

KRŠĆANSKA MISTIKA I PERSONALNOST

Pavao Butorac

SUMMARIUM: In hoc articulo auctor disserit de re summi momenti pro culturae problemate necnon pro vita hominis christiana generatim, et quidem sub titulo: Mystica christiana et personalitas. Agitur nempe de quaestione, an christianae mystices postulata personalitati gravamina exitiosa adferre valeant necne, vel num christiana mystica libertati personali noxas vel exitium quoque parare queat. Promptissime respondet auctor: non.

Et quidem initio mentem suam de nexu intimo animae ad Deum in relationibus vitae mysticae profert. Explicare nempe adlaborat gratiae divinae in anima, plenissime divino amoris dedita, captibus cooperationis personalis libertatem non labefactari, eo minus infringi, immo vero animam, quae Spiritus adhortamenta inspirationesque ultro sequitur vel etiam totis viribus, sui oblita, divinae voluntati inhaeret, gratiosa divinae caritatis operatione ad summos vitae gradus perfectionisque spiritualis apicem advehi, donec gloriae aeternae unionisque cum Summo Bono irrescindibilis sol elucescat.

Ut clarius pateat in mystica cum Deo unione libertatem non labi, sed potius perfectionis personalis fastigium acquiri, auctor selecta quadem loca ex scriptis auctorum mysticorum efferre satagit. Et quidem clarissimos vitae mysticae cognitores adfert eorumque valde instructiva effata quaedam: sanctas nempe Catharinam Senensem, Catharinam Genuensem, Theresiam Abulensem, Mariam Magdalenam de Pazziis, sed imprimis in dictis maximi doctoris mystici sancti Joannis de Cruce commemoratur.

Ad finem conclusionem efformat: nullam graviorem objectionem in christiane mystices postulata personalis libertatis dignitatisve specie adferri posse.

Da li ima osnova, da se postavi pitanje: Da li se mistik odriče svoje vlastite osobe? Da li poriče čovjeka u sebi, dostojanstvo svoje slobodne ličnosti? Da li mistički doživljaji dolaze u sukob sa samim pojmom o kulturi? Da li više moralno savršenstvo traži negaciju čovjekove slobode, pa i bića?

Ko je uočio dubinu žrtve, koju presveti Bog traži od onih, što mu se darivaju bez pridržaja, lako će odgovoriti na pitanje. I odgovor ne može glasiti drukčije nego u prilog kršćanske mistike. Sa dva razloga: to traži Božje savršenstvo, to traži savršenstvo čovjekove naravi, onakve, kakva jest, dakle slobodne i razumne. Božje savršenstvo zahtijeva, da se njegova svetost ne nameće duši silom, jer nema savršenstva, gdje sila ima prvu i zadnju riječ. Savršenstvo naše naravi traži to isto, jer slobodan čovjek prestaje biti slobodan onog časa, kad mu uzvišenost mističkog života nametne kao teret. Ali, u tom slučaju, i čovjekova bi razumnost došla u pitanje, i to ne samo stoga, što »nil volitum, ni praecognitum«, nego i zato, što razumnost kraj slobode, sputane mističkom nametljivošću, odava golemu nesreću, a za tu nesreću Bog nije stvorio čovjeka. Jer, što može biti nesretnije od razumna bića, koje shvaća svu snagu i sav opseg Božjega zahvata u dušu, a on ga mora sljepački primiti?

Bilo je filozofa, koji su duboko zašli u mistiku, ali sigurno ne stoga, što bi ih mogla privlačiti mistička uskogrudnost, još manje paraliza slobodna života pod mističkim strujanjem. Da li bi se Bergsonov »élan vital« mogao uokviriti u neko negativno shvaćanje o utjecaju kršćanske mistike na slobodu, a po tome i na dostojanstvo čovjeka?

Kako god se mistički život prislanja na Božju volju kao na svoje glavno i jedino pokretalo, ne može se nipošto odvijati bez čovjekova »ja«. Kako god je Bog po svojoj naravi auktoritativan, jer je Stvoritelj i Otkupitelj, on

ne briše svoje razumno i slobodno stvorenje, nego u mističkim odnosima svojom milošću potencira njegova svojstva, i tako dotjera njegove težnje u sklad sa svojim, da slobodna i usklađena suradnja obaju činilaca postaje neophodna. Smije li se pri toj usklađenoj suradnji govoriti o kongenijalnosti? Možda je izraz dosta nezgrapnan za Božju stranu, ali za ljudsku nije. Nije li u Ivana od Križa ili u Terezije Avilske, da samo dva vanredna lika spomenem, mistički uzlet, premda se odnjihao na krilima milosti, poprimio i lični pečat, čiju je genijalnost milost potencirala do vrška? Kako god je ujedinjenje s Bogom jezgra i svrha mistike, ono se u nijednom slučaju ne može efektuirati bez slobodne, požrtvovne, dosljedne suradnje duše. A pritom se lične oznake ne brišu, nego dotjeruju do savršenstva, osim dakako onih, što odišu moralnom manjkavošću, jer se te naprosto elimini- raju pa ma i nakon dulje i mučne borbe. Dakle mističnosti nema bez konkretno izvornosti.

I doista svaki mistik ima svoj stil. Ne mislim na pero, jer svi mistici nijesu pisali, nego na način shvaćanja i metodu proživljavanja. Svak na svoj način i možda u posve različitim okolnostima i pod daškom sasvim drukčijih motiva prisluškuje Božji glas. Himna je ljubavi u svojoj jezgri uvijek ista, ali su tonovi raznovrsni i primjena na život u svakoga drukčija. Zato je i duhovnome vođu i te kako, potrebna elastičnost, i to ne samo, ako se radi o užem području askeze, nego uprav i u području mistike, koja se nikad ne zadovoljava polovičnošću, nego naprosto više za integralnošću i traži bezuvjetnu predaju smjernicama i idealima, na kojima su se odnjihali geniji i sveci, a vode nefaljeno do u Božje krilo.

Kako ćeš se poslužiti vremenom? Kako ćeš primijeniti Božji dar na svoje prilike i na svoj djelokrug? Direktive daje milost, ali ih prima slobodna duša, što čezne za vječnim smirenjem u Božjem krilu. Titraji srca mogu dati različite tonove, glavno je, da se održi život. Milosni Duh dahne, kud hoće i kako hoće, do duše je, da uhvati njegov odisaj, da se na tome dlijetu Božje ljubavi i mudrosti iskleše u savršeno oruđe Božje Promisli. U otajnoj suradnji s Bogom odvija se osobna sposobnost primitka i povratka s velikom dozom odgovornosti. Ali i uz opasnost, da pothvat promaši. Jer je opasno poigravati se s Bogom, kad se tako nježno primakne duši. Opasno je proigrati uzvišen šapat Božjeg očinstva i prekriti koprenom nehaja kucaj Kristova Srca. Kad on hoće, da u duši zapali plam ljubavi, on samo nastavlja, da ubacuje oganj, koji je u svojoj otkupiteljskoj Krvi zapalio na Golgoti, a ljudska ga nezahvalnost nije mogla da pogasi, jer je izliv Božjega Srca.

Sve je ovisno od Boga. Čak i svaka potankost njegova zahvata u dušu. Sve ovisi od čovjeka. Čak i zadnji ostrašci ljubavnog žara, što ga unosi duša u svoj odnos s Bogom Presvetim. Pa i najmanji otisci Božanskog Ljubimca i njegove milosne djelatnosti, jer, da ih duša primi, treba njezin pristanak, barem onaj početni, herojski, koji nije bio nikad opozvan, nego je u njoj ostao uvriježen kao njezin presretni habitus, zora što vodi k Vječnom Suncu.

I nije to lako, da se dva slobodna činioca, Bog i čovjek, uvriježe u duši u savršenoj harmoniji. Ali baš to donosi duši mogućnost i pravo na uzvišena nadahnuća. Baš to jača, dotjeruje, oblikuje duhovnu personalnost. S Božjim zahvatom u duši dodiruje se čovjekova djelatnost, kojiput i genijalna, zašto ne, pa se odatle konačno rodi čovjek s vječnom fizionomijom, koju prolazan život ne može ničim da zasjeni.

Kako se čovjek u okviru društvenoga poretka podvrgava zakonima društvenoga života, a pogotovu razumnim zahtjevima altruizma, a da time ne povrijedi svoje razumne i slobodne naravi, a pogotovu ju ne uništava, tako ni kršćanski asket i mistik podlažući se težnjama višeg moralnog poretka ne poriče, a još manje uništava sebe. Čovjek se uopće ne može da odrekne slobode, kao što se ne može da odrekne ni svoga razuma, jer je i jedno i drugo u njegovoj vlastitoj naravi, pa bi naprosto trebalo da prestane biti čovjek, i tek tada bi prestala njegova razumnost i njegova sloboda ili točnije njegova neodoljiva težnja za slobodom.

Ko se iz ljubavi za višim savršenstvom odriče sebe, da se posve žrtvuje Bogu i u potpunosti uskladi svoje lične težnje sa zahtjevima božanske volje, taj zapravo napušta svoju ličnu slobodu, koju kao čovjek ima u okviru naravnoga poretka, da ju stekne u svrhunaravskom poretku, gdje se duša potpuno usklađuje s božanskim bićem i time dolazi u viši dodir sa neizmjerivim savršenstvom. Napokon, i sam taj čin, kojim se čovjek odriče sebe, da se što bolje asimilira apsolutnom biću, nije drugo do čin slobodne volje, jer ga čovjek obavlja posve slobodan, drage volje, a ne pod silu, i jer će jednom naći sebe u krilu vječnoga bića. Dakle takav čin nema ništa zajedničko s naukom, da se čovjekova duša raspline i kaonoti razaspe u nirvani. Tako se imaju uzeti izrazi, da se duhovan čovjek odriče svoje volje i svoje slobode, da ugoditi Bogu, a susreću se počesto u spisima o duhovnom životu.

Po njemačkom filozofu Ludwigu Feuerbachu kršćanstvo ne unapređuje kulturu, jer upućuje samo na Boga. Ali ako kršćanstvo ne unapređuje kulturu nekim ekskluzivizmom, zar je manji Feuerbachov filozofski ekskluzivizam, po kome su bića (svijet) nepotrebna, pa stoga nijesu ništa, a jedino je potrebno biće čovjek? Dakle čovjek sa svim nedostacima svoje naravi i sa svim nedostacima svog individualnog djelovanja i svog povjesnog razvitka.

Ali ako kršćanstvo upućuje samo na Boga, moglo bi se primijetiti, da kršćanska mistika ometa kulturu, jer da sprečava, pače i uništava individualnost. U oštroj opreci s takvim shvaćanjem moderni filozof Bergson, pobornik filozofskog intuicionizma, smatra mistike za najjače predstavnike i protagoniste u zamahu za životom (élan vital), u uzvišenoj afirmaciji života, samo što Bergson pokazuje sklonost, da život mistika naturalizira.

Feuerbach razlikuje razumnog i mističkog čovjeka. Po njemu razumni čovjek živi i misli sve drukčije nego mistički čovjek, koji identificira mišljenje i osjetno gledanje,¹ a u katolicizmu čovjek dolazi do Boga tako, da je sam proti sebi, da poriče sam sebe i žrtvuje svoje bivovanje (ibid., 506).

Feuerbach prema tome opaža, da se u katoličkih asketa, odnosno mistika, opaža težnja, da se odreknu sebe u korist i za ljubav božanstva, pa to upotrebljava u potkrepu svoje osnovne teze o biti kršćanstva, da je božanstvo samo personifikacija i objektivacija čovjekove biti, projicirane izvan sebe i shvaćene kao beskonačne. Ali kršćanska samozataja još ne znači uništenje ličnosti. Pače ona je izvor najvećeg altruizma i idealne altruističke djelatnosti. Teško je uopće izvan okvira kršćanskih uzora kreplosna djelovanja naći sličnih uzroka duševne energije i djelatnosti. Doduše, neki izrazi u kršćanskih mistika i svetaca mogu u prvi mah unijeti zabunu u ovo pitanje. Nema mnogo poteškoće, da se shvati izraz sv. Terezije Avilske (1515—1582) »Gospodine, ili trpjeti ili umrijeti« ili još pregnantniji sv. Ivana

1. *Das Wesen des Christentums*, Erläuterungen etc., s. 428—429 izd. Reclam, K. Quenzel, Leipzig 1904

od Križa (1542—1591) »Gospodine, trpjeti i biti prezren za te« ili sv. Marije Magdalene de'Pazzi Firentinke (1566—1607) »Trpjeti, ne umrijeti«, jer ova-
 kve težnje još ne znače uništenje sama bitka u ontološkom smislu, nego
 samo izrazuju veliku težnju, nerazumljivu običnu čovjeku, da se duša što
 težom patnjom što bolje asimilira Raspetomu Bogu kao svome uzorku. To
 tim više, što katolička nauka o Kristovu mističkom tijelu (crkvi), o kojoj
 Feuerbach nema pojma, polaže veliku važnost na ideju patničke povezanosti
 udova mističkog tijela s Kristom kao glavom, jer Kristovo mističko tijelo
 treba da se uprav patnjom što bolje upriliči ispaćenom Kristovu fizičkom
 tijelu. Daleko je teže to, što neki pregnantni izrazi u svetaca i mistika kao
 da idu za tim, da se želi potpuno uništenje svog vlastitog bića radi Boga.
 Tako sv. Ignacij, antiohijski biskup, mučenik (+107), ima ovaj izraz: »Nek
 me samelju zvijeri, samo da postanem Kristov kruh! Ove riječi još ne
 odavaju težnju za uništenjem bitka, jer mučenik želi, da pročišćen mučeni-
 štvom postane Kristov kruh, drugim riječima, dobro primljen od Krista,
 njemu drag i s njime najintimnije sjedinjen. Mistik uistinu želi združenje
 s Bogom čak i na račun svog vlastitog bitka, kad bi to bilo potrebno, a želi
 i svoje vlastito uništenje u ime žrtve ili prinosa Božjoj pravdi i ljubavi u
 naknadu za njoj nanesene uvrede. Ali najprije, što se tiče sama sjedinjenja
 s Bogom, jasno je, da do toga sjedinjenja ne bi uopće došlo niti bi moglo
 doći, kad bi se čovječji bitak (ontološki) uistinu uništio, a što se tiče na-
 knade, zbilja je u dušama svetih ljudi tolika ljubav za Boga, da bi bile
 spremne da radije žrtvuju sebe nego da se Bog vrijeđa, i njihova je ljubav
 prama drugim ljudima tolika, da bi radije pregorjele i svoj opstanak, samo
 kad bi se time spriječile uvrede Božjega veličanstva i duše spasile. Skromno
 mislimo, da smo pod psihološkim vidom neposredno prije ove stavke ob-
 jasnili ovaj pojav. Ali ništa od svega toga ne može da potkrijepi Feuerba-
 chovu tezu, jer i najdublji mistički geniji i najosjećajniiji sveci oštro i izra-
 zito postavljaju ogradu između svog konačnog bitka i beskonačnog Božjeg
 bitka, pa tu nema ni sjenke natrone ni idealizma (filozofskog) ni panteizma
 ni imanentizma ni antropologizma, jer je svo mističko shvaćanje protkano
 najdubljom poniznošću i željom za aktivnošću, koja ne preza ni pred ka-
 kvim zaprekama, dok bi Feuerbachovo shvaćanje neizbježivom logičkom
 nuždom bacilo dušu u kobnu inerciju.

Mistik i uopće svetac osniva svoj odnos prama Bogu na samozataji. Ali
 već je rečeno, da samozataja ne slabi niti poriče biće, nego ga oplemenjuje
 i uzdiže, jer ga rješava prohtjeva samoljublja, te najteže zapreke najvišega
 dobra. I sebičnost je neka afirmacija bitka, i svako zlo djelo i svaka nastra-
 na akcija afirmiraju bitak, ali kako apsolutno savršenstvo Božjega bitka
 sastoji samo u pozitivnosti, u bivovanju, koje nema klauzula u sebi ni pre-
 grada izvana, tako se i odmjereno biće u svome bitku primiće to više
 apsolutnom, što se više rješava prolaznih nastranosti, što se izvijaju iz
 sebičnosti, i što je prema tome u svome bivovanju pozitivnije. Zato i zlo ne
 postoji o sebi; ono postoji samo, ukoliko je negacija dobra ili pozitivnosti.
 Iz ovoga je lako zaključiti, da se nijedno ograničeno biće, pa tako ni čovjek,
 ne gubi ontološki u neograničenome, pače u njemu živimo, mičemo se i
 jesmo (Pavao u Dj. ap. 17, 28). Kad bi se naime ograničena bića ontološki
 imala izgubiti u neograničenome, ne bi bilo smisla ni da postoje. Ali u tome
 slučaju neograničeno biće, koje je ujedno i apsolutno, bilo bi nedosljedno,
 a to je apsurd, jer u apsolutnome ne može biti nedosljednosti. Ograničena

bića naime ne postoje zato, da budu uništena. Zato je i indijska nirvana, gdje se čovjekova duša rastapa u Brahmana tj. u biće o sebi, dakle apsolutno, logički besmisao, jer ne može postojati biće, u kome se gube ostala bića. Takvo bi naime biće bilo po svojoj naravi sama negacija, samo likvidiranje ili niveliranje svega, a toga bića nema, pošto negacija, rekli smo već, po sebi ne opstoji, nego znači samo poricanje bitka, dakle poricanje onoga, što stvarno jest ili bi barem moglo da bude.

Kad apostol Pavao kaže, da mu je Krist život, a smrt dobitak, pa želi, da se rastvori i bude s Kristom, nije takva želja u sukobu s prirodjenim pravom na opstanak niti je to izraz prijezira za opstanak ili želje, da bića ontološki nestane. To je izraz težnje za višim životom, za životom u Kristu i za sjedinjenjem s njime. To dakle nije negacija individualnosti, nego naprotiv afirmacija bitka u vječnosti. Svoj život, viši život duha, afirmira Pavao u umiranju, razumije se, u duhovnu umiranju sebi, prohtjevima samoljublja. »Ne živim više ja, tako piše (Gal. 2, 20), nego živi u meni Krist; a što sada živim u tijelu, živim u vjeri Sina Božjega, koji me je ljubio i predao sebe za me«. U svetačkome životu ide se za tim, da se duhovna snaga afirmira u priznanju slabosti. Zato oni, koji žive, nemaju živjeti sebi, nego onomu, koji je za njih umro i uskrsnuo. To je to duhovno umiranje, umiranje sebi, komu Pavao daje pozitivnu vrijednost, jer je to djelatan princip, razumije se, za viši život duha. Smrt u nama djeluje, pregnantno kaže Pavao (II Kor. 4, 12). Na prvi mah to izgleda paradoksalno, ali u stvari nije, jer ovdje nije riječ o fizičkom umiranju, koje ukoči svaki život, nego o duhovnom, o samozataji, a ta je samozataja duhovna energija, i iz nje izvire život, kad se duša oslobađa spona, kojima ju sputava egoizam i samoljublje. U tome smislu i u pravcu požrtvovna rada za drugoga, koji traži samozataju, treba uzeti Pavlovu riječ: »Svaki dan umirem, tako mi vaše slave, koju imam u Kristu Isusu našem Gospodinu« (I Kor. 15, 31). Zato on emfatično želi da bude i proklet od Krista za svoju izraelsku braću. Ali se tu nipošto ne radi o negaciji bitka, jer Pavao ističe na drugome mjestu, da ga a ma ništa, ni život ni smrt niti išta stvoreno ne može odvojiti od Božje ljubavi u Kristu (Rim. 8. i 9.; Fil. 1.; II Kor. 5. i 12. pogl.).

Zašto je crkva mistički Krist? — Krist nastavlja mističkim načinom svoje utjelovljenje u crkvi i po crkvi. Najprije, ukoliko je crkva zajednica za duhovni spas ljudi, jer se u njoj čuva milost i izliva na ljude, a milost je najviši razlog, zašto je čovjek svrhunaravski sličan Bogu. Ukoliko crkva sastoji od pojedinaca, i oni imaju u sebi odraziti mističko utjelovljivanje Kristovo ili nastavljanje ovoga utjelovljenja, jer se Krist ponovo rađa u njihovim dušama po milosti. Pošto je crkva mistički Krist, treba da mu bude slična i u patnji. To i jest možda najuzvišeniji razlog, zašto ima boli na svijetu, i njezino najdublje opravdanje. Fizički je Krist izranjen, razapet. Takav treba da bude i mistički Krist, i to i kao cjelina i kao oživljavatelj pojedinih udova, pogotovu onih, koji faktično podržavaju vezu s Kristom po milosti. Zato je crkva kao cjelina uvijek pod martirijem (ovdje je malo do toga, ko prouzroči taj martirij, gdje i kako). A tako su i pojedini udovi, pogotovu živi udovi mističkog Kristova tijela, dionici njegove sveopće boli ili, što je isto, sudionici Kristovih patnja, tako da po misli sv. Pavla oni nadopunjuju, što nedostaje Kristovoj muc, sigurno ne u smislu, kao da Kristova muka nema dostatnu, pače i preobilnu satisfaktorsku snagu za grijeh svijeta, nego samo zato, što se udovi moraju prilagoditi glavi i što učenik

nije nad učiteljem. U sličnosti patnje s Raspetim Bogom stoji sva uzvišenost duše, ukoliko je ona ne samo slika Božja po naravi, nego i ukoliko je dionica Božjega posinovljenja i Božje naravi po milosti. Tako se sa svrhunaravskim dostojanstvom čovjeka nerastavno javlja problem patnje kao najefikasniji način i sredstvo, da se što jače upriliči svom raspetom idealu. Koji su zagrizli u mistiku kršćanstva, a nijesu ju produbili, ostaju uvijek na površini ove najuzvišene ideologije o čovjeku, pače se zgroženi odvrću kao od nečega, što običan čovjek ne prima, jer je u sukobu sa zahtjevima i težnjama sjetilna života.²

U najvećih mistika nije moguće naći a ma ni jednog izraza, iz koga bi se moglo naslutiti, da su oni shvaćali ujedinjenje duše s Bogom kao uništenje bitka u ontološkom smislu. U svojim su spisima dublje od ikoga (nakon sv. Pisma) proniknuli u pitanje Božje ljubavi i u pitanje odnosa duše s Bogom. Kad se čita i proučava u njihovu životu vanredan način, kojim su oni dolazili u dodir s božanstvom (sjedinjjuća molitva, uzdignuće duha i kontemplacija, uzlet duha, ekstaza, viđenje ili vizija, itd.), moglo bi se na prvi mah posumnjati, kao da se faktično radi o ponestanku bića. Ali to nije stvarnost. Oni samo čeznu za posvemašnjim ujedinjenjem s božanstvom, za tako savršenim, da ga nikakva vanjska prepreka ne će raskinuti, pače za takvim, da ga nikakav, pa ni najmanji skretaj volje, ne će poremetiti. To sjedinjenje ima biti u posvemašnjem skladu volje s božanskom voljom. Zato se mistik, svetac, odriče sebe i živi u Bogu. Ali se time njegov život afirmira pri samom izvoru života i osigurava za vječnost u Božjem krilu. Tu dakle dolazi do punine izraza individualan bitak, u vječnosti, u svrhunaravskoj neraskidivoj vezi s Prvim Uzrokom, a ta se veza održava po ljubavi, koja jedina ostaje i onda, kad vjera i nada postanu suvišne, jer je duša već dostigla njihov predmet. I kao što je Bog u beskrajnoj svojoj ljubavi za čovjeka, koja po svojoj naravi ide za tim, da se razlije i saopći, pridružio u Isusu Kristu čovječju narav svojoj, a da ju time nije ni pomišljao s božanstvom, a nekmoli uništio, pa ona postoji u Kristu osobno, združena s božanstvom, tako ni u sjedinjenju odabranih duša s Bogom u ovome životu, kao ni u vječnom sjedinjenju u drugome životu, ne gubi se bitak, nego naprotiv duša postizava putem ljubavi vršak svrhunaravskog života i svoje svrhunaravske afirmacije u neraskidljivoj vezi s božanstvom, pri čemu će i tijelo imati udjela nakon uskrsnuća. Ko protivno tvrdi, taj nije nikad proučio ni dogmatiku ni mistiku kršćanstva.

Sv. Katarina Sijenska (1347—1380) u svojoj raspravi o posluhu u jednoj apostrofi na Boga ovako uzvikuje: »Ti si oganj, što uvijek goriš, a ne troiš. Ti si oganj, što svojom toplinom istroiš svako samoljublje u duši... Ti rasvjetljuješ, i svojim svijetlom ti si mi objavio samlju istinu«. A na drugom mjestu: »Oblak je samoljublja zasjenio oko moga uma, a ti si, vječno Trojstvo, svojim svijetlom raspršilo tmine«. Uman će čitalac lako rasuditi, da se ovdje ne radi o poricanju bitka, nego o višoj afirmaciji u Bogu, pošto se duša sasvim riješi samoljublja, pače ova velika svetica i

2. U pretkršćanskoj se antiki orfijskim mitom održavao kult boga Dioniza, a on je bio identificiran sa Zagrejem. Titani su Zagreja raskomadali i sirova pojeli (homofagija). Orfijci su smatrali ovaj obred homofagije sredstvom za dostignuće mističkog sjedinjenja sa božanstvom, zalag blažene besmrtnosti!

intelektualka izričito naglasuje, da je Bog oganj (ljubav), koji uvijek gori, ali ne uništava.

Sv. Katarina iz Genove (Catterina Feischi Adorno, 1447—1510) napisala je krasan dijalog između duše i tijela u tri knjige. U trećoj knjizi, prva glava, kaže o Božjoj ljubavi, kako povlači za sobom čovječje srce, i to tako prodorno, da čovjek ostane svladan i pobijeden, i sav van sebe. I kad je Bog povukao čovjeka k sebi, obogaćuje ga svojim dobrima u toliku porastu, da se u vrijeme smrti nađe utopljen u božanski ponor, a da ni nezna. »I premda se čovjek u ovome stanju čini mrtva stvar, izgubljena i odbačena, ipak nalazi svoj skriveni život u Bogu, gdje su sva blaga, sva bogatstva vječnoga života, niti se može reći ni misliti, što je on pripremio ovoj svojoj ljubljenoj duši« (gl. 3.). Po kojoj bi se logici smjelo zaključiti, da se u ovim izrazima odražuje misao o negaciji bitka ili čovjekove individualnosti? Da je Bog mislio uništavati svoja stvorenja, ne bi ih bio ni stvarao. Pa ako se ni tvar ne uništava, nego samo mijenja oblike svoga postojanja, odakle, da se uništi čovjekova duša, koju je Bog stvorio besmrtnom, pa još da se uništi uslijed sjedinjenja s Bogom i po sjedinjenju s Bogom, za kojim ona čezne kao za svojim vječnim smirenjem?

U Španjolskoj, koja je dala najveće mistike, živjela je 16. vijeka prije spomenuta sv. Terezija Avilska (1515—1582), karmelićanka i reformatorica karmelitskog reda. Svetica u svojoj autobiografiji mnogo raspravlja o molitvi. Pošto je iznijela svoje misli o molitvi mira, gdje se duša naslađuje u Bogu, pošto je volja regbi zarobljena i sva obuzeta Bogom, pa u njemu osjeća svoj mir i svoju radost, prelazi na molitvu ujedinjenja. Pri tome naglašava veliko načelo duhovnog života u jednoj apostrofi Bogu: Kad (duša) ne će da živi nego u tebi, znači, da kvari red, kad živi u samoj sebi. Tumačeći ekstazu sv. Terezija ističe, da pri tome sve vanjske sile ostavljaju osobu, a duševne su u porastu, da bolje uzmognu posjedovati slavu, koju duša uživa. »Učinci su ove uzvišene molitve, piše ona doslovno, tako očevidni, da ona nedvojbeno ojača snagu duše i da, pošto tijelo tako izgubi svu svoju, ona mu pokloni novu znatno veću«. I kad je svetica jednom mislila, kako bi mogla izraziti, što duša osjeća u tome stanju, Gospodin joj reče: »Kćeri moja, ona potpuno zaboravlja samu sebe, da se svakolika meni dade; ona više ne živi, nego ja živim u njoj; i to je tako neshvatljivo, da sve, što ona može shvatiti, jest to, da ne shvaća ništa«. Volja je, piše dalje svetica, sva zauzeta ljubavlju, a da ne razumije, kako ljubi. Posjeduje dobro, koje nije mogla uživati nego tako, da izgubi samu sebe, pa da dobije mnogo više od onoga, što gubi. Sve ovo, što je navedeno, ne znači drugo, nego da se samozatajom, i to ne samo u redu materijalnih stvari, nego i u razvitku duhovnoga života, ništa ne gubi od individualnosti, nego naprotiv stiče viša sloboda i snaga duha, kakva se u čisto fizičkoj afirmaciji svoga ja ne da ni naslutiti. To se još pregnantnijim Terezijinim izrazom dade još bolje uočiti u jednom njezinu pismu, gdje stoji: »Ništa se sjedinjuje s bićem po biti, a besmrtni mi izgleda, da diše; nedostojan predmet tvoje naklonosti (kaže Bogu) jedva postoji, a ti ga činiš velikim«.

Sv. Ivan od Križa, prije spomenut, također Španjolac i karmelićanin (1542—1591), najdublji od svih, opisujući svetačku smrt ovako se između ostaloga izražava: Oni, koji savršeno ljube Boga, napuštaju ovaj svijet silo-

itim ljetom od silne želje, da se združe sa svojim miljenikom. Rijeke su ljubavi u njihovim srcima spremne, da se preliju u ocean ljubavi. Duša je oblivena potokom naslada, kad se primiće čas, kad će doći u potpun posjed Boga. Došavši na to, da se riješi tjelesne tamnice, čini joj se, da već promatra nebesku slavu i da se sve, što je u njoj, preobražava u ljubav (Živ blamen ljubavi). Ni ovdje se biće ne gubi, nego živi višim životom i u ljubavi i sjedinjenju s Bogom.

Prije je spomenuta još jedna karmelićanka, sv. Marija Magdalena (Katarina) de' Pazzi (1566—1607). Da se bolje uoči mistički život u vezi s problemom održanja individualnosti, treba svratiti pažnju na pravila o savršenstvu, propisana sveticu od samoga Spasitelja u jednoj njezinoj ekstazi, između kojih se čita ovo: »Ti ćeš ustrajati u neprestanu prikazivanju svih svojih želja i djela, unutar menec«. A zadnje pravilo glasi ovako: »Zadnje je pravilo, da u svim djelima, unutrašnjim i izvanjskim, koje ti ja dozvolim, budeš preobražena u me«. Opisujući jednu svoju ekstazu svetica pripominje, kako tada nije znala, da li je živa ili mrtva, izvan tijela ili unutar, pa je gledala samo Boga, slavna u sebi, koji sebe neizmjereno obuhvata, a ljubi stvorenja neizmjernom i prečistom ljubavlju; tako postavljena u Bogu, u jedinstvu s nedjeljivim Trojstvom, nije ništa osjećala o sebi, a sebe je gladala u njemu, zapravo motreći ne sebe, nego Boga. U tome je promatranju ostala skoro sat. Kasnije je upoznala, da će Bog pri zadnjem sudu uzdići naša tjelesa do takve visine, da se ona ne može ni izreći ni shvatiti potpuno. Ali iz svega ovoga slijedi, da se individualnost ne gubi, pače i samo tijelo po kršćanskoj mistici, kao i uopće po teologiji, diže se u svrhunaravskom poretku do neslućene visine.

Mistička dubina i svestranost gledanja na otajne dubine duše i njezinih odnosa s božanstvom, i to baš takvih, da izmiču i pogledima najdubljih psihologa, nije smetala sv. Ivanu od Križa, da sasvim točno i stvarno precizira čovjekov položaj u kozmosu. Kad čovjek odan stvari poriče intelektualni red, ovaj red, ističe svetac, ipak ne prestaje da opstoji. Čovjek, koji se ne izdiže nad narav, ne priznaje svrhunaravskog poretka milosti, ali ovaj red usprkos toga postoji. Da se čovjek podigne u intelektualni red, treba u neku ruku da umre sam sebi, da uđe u neko novo postojanje, koje mu se na prvi mah čini kao tamna noć, ne kao da je tu zbilja tama, nego stoga što njegove oči nijesu vikle takvu svijetlu. Da se izdigne u svrhunaravski red, u red milosti i vjere, naravni čovjek treba u neku ruku da zamre sebi, da uzmogne začu u nov svijet, koji mu se u prvi mah čini ko tamna noć samo stoga, što njegovo oko nije priviklo toliku svijetlu. Ovo su tamne noći sv. Ivana od Križa, a iznio ih je u svom dubokom i teško shvatljivom djelu »Tamna noć«. Kad čovjek, odan stvari, postane čovjek razuma, ne prestaje da bude čovjek, nego postaje čovjek u višem smislu. A kad čovjek razuma postane čovjek vjere, ne prestaje da bude čovjek ljudskog razuma, nego postaje nešto više, čovjek božanskog razuma. Ko podvrgava svoja sjetila razumu, ne uništava ih, nego ih pretpostavlja, diže i usavršuje i oduhovljuje, pa sve stoji do toga, da se čovjek postavi na pravo mjesto, sjetila pod razumom, razum pod vjerom, jer milost ne poriče narav, nego ju pretpostavlja i diže u svrhunaravski poredak. Odreći se sebe, kako Krist zahtijeva, znači, da se mora odbaciti, što je zlo u nama, pače da se čovjek sav mora odati Kristu, da poslije od njega primi sama sebe, i to onakva, kako ga on obnovi svojom milošću. Pače sv. Ivan ističe, da moramo biti vrlo

odani svijetlu razuma i evanđelja, pa kad bismo čuli unutrašnji glas, ne bismo ga morali poslušnuti, kad ne bi bio u skladu s evanđeljem i s razumom.

Lako je iz toga rasuditi, kako se kršćanska mistika ne protivi naravi ni razumu, nego ga diže u viši red spoznaja. I ona sama gradi svoje spoznaje na pretpostavci, da čovjek pripada naravnom poretku, uzimajući čovjeka, kakav stvarno jest. Ima li se u vidu, da je jezgra problema o kulturi problem o čovjeku, i da njegova središnja pozicija u kozmosu i omogućuje čovjeku i imperativno traži od njega, da održi sklad i ravnotežu, što ih on mora da održi, samo da ne promaši sebe, dakle prama zahtjevima svog složenog bića, jasno je, kako je kršćanska mistika u skladu sa zahtjevima kulture, pače ona diže čovjeka u visine božanstva, i to svrhunaravskim pomagalima, koja izmiču naravnome poretku. Pače Ivan od Križa u svojim »Duhovnim pjesmama« iznosi ovu divnu misao: Bog je stvorenjima priopćio preko svoga Sina svrhunaravsko biće, kad je utisnuo biljeg svoje slike u čovjeka. A pošto su sva stvorenja obuhvaćena u čovjeku, dionici su ove časti skupa s njime. Zato Krist kaže, da će sve povući k sebi, kad bude uzdignut sa zemlje. Bog Otac je zaodjenuo slavom sva stvorenja u tajni utjelovljenja i uskrsnuća svoga Sina. Duša, po Ivanu od Križa, spoznaje u Bogu sve stvari, i to u njegovoj biti bolje nego u njima samima, jer u njemu upoznaje božanski život i u njemu bit i sklad sviju stvorenja³. Besumnje ova filozofija nesravnjivo nadvisuje sve, što je u klasičnoj starini izneseno o Bogu i o čovjeku, pa i po samom Platonu, svakako veliku psihologu i duboku misliocu.

Svaki prigovor protiv kršćanske mistike pod izlikom brige za čovjekovu ličnost i njezino dostojanstvo otpada kao potpuno neosnovan.

3. Stavke sam iz djela spomenutih mistika donio po opsežnoj povijesti katoličke crkve, koju je francuski napisao René François Rohrbacher, 1789—1856; služim se talij. prijev. »Storia universale della Chiesa cattolica dal principio del mondo fino ai dì nostri«, Torino (G. Marietti), III ed., sv. 11. (1869.) 145; sv. 12., 103, 157, 161, 162, 166; sv. 13., 81, 78, 77, 79, 80, 98, 97. Nešto sam ja podcrtao.