

---

# R U U S B R O E C O V A M I S T I Č N A M I S E L

A l e n Š i r c a

## Kaj je mistika?

V skladu s tematsko zasnovno pričujoče številke *Poligrafov* bom skušal najprej podati svoje pojmovanje mistike, potem pa bom očrtal mistično misel Janeza iz Ruusbroeca, enega od velikih likov rensko-flamske mistike, ter na koncu opozoril na njegovo aktualnost pri razpravi o mističnih izkušnjah.

Najprej torej nekaj besed o mistiki. Podati izčrpno opredelitev pojma, ki smo se ga od novega veka naprej navadili imenovati mistika in postaja dandanes priljubljen predmet najrazličnejših proučevanj, je seveda nemogoča naloga. Vendar ne samo zato, ker je odgovor zaradi subjektivnega doprinosa vsakega raziskovalca k predmetu nujno vselej parcialen, ampak tudi zaradi izmuzljivosti objektivnosti mističnega kot takega. Mistika očitno je in mora biti »mistična«.

V 20. stoletju je bilo največ poskusov opredelitve mistike prek t.i. mistične izkušnje, postavljene v polje širše koncipirane religiozne izkušnje.<sup>1</sup> Pri tem so se mnogi sklicevali na srednjeveško opredelitev vrhunca duhovnega življenja kot *cognitio experimentalis Dei*, tj. »izkustvenega spoznanja Boga«.<sup>2</sup> Vendar se tu zastavlja vprašanje, ali je *experientia*, o kateri govori mistična teologija 12. in 13. stoletja, sploh primerljiva z modernim pojmom izkustva, zlasti na primer s psihološko ali, še raje, fenomenološko (husserlovsko) paradigmo izkustva, ki v marsičem še vedno determinirata sodobna teoretiziranja o izkustvih in doživetjih vseh vrst. Negativen odgovor na to vprašanje se pojavi že

---

<sup>1</sup> V tem oziru je bilo pionirsko in hkrati najbolj referenčno delo Williama Jamesa *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*. Longmans/Green, London 1902.

<sup>2</sup> Takšno stališče je na primer zastopal tudi Heidegger v svojem zgodnjem predavanju *Phänomenologie des religiösen Lebens* iz leta 1921. Glej Gesamtausgabe, II. Abteilung, Vorlesungen 1919–1944, Bd. 60. V. Klostermann, Frankfurt na Majni 1995, str. 334–337.

zgodaj. Jean Baruzi, eden najboljših raziskovalcev mistične izkušnje v prvi polovici 20. stoletja, ki je bil med drugim tudi učitelj Jacquesa Lacana, je že leta 1925 zapisal: »Nič od tega, kar se mi prikaže, ni Bog. Vsakršna fenomenaliteteta je odbita, tudi vsakršno občutje prezenca.«<sup>3</sup> Nekoliko pozneje zasledimo podobne slutnje pri Emmanuelu Levinasu, ki je pojem religiozne izkušnje izrecno odklanjal, saj naj bi bil s tem Bog razumljen kot imanenten in bi njegovo razodetje asimilirala »filozofska razgrnitev«.<sup>4</sup> Sam koncept izkušnje – oz. izkušnje Absolutnega/Neskončnega, za katero v mistiki navsezadnje gre – je lahko torej spričo svoje notranje paradoksnosti zavajajoč. Vsaka izkušnja, ki je *per definitionem* izkušnja nečesa ali nekoga, je prav kot taka nujno apropiativna, v funkciji prisvajanja in udomačevanje svojega predmeta. Izkušnja Boga – če se omejimo na mistike monoteističnih religij – je torej *eo ipso* »uboj« Boga, malikovalski odnos do tistega, s katerim ni mogoče imeti odnosa. Če vendarle želimo govoriti o izkušnji – to po mojem mnenju ni *a priori* narobe –, je treba pojasniti, kako je mogoče, da mistična izkušnja ni enaka nobeni »znotrajsvetni« izkušnji in ni nikoli izkušnja nečesa (niti nekoga), ampak paradoksalna hkratnost izkušnje in ne-izkušnje, imetja in izgube, užitka in bolečine, prisotnosti in odsotnosti, nič in Niča. Mistiki sami se tega dobro zavedajo, zato ob občutjih, doživetjih in izkušnjah vedno govorijo tudi o *ne-izkušnji*. Caterina Fieschi Adorno (Katarina iz Genove) je opisala svojo *unio mystica* kot izkušnjo brez izkušnje takole:

---

<sup>3</sup> Jean Baruzi, »Saint Jean de la Croix et le problème de la valeur noétique de l'épérience mystique«, 1925, ponatisnjeno v Jean Baruzi, *L'intelligence mystique*. Izd. J.-L. Vieillard-Baron, Pariz: Berg International, 1985, str. 64.

<sup>4</sup> Prim. Emmanuel Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Vrin, Pariz 2002, str. 103. Zanimivo je, da se je besedi »izkušnja« (*experience*) ognil tudi Bernard McGinn v svojem poskusu hevristične opredelitve mistike v monumentalni zgodovini krščanske mistike na Zahodu, češ da implicira spremenjena stanja zavesti, kot so videnja, ekstaze ipd., in se odločil za po njegovem manj problematično besedico »zavest« (*consciousness*). Prim. *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*, vol. 1: *The Foundations of Mysticism*. Crossroad, New York 1991, str. xvii–xviii. Prim. tudi McGinnovo opredelitev krščanske mistike v *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*, vol. 3: *The Flowering of Mysticism*. Crossroad, New York 1998: krščanska mistika je »posebna zavest Božje prisotnosti [*a special consciousness of the presence of God*], ki se po definiciji izmika opisu in kaže na transformacijo subjekta, ki jo prejme« (str. 26). Seveda zavest (*consciousness, awareness*) ni nič manj problematičen pojem kot izkušnja.

Vidim brez oči, umevam brez razuma, čutim brez občutkov in okušam brez okusa, brez oblike, brez mere. In brez zrenja zrem eno samo popolnoma božansko delovanje in moč, tako da se vse te besede o popolnosti in neomadeževanosti, ki sem jih izrekla, pred to resnico in jasnino zdijo laži in izkrivljenosti.<sup>5</sup>

V življenju mistikov je vedno mogoče zaslediti neki fundamentalni moment, »privatno ekstazo«, razodetje, iluminacijo, skratka, neki dogodek oz. *kairós*, ki v konkretnem življenju razpre novo obzorje, novo smer in vrže človeka v nedoločen, pogosto labirinten *itinerarium*. Toda ta dogodek prav kot gibalna sila nekega življenja ne more biti niti miselno niti afektivno (psihično) zajemljiv. Zato je v okviru mističnega itinerarija pozneje vedno relativiziran; če naj se »skrivnost« ohrani, mora mistična izkušnja vselej (p)ostati ne-izkušnja (oz. nad-izkušnja). Zato mistiki poznajo razne »temne noči«, očiščujoče delo Niča, ki mora odpraviti fiksacije vseh mogočih »prezentizmov«. Živeti odsotnost Absolutnega, njegovo radikalno nedosegljivost in neprilastljivost, je edini način, kako biti v »nenačinovni«<sup>6</sup> relaciji z Neodnosljivim.

Mistika se zato v krščanskem izročilu – na katerega sem se tu zaradi svojega slabega poznavanja drugih tradicij prisiljen omejiti – od patristike naprej imenuje tudi *théosis*, *deificatio*, poboženje, bogopostajanje, preoblikovanje oz. preobraženje v Boga. Takšen metamorfičen, transformativen ali, lepše rečeno, preobražajoč element, ki je eksistencialne oz. (meta)ontološke narave, je za mistično izkušnjo temeljnega pomena. Brez tega horizonta se govor o mistični izkušnji lahko vulgarizira, saj obstaja nevarnost, da zapademo bodisi v psihologizacijo bodisi v fenomenologizacijo in s tem v redukcionizem. S tega gledišča je treba reči, da je mistika tako transpsihološka kot transfenomenološka.

Treba je vedeti, da gre tudi pri pojmu zrenja, kontemplacije (gr. *theoría*, lat. *contemplatio*), ki je v krščanski mistiki zelo pogost, vselej za preobražajoče zrenje. Zrenje, ki strogo vzeto sploh ni zrenje, ampak – kot pravi Katarina iz Genove v prejšnjem navedku – »zrenje brez zrenja«, zrenje, ki je odvezano od vsake objektivnosti, oz. kot pravi Evagri Pontski, eden izmed očetov krščanske mistike, »zrenje brez oblike«, ki je zanj tudi »čista molitev«.

<sup>5</sup> *Razprava o vicah in Duhovni pogovor*. Prev. A. Širca, Družina, Ljubljana 2012, str. 90.

<sup>6</sup> Eckhart in Ruusbroec temu pravita *ane wise*.

Povrhu je treba opozoriti še na zagato s samo besedo »mistika«. Mistika, kot jo razumemo danes, je v temelju novoveški konstrukt, njen rojstni datum je zgodnje 17. stoletje, se pravi *el Barroco*. Mistik sam sebe ni imel in niti ni mogel imeti za »mistika«. To nas neogibno katalpultira v problematiko akademskega govora o mistiki. Naša perspektiva je – če si sposodim pojmovni par iz kulturne antropologije – izrazito etična, ne emična. Znanstveni mistikolog tako kot antropolog sicer prisluhne poročilom o mističnih izkušnjah, se pravi, kaj pravijo mistiki o sami sebi, vendar ta poročila v zadnji instanci preinterpretira v horizontu intelegibilnosti sveta, iz katerega izhaja (navadno iz postreligioznega Zahoda). Po njegovem mnenju je mistik preveč vpet v družbene in duhovne strukture svojega časa in sveta, tako da vse njegove sodbe ne morejo biti enako relevantne za raziskavo in jih je torej nekaj treba pre-razložiti. Vendar je za razliko od antropološke situacije, v kateri je stik z domorodci vselej mogoč, stik z mistiki zvečine posredovan prek besedil (sodobni mistiki, ki bi jih lahko intervjuvali, se očitno dobro skrivajo). Zato mistične izkušnje nikoli ni mogoče izluščiti iz njene jezikovne posredovanosti. Na voljo so nam le teksti in njihov odpor, hermetičnost, ki odpira najrazličnejše hermenevtike. Te hermenevtike pa v temelju povzročajo produktiven »spor interpretacij«, pri čemer ima vsak raziskovalec pri proučevanju mističnih besedil zavedno ali nezavedno s sabo polno prtljago hermenevtike, ki izhaja iz njegove stroke (od psihoanalize do kognitivnih znanosti, od antropologije do literarne vede itn.).

Jezikovnost pa je samo prva zev, ki nas loči od mističnega *Adytona*, od njene »stvari same«. Druga je zgodovinskost. Vprašanje, kaj je mistika, je navsezadnje podvrženo zgodovini (tako njenemu »napredku« kot »entropiji«). Vsak mistik je otrok svoje dobe. To ne pomeni, da lahko sledimo nekakšni evoluciji mistične izkušnje v kakem religioznem izročilu, ampak da neki zgodovinski moment vtisne neizbrisen družbeno-kulturni pečat tako na doživljanje kot na izražanje mistične izkušnje:

Kultura je govorica neke duhovne izkušnje. To je razvidno iz zgodovine duhovnosti, če smo jo pripravljene uzreti brez plašnic, ki bi nam zastrle pogled na celotno pomensko okolje, »kontekst«. Slednjega pa ne smemo razumeti zgolj v smislu okvira ali okrasja, temveč kot prvino, ki daje izkušnji obliko in izraz. Problem – za »duhovnega« človeka je to problem njegove zedinjenosti z

Bogom – vsakokrat določi kulturna dialektika. Duhovnost *odgovarja* vprašanjem danega časa, to pa vedno počne le v smislu, znotraj izrazja samih vprašanj, saj prav iz njih živijo in se nagovarjajo ljudje dane družbe, tako kristjani kot drugi. In zato – ker pogosto opisuje izkušnjo, vsekakor pa se skozi prakso nanaša na konkretne, doživete težave – je vsaka duhovnost po svojem ustroju bistveno zgodovinska.<sup>7</sup>

Tako se je na primer pri duhovni izkušnji v krščanstvu poudarek iz skupnostne, liturgične narave intimnega stika z Bogom, ki je značilna za patristično dobo ter zgodnji in visoki srednji vek, počasi začel premeščati v individualno, zasebno izkušnjo, ki je značilna za velik del zahodne novoveške mistike. Del tega, kar mistik izkuša, je torej neogibno zgodovinsko pogojen, prav tako, kot so zgodovinsko pogojene naše sedanje raziskave mistike.

Od tod je po moji presoji jasno videti, da esencialistična oz. perenialistična opredelitev mistike ni prepričljiva.<sup>8</sup> Mistika ni niti transzgodovinski niti transkulturni pojav, ampak je vselej vezana na konkretno religijo. Zato je mogoče »znanstveno« govorniki recimo o mistiki monoteističnih izročil (o judovski, krščanski in islamski mistiki), mistiki vzhodnih religij, kot so na primer hinduizem, budizem, taoizem, morda tudi o mistiki »arhaičnih« religij (animizem, šamanizem itd.).<sup>9</sup> Seveda je hipoteza o univerzalnosti mistične izkušnje možna, čeprav nujno nedokazljiva, kolikor so opisi teh izkušenj vedno jezikovno posredovani.<sup>10</sup> Vendar se mi tudi tu poraja dvom, ali ni že sama beseda

<sup>7</sup> M. de Certeau, *Bela ekstaza. Izbrani spisi o krščanski duhovnosti*. Prev. V Velkovrh Bukilica. KUD Logos, Ljubljana 2005, str. 29.

<sup>8</sup> Na takšno esencialistično razumevanje mističnih izročil, po katerem naj bi šlo pri mistikah vseh religij za eno in isto stvar, naletimo že pri Schopenhauerju. Po njegovem denimo Eckhart in Buda, ko ju enkrat očistimo vseh mitologij njune različne religije, v jedru učita isto.

<sup>9</sup> Prim. G. Scholem, *Poglavitni tokovi v judovski mistiki*. Prev. V. Snoj, Nova revija, Ljubljana 2003.

<sup>10</sup> O tem glej zlasti prispevek A. M. Haasa »Die Verständlichkeit mystischer Sprache«, v: *Deutsche Mystik im abendländischen Zusammenhang: neu erschlossene Texte, neue methodische Ansätze, neue theoretische Konzepte*, Kolloquium, Kloster Fischingen 1998, izd. Walter Haug in Wolfram Schneider-Lastin, Niemeyer, Tübingen 2000, str. 9–29; zlasti str. 18 in 19, kjer povzema in komentira anglosaško razpravo med perenialisti in kontekstualisti. Tu je treba tudi opozoriti na pravkar izšlo monografijo Sebastjana Vörösa *Podobe neupodobljivega* (KUD Logos in Filozofska fakulteta, Ljubljana 2013), ki na ozadju analitične filozofske tradicije pokaže, kako je »perenialistični« filozofski diskurz o mistični izkušnji ne samo možen, ampak tudi plavzibilen.

oz. koncept mistike izrazito zahoden in v temelju evrocentričen, celo kristocentričen?<sup>11</sup> To seveda ne pomeni, da druge, neevropske, nekrščanske, nemonoteistične izkušnje niso avtentične – nikakor ne, vendar se je treba vselej zavedati partikularnosti naših »zahodnih« analiz in predvsem gojiti refleksijo o konkretni zgodovinski in hermenevtični pogojenosti naših »znanstvenih« raziskav, sicer se nam lahko kaj hitro zgodi, da naše primerjalne analize religioznih izkušenj med različnimi verstvi zdrknejo na raven banalnih komparativizmov. Kljub temu pa takšne kontekstualistične pozicije vendarle ne smemo razumeti preveč dogmatično. Kajti zlasti negativna teologija (apofatika), ki jo poznajo vsa monoteistična religiozna izročila, ima prepoznavne vzporednice tudi na Vzhodu – znotraj hinduizma zlasti vedanta, znotraj budizma *chan*, *zen* in *rdzogs-chen* (*dzogchen*), na Kitajskem tudi daoizem –, zato je omogočen vstop v mišljenje »podobnih« religioznih fenomenov med Zahodom in Vzhodom. Čeprav so ti stiki vselej temni in krhki, nemara celo prekrhki za naše znanstvene, akademske vivisekcije svetovnih mističnih tkiv, so vendarle dovolj otipljivi, da razpirajo možnost za dialog.<sup>12</sup>

Takšno pojmovanje mistike bo seveda odsevalo tudi v mojem kratkem očrtu največjega flamskega mistika Janeza iz Ruusbroeca, h kateremu zdaj prehajam.

---

<sup>11</sup> Kot soudeleženci v zahodnem akademskem diskurzu, ki je sekularen, se moramo zavedati, da je ta sekularnost post-(judeo)krščanska, ne pa na primer posthindujska ali postbudistična. Naj ob tem opozorim na japonsko filozofsko šolo Kyoto – njeni poglavitni predstavniki so Nishida Kitarō, Nishitani Keiji in Shizuteru Ueda –, ki že od začetka zelo čišla krščansko mistiko (zlasti Eckharta) kot tisto, kar je zenu zelo blizu, čeprav na neki način tudi zelo daleč. Zato je pomenljivo, da se Ueda še danes trudi, da bi zen prikazal kot ne-mistiko, kot nekaj, kar presega celo to, čemur na Zahodu pravimo mistika. Glej o tem R. E. Carter, »God and Nothingness«, v: *Philosophy East & West* 59, 2009, str. 1–21.

<sup>12</sup> Znameniti švicarski katoliški teolog Hans Urs von Balthasar je bil mnenja, da je na Zahodu mistika Mojstra Eckharta privilegiran kraj za dialog z vzhodnimi mistikami, zlasti budizmom. Glej poglavje »Christliche und nichtchristliche Meditation« v njegovi knjigi *Neue Klarstellungen*. Johannes-Verlag, Einsiedeln, 1979, str 82–98.

## Ruusbroec – flamski Eckhart?

O življenju Janeza iz Ruusbroeca (Jan van Ruusbroec, 1293–1381), tako kot o drugih srednjeveških mistikih, ne vemo kaj prida.<sup>13</sup> Sprva je bil kaplan v neki bruseljski župniji, potem pa se je z nekaj prijatelji umaknil v samoto, v gozdnato področje Groenendael, jugovzhodno od Bruslja. Tu je pozneje postal prior svojega malega avguštinskega samostana in se povsem posvetil kontemplativnemu življenju ter pisanju mističnih spisov. Čeprav je v 16. in 17. stoletju skupaj s Taulerjem in Harfijem (Hendrikom Herpom) veljal za eno največjih avtoritet nauka o krščanski popolnosti oz. o najvišjih stopnjah kontemplativnega življenja<sup>14</sup> – močno je vplival tudi na mistiko Janeza od Križa –, je njegovo ime po razsvetljenstvu skoraj docela utonilo v pozabo. Širši javnosti ga je znova predstavil Maurice Maeterlinck, flamski frankofonski simbolistični pesnik in dramatik, ki se je navduševal nad globokomiselnim naukom svojega rojaka in je nekaj njegovih del tudi prevedel v francoščino. Zanimanje za Ruusbroeca odslej ni več usahnilo, čeprav je res, da ga resneje proučujejo zlasti belgijski in nizozemski raziskovalci.

Ruusbroecova dela tradicionalno delijo na mistično-spekulativna in na mistagoško-»pastoralna«. V prvo skupino spadajo njegovi prvi trije spisi: *Kraljestvo zaljubljenecv* (*Dat Rijcke der Ghelieven*), *Duhovna poroka* (*Die Geestelike Brulocht*) in *O bleščecem se kamnu* (*Vanden Blinkenden Steen*), v drugo skupino pa: *O sedmih ogradah* (*Vanden Seven Sloten*), *Zrcalo večne blaženosti* (*Een Spieghel der Eeuwigher Salicheit*), *O sedmih stopnjah* (*Van Seven Trappen*), *Boesken der verclaringhe* (*Knjižica razsvetljenja*), *O duhovnem tabernaklju* (*Van den Geesteliken Tabernakel*) in *O dvanajstih Beginah* (*Vanden XII Beghinen*). Zlasti zadnji deli kažeta na to, da je takšna razdelitev preveč preprosta, saj sodi *Tabernakelj* v zvrst mistične alegoreze in je bil do konca srednjega veka tudi Ruusbroecovo najbolj brano besedilo, medtem ko je njegovo zadnje besedilo, *Begine*, sestavljen iz vsaj dveh v celoto zvezanih spisov.

<sup>13</sup> O tem glej P. Verdeyen, *Ruusbroeck l'admirable*. Cerf, Pariz, 2004, in zlasti G. Warnar, *Ruusbroec: Literature and Mysticism in the Fourteenth Century*. Brill, Leiden/Boston 2007.

<sup>14</sup> Dom Cuthbert Butler v svoji vplivni knjigi *Western Mysticism* (Constable, London 1927) gre celo tako daleč, da o Ruusbroecu trdi: »... po vsej verjetnosti ... ni bilo nikoli večjega kontemplativca, zagotovo pa ne večjega mističnega pisca« (str. 272–273).

Ruusbroec je mistik stopenj. Najpogosteje uporablja tripartitno delitev mistične izkušnje, ki je v krščanski mistiki od Origena naprej tudi najpogostejša. Vendar pa je takšen »analitičen« pristop v resnici samo propedeutična literarna struktura, pripomoček, ki z različnih zornih kotov osvetli človekovo duhovno preobrazbo, se pravi poboženje oz. zedinjenje z Bogom. Ruusbroec razdeli celotni mistični itinerarij na tri življenja, ki kakor koncentrični krogi izhajajo eno iz drugega: na dejavno življenje (*werkende leven*), hrepeneče življenje (*begheerlijcken leven*) in bogomotriško (kontemplativno) življenje; slednje označuje tudi kot nadbitnostno življenje (*overweselijcken leven*) oz., še bolj zgoščeno, z nadbitnostno motrilnim življenjem (*overweseleec scouwende leven*).<sup>15</sup>

To, čemur danes najpogosteje – seveda zmotno – pravimo mistika, namreč stopnjo, ko se v religioznem življenju začnejo dogajati izjemne, čud(e)žne reči, Ruusbroec popisuje šele v okviru hrepenečega življenja, čeprav je tako kot Eckhart izrazit nasprotnik videnj in drugih ekstatičnih doživetij. Povsem drugače pa je z nadbitnostnim življenjem, ki je krona mistične izkušnje. Razlika med obema stopnjema je v tem, da hrepeneče življenje opisuje mistično izkušnjo, ki je še izrekljiva, medtem ko gre pri nadbitnostnem življenju za izkušnjo, ki je povsem v polju neizrekljivega.<sup>16</sup>

Znotraj nadbitnostnega življenja Ruusbroec razlikuje tri načine mističnega zedinjenja: zedinjenje prek posrednika, zedinjenje brez posrednika in zedinjenje brez razlike oz. nerazločeno zedinjenje. Najpomembnejši je prehod iz prvega v drugi način zedinjenja. Če je za prvi način značilna izkušnja (tj. občutje, doživetje) Božje prisotnosti oz., kot se izrazi Ruusbroec, »nebeško zdravje« (*hemelsche ghesonde*), je drugi način temu diametralno nasproten, saj je v jedru *ne-* oz. *nadiz-*kušenjski. Kako je to mogoče? Zev, ki se razpira med obema načinoma zedinjenja, je »temna noč duše« – kot bi pozneje dejal Janez od Križa na sledi Ruusbroeca in Taulerja, Eckhartovega neposrednega učenca.<sup>17</sup> Po »nebeškem zdravju« se namreč »tehtnica ljubezni« nagne navzdol in človeka zajame »peklenska muka« (*hielsche quaele*), v kateri se mu »Bog

<sup>15</sup> *Dat rijcke der ghelieven*, str. 361.

<sup>16</sup> Prim. B. McGinn, *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*, Vol. 5: *The Varieties of Vernacular Mysticism: 1350 – 1550*. Crossroad, New York 2012, str. 38–39.

<sup>17</sup> Ruusbroec sicer za razliko od Taulerja precej manj poudarja pomen »temne noči«.



z vsemi njegovimi milostmi skrije in človek pade v takšen obup in muke in temno bedo, da se zdi, da ne bo več okreval; in tako se zaveda, da ni nič drugega kot ubog grešnik, ki ve le malo ali nič o Bogu.<sup>18</sup> Razum pa mu govori: »Kje je zdaj tvoj Bog? Kam je šlo vse, kar si kdaj Božjega občutil?«<sup>19</sup> Ruusbroec potem pravi, da vodi iz te »krize« en sam izhod. Človek se mora docela prepustiti Bogu, dopustiti mu mora, naj z njim dela kar hoče, bodisi da ga vzdigne v nebesa bodisi da ga pogubi v pekel, še več, pekel mora zanj postati nebesa in narobe:

Zato mora svojo lastno voljo predati v Božjo svobodno voljo in pustiti, naj Bog dela z njim (kakor mu drago) v času in večnosti. Če zmore to storiti brez pobitega srca, s svobodnim duhom, bo še tisti hip ozdravljen in bo privedel nebesa v pekel in pekel v nebesa. Kajti ne glede na to, kako visoko ali kako nizko se bo nagnila tehtnica ljubezni [*die waghe der minnen*], bo ostal enak in uravnotežen. Kajti tisti, ki sam sebe zanika in ljubi Boga, bo našel mir, ne glede na to, kaj hoče ljubezen dati ali vzeti. Kajti duh tistega, ki je živel v trpljenju brez negodovanja, je svoboden in nevznemirjen. In zato je zmožen okusiti neposredovano enost z Bogom [*onghemiddelder enecheit met gode*].<sup>20</sup>

Bistvo tega zedinjenja je torej zgolj v tem, da človek doseže popolno predanost Bogu (nemški mistiki bi temu rekli *gelassenheit*). Na antropološki ravni pa gre za preobraženje višjih duševnih moči oz. zmožnosti, tj. razuma, volje in spomina. Enako antropološko matrico pozna tudi Mojster Eckhart in drugi spekulativni mistiki tistega časa – gre za odločilno avguštinsko potezo zahodne srednjeveške mistike.

Najvišja stopnja *unio mystica* je enost brez razlike oz. razločenosti (*enecheit sonder differentie*). Pri tej enosti pa pravzaprav ne bi smeli reči, da gre za novo stopnjo, ampak prej za aspekt, vidik, ki je vselej hkraten z neposredovano enostjo. Če je slednja aktiven vidik mističnega zedinjenja, potem je nerazločena enost njegov pasivni vidik.<sup>21</sup> Seveda je ta »dvojnost« opazna tudi na vseh nižjih stopnjah mističnega življenja,

<sup>18</sup> *Boecksen der verclaringhe*, str. 125.

<sup>19</sup> *Op. cit.*, str. 127.

<sup>20</sup> *Ibid.*

<sup>21</sup> Mistično zedinjenje ima pri Ruusbroecu vedno dva vidika, ki pa sta v temelju hkratna. To ugotavlja tudi P. Mommaers, *Jan van Ruusbroec: Mystical union with God*. Peeters, Leuven 2009: »Dvojna dinamika vzpona in spusta igra v Ruusbroecovem opisu mističnega zedinjenja osrednjo vlogo« (str. 99).

vendar ni nikoli izražena na tako globoki in vseprežemajoči ravni. Kajti zlasti pasivni vidik tu postane radikalen, malone absoluten. Človek je tu, na kar kaže že sam izraz »brez diference«, zedinjen z Bogom kot Enim oz. z nerazločeno, nediferencirano Božjo bitjo, »ki je tako preprosto enovita, da v njej ni niti Očeta niti Sina niti Svetega Duha.«<sup>22</sup> Ruusbroec tu kajpak sledi Eckhartovi distinkciji med trojičnim (*got*) in nadtrojičnim Bogom (*gotheit*) ter ponekod, čeprav redko, uporablja ista izraza.<sup>23</sup> Nerazločeno zedinjenje, *unio indistinctionis*,<sup>24</sup> se (gledano s stališča človeka oz. stvarstva) odvija na nadbitnostni ravni. Odstavek iz spisa *O sedmih stopnjah* koncizno poveže temeljne niti Ruusbroecove mistike:

In vsi združeni smo en goreči, neugasljivi žar, z Očetom in Sinom v enosti Svetega Duha, kjer Božje Osebe same sebe razduhovijo [*ontgheesten*] v enosti svoje biti, v brezdanjem breznu enovite blaženosti. Tam ni ne Očeta ne Sina ne Svetega Duha ne nobene stvarjenine. Tam smo vsi eno, neustvarjeni v naši nadbiti [*overwesen*]. Tam je ves užitek dovršen in popoln v bitnostni blaženosti. Bog je tam v svoji preprosti biti čisto neudejanjanje, večna izpraznjenost [*eeweghe ledegheit*], nenačinovna temà, neimenovana takšnost [*istegheit*], nadbit vseh stvarjenin...<sup>25</sup>

In nekoliko pozneje, na koncu istega spisa Ruusbroec udarno in samozavestno »oznani« našo vpotegnjenost v trinitarično življenje, ki ves čas niha med *god* in *godheit*:

In Oče nas je s svojim Sinom objel in preobrazil [*overformt*] v enosti nju-nega Duha. Tam smo z Božjimi Osebam ena ljubezen in en užitek. In ta užitek je popoln v nenačinovni biti Bogstva. Tam smo vsi z Bogom ena enovita bitnostna blaženost. Tam ni z ozirom na osebnost [*persoonlecheit*] ne Boga ne stvarjenin. Tam smo vsi izgubljeni, utopljeni in izliti v neznano temo. To je najvišje, kar lahko človek živi ali čemur lahko umre, najvišje, kar lahko ljubi in uživa v večni blaženosti. In če te kdorkoli uči drugače, vedi, da uči nesmisel.<sup>26</sup>

<sup>22</sup> *Boecksken*, str. 149.

<sup>23</sup> Prim. denimo opredelitev razlike med Bogstvom in Bogom v *Sedmih stopnjah* (str. 211): »Božje Osebe v rodovitnosti svoje narave so en Bog [*god*], ki je večno udejanjajoč. In v preprostosti svoje biti niso nič drugega kot Bogstvo [*godheit*], večna izpraznjenost [*ledegheit*].«

<sup>24</sup> O tem gl. članek B. McGinna, »Love, Knowledge, and Mystical Union in Western Christianity: Twelfth to Sixteenth Centuries«, v: *Church History* 56/ 1, 1987, str. 7–24.

<sup>25</sup> *Trappen*, str. 219.

<sup>26</sup> *Op. cit.*, str. 223.

## Dialektika želje

Na tej ontološko-metaontološki točki pa Ruusbroec – za razliko od Eckharta<sup>27</sup> – vpelje pojem ljubezni (*minne*). Čeprav ima ljubezen pri Ruusbroecu na vseh stopnjah mističnega življenja temeljno vlogo, je na tem apofatičnem vrhuncu mističnega itinerarija morda ne bi pričakovali. Mnoge interprete je to zapeljalo, da so Ruusbroecu pripisali katafatičen preobrat eckhartovske bitnostne/bistvenostne mistike (*Wesensmystik*) v afektivno ljubezensko mistiko (*Minnemystik*).<sup>28</sup> Vendar se ob natančnem branju Ruusbroecovih spisov ta presoja izkaže za napačno. *Minne* je namreč za Ruusbroeca v zadnji instanci najbolj apofatična šifra za Boga. Ljubezen je absolutno dialektična realnost in jo je mogoče obravnavati pod dvema vidikoma, ki pa sta v resnico eno in isto dogajanje oz. udejanjanje, ki ga v večji ali manjši intenzivnosti najdemo na vseh ravneh *viae mysticae*. Ljubezen na eni strani *iz*-teka, je izlivajoča se (*utevloijende*) sila, ki vse vleče ven, na drugi strani pa *v*-teka, je sila, ki vse vleče (nazaj) v enost (*intreckende in enecheit*). Na eni strani imamo torej aktivno, delujočo oz., bolje rečeno, udejanjajočo ljubezen (*werkeleke minne*), na drugi strani pa pasivno, počivajočo in uživajočo ljubezen, ki jo Ruusbroec poisti tudi z bitnostno ljubeznijo (*weseleke minne*). Da bi razumeli, kaj natančno je bitnostna ljubezen, pa je treba do besede pustiti Ruusbroeca samega:

Enost z Bogom <v ljubezni> ne zahteva od našega duha nič drugega kakor golo, neupodobljeno, večno ljubezen: ničesar ne imeti v neurejeni ljubezni, najsi zunaj ali znotraj, niti ne posedovati samega sebe. Nasprotno, biti moramo prazni samih sebe in vseh stvari, enooblični z Bogom in preoblikovani v

---

<sup>27</sup> B. McGinn pravilno ugotavlja, da je za Eckharta zadnji temelj vsega Nič, za Ruusbroeca pa bitn(ostn)a ljubezen: »Kljub Ruusbroecovi pogosti rabi apofatičnega jezika, ki spominja na Mojstra Eckharta, so med flamskim avguštincem in nemškim dominikancem očitne razlike. Za Ruusbroeca Božje počivanje v svojem bistvu v osnovi ni ostajanje v Eckhartovem Božjem niču, temveč modaliteta najvišje oblike ljubezni, ki jo imenuje 'bitnostna ljubezen' (*weselijke minne*)« (*The Varieties of Vernacular Mysticism*, str. 12). To sodbo je po mojem mnenju – kot bom skušal pokazati naprej v razpravi – treba malce korigirati, saj je bitna ljubezen v resnici apofatičen (in ne katafatičen) koncept, ki je v jedru korelativen Eckhartovemu Niču.

<sup>28</sup> Tudi na primer A. de Libera v *Eckhart, Suso, Tauler et la divinisation de l'homme*, Bayard, Pariz 1996, str. 202.

bitnostni ljubezni. To je najplemeniteje in najvišje, kar lahko imamo, okusimo in izkusimo v tem življenju.<sup>29</sup>

Biti preobražen v bitnostno ljubezen je torej najvišja stopnja mističnega zedinjenja, ki je še dosegljiva v tem življenju. Apofatično jedro te ljubezni je posebej lepo razvidno tedaj, ko se Ruusbroec zateče k mističnim metaforam, saj so te za upodabljanje neupodobljivega najučinkovitejše. Ena od priljubljenih Ruusbroecovih metafor je vrtinec.<sup>30</sup> V *Kraljestvu zaljubljenecv* beremo:

Vse vrline v vseh stvarjeninah je mogoče doseči prek iztekanja [*uut vlieten*] iste ljubezni iz Očeta in Sina. Tako je Božja ljubezen glede na svoje iztekanje udejanjajoča in sili človeka k vsem vrlinam, glede na svoje vtekanje [*in vlietene*] pa je bitnostna in preplavlja vse, ki so zedinjeni v nedoumljivem okušanju. To je brezdanji vrtinec, v katerem vsi plemeniti duhovi lebdijo v užitku in so potopljeni v izgubljenost [*Dit es de grondeloese wiel daer alle edele ghedachten in hanghende sijn in ghebrukeleecheden, ende versonken sijn in verlorenheiden*].<sup>31</sup>

V *Duhovni poroki* naletimo na mistični vrtinec v sintagmi »vrtinec preprostosti«, ki je oznaka za neimenljivost Bogstva:

In tu je užitka polni prehod [*overliden*] in pretakajoči se vdor [*inslach*] v bitnostno golost [*bloetheit*], kjer vsa Božja imena in vsi načini in vsa živa umevanja, ki so upodobljena v zrcalu božanske resnice, padejo v enovito neimenovanost, v brezumsko nenačinovnost. Kajti v tem brezdanjem vrtincu preprostosti [*grondelosen wiele der simpelheit*] so vse stvari použite v užitka polno blaženost; in temelj [*gront*] sam ne more biti zajet drugače kot z bitnostno enostjo.<sup>32</sup>

Vpoteg v vrtinec, ki upodablja paradoksnost gibanja in mirovanja, množstva in enosti v območju Božjega samega, naposled nakazuje, da se mora človek skupaj s Trojico staliti v »praznino«, »temno tišino« oz. v apofatično jedro Enega, katerega šifra je bitnostna *minne*:

Ta izkušnja [*sc. izkušnja negibne blaženosti*] je naša nadbitnostna blaženost, ki je Božji užitek in užitek vseh njegovih ljubljenih. Ta blaženost je temna tišina, ki je vselej prazna. Za Boga je bitnostna, za vse stvarjenine pa

<sup>29</sup> *Beghinen*, str. 347 in 349.

<sup>30</sup> To metaforo je Ruusbroec prevzel od Hadewijch.

<sup>31</sup> *Rijcke*, str. 377 in 379.

<sup>32</sup> *Brulocht*, str. 599.

nadbitnostna. In tam je treba sprejeti, da se Osebe zvrtničijo [*verwielen*] v bitnostno ljubezen, to pomeni v užitka polno enost.<sup>33</sup>

Iz teh odlomkov je že razvidno, da se v dialektiko biti in delovanja oz. udejanjanja (*wesen – werk*) vklaplja dialektika udejanjanja in počitka/uživanja (*werk – rasten/ghebruken*). Sovpadanje teh nasprotij predstavlja rdečo nit Ruusbroecove mistike. Beseda »užitek« (*ghebruken*) je tipična za Ruusbroeca in flamsko mistiko nasploh. Najdemo jo že pri Beatrijs iz Nazaretha in Hadewijch, torej flamski ženski mistiki 13. stoletja. Pri Ruusbroecu je ta »užitek« – besedica je, zanimivo, še zmeraj živa v nekaterih flamskih narečjih in ima pogosto seksualne konotacije<sup>34</sup> – povezan z blaženostjo (*salicheit*), oba izraza pa sta najpogostejši oznaki za najglobljo raven mističnega življenja. Prisluhnimo še enemu odlomku *Duhovne poroke*, v katerem je zgoščeno povedano, kaj v resnici pomeni ljubiti:

Kajti ljubezen [*karitate*] mora biti večno udejanjanje v podobnosti, tako bo enost z Bogom v uživajoči ljubezni vedno vodila v počitek. In to pomeni ljubiti. Kajti v enem »zdaj« [*nu*], v enem hipu, ljubezen udejanja in počiva v svojem ljubljenu. In eno krepi drugo: kajti višja ko je ljubezen, večji je počitek; in večji ko je počitek, notranjejša je ljubezen.<sup>35</sup>

### Mistična požrešnost

Dialektika uživanja in počitka pa ima pri Ruusbroecu še en fascinanten obraz. Ta je nemara tudi najizvirnejši.<sup>36</sup> Gre namreč za dialektiko jesti in biti pojedena (lat. *manducare et manducari*). Ruusbroec kratko malo ljubi editivno-digestivno metaforiko. Vir zanjo je seveda konkretna liturgična praksa: evharistija. Kult evharistije je bil v srednjeveški flamski mistiki in duhovnosti na sploh izjemno priljubljen.<sup>37</sup> Tedanje mistično

<sup>33</sup> *Boecksen*, str. 137.

<sup>34</sup> Glej Mommaers, *op. cit.*, str. 119, op. 25.

<sup>35</sup> *Brulocht*, str. 509.

<sup>36</sup> V srednjem veku seveda ni čiste izvornosti. Zato tudi fenomen mistične lakote najdemo že pri Eckhartu, četudi samo v njegovih latinskih komentarjih k bibličnim knjigam. Glej D. F. Duclow, »The Hungers of Hadewijch and Eckhart«, v: *The Journal of Religion* 80, 2000, str. 421–441.

<sup>37</sup> Prim. L. Cognet, *Introduction aux mystiques rhéno-flamand s.* Desclée, Pariz 1968, str. 247.

dojemanje tega zakramenta oz. njegovo integriranje v mistično življenje je temeljilo predvsem na tem, da je imelo zaužitje Kristusovega telesa pod podobo hostije namen krepiti vernikovo lakoto, se pravi željo po Bogu. V *Kraljestvu zaljubljenecv* Ruusbroec opredeli mistično lakoto po Bogu v naslednjih verzih:

Die hongher dat es begheeren altoes vloeyen in enicheit  
ende sonder onderlaet ghebaren in der hoegher triniteit.<sup>38</sup>

Ta lakota je koprnenje vselej iztekati v enost  
in se nenehno porajati v vzvišeni Trojici.

Evharistični kontekst tega briljantnega mističnega dvostišja je razviden v nadaljevanju:

Dal nam je [*sc.* Kristus] jesti svoje meso in piti svojo kri, da bi lahko šel skozi nas [*doerga*] in nas v telesu in duši in v naših zmožnostih preplavil [*doervloye*], da bi nas lahko pojedel. [...]

To je jesti in biti pojedен;  
upam si trditi tole:  
kdor le kanček zazeva, bo pogoltnjen.<sup>39</sup>

Evharistični kontekst je *eo ipso* kristološki. Prodor v enost je mogoč samo s Kristusom: »Naš posrednik je Kristus. Kogar on pogoltnje, ta docela izteče v enost ...«<sup>40</sup> Flamec nadalje pravi, da ta dinamika želje in potešenosti, goltanja in pogoltnjenosti, žretja in požrtosti ni značilna samo za duhovno življenje *in statu viae*, ampak se bo udejanjala vso večnost. S tem se močno približa konceptu epektaze Gregorja iz Nise.<sup>41</sup>

Dialektika jesti in biti pojedен po Bogu je s pesniško ostrino prikazana tudi v Ruusbroecovem zadnjem delu *O XII. beginah*. Tu nastopa dvanajst begin, ki so na različnih duhovnih stopnjah. Komplementarne sta si izpovedi sedme in enajste begine. Sedma pravi takole:

<sup>38</sup> *Rijcke*, str. 263.

<sup>39</sup> *Op. cit.*, str. 282. Verzni del gre v izvirniku takole: *Dit es eten ende werden gheten; / ic dar mi dies wel vermeten: / die minst gaept, hi wert verbeteren.*

<sup>40</sup> *Op. cit.*, str. 284.

<sup>41</sup> Prim. o tem R. Van Nieuwenhove, *Jan van Ruusbroec, Mystical Theologian of the Trinity*. University of Notre Dame Press, Notre Dame, Ind. 2003, str. 174–176.

Mire zielen hongher es soe groot,  
 al haddic al dat god ye gheboet,  
 dat en mochte my niet saden:  
 hy en gheve hem selven, ic ben doot.  
 Mijne ongheduere in sulcker noot  
 en mach niemen gheraden.<sup>42</sup>

Moje duše lakota je tako velika,  
 da četudi bi vse imela, čemur Bog je kdaj zapovedal (biti),  
 bi me to ne moglo zadovoljiti:  
 če On sam se mi ne da, sem kakor mrtva.  
 Nihče uginiti ne more,  
 kakšen nemir v stiski tej me tare.

Enajsta begina pa poje takole:

Begheric yet, dats my oncont,  
 want in onwetene sonder gront  
 hebbic my selven verloren.  
 Ic ben verswolghen in sinen mont,  
 in een abys al sonder gront,  
 ic en machs niet weder comen.<sup>43</sup>

Če po čem koprnim – ne vem;  
 kajti v nevédenju brez dna  
 sem samo sebe izgubila.  
 Pogoltnjena v njegova usta,  
 v brezno brez vsakršnega dna;  
 ni vrnitve, ni povratka.

Ruusbroeec v spisu naprej sam razlaga stališči obeh begin. O nepotešljivi duhovni lakoti sedme pravi, da je njen vzrok Sveti Duh, ki je Ljubezen kot taka, Bog-Ljubezen. Ko se ta dotakne človekovega duha – dotik, *gherinen*, je še ena konstanta flamske mistike –, ga privede v

<sup>42</sup> *Beghinen*, str. 9.

<sup>43</sup> *Op. cit.*, str. 13. Prva verzija si je Ruusbroeec sposodil pri Hadewijch oz., natančneje, t.i. Psevdo-Hadewijch. Prim. Hadewijch, *Mengeldichten*. Izd. Van Mierlo, Standaard-Boekhandel, Antwerpen 1952, str. 133: *Begheric iet dats mi oncont; / want in onwetenne sonder gront ...* Prevod zadnjega dela te zbirke, ki je docela prepojena z eckhartovskimi izrazi (zato *Psevdo*-Hadewijch, sicer bi bil Eckhart samo Hadewijchin epigon), je dostopen tudi v slovenščini na spletu: <http://kud-logos.si/2006/04/08/psevdo-%E2%80%93-hadewijch/> (8.11.2013).

stanje »ljubezni brez načina« (*minne zonder maniere*) oz. nenačinovne ljubezni (*wiselose minne*), za katero Ruusbroec trdi, da je nepreiskljiva, vselej nad (raz)umom, spoznati jo je mogoče le prek njenega delovanja. Ta ljubezen, nadaljuje Ruusbroec, daje zmeraj več, kot je mogoče prejeti, in zahteva zmeraj več, kot je mogoče dati: »Zahteva ljubezni je včasih v srcu kakor koprneč, goreč ogenj, v duši in telesu kakor besneje (*oerwoet*) in nemir (*ongheduer*) ter v duhu kakor lačna, použivajoča požrešnost.«<sup>44</sup>

O stanju enajste begine, ki je pogoltnjena oz. požrta v Božje brezno, pa pravi Ruusbroec takole:

In njegova [Božja] ljubezen je tako grozovita in tako k sebi pritegujoča in tako použivajoča vse, česar se dotakne; in če to občutimo – kar je nad razumom –, potem je naša ljubezen nenačinovna. Kajti ne znamo in ne vemo, kako odgovoriti njegovi ljubezni, ki je tako požrešna, da pogoltne in použije vse, kar se približa njenemu sebstvu [*selfsheit*].<sup>45</sup>

Živeti v sebi, v »drugosti« (*anderheit*) pomeni biti v nenehnem proženju želje k Enemu, v nenehnem epektatičnem modusu, medtem ko biti v enosti (*eenicheit*) pomeni biti potešen in sit, biti prazen in poln hkrati. V *Beginah* Ruusbroec torej v eckhartovsko diferenco (*dyfferencie*) med Bogom in Bogstvom, v diferenco med »delom« (*werken*) in praznino (*ledicheit*) oz. »delom« in užitkom vdela tudi diferenco med »biti sit« (*sat*) in »biti lačen« (*hongherich*) oz. v zadnji instanci med »jesti« in »biti pojeden«, med »žreti« in »biti požrt«, *verswelghet met gode in eenicheyt*, »biti pogoltnjen v enost z Bogom«. <sup>46</sup> Zato je za Ruusbroeca poleg vrtinca (*wiele*) najmočnejša apofatična metafora za Eno prav žrelo:<sup>47</sup>

O geweldech slont  
al sonder mont

<sup>44</sup> *Beghinen*, str. 61.

<sup>45</sup> *Op. cit.*, str. 79.

<sup>46</sup> *Op. cit.*, str. 81.

<sup>47</sup> Ta metafora je najbrž docela Ruusbroecova iznajdba, saj je ni najti pri nobenem prejšnjem mistiku, tudi Eckhartu ne. Od Ruusbroeca jo je prevzel Janez Tauler. Legenda namreč pravi, da naj bi Tauler Ruusbroeca vsaj enkrat obiskal v Groenendaelu. Ne glede na to, da tega srečanja ni mogoče zgodovinsko dokazati, je vendarle res, da je sredi 14. stoletja med zahodno Nemčijo in Flamsko (Brabantom) potekala živahna izmenjava mističnih besedil. O tem glej Warnar, *op. cit.*, str. 137.



vure ons in dinen afgront  
 ende make ons dine minne cont.  
 Al waren wi tote der doet ghewont,  
 beveet ons minne, wi sijn gesont.<sup>48</sup>

O mogočno žrelo  
 brez vsakršnih ust,  
 pelji nas v svoje brezno  
 in nam daj spoznati svojo ljubezen.  
 Četudi smrtno bili bi ranjeni,  
 bi, ko zajela bi nas ljubezen, ozdraveli.

### Ghemeine leven

Če smo začeli s problematiko mistične izkušnje v krščanski mistiki nasploh, se spodobi, da za konec povemo, kaj je mistika za Ruusbroeca. Cilj mističnega življenja za Ruusbroeca ni kontemplativno življenje kot tako, temveč nekakšno avguštinsko »mešano« življenje (*vita mixta*), se pravi življenje, ki je hkrati aktivno, udejanjajoče, usmerjeno navzven v udejanjanje vrlin, v »dobra dela« (*vita activa*), in kontemplativno, obrnjeno navznoter v motrenje Boga (*vita contemplativa*). Ruusbroec je za to kontemplirajočo aktivnost in aktivno kontemplacijo skoval poseben izraz *ghemeine leven*. Pridevnik *ghemeine* je težko prevedljiv, vsi dobesedni prevodi, kot so »skupen«, »splošen« in »obči«, so nekoliko zavajajoči. Kajti to »skupnost« oz. »občnost« je treba razumeti glede na Boga in ne glede na nekakšno človeško komunitarnost. Kakor je Bog »skupen« vsem in je do vsakega v razmerju, kot da bi bil samo zanj, tako tudi »skupni« človek (*ghemein mensche*) ne sme imeti ničesar zase, še samega sebe ne,<sup>49</sup> temveč mora biti »na voljo« vsem, biti za vse tako, kot da bi bil za vsakega vse. Tu gre za imperativ absolutne ljubezni, ki jo mora tak človek živeti oz. udejanjati. Mistik ne sme ljubiti (tega ali onega), temveč mora postati Ljubezen sama. Mistična izkušnja, o kateri govori Ruusbroec, je zato kar najbolj ezoterična in eksoterična hkrati,

<sup>48</sup> *Sloten*, str. 193.

<sup>49</sup> *Cristus en hadde niet propers noch eygens, maer alle ghemeyne: lijf ende ziele, moeder ende discipele, mantel ende roc.* »Kristus ni imel ničesar svojskega niti lastnega, temveč vse skupno: telo in dušo, mater in učence, plašč in suknjo« (*Brulocht*, str. 433).

najbolj mundana (vsakdanja, tu-svetna) izkušnja, uperjena k bližnjemu, in obenem radikalno transcendentna, posrkana v »žrelo Bogstva«. Takšna dialektična ritmika – tudi ritem je tu lahko samo metafora, kolikor implicira časovnost – je seveda tisti *ádyton*, tisto neizrekljivo, okrog katerega se sučejo mistična besedila, ne da bi ga mogla izreči.

*Ghemein* življenje torej ni isto kot kontemplativno življenje, čeprav ga to pravzaprav pogojuje in oblikuje, temveč je deleženje v življenju Absolutnega, integracija v »aktivno« in »pasivno« počelo Božjega, v pulziranje Boga in Boštva.<sup>50</sup> Zato je opis *ghemein* življenja veliko bolj prozaičen in vsakdanji kot opis kontemplativnega življenja; najgloblja mistična izkušnja zveni najmanj mistično:

In on je [sc. *ghemein mensche*] živo in voljno Božje orodje, s katerim Bog dela, kar hoče in kakor hoče; in tega ta človek ne pripisuje sebi, ampak daje slavo Bogu. In zato je voljan in pripravljen storiti vse, kar zapoveduje Bog, in je močan in pogumen v trpljenju ter prenaša vse, kar mu nalaga Bog. In zato živi skupno življenje [*ghemeyn leven*], kajti tako zrenje kot udejanjanje sta zanj prikladna in v obeh je izpopolnjen.<sup>51</sup>

Ta koncept je vsekakor kongenialen z Eckhartovim življenjem »brez zakaj« (*sonder warumbe*).<sup>52</sup> Še večjo bližino pa izkazuje s Taulerjem. Ta podobno kot Ruusbroec govori o dialektiki udejanjanja in užitka: Bog je tako *würken* v Osebah kot enoviti užitek (*gebruchen*) Enega.<sup>53</sup> Tu smo pri najvišji in hkrati najnižji, najspekulativnejši in najbolj praktični ravni rensko-flamske mistike, katere mistično-etični potencial je še danes izjemno aktualen.

Za konec samo še namig, kako bi tudi Ruusbroecova mistika lahko ponujala vstop v dialog z vzhodnimi mistikami, zlasti morda z budizmom. Vprašljivo je, ali je mogoče krščansko nihilologijo, se pravi govorico o Bogu kot apofatičnem Niču, primerjati z budističnim pojmom niča (v japonsščini *ma*, v kitajščini *wu*), saj je krščanski pojem niča izrazito teističen. Poleg tega je krščanski Bog kot poslednji temelj

<sup>50</sup> Prim. Nieuwenhove, *op. cit.*, str. 176–180.

<sup>51</sup> *Steen*, str. 183.

<sup>52</sup> Opis tega najdemo v sloviti 86. pridigi (v slov. prev. 28. pridiga, glej Mojster Eckhart, *Pridige in traktati*. Prev. M. Kač et al. Mohorjeva družba, Celje 1995, str. 270–277), ki razgrinja mistično alegorezo evangeljskega odlomka o Mariji in Marti. Za analizo gl. McGinn, *Mystical Thought of Meister Eckhart: The Man from Whom God hid Nothing*, Crossroad, New York 2001, str. 153–155.

<sup>53</sup> Prim. *Die Predigten Taulers*, izd. F. Vetter, Weidmann, Dublin/Zürich 1968, str. 156.

krščanske mistike, vsaj kakor o njem govori teologija rensko-flamske mistike, še zlasti pa Ruusbroecova teologija *minne*, izrazito dinamičen oz. dialektičen »fenomen«, odlikuje se po hkratnosti Enega in Trojega, medtem ko je na Vzhodu poslednja resničnost nedvojnosti, Enega-Niča, ontološko precej bolj statična. Zato se zdi se, da so primerjave med zahodno in vzhodno mistiko prepričljivejše na mistično-etični ravni, se pravi bolj na ravni »prakse« kot na ravni »teorije«. Naj navržem samo en primer. Ali ni Ruusbroecov *ghemein mensche* (»skupni človek) ekvivalenten zadnji, deseti sličici »vola in njegovega pastirja« (jap. *jūgyūzu*), ko razsvetljeni pastir, človek, ki je dosegel *satori*, brez svojega vola, se pravi svojega jaza, pride nazaj v družbo, na trg, in živi navadno življenje z navadnimi ljudmi tako kot prej? Oba, Ruusbroecov *ghemin mensche* in chanovsko-zenovski pastir/razsvetljenec, se od drugih ljudeh razlikujeta »samo« po tem, da imata sočutje, neizčrpno in vseprežemajočo ljubezen do vseh. In ta izhaja iz njunega razsvetljenja.<sup>54</sup>

## B i b l i o g r a f i j a

1. Baruzi, J. (1985), *L' intelligence mystique*, izd. J.-L. Vieillard-Baron. Berg International, Pariz.
2. Butler, C. (1927), *Western Mysticism*. Constable, London.
3. Carter, R. E. (2009), »God and Nothingness«, *Philosophy East & West* 59, str. 1–21.
4. Cagnet, L. (1968), *Introduction aux mystiques rhéno-flamands*. Desclée, Pariz.
5. de Certeau, M. (2005), *Bela ekstaza. Izbrani spisi o krščanski duhovnosti*. KUD Logos, Ljubljana.
6. de Libera, A. (1996), *Eckhart, Suso, Tauler et la divinisation de l'homme*. Bayard, Pariz.
7. Duclow, D. F. (2000), »The Hungers of Hadewijch and Eckhart«, *The Journal of Religion* 80, str. 421–441.
8. Haas, A. M. (2000), »Die Verständlichkeit mystischer Sprache«, v: *Deutsche Mystik im abendländischen Zusammenhang: neu erschlossene Texte, neue methodische Ansätze, neue theoretische Konzepte; Kolloquium, Kloster Fischingen 1998*, izd. Walter Haug in Wolfram Schneider-Lastin. Niemeyer, Tübingen, str. 9–29.

---

<sup>54</sup> Prim. na primer H. Dumoulin: *Geschichte des Zen-Buddhismus*. Band I: *Indien und China*. Francke-Verlag, Bern 1985, str. 261 isl.

9. Hadewijch (1952), *Mengeldichten*, izd. Van Mierlo. Standaard-Boekhandel, Antwerpen.
10. Heidegger, M. (1995), *Gesamtausgabe*, II. Abteilung, *Vorlesungen 1919–1944*, Bd. 60: *Phänomenologie des religiösen Lebens*. V. Klostermann, Frankfurt na Majni.
11. James, W. (1902), *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*. Longmans, Green.
12. Katarina iz Genove, Sv. (2012), *Razprava o vicah in Duhovni pogovor*. Družina, Ljubljana.
13. Levinas, E. (2002), *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Vrin, Pariz.
14. McGinn, B. (1987), »Love, Knowledge, and Mystical Union in Western Christianity: Twelfth to Sixteenth Centuries«, *Church History* 56, str. 7–24.
15. McGinn, B. (1991), *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*, vol. 1: *The Foundations of Mysticism*. Crossroad, New York.
16. McGinn, B. (1998), *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*, vol. 3: *The Flowering of Mysticism*. Crossroad, New York.
17. McGinn, B. (2001), *Mystical Thought of Meister Eckhart: The Man from Whom God hid Nothing*, Crossroad, New York.
18. McGinn, B. (2012), *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*, Vol. 5: *The Varieties of Vernacular Mysticism: 1350 –1550*. Crossroad, New York.
19. Mojster Eckhart (1995), *Pridige in traktati*. Mohorjeva družba, Celje.
20. Mommaers P. (2009), *Jan van Ruusbroec: Mystical union with God*. Peeters, Leuven.
21. Ruusbroec, J. van (1988), *Die geestelike brulocht*. Brepols, Turnhout.
22. Ruusbroec, J. van (1989), *Boecksken der verclaringhe*. Brepols, Turnhout.
23. Ruusbroec, J. van (1989), *Vanden seven sloten*. Brepols, Turnhout.
24. Ruusbroec, J. van (1991), *Vanden blinkenden steen. Vanden vier becoringhen. Vanden kerstenen ghelove. Brieven*. Brepols, Turnhout.
25. Ruusbroec, J. van (2000), *Vanden XII beghinen*. Brepols, Turnhout.
26. Ruusbroec, J. van (2002), *Dat rijcke der ghelieven*. Brepols, Turnhout.
27. Ruusbroec, J. van (2003), *Van Seven Trappen*. Brepols, Turnhout.
28. Van Nieuwenhove, R. (2003), *Jan van Ruusbroec, Mystical Theologian of the Trinity*. University of Notre Dame Press, Notre Dame, Ind.
29. Verdeyen, P. (2004). *Ruusbroeck l'admirable*. Cerf, Pariz.

30. Vetter, F. (izd.) (1968). *Die Predigten Taulers*. Weidmann, Dublin–Zürich.
31. von Balthasar, H. U. (1979), »Christliche und nichtchristliche Meditation«, v: isti, *Neue Klarstellungen*. Johannes-Verlag, Einsiedeln, str. 82–98.
32. Vörös, S. (2013), *Podobe neupodobljivega*. KUD Logos in Filozofska fakulteta, Ljubljana.
33. Warnar, G. (2007). *Ruusbroec: Literature and Mysticism in the Fourteenth Century*. Brill, Leiden/Boston.