanja, osjećamo ga u plamenima ljubavi, što ih žari u duši dar mudrosti. Poulain-Fargesovu školu začarala je neobična mistična senzacija, što je čute obdarene duše i ne mogu naći riječi, da i u bližoj slici predoče njezinu jakost i neobičnost. Ali kako će duše opisati l j u d s k i m načinima mistične doživljaje, kojima je glavno obilježje, da se događaju nadljudskim, božanskim načinom?

Evo jedan mistično-kontemplativni doživljaj sv. Bernarda, crkvenoga naučitelja, koji se odlučno suprotstavlja deskriptivnoj školi: »Utjelovljena Riječ došla je u me (nepametani sam, što ovo govorim), sašla je u me i više puta. Makar me je često pohađala, ne bih znao točno odrediti časa, kad je baš stigla. Ali sjećam se, da sam znao: eto je u tebi. Kadikad bih mogao naslućivati njezin dolazak, ali kad će točno doći, a kad otići — ne znadoh . . . Ipak bijah uvjeren o tome, što sam čitao, da mi u Njoj živimo, mičemo se i jesmo . . . Ali pitat ćete me, p o č e m u s a m m o g a o s u d i t i, da mi je Ona prisutna? Riječ je prepuna života i snage, pa čim bi me po-

hodila, probudi od sna moju dušu, vabi, mekša i ranjava moje srce, što je bolesno i tvrdo poput kamena. Čim bi došla k meni, odmah se stavlja na posao, da čupa i kida, gradi i sazidava, natapa, gdje je zasušilo, prosvijetljuje, što je zamračilo, otvara, što je zatvoreno, grije, što se sledenilo . . . Dolazeći k meni moj božanski Zaručnik, nije htio, da mu izvanjskim znakovima, bukom njegova glasa i korakâ osjećam dolazak. Nije sam raspoznavao njegovu prisutnost po ovakovim kretnjama niti s mojim sjetilima, nego — kako rekoh — raspoznavao sam Ga po čuvstvima i trzajima mog srca: u strahu od grijeha i plašeći se tjelesnih požuda — prepoznavao sam prisutnost Njegove milosti; otkrivajući i mržeći moje skrivene grešnosti — divio sam se dubljini Njegove mudrosti; ispravljajući moj život — iskusio sam Njegovu dobrotu i blagost, a iz nutarnje objave, koja je iz svega toga slijedila — shvaćao sam njegovu pregolemu ljepotu.⁹⁷

13. Primjene bogoslovske teorije na duhovno savršenstvo.

Cijela sadržina bogoslovske teorije u pitanjima katoličke mistike dovodi nas posve oprečnim zaključcima i primjenama na duhovni život nego li ih ima deskriptivno-psihološka teorija. Evo tih glavnih načela bogoslovske teorije:

1. Nemaju dva odijeljena puta k duhovnome savršenstvu — asketični i mistični put — redoviti i izvanredni put — već jedno je duhovno savršenstvo, redovito jedan put k njemu vodi, a taj je asketično-mistični put.

2. Normalni razvoj posvetne milosti, čudorednih i bogoslovnih kreposti te darova Duha Svetoga vodi dušu u mistični život. Mistične pojave duhovnoga života jesu normalni razvitak potpunoga duhovnoga savršenstva.

3. Kontemplacija je najvažnija i najbitnija pojava mističnoga perioda kršćanskoga savršenstva. Ona je plod posebne milosti, posebnoga nadahnuća i prosvijetljenja Duha Svetoga, na koje nas spremaju darovi Duha Svetoga, naročito darovi mudrosti, razuma i znanja.

4. Mistične su pojave duhovnog života posebna pasivnost ili prevladavanje darova Duha Svetoga, gdje prati dušu

⁹⁷ Sermones in Cantica Cantorum (P. L. CLXXXII.)

u kreposnom djelovanju nadčovječji, božanski način. Premda su duševne sposobnosti pasivne u mističnim pojavama, ipak su one životno djelo čovječjega duha i time izvanredno unapređivaju duhovno savršenstvo. Mistične milosti nijesu *gratiae gratis datae*, već *gratum facientes*. Možemo ih *de congruo* i zaslužiti, budući da je prvi ili asketični period kršćanskoga savršenstva negativna priprema da se Bog, koji se ne da nadvisiti u velikodušnosti, dostoji bogatiti dušu mističnim ili po izbor odličnim milostima. Ove milosti slijede u duši nakon što ju je Bog pripravio posebnim pasivnim mrtvenjima, što ih mistika nazivlje moćima sjetila i duha. S ovim pasivnim čišćenjima ili morenjima sjetilâ i duha počima drugi, završni period kršćanskog savršenstva, na koje Bog veže sve kršćane prvom i najvećom zapovjedu ljubavi.

5. Sve bitne pojave mističnoga života ne prelaze djelo-krug vjere. Kontemplacija je jednostavno, vrhunaravno zrênje vjerske istine, i plod milosti vjere, što je dozrela za rajsko gledanje posebnim utjecajem intelektualnih darova Duha Svetoga.

6. Svaki je kršćanin općenito pozvan na mistične milosti, jer svakomu je na dohvat posvetna milost sa nadnaravnim krepostima i darovima Duha Svetoga. Okolnosti čudi, aktivnijega vanjskog zanimanja i neupućenost duhovnoga vode mogu ometati kontemplativne milosti mističnoga savršenstva, ali to su iznimke, što potvrđuju pravilo, da je mistična kontemplacija redovito savršeno oplodjenje dozrele posvetne milosti, kreposti i darova.

*

Završujem sa tvrdnjom A. Tanquerey-a: bogoslovska teorija i danas je općenito mišljenje među kat. naučiteljima mističnoga bogoslovlja.⁹⁸ Ona kršćanima dobre volje stavlja na dohvat ideal duhovnoga savršenstva. Ona je odjek savršenoga produbljenja vjerskoga života među katoličkom *clitom*. U njezinome zdravom idealizmu razlog je izvanrednoga savremenoga procvata mističnoga bogoslovlja kod naprednih katoličkih naroda. Ona je tradicionalna duhovna nauka.

⁹⁸ L. c. p. 971.