



Temeljni problem katoličke mistike.

O. Leonard Bajić O. F. M.

Pripovijedaju, da se nedavno tri svećenika sastadoše na dogovor. Bit će da su govorili o duhovnim stvarima svoje službe. Među njima pala je i riječ »mistika«. Naišao slučajno i četvrti svećenik. Regbi, da je morao prije nešto čuti ili čitati neprijatna o katoličkoj mistici, pa kao deus ex machina upade u riječ svećenicima na dogovoru: ostavite vi m i s t i k u i ne nabijajte njome čije glave. Ona je čudesan privilegium svetaca na oltarima. Ima za vas prešnijih duhovnih posala...

Zapamtio sam pripovijedanje ove nesvjesne upadice. Ona bi nažalost mogla brojiti svojih pristaša, koji katoličku mistiku i njezin uzvišen predmet smatraju nekakovim s u v i š n i m d u h o v ň i m l u k s u s o m.

Mistika barem katoličkim svećenicima ne bi imala biti stvar dangube, duhovnog luksusa ili spekulativne kurioznosti. Ona je samostalni ogranak općega stabla katoličkog bogoslovlja. Ako je katoličko bogoslovlje najuzvišenija i najplodnija grana čovječjega znanja, onda je nadnaravna mistika najljepši i najsladi njezin plod. Mistika je procvjetana i oplodena dogmatika, kako je i asketika ostvarena moralka. Mistika je dakle grana integralnoga katoličkog bogoslovlja. Ima zato pravo crkvenoga građanstva barem u onoj mjeri, u kojoj ga imaju druge srodne bogoslovne grane. Svećeničko je bogoslovsko znanje nepotpuno, osjetljivo manjkavo, ako nije popunjeno barem običnim studijem katoličke mistike.

Ali **ž i v o t** je, koji imperativno kod svećenika traži barem temeljno poznavanje općih načela asketike i mistike. Općenitije mišljenje bogoslovaca drži, da se potpuno duhovno savršenstvo postizava **r e d o v i t o** u njegovoj mističnoj pe-

riodi. Dakle mistika je najprije važan posao našega osobnoga nadnaravnog savršenstva. Ali i drugo mišljenje, koje cijeni da kršćanskom savršenstvu nijesu potrebne mistične milosti, ne oslobađa katoličkog svećenika od sumarnog znanja mistične nauke. Štaviše: nalaže mu ga staleška dužnost *doctoris in confessionali et pastoris in cura animarum*. »Na hiljadu osoba, veli P. Godínez S. J.,¹ koje Bog poziva na duhovno savršenstvo, jedva ih se deset odazivlje, a od stotinu, koje Bog poziva na mističnu kontemplaciju, devedeset ih se devet oglašuje... s razloga, što nema duhovnih vođa«, to jest svećenika, koji poznaju barem teoriju mističnog bogoslovlja. Na drugom sam mjestu² iznio odnos, koji vlada među duhovnim, posebno mističnim životom i uspjehom Katoličkih akcijâ.

Dakle katolička mistika spada na rod katoličkog bogoslovlja. Istražimo sada njezino posebno lice, po kojem će je raspoznati od ostalih bogoslovskih disciplina.

1. Šta je zapravo katolička mistika?

Još su stari Grci pod riječju *mistika* (*μυστικός*) razumijevali nešto vjerskoga, duhovnoga, tajanstvenoga, što se odnosi na krepostan život.³ Dandanas uzimamo mistično u najširem, zapravo laičkom smislu, kad kažemo: mistična noć. U užem smislu govorimo o mističnosti katoličke liturgije, općega duhovnoga života i slično. Ali katolički bogoslovi mistikom označuju posebnu granu bogoslovsčkoga znanja, koja se bavi posebnim pojavama nadnaravnoga kršćanskoga života. Katolička mistika u savremenom bogoslovskom značenju istražuje i proučava sve one unutrašnje, nadnaravne i tajanstvene oblike, koji nam se očituju pod imenom mistične kontemplacije. Mistična je kontemplacija središte i najizrazitija manifestacija raznobujnoga i božanstvenoga mističnoga života. Oko nje se okreće sva mistika.

¹ *Praxis theol. mysticae*, Paris 1919. str. 219.

² »Katolički List«, Zagreb 1927. br. 4.—7.

³ Cnf. raspravu: »Mystique« u »Revue d'Ascetique et de Mystique«, 1926. janvier (Toulouse).

I ako dakle od same naravi stvari vlada osjetljiva razlika i nesuglasje pri riješavanju tako važnih pitanja mistike, ipak u glavnome možemo na koncu razlučiti i vidno raspoznati dva poglavita pravca, dvije najizrazitije škole pri riješavanju savremenih mističnih problema. Na temeljna pitanja: što je bitnost mistike, koja su principia elicitive kontemplacije te njezin *objectum principale* — dvije najizrazitije škole daju nam ne samo različite već suprotne odgovore.

Naglasiti je, da su se i skolastici srednjega vijeka, osobito pisci duhovnog savršenstva u 16. i 17. vijeku svestrano bavili katoličkom mistikom. Doba sv. Petra Alkantare, sv. Terezije Isusove, sv. Ivana od Križa zlatni je vijek katoličke mistike. Štaviše: nekoji savremeni bogoslovi misle, da mistična grana bogoslovske znanosti dalje od njezina kneza — sv. Ivana od Križa nema u čem da napreduje.⁴ Ovu će tvrdnju mnogi držati pretjeranom. Ali činjenica je, da svi zastupnici obiju savremenih teorija crpe svoj glavni dokazni materijal na mišljenjima i auktoritetu na pr. sv. Tome, sv. Bonaventure, a najvećma na klasičnim djelima mistike sv. Ivana od Križa i sv. Terezije Isusove.⁵ Nego spomenuti klasici mistične znanosti nijesu sebi postavljali izrazitim načinom spomenuta pitanja, kako ih dandanas uistinu zagleda moderni istančani bogoslovski genij. Zato opažamo kod savremenih učitelja mistike, da svoja mišljenja, nek su međusobno skroz različita, stavljaju pod okrilje kojega spomenutog pače istoga naučitelja Crkve.⁶ Ali možemo gojiti opravdanu nadu, da će silni najnoviji procvat mistike unijeti puno svijetla u gore istaknuta načelna pitanja katoličke mistike.

Među svima dva temeljna pitanja naročito zanimaju dvije moderne škole mistike. Pitanja su ova: koja je *causa effici-*

⁴ Barem glede spekulativne mistike drži to i P. Poulain u Predgovoru I. izdanja svojih »Des Grâces d'Oraison«, p. CXIX u X. izd.

⁵ Prošle godine (1926.) 24: VIII. apostolskim pismom »Die vice-sima septima«... Pija XI. proglasio je sv. Ivana od Križa Naučiteljem Crkve. Nastoji se, da bi se i u njegovu učiteljicu — Sv. Tereziju proglasilo Naučiteljem Crkve, ali se bojati neuspjeha radi čega drugoga, a ne da nema temelja u njezinim književnim djelima.

⁶ Cnf. na pr. djela P. Reg. Garrigou-Langrange O. P. i Mgr. Farges-a.

ciens mistične kontemplacije i koji joj je *objectum principale*. Dvije su škole: deskriptivna i spekulativna, eksperimentalna i bogoslovska. Prva se osniva na svojoj teoriji iskustvene sensacije, a druga na vlastitoj teoriji milosti darova Duha Svetoga. Prva se orijentira prama moli-nizmu, druga prama tomizmu. Zato se oko prve kupe većina bogoslova Družbe Isusove, kojima je savremeni vođa P. A. Poulain D. I.,⁷ a glasilo tromjesečnik »*Revue d'Ascetique et de Mystique*«. ⁸ Mislim, da je najženijalniji živući branioc ove deskriptivno-eksperimentalne škole Msgr. A. Farges.⁹ Uz drugu, spekulativno-bogoslovsku teoriju pristaju gotovo svi bogoslovi Reda sv. Dominika, franjevački bogoslovi, ali su je najvećma u novije doba popularizirali kanonik A. Saudreau,¹⁰ eudist, E. Lamballe¹¹ i časopis »*L'Ami du Clerge*«. ¹² Danas su na čelu ove škole P. Garrigon-Lagrange,¹³ P. Arintero,¹⁴ Ad. Tauquerey¹⁵ i mjesečnik »*La vie spirituelle ascetique et mystique*«. ¹⁶

⁷ Umr'o je 19: VII. 1919. Prvo izdanje njegovoga znamenitog djela »*Des Graces d'Oraison*« izašlo je god. 1901., a 1922. u 10. izdanju sa predgovorom i uvodom od J. V. Bainvel. Str. CXX—681. P. Poulain najveći je popularizator kat. mistike u XX. vijeku.

⁸ Pod uredništvom J. de Guibert D. I. profesora na Gregorianumu izlazi od god. 1920. Toulouse, 9. rue Montplaisir.

⁹ Cnf. njegovo djelo: »*Les Phenomènes Mystiques distingués de leurs contrefaçon humaines et diaboliques*«, 2. izd. 2 svezka. Lethielleux-Paris 1924. God. 1925. izašao je i njegov »*Traité de Théologie Ascetique*«.

¹⁰ Među njegovim ostalim djelima o mistici spominjem »*L'État Mystique*«, koje je izašlo 1903. kao ustuk P. Paulainu-u. II. izd. 1921. Amat-Paris, str. 380.

¹¹ Umr'o je 3. III. 1914. O njemu svjedoči A. Saudreau (l. c. p. 12.). da njegova knjiga »*La Contemplation*« (II. izd. Tequi-Paris 1913.) plod je osobnih mističnih doživljaja.

¹² Ovaj časopis poznat je i kod nas.

¹³ »*Perfection chrétienne et Contemplation*«, Saint-Maximin 1923. 2 svez.

¹⁴ Španjolac. »*Questiones misticas*«, Salamanca 1920.

¹⁵ »*Précis de Theologie ascetique et mystique*«. Desclée, 5. izd. 1925. str. 48 + 1000 + 32°.

¹⁶ Mjesečnik u 100 str. izdaje Saint-Maximin (Var). Između franjevačkih bogoslova spominjem P. L. de Besse (+ 1910.): *La science de la prière*. Paris, S. François; P. Longpré: *La theologie mystique de S. Bonaventure*. Guaracchi II. izd. 1927.

2. Deskriptivno-eksperimentalna teorija o mističnim pojavama.

Mislim, da će svatko priznati P. Poulain-u, da je on moderni pokretač ove teorije; isto tako i Msgr. Farges-u, da ju je on najuspješnije analizirao i formulirao obogativši je svojim filozofskim prednostima. Zato u prikazu prve teorije iznosim nauke o mistici ovih dvaju glavnih njezinih pobornika. Nastojim, da budem što objektivniji, i redovito se služim njihovom stilizacijom.

P. Poulain-u su mistične one duhovne pojave i ona vrhunaravna stanja, koja n i m a l o ni za sami čas ne može izvesti naša vloja i njezino nastojanje.¹⁷ To znači s primjerom: svakom je kršćaninu uvijek na poručiti redovita milost Božja, i samo nek on hoće, može nefaljeno s njenom pomoću uzbuditi u sebi vrhunaravno djelo vjere, ljubavi i slično. Kršćanin¹⁸ dobre volje Bog nikada ne krati ovih redovitih milosti. Možemo ih nazvati asketičnim milostima. Vrhunaravna djela učinjena njihovom pomoću potpuno su Božja djela, jer je On i u vrhunaravnom smislu njihova causa prima, ali su potpuno i čovječja djela, jer smo im mi causa secunda. U ovoj, nazovimo je asketičnoj milosti, mi smo a k t i v n i, koliko god i milost.

Drugačije je u mističnim vrhunaravnim stanjima i njihovim djelima. U njima nema ni malo našega osobnoga truda i nastojanja. Mi i Božja milost smo p a s i v n i, samo milost djeluje pod posebnom Božjom pomoću — kretnjom. Time su mistične pojave duhovnog života u svoj svojoj bitnosti savršeno n a d n a r a v n e, i — recimo — nadnaravnije nego asketične duhovne milosti i odnosne vježbe u smislu, što njih izvodi sama milost Božja pokrenuta ne našim sudjelovanjem, već posebnim i izvanrednim poticajem Božjim. Mi smo absolutno nesposobni,¹⁸ da na pr. svojim nastojanjem stečemo dar mistične kontemplativne molitve, ali smo vrijedni da osobnim vježbama toliko usavršimo našu molitvu, da je usavršimo do vrhunca asketične molitve, koju možemo nazvati stečenom, aktivnom kontemplacijom (oratio simplex).

¹⁷ Des Grâces d'Oraison, 10. izd. str. 1.

¹⁸ l. c. str. 2.

P. Poulain označujući dalje mistične milosti dodaje: ona su mistična nadnaravna stanja, koja uključuju takovo poznanje Boga i Božjih stvari, do kojega poznanja ne može doprijeti nikakov naš trud i nastojanje.¹⁹ Ovo se mistično poznanje bitno (specifice) razlikuje od poznanja, kojega nam pruža najveći genij i najjača redovita, aktivna vjera. Ali po Poulainu, koji se oslanja na Suareza, mistična ljubav nije bitno različita od asketične, redovite ljubavi,²⁰ zato nju i ne spominje u oznaci mistike, već samo poznanje.

Izlažući naprijed mistična stanja Poulain hoće da protumači samu unutrašnju narav tih pojava, ili drugim riječima da nam odgoneta sadržinu mistične kontemplacije, koja je srčika, jezgra mistike. To on čini dvijema »tezama«: I. Bog je o b j e c t u m mističnih stanja, koja privlače pažnju mistične duše najprije nekim utiskom, impresijom (nove vrsti) unutrašnje sabranosti, sjedinjenja, što ga ona osjeća, zato se i zove mistično sjedinjenje. Prava je razlika među sabranošću asketične, redovite molitve i mističnim stanjem, što se u njemu ne zadovoljuje Bog time, što nas pomaže da na nj mislimo i sjećamo se njegove prisutnosti, nego još dariva nam umno iskustveno poznanje svoje prisutnosti. Zapravo u mističnoj sabranosti daje nam Bog te o s j e ć a m o, da stvarno ulazimo u vezu s njime, s tom samom razlikom, što u najnižem mističnom stepenu, kojega nazivamo quietitudo passiva, taj je o s j e ć a j Boga dosta neizrazit i taman. Što se duša penje na veći stepen mističnoga sjedinjenja, tim je i ovo umno iskustveno poznanje, osjećaj Boga izrazitiji i svijetliji.²¹

Četiri su stepena ovoga umnoga iskustvenoga ili mističnoga poznanja Boga. Drugim riječima: četiri su različita stupnja mistične kontemplacije, mističnih milosti, što ih Poulain naziva i n d e i s t i č n i m milostima,²² jer s njima zaronimo u Božanstvo za razliku od e k s d e i s t i č n i h milosti, s kojima doznajemo nešto izvan Boga. Prvi je stepen n e p o t p u n o g mističnog sjedinjenja ili oratio quietidunis, drugi je potpuno ili

¹⁹ I. c. str. 4.

²⁰ I. c. str. 4.

²¹ I. c. str. 70.

²² I. c. str. 70.

poluestatično sjedinjenje, zatim ekstaza i četvrto: preobrazujuće sjedinjenje ili duhovna svadba duše s Bogom.²³ U prvom stepenu mistične kontemplacije²⁴ samo je volja pasivnim načinom vezana na kontemplaciju, dok su razum i mašta slobodni i na rastrešenost. U drugom stepenu mistične molitve s voljom su i mašta potpuno zaneseni na kontemplaciju, samo su još izvanjska sjetila slobodna u svojim vezama sa vanjskim svijetom. U ekstazi i sjetila gube ćutilno djelovanje. U preobrazujućem sjedinjenju opadaju ekstatična ushićenja, a duša je toliko preobražena u Bogu, da je na sebe zaboravila i gotovo svederno misli na Boga i slavu njegovu.²⁵

Sad ćemo lakše razumjeti II. karakterističnu tezu Poulainove teorije, koja glasi: Zajednička je oznaka svih četiriju stepena mističnoga sjedinjenja, da duhovni utisak, osjećaj ove Božje prisutnosti duša čuti kao nešto unutrašnjega, kojim je ona sva prožeta. Ovaj je osjećaj jednak osjećaju upijanja (imbibition), ujedinjenja (fusion) i utopljenja (immersion).²⁶ Drugim riječima: u svim fazama mističnoga sjedinjenja, u svim stepenima ulivene kontemplacije ovlaštena duša osjeća, čuti Boga. Ona ima i s k u s t v o Boga. Ona je u nj utopljena, upijena. Ona ga ne samo ima u bogoslovskom smislu posvetne milosti, već ona unutar sebe iskustveno poznaje, čuti Boga njegovim, darom mističnoga duhovnoga doticaja.²⁷ Ovo unutrašnje osjećanje Boga sličí osjećaju, što ga imamo o prisutnosti našega tijela, kad nepomični i zatvorenih očiju na nj mislimo.²⁸

To iskustveno poznanje i mistični osjećaj, utisak Boga i božanstvenih stvari logično je dovelo Poulaina do zaključka, da mistična duhovna impresija Boga predpostavlja duhovna sjetila, nalična imaginativnim sjetilima. Osobito da mistični

²³ I. c. str. 58—9. Ovo je obična dioba kod svih bogoslova postepenog savršenstva kontemplacije. Terminologija je sv. Terezije Isusove.

²⁴ Pisци mistike redovito govore i o aktivnoj kontemplaciji, pod kojom razumijevaju veoma pojednostavnjeno razmatranje, koje se pretvorilo u sasvijem jednostavan duhovni pogled u prisutnosti Božju.

²⁵ Općenita nauka svih mistikâ.

²⁶ I. c. str. 96.

²⁷ I. c. str. 96.

²⁸ I. c. str. 98.

pojavi traže duhovno sjetilo duhovnoga ticanja kao temelj ostalima. Dapače ovo duhovno ticanje i jest glavna i bitna oznaka cijele mistike, najizrazitija bitnost kontemplacije. Štaviše po intenzivnosti duhovnog doticaja raspoznajemo stepene mističnih milosti. Bez njega nema mistike. On je formalna razlika askeze i mistike. On pruža vas sjaj katoličke mistike. Tko njega svodi na odraze posvetne milosti i redovite poticaje Duha Svetoga, degradira mistiku na stepen askeze — zaključuje Poulain.

Dakle Poulain svoju teoriju o mističnim stanjima i ulivenoj kontemplaciji dopunjuje teorijom o duhovno umnim sjetilima vida, sluha, ticanja, mirisa i okusa.²⁹ U mističnim milostima osjećamo nešto stvarna, što nam daje objektivnu impresiju, da duhovnim načinom doista i zapravo vidimo, čujemo, tičemo, mirišemo i kušamo Boga i Božje stvari. Samo sjetilo duhovnoga ticanja karakterizira svaku mističnu pojavu, dok ostala sjetila slijede stepene savršenstva mističnih milosti.

Kako je osjećaj unutrašnjega doticaja među Bogom i mističnom dušom baza i temeljno iskustvo svih faza mistične kontemplacije, Poulain ovako resumira fizionomiju mističnog sjedinjenja: Kad ovo sjedinjenje nije odveć tijesno (kao na pr. u prvom stepenu kontemplacije. Moja opaska), mi (mistična duša) sličimo čovjeku, koji se nalazi uz jednoga od svojih prijatelja (uz Boga), ali oba šute i nalaze se na potpuno tamnom mjestu. Jedan drugoga ne vidi, ne čuje, samo osjeća, čuti da je tu uza nj, a to pomoću doticaja, jer su si stisnuli ruke. Jedan na drugoga misle i ljube se.³⁰ Kako se razvijaju mistična stanja i kontemplacija napreduje, tako se osvješćuju i ostala duhovna sjetila, najkasnije viđenje.

To je eto u najkraćim potezima šuššina osobne Poulain-ove teorije, kojom on tumači narav i bitnu sadržinu glavnih mističnih pojava i njihove bitne forme: ulivene kontemplacije. Tri su značajne i glavne sadržine ove Poulain-ove deskriptivne teorije: 1. Mistična su duhovna stanja absolutno nemoguća bez posebnoga i posve izvanrednoga poticaja Božjega, koji je iznad milosti, što nam je On daje u milosti

²⁹ l. c. str. 93.

³⁰ l. c. str. 101.

kršćanskih ulivenih kreposti i darova Duha Svetoga. 2. Srčika je ovih mističnih milosti, koje se najbolje odrazuju u ulivenoj kontemplaciji, da su one objektivno iskustveno osjećanje Boga i Božjih stvari. U kontemplaciji istinito tičemo duhovnim osjećajem objektivnu Božju prisutnost. 3. Osjećaj unutrašnjega doticaja Boga ne možemo protumačiti bez realnih umno-duhovnih sjetila.

Kasnije, na kraju prikaza čitave ove teorije iznijet ću teoretske i praktične zaključke, koji ju slijede obzirom na kršćansko savršenstvo.

Sad prijedimo na drugu fazu ove Poulain-ove teorije, koju ju iza svjetskog rata izradio filozof Msgr. Farges. Možemo je nazvati

3. Filozofsko-psihološka teorija.

Ova je teorija u bitnosti ista što i deskriptivno - eksperimentalna teorija Poulain-a. U zgodnijem navadanju mističnih vjerodostojnih činjenica, te u njihovom sumarnom i načelnom osobnom tumačenju malo će tko dalje napredovati od P. Poulain-a. Ali doista Msgr. Farges je svojim filozofskim talentom³¹ nastojao skolasticirati Poulain-ovu teoriju. Svojom knjigom »Les Phénomènes Mystiques«,³² kako mu priznaje i protivni »L'Ami du Clergé«,³³ Msgr. Farges organizirao je vas dokazni materijal svoje škole u jednu organičnu sintezu, o kojoj će morati unaprijed voditi račun ne samo njezini pristaše, već i lojalni protivnici.³⁴

Msgr. Farges u svojim »Mističnim pojavama« zaronjuje dublje od P. Poulain-a u njihovu sadržinu. Tražeći

³¹ Mgr. A. Farges (docteur en Philosophie et en Théologie, docteur, honoris causa, de Louvain, lauréat de l'Académie Française, ancien directeur à Saint-Sulpice et à l'Institut Catholique de Paris) između ostalih djela izdao je »Études Philosophiques« u devet svezaka, nagrađenih od Francuske Akademije.

³² Vidi bilješku br. 9.

³³ God. 1926., br. 33., str. 517. Ovaj časopis izlazi u Langres svakoga četvrtka sa 32 str.

³⁴ Mgr. F. u podnaslovu veli, da piše po načelima sv. Terezije, što ih je proglasio karmelićanski kongres u Madridu 1923., čije sam zaključke pripočeo u »Sacerdos Christi«, 1923. br. 12.

temeljne oznake mističnih stanja i analizirajući mističnu kontemplaciju zaustavlja se na nekim psihološkim teorijama kršćanske filozofije, da na njima per analogiam postavi temelje tumačenju mističnih čina. Da nam bude razumljivija njegova u novije doba dosta izvorna teorija katoličke mistike, spomenut ću nešto predhodnoga.

Sv. Toma uči: »In hac etiam vita, purgato oculo, per donum intellectus, Deus quodammodo videri potest.«³⁵ Sv. Terezija u svome vlastoručno pisanom Životu piše: »Tako bliza prisutnost Boga činila mi se nevjerojatnom, ali mi je ipak bilo nemoguće da ne vjerujem, da je tu bio Bog, jer sam jasnim pogledom vidjela njegovu realnu prisutnost.«³⁶ I sv. Ivan od Križa, crkveni naučitelj mističnoga bogoslovlja kaže: »Mistična su poznanja tajanstveni utisak doticaja Božanstva, koji se zbiva u intimnom dnu duše. Duša čuti i osjeća istoga Boga, ali ne bez sumnje puninom i jasnoćom slavnoga blaženoga gledanja.«³⁷ Sličnim riječima isto svoje mistično iskustvo opisuju sve duše, koje su preko pera prenijele nam svoje po izbor duhovne darove.

Svakom katoličkom čitaocu ovih navoda jasno je, da je u njima govor o nečemu tajanstvenom, što katolički bogoslovi nazivaju mističnim doživljajima.³⁸ Isti neposredni svjedoci i nosioci ovih izvanrednih nadnaravnih darova iza samoga čina milosti mogli su ih poštogod prizvati u pamet i istraživati, što i kakove su ove neobične duhovne pojave.³⁹

Isto se pitanje nameće i nama običnim smrtnicima. Jasno je samo to, da ove mistične milosti udijeljuju pobožnim dušama mistično vjersko znanje i ljubav, koji su darovi puno veći od obične i najživlje vjere i ljubavi. Kako se rađa u duši

³⁵ I—II, q. LXIX. a. 2.

³⁶ *Vie*, str. 179. Izdanje Beauchesue 1922.

³⁷ *Montée*, II. ch. 26.

³⁸ Jasnih mističnih doživljaja imamo obilno i u duhovnom životu pobožne dalmatinske trećoredice Ivke Živalj († 1892.), koje je mistični život opisao učeni franjevački bogoslov fra Ivan Dr. Marković u svome »Cvijeću«, Zagreb 1901. str. 245—321. Ova je jedina poznata mistična duša u našoj domovini.

³⁹ Stoga nam i daju koji put nejasna i nesuglasna tumačenja, jer u njima se služe naravnim znanjem.

ovo mistično znanje i ljubav? Msgr. Farges odgovara: do mističnoga poznanja Boga ne dolazi duša nikakvim naravnim djelovanjem razuma. Naravne umne predodžbe ili ideje ne igraju nikakovu ulogu u mističnim duševnim pojavama. One ne mogu biti nikakovo zrcalo ili posredne slike, kroz koje će nam prosjati mistično iskustveno znanje. Štaviše: pomoćne abstraktne ideje ne samo da ne mogu biti oslon kontemplativnog iskustva, već bi ga one snizile u kategoriju nižega i bitno različitog asketičnog reda, te bi postalo indirektno i spekulativno, dok je naprotiv mistično poznanje neposredno i iskustveno.⁴⁰ Još manje smijemo zamijeniti mističnu kontemplaciju sa nekim čuvstvenim stanjem ili ugodnošću ljubavi Božje, u kojoj bi kao iz učinka na uzrok mogli zaključiti na mističnu Božju prisutnost. Premda iskustveni poznavao najdubljih mističnih stanja sv. Bernardo⁴¹ rado na logici čuvstva i srca crpi dokaze mističnih milosti, ipak Msgr. Farges ove dokaze srca u svakom slučaju označuje subjektivizmom, kojega nevjernici svode na iluziju. Naprotiv izvor je svim mističnim darovima objektivna intuitivna stvarnost neposredne Božje prisutnosti, koja isključuje i osjen labavog subjektivizma.⁴²

Msgr. Farges ne zastaje na negativnoj strani svoje spekulacije o mističnim pojavama. On se još jačim osjeća u izgradnji pozitivne strane svoje snažne teorije, koje iscrpljivu okosnicu iznosi na kraju djela pod natpisom »Sinteza i zaključak«, gdje svu analizu unutrašnjih mističnih divotâ svađa na tri bitne oznake:

Mistična stanja i mistična kontemplacija jesu: 1) Iskustveno poznanje Božanskoga, stečeno kao andeoskim načinom putem ulivenih impresija (par especes impresses infuses), ali bez ikakove abstrakcije osjetnih slika in phatasmate, kako bi to inače tražilo sadašnje stanje naše naravi.

⁴⁰ Les Phénomènes Mistiques, t. I. p. 93.

⁴¹ Cnf. Tauquerey: Précis de Théologie mystique, p. 873. Sv. Naučitelj piše: Nije da mojim sjetilima poznajem u meni prisutnost božanskoga zaručnika, već pokretajima moga srca... (Serm. in Cant. 76. 5—6).

⁴² l. c. p. 94—5.

2. Ove ulivene sensacije ili božanstveni utisci, doticaji proizvode intuitivnu i objektivnu sensaciju prisustva Božjega ili kojega drugoga vrhunaravnoga predmeta, a nijesu samo subjektivni i imaginativni osjećaj toga prisustva Božjega.

3. Duša je potpuno svijesna ovoga božanstvenog djelovanja i dotiče ga se, dok je ono uvijek nesvjesno u redovitim putovima milosti.

Kad ulivena kontemplacija i mistično sjedinjenje dostignu najveće stepene svoga savršenstva, tada redovito ovo preuzvišeno mistično preobraženje odaje se i izvana u ekstazama, vizijama, levitaciji i t. d.⁴³

U ovim trima točkama iznesena je sva suština čitave psihološke teorije Msgra Fargesa, u kojima on bez ikakova sustezanja gleda riješenje svih temeljnih problema katoličke mistike.

Osvijetlimo podrobnije pojedine točke. Svode se na

4. Iskustveno poznanje Boga.

Zdrav razum i vjera kažu nam, da možemo prema potrebama naše duhovne naravi u molitvi i izvan nje predstaviti sebi Boga u imaginaciji ili još savršenije u ideji. Ta predočba Boga ništa više ne čini nam ga prisutnim, nego što je on naravnim načinom prisutan svagdje i na svakome mjestu per essentiam, per potentiam et per omniscientiam. Posebnim i vrhunaravnim načinom Bog je prisutan u kršćanskim dušama svojim darom posvetne milosti. Ali naravne i vrhunaravne Božje prisutnosti u našoj duši nijesmo mi svijesni niti je osjećamo, već na nju zaključujemo logičnim umovanjem zdravoga razuma i vrhunaravne objave. Bogoslovi iznose ovo temeljno pitanje katoličke mistike: da li Bog po izbor dušama dariva i tu posve novu i izvanrednu milost, da ga one posjeduju ne samo u imaginaciji, u ideji i u posvetnoj milosti, već da li još one stvarno i objektivno čute, osjećaju i vide objektivnu Božju prisutnost? Drugim riječima: je li moguće, da i na zemlji duše, koje su u mističnom savršenstvu, uživaju neposredno, stvarno posjedovanje Boga, dosljedno da li su svi-

⁴³ l. c. II. vol. p. 319.

jesne, po duhovnom ticanju i gledanju, Božje prisutnosti, koja je u njima?⁴⁴ Još jasnije u primjeru: u najtamnijoj noći majka se i sin poznaju međusobno stvarnom prisutnošću roditeljskoga zagrljaja. Mogu li duše u mističnim milostima imati sličnu stvarnu prisutnost Božju i intuitivno je poznati?

Msgr. Farges, što se veli, na svaki način hoće da dokaže ovo neposredno, iskustveno imanje i poznanje Boga kod mističnih osoba, koje je u bitnosti jednako sa rajskim posjedovanjem Boga, samo mu je na zemlji prvi stepen, a u nebu je u savršenoj mjeri. Glavni dokaz svojoj tvrdnji on nalazi u svome osobnomu tumačenju faktičnih izjava i opisa po izbor mističnih duša. U njihovim opisima svojih vlastitih mističnih darova on vidi jasne dokaze, da su u mističnoj kontemplaciji Bog ili koja druga vrhunaravna stvar upravno, neposredno, stvarno, objektivno nazočni u duši, te ih ona duhovnim opipom i mističnim načinom barem tiče, kao na pr. u noći prijatelj prijatelja stiskom ruke. Msgr. Farges u daljnjem objasnjivanju svoje teorije iznosi samo tu razliku, da u mističnoj duši nije nazočna narav Božja, kakova je ona u sebi, već samo njezino izravno djelovanje. Sveti su u nebu dionici nestvorene Božje naravi, te nju u njoj gledaju. U kontemplaciji informiran je razum duše Božjim stvorenim djelovanjem, i u njoj mistična osoba pozna djelovanje Božje naravi, a ova ostaje u sebi nepoznata.⁴⁵

Msgr. Farges je veoma svijestan ogromne poteškoće, koju proti njegovoj tvrdnji iskustvenog, neposrednog poznanja Boga stavlja skolastična nauka, po kojoj je čovječji razum u svome poznanju bitno ovisan od predhodnih osjetnih slika i fantazije. Ali svejedno. Njemu nipošto ne dostaje nijedna osjetna ni umna moć, da bi mogla dati dovoljan razlog jasnoj mističnoj eksperimentaciji Boga. Štaviše: njemu ne tumači intuitivnu senzaciju Božanstvenoga niti najjače redovito prosvjetljenje, koje unose u dušu darovi Duha Svetoga mudrosti i razuma: ma ništa, što bi bilo u čemu pretpostavljalo i malo

⁴⁴ Cnf. I. c. p. 70.

⁴⁵ I. c. p. 85.

redovitoga sudjelovanja bilo koje naravne moći, niti iste čudesnim načinom ulivene nove ideje.⁴⁶

Čemu se sad Msgr. Farges utiče, da nađe temeljno i potpuno riješenje svojoj tvrdnji iskustvenoga, mističnoga poznanja? Zar u nedostatnosti bilo kako supernaturaliziranih naravnih ideja da pozove u pomoć čudesnim načinom nove od Boga ulivene ideje, koje će mu dovoljno protumačiti intuitivno mistično poznanje Boga i božanstvenih stvari? On odlučno odbacuje kao nedostatne i ulivene ideje. Sad se obraća filozofskoj teoriji naravnoga čovječjeg osjetnoga poznanja, da tu nađe put k riješenju mističnoga poznanja. Msgru Farges-u osjetna senzacija daje ključ tumačenju duhovne senzacije.⁴⁷ Kako?

Po tomističnoj teoriji osjetnu realnost prije direktno, intuitivno, osjetno poznamo (*species impressa*), a zatim stvaramo u pameti ideju te osjetne stvari (*species expressa*): *cagnoscendo exprimit*. Dakle prije osjetno poznanje zatim odnosna ideja. *Species impressa* je utisak (*touche*, *empreinte*, *impressio*), što ga osjećani predmet unosi i ostavlja u sjetilu, koje čuti. Ona je odraz, pasivnost u odnosnome čutilu, koja pasivnost nastaje u čutilu djelovanjem prisutnog predmeta. Dakle *species impressa* nešto je posve drugo negoli *species expressa*, ideja. Prva je svijesno čutilno poznanje, a druga je njegov abstraktni pojam. Ova je umni izražaj već prije stečenoga osjetnoga poznanja. Nije ni potrebna predhodnome iskusnom poznanju, izvanjskoj senzaciji materijalnih predmeta.⁴⁸ Ista teorija vrijedi i za nutrašnja sjetila, kao i za umnu svijest.⁴⁹ Time osjetno poznanje, fantazijino poznanje i umna svijesnost nijesu rezultat diskurzivnog umovanja, nijesu odmah i idejno, abstraktno poznanje, već intuicija, kojom prije abstrakcije osjećamo djelovanje prisutnoga predmeta. Intuitivno u samome djelovanju vidimo da predmet postoji.⁵⁰ »Slično je«, nastavlja Msgr. Farges, »kod

⁴⁶ l. c. p. 78—80.

⁴⁷ l. c. p. 383.

⁴⁸ l. c. p. 384.

⁴⁹ l. c. p. 385.

⁵⁰ l. c. p. 386.

duhovne sensacije Boga, to jest kod božanstvenog utiska, koji čini bitnost kontemplacije, što se zbiva u najintimnijem mjestu naših svijesti, gdje nam je Bog prisutniji nego li mi sami sebi. *Species impressa* — koju za bolje razumijevanje prevađam: utisak (empreinte) ili božanstveni doticaj (touche divine) — dovoljna je da proizvede senzaciju Božje prisutnosti, koja djeluje u dnu duše: upravo ovo je mistično poznanje, kojem ne trebaju nikakove *species expresse* ili abstraktni pojmovi. Dostatno je čutjeti božanstveni utisak, doticaj božanstvenoga Agensa, da odmah u tome istomu djelovanju shvatimo njegovu prisutnost.⁵¹ Doista ovo intuitivno, iskustveno poznanje Boga može duša kasnije iza same sensacije shvaćati abstraktnim pojmovima, ali samoj senzaciji Božanstvenoga oni nijesu potrebni. Oni redovito kod mističnih duša slijede i pojavljuju se nakon božanstvenih utisaka, ali su više manje nejasni, tamni i nijesu od Boga uliveni, već prirodna posljedica čovječje razumnosti.⁵² Kontemplacija dakle traži i predpostavlja kao svoj *principium electivum* božanstvene utiske (*species impressa*, *touche divine*), a nijesu joj nipošto potrebni abstraktni pojmovi (*species expressa*).

U svojoj definiciji mističnih stanja i kršćanske kontemplacije Msgr. Farges je naglasio, da je intuitivno mistično poznanje na zemlji poput anđeoskoga gledanja (*quasi-angélique*) u nebu. Ali svejedno ima među njima bitnih razlika. Iskustveno poznanje u mistici između Boga i duše nužno traži *medium* intuicije, a taj je *species impressa*, dok blaženi u nebu ne trebaju ni *species impressa* ni *species expressa*. Druga je razlika u tome, što blaženi u raju gledaju licem u lice istu nestvorenu Božju narav, ali mistične duše u početnoj fazi kontemplacije čute stvoreno djelovanje božanske naravi, u njezinoj savršenoj fazi vide to čudesno djelovanje, dok je Božja narav uvijek nepoznata *in statu viae*, izim možda u posve iznimnim i naskroz čudesnim slučajevima Mojsija i sv. Pavla Apostola.⁵³ Ali sličnost je među rajskom i mističnom intuicijom u tome, što ovu zadnju duša objektivno

⁵¹ l. c. p. 386—7.

⁵² l. c. p. 387.

⁵³ l. c. p. 389.

osjeća, tiče ju, uživa u njoj iskustvo Boga, te joj je vjera u kontemplaciji bez apstraktnih pojmova i prozirna u pravome smislu.⁵⁴

Msgr. Farges rado dozvoljava, da božansko svijetlo visoke asketične vjere, osobito svijetlo, kojim prosvjetljuju duhovno čeljade darovi Duha Svetoga: mudrost, razum i znanje mogu svratiti njegovu posebnu pozornost na bilo koju vjersku istinu ili na koji njihov zaključak. Mogu ova duhovna prosvjetljena čeljad zbog jakoga i neobičnoga uticaja toga božanstvenog svijetla osjećati veoma intenzivna čuvstva vjere i ljubavi i time steći neko poput iskustveno poznanje Božjih stvari, ali Msgr. Farges-u to je samo priprava i rukovod k mističnim stanjima, a ne nikako mistična kontemplacija.⁵⁵

Logično još slijedi iz ove teorije, da sva mistična stanja imaju biti svijesna. Mistična je kontemplacija infusa, pasiva, supernaturalis, što znači da je experimentalis, manifesta i evidens ili drugim riječima: svijesna. Duša svijesno osjeća svoja mistična stanja i njihovu pasivnost.⁵⁶

Evo na koncu sumarne analize cijele Farges-ove teorije:

Mistična je kontemplacija: 1. intuicija vrhunaravno duhovna, a ne materijalno sjetilna. Možemo je izdaleka uporediti izvanjskim sjetilima, koja neposredno tiču svoje predmete. 2. Ova je intuicija čista, to jest isključuje svako istraživanje, umovanje, razmišljanje, pače može biti bez ijedne ćutilne slike. 3. Intuicija je iskustvena i poput senzacije motri stvarni, prisutni, a ne apstraktni predmet, i to neposredno, ne služeći se nikakovim umovanjem. »Osjećanje Božanstva« uvijek znači upravnu, iskustvenu intuiciju Božanstva, a ne da bi značilo kakovo čuvstvo, što prati to osjećanje. Čuvstva Božanstva, nek su i najjača, mogu biti samo priprava na iskustvenu intuiciju, koja je simplex intuitus.

⁵⁴ »Ce médium ou espèce impressé dans la sensation du divin... est il une traduction plus exacte du témoignage unanime des saints mystiques, nous affirmant que, pour eux, Dieu est non seulement pensé, dans un concept abstrait, mais encore senti, touché, expérimenté dans une expérience ineffable, et que leur foi en est devenue transparente et sans raisonnement«, l. c. p. 389.

⁵⁵ l. c. p. 391.

⁵⁶ l. c. p. 55.

4. Trascendentalan, božanski je predmet ove intuicije. Stvoreno Božje djelovanje u mističnoj duši, to jest Bog je predmet njezine mistične kontemplacije. Ovo božanstveno djelovanje nije uvijek posve jasno, ali je očito barem toliko, koliko i čija prisutnost, kad na nas fizično djeluje. 5. Ova je intuicija pasivna, nesvojevoljna, ali ju je duša svijesna.⁵⁷

Konačni odgovor ove teorije na dva temeljna pitanja katoličke mistike jest ovaj:

Causa efficiens vel *principium elicativum* mističnih stanja i ulivene kontemplacije jest *species impressa*, to jest utisak, osjećaj, kojega čuti duša od prisutnosti Božje. *Objectum principale* mistične kontemplacije je objektivna prisutnost Božja, koju duša u sebi osjeća da joj je bliža nego sama sebi. U ovoj mističnoj prisutnosti Boga duša ima iskustveno poznavanje božanskih stvari. Iz iskustvenog znanja božanskih stvari teče u dušu uliveno božanstveno svjetlo i ljubav, kod kojih ništa ne sudjeluje prirodna snaga razuma.

5. Teoretske i praktične posljedice ove teorije.

Netom malo bolje zaronimo u bitnost ove eksperimentalno psihološke teorije mističnih djela, slijede sami sobom iz ovoga sumarnog prikaza ovi veoma važni zaključci obzirom na kršćansku savršenost.

I. Mistična su ona vrhunaravna stanja duhovnog savršenstva, u kojima su i duša i milost kreposti i darova Duha Svetoga sasvijem pasivne. Aktivna je samo posebna nova milost i uticaj Božji. Najbolje označujemo mistične faze, kad kažemo, da u njima Bog »sve radi«. Naprotiv asketična su ona stanja duhovnog života, u kojima duša ima dio svoga aktivnoga sudjelovanja. U aktivnom ili asketičnom životu duša je svijesna svoje aktivnosti, naprotiv u mistici svijesna je svoje potpune pasivnosti. Zato mistične milosti nijesu u sebi zaslužne, jer nijesu s naša strane *actus vitalis*, već je samo *passio vitalis* i radi toga su indirektno zaslužne.

⁵⁷ l. c. p. 61—62.

2. Bitna je razlika među asketikom i mistikom. U asketici poznajemo Boga abstraktnim pojmovima, a u mistici bez njih i to neposrednim, misterijoznim, ali objektivnim utiskom, doticajem Boga. Tamo na koncu mi sve činimo, a ovdje naprotiv čini sve Bog. Dakle asketika i mistika dva su različita svijeta duhovnog života, koji se nikad ne susreću na putu u raj, već idu usporedo.

3. Ova dva odijeljena svijeta duhovnog života stvaraju dva uzorka kršćanskog savršenstva, dvije odijeljene svetosti: asketična i mistična kršćanska savršenost, asketična i mistična svetost. Prva je obična, redovita svetost, na koju Bog svakoga zove zapovijedu savršene ljubavi Boga i bližnjega. Put je k ovoj svetosti dug i naporan. Druga ili mistična svetost jest neobična, izvanredna, izvan i mimo puta redovitoga savršenstva. Put joj je kraći i nakon faze trnjâ posut je samim ružama mističnih užitaka. Na našim oltarima i u nebu dvije su vrste svetaca: asketični i mistični sveci. Asketične milosti Bog daje svim dušama dobre volje, a mistične samo rijetkima i odabranima. S naše strane nema pravoga mosta među asketikom i mistikom. Mistična stanja ne možemo zaslužiti u nikakvom smislu. Ona su svoje vrste darovi gratis dati.

4. Posvetna milost, koju dobivamo u ulivenim krepostima i darovima Duha Svetoga nema direktne veze sa ulivenom kontemplacijom. Ona je posve neobično, zapravo čudesno djelovanje novih i sasvim neobičnih poticaja Božjih. Zato je preuzetno željeti i pripravljati se na mistične milosti. One su izvan puta naše svetosti.

(Svršetak slijedi).

