

---

## MIŠLJENJE NEMISLJIVEGA : ZBORNIKU NA POT

Pričujoča številka *Poligrafov* je posvečena prevetritvi odnosa med mistiko in mislijo, tj. med »izkustveno/bivanjsko presežnim« (mističnim) in »razumsko/pojmovno dosežnim« (misljivim). Posamezni prispevki se bodo skušali z različnih perspektiv in na različne načine (posredno ali neposredno) dotakniti vprašanj, kot so:

Ali je možen dialog med mistiko, ki počiva na neizrekljivem, in razumsko dejavnostjo, ki korenini v besedi? Kako se pojmovno pritakniti nepojmljivega, ne da bi ob tem zdrknili v iracionalizem? Ima mistika spoznavno vrednost, in če jo ima, kakšna je? Ali je sploh mogoče govoriti o neizrekljivem – in kako? V kakšnem odnosu je mistika z religijsko doktrino in prakso? Ali obstaja skupno (transkonfesionalno) mistično jedro, na katerem deležijo vse religije, ali je vsaka »mistika« določena z religijskim kontekstom, v katerem se je razvila? Kakšen, če sploh kakšen, pomen ima mistika za sodobnega človeka in bivanjska vprašanja, s katerimi se sooča? In nenazadnje, mar ni mistika le v religiozno okrasje odeta (psiho)patologija ali gre za nekaj, kar je s »patološkim« sicer povezano, a od njega vendarle različno?

Seveda postane takoj razvidno, da je takšna tematska zastavitev vse prej kot neproblematična, kajti izraz »mistika« je odet v gosto pomensko meglo in pogosto več *za-* kakor *odstira*. Namen tega uvodnega prispevka je zato dvojen: prvič, na podlagi kratkega zgodovinskega pretresa pokazati, kako je izraz mistika pojmovan v akademski sferi, in drugič, nakazati, kam se v tej splošni shemi umeščajo prispevki v zborniku in kakšni so njihovi temeljni vsebinski poudarki. Sodelujoči upamo, da obravnavane teme ne bodo okostenele in pristale v kakem zaprašnem, od vseh pozabljenem akademskem arhivu, temveč bodo padle na plodna dušna tla in se razrasla v nove, ustvarjalne in žive raziskovalne podvige.

### *Zgodovina nekega (ne)pojma*

Kot je v svoji klasični študiji o religioznem doživljanju *The Varieties of Religious Experience* izpostavil že William James, uporabljamo izraze, kot so »mistika«, »mistično« in »mistično doživljanje«, velikokrat kot »goli očitek«, naperjen zoper »vsako prepričanje, ki se nam zdi nejasno,

razvlečeno in sentimentalno ter brez osnove bodisi v dejstvih bodisi v logiki« (James, 1902/2009: 218). Walter Stace dodaja, da poleg »meglenega, zbezanega in nejasnega mišljenja« mistiko običajno povežujemo tudi z »misteriji« in »čudodelnostjo«, s številnimi patološkimi, parapsihološkimi in nadnaravnimi pojavi (Stace, 1960a: 15–16):

Izraz »mistika« se [v vsakdanji govorici] nanaša na vsakovrstna religiozna doživetja, mitologijo, čudeže, shizofrenijo, halucinacije, transe, vsakovrstna spremenjena stanja zavesti, domnevne nadnaravne sposobnosti (npr. lebdenje), videnja, parapsihologijo in v splošnem na vse, kar je iracionalno, nerazumljivo ali okultno. (Jones, 1993: 1)

Ta pomenska nejasnost je primorala enega od pionirjev na področju akademskega raziskovanja mistike Williama Ingeja (znanega tudi pod vzdevkom »dekan Inge«), da je leta 1899 zapisal: »Nobena druga beseda – celo 'socializem' ne – ni bila rabljena tako ohlapno kot mistika« (v McGinn, 1991: 266). Zato ne preseneča, da se je v akademskih krogih uveljavila hudomušna krilatica, ki pravi, da se mistika (*myst-i-cism*) začne v megli (*mist*), potuje po krajini jaza (*I*) in se konča v razkolu (*schism*) (Horgan, 2003: 6). Ali drugače, mistika naj bi bila le nejasna (meglena) izmišljija našega jaza ter je zato vse prevečkrat jabolko spora in razdora.

Poglejmo, ali lahko to vrtoglavo pomensko preobilje nekoliko unesemo, če si na kratko ogledamo zgodovino samega pojma: od kod izhaja in v kakšnih kontekstih se je kalil, preden se je, preobložen z vsakovrstnimi pridatki, ukoreninil v vsakodnevni govorici.<sup>1</sup> Beseda »mistika« domnevno izvira iz grškega korena *myo-*, ki pomeni »zapreti« (običajno ustnice, ušesa ali oči). *Mýstēs* naj bi prvotno označevalo nekoga, ki je bil posvečen v antične misterijske kulte, religijsko-duhovna gibanja, ki so bila *mystikoí*, skrivna ali tajna, saj so vključevala rituale, o katerih je bilo prepovedano govoriti (Bouyer, 1980: 43). Bouyer izpostavlja, da se je »mističnost« oz. »skrivnostnost« misterijskih kultov navezovala izključno na njihov ceremonialno-liturgični in ne na doktrinalni ali doživljajski vidik (*ibid.*). To pa se je spremenilo v zgodnjem krščanstvu,

<sup>1</sup> Prikaz, ki sledi, seveda ne bo izčrpen, temveč se bo osredotočil le na nekaj najpomembnejših poudarkov v (zlasti) akademskem razumevanju mistike.

kjer je pridevnik »mističen« sicer ohranil izvorni pomen »skrivnosti« in »skritosti«, a se je obenem razširil na tri različne kontekste: *bibličnega*, kjer se je nanašal na »skrivni« oz. alegorični pomen svetega pisma,<sup>2</sup> *zakramentalno-liturgičnega*, kjer je označeval »skrito« ozadje (mistično »bistvo«) krščanskih zakramentov in liturgije,<sup>3</sup> in *duhovnega*, kjer se je nanašal na neposredno ali *izkustveno* spoznanje Boga, torej to, kar je sv. Bonaventura kasneje poimenoval *cognitio experimentalis Dei* (Širca, 2013: tuk. prisp.). Bouyer poudarja, da so bili ti trije konteksti neločljivo povezani, tako da je bilo izkustveno spoznanje Boga mogoče le v bibličnem in zakramentalno-liturgičnem okviru:

Trdimo lahko, da je mistično življenje oz. mistično izkustvo [...] življenje, zapolnjeno z doživetjem ene in edine resničnosti, o kateri govori Sveto pismo in ki je navdihnilo vso krščansko liturgijo – skratka, življenje, zapolnjeno z doživetjem enosti v najgloblji veri. (Bouyer, 1980: 52)

»Mistično« zato pri cerkvenih očetih ni bilo nikoli zvedeno le na raven »psihološkega izkustva, obravnavanega izključno ali prvotno v njegovi subjektivnosti«, ampak je vselej označevalo »izkustvo nevidnega objektivnega sveta: sveta, katerega prihod nam Sveto pismo razodeva v Jezusu Kristusu, sveta, v katerega ontološko vstopamo preko liturgije, preko taistega Jezusa Kristusa, ki je vseskozi prisoten v Cerkvi« (*ibid.*: 53).

Ta izvorni, specifično krščanski pomen pa se je začel spreminjati v 16. in 17. stol., ko se mistika (fr. *la mystique*) prvokrat pojavi v samostalniški obliki in se prične polagoma rahljati njena naveza na doktrinalno-liturgične elemente (Parsons, 2011: 3; Tyler, 2011: 4–5). Omenjeni prehod naj bi bil po eni strani povezan z »novim diskurzom, ki je kontemplativne like uobličil v poseben družbeni tip ('mistike')«, po drugi strani pa z »novim razumevanjem božanske resničnosti, ki naj bi kot nekakšna univerzalna razsežnost prebivala v najglobljih kotičkih človekovega duha, skrita pod raznolikostjo religijskih tradicij

<sup>2</sup> Pri grških očetih naj bi beseda »mističen« označevala »božansko resničnost, v katero nas je povedel Kristus, resničnost, ki jo razodevajo evangeliji in ki daje globok ter bistven pomen celotnemu Svetemu pismu«. Po tem razumevanju naj bi denimo Stara zaveza poleg zgodovinskega imela tudi »mistični« (odrešitveni itd.) pomen, ki prvega presega (Bouyer, 1980: 47).

<sup>3</sup> Beseda »mističen« v tem drugem pomenu se je nanašala na »skrito resničnost«, prisotno v krščanskih zakramentih in liturgiji. Ta »resničnost« naj bi bila »prikrita očem« in je bila istovetna navzočnosti »samega Kristusa z vsemi njegovimi neodtujljivimi atributi« (*ibid.*: 48).

in njihovih naukov« (Parsons, *ibid.*). Takšen razvoj je dobil poseben zagon ob koncu 19. stoletja, ko je v pojmovanju mistike prišlo do dveh pomembnih premikov. Prvi je bil navezava na tradicijo t.i. *philosophie perennis* ali večne filozofije,<sup>4</sup> prepričanja, da obstaja občeveljavni »nabor resnic o naravnem redu stvari, ki jih človek priznava že od nekdaj«, in da je ta nabor resnic mogoče strniti v nekakšen univerzalen filozofski kanon, *philosophio perennis*, tj. »substancialno in univerzalno filozofijo, ki se razlikuje od posebnih 'filozofij', nastalih pod vplivom specifičnih obdobij, avtorjev in sistemov« (Manzanedo v Quinn, 1997: 79). V skladu s tradicijo *philosophie perennis* naj bi kljub svojim doktrinalnim, ritualno-ceremonialnim in drugim razlikam vse vélike duhovne tradicije izražale isto temeljno resnico o naravi resničnosti (Horgan, 2003: 17). Pomembno vlogo pri utemeljevanju in širjenju te univerzalistične miselnosti je imela v prvi polovici 20. stoletja zlasti t.i. *perennialistična šola* (Fabbri, 2009), kamor sodijo avtorji, kot so René Guénon, Ananda Coomaraswamy, Frithjof Schuon, Huston Smith in Aldous Huxley. Pripadniki perennialistične šole

zavračajo idejo napredka in razsvetljesko paradigmo [...]. Tej »sodobni zmoti« [...] zoperstavlajo večno modrost božanskega izvora, »primordialno Tradicijo«, ki je prisotna od samega nastanka človeka in jo deloma obnovi vsak pristni ustanovitelj nove religije. Perennialisti razumejo »Tradicijo« na zelo specifičen način. Čeprav Tradicija vključuje idejo prenosa (*tradere*), pa za Guénona in njegove naslednike ni človeškega izvora, temveč naj bi jo razodela Nebesa in predstavlja vez med človekom in njegovim božanskim izvorom. Onstran množstva religijskih oblik vidijo perennialisti eno in edino Tradicijo (z veliko začetnico), ki jo je Schuon imenoval »transcendentna enotnost

---

<sup>4</sup> Avtorstvo izraza običajno pripisujejo vélikemu filozofu Gottfriedu Leibnizu, ki ga je uporabil v pismu Remondu iz leta 1714, toda podrobnejša raziskava pokaže, da izraz izvira iz obdobja renesanse (Fabbri, 2009: 1) in ga je Leibniz prevzel od teologa Augustina Steuca (16. stol.), ki ga je »najbrž prvi uporabil, zagotovo pa mu je prvi podelil zakoličen, sistematičen pomen« (Schmitt, 1966: 506). Steuco v svojem delu *De perenni philosophia* izhaja iz prepričanja, da obstaja »eno samo načelo, na katerem so osnovane vse resnice in katerega poznavanje je prisotno pri vseh ljudstvih« (v *ibid.*: 517). Srčika večne filozofije naj bi bilo ravno to univerzalno spozna(v)no jedro, ta obča in nespremenljiva Resnica, o kateri na različne načine govorijo različne filozofske, religijske itd. tradicije (*ibid.*). Schmitt poudarja, da je Steuco resda avtor izraza, a je svoje ideje črpal iz predhodno »izdelane filozofske tradicije« (*ibid.*: 506), zlasti iz del Kuzanskega, Ficina in Pica, katerih misel je bila usidrana v horizontu neoplatonizma in cerkvenih očetov (*ibid.*: 507–517). Za nadrobnejši prikaz nastanka in razvoja besede glej Schmitt (1966).

[religij]«. Prepričani so, da zgodovinsko ločene tradicije nimajo le skupnega božanskega izvora, ampak so osnovane tudi na istih metafizičnih načelih, včasih imenovanih *philosophia perennis*. (*ibid.*: 1)

V perenialistični šoli se je uveljavilo razlikovanje med *eksoteričnimi* (zunanji) vidiki religije, kamor sodijo rituali, morala in dogmatična teologija, in *ezoteričnimi* (notranji) vidiki religije, ki tvorijo najgloblje bistvo primordialne Tradicije in sestojijo iz intuitivnega dojetja in/ali doživetja temeljnih metafizičnih načel (*ibid.*: 2). Posamezne religije se tako *razhajajo* v *eksoteričnih* razsežnostih (rituali, morala, doktrine) in *stikajo* v *ezoterični* Razsežnosti (intuitivno ali metafizično dojetje): kljub barviti in raznoliki zunanosti jih v globočinah povezuje to, kar je Smith imenoval »nevidna geometrija« (Smith, 1992: v).

Drugi dejavnik, ki je prispeval k odcepitvi izraza »mistika« od krščanskega zaledja, pa je bil »psihologizacija« mistike (Tyler, 2011: 5), premik, s katerim je v ospredje stopila njena *izkustvena* – *cognitio experientialis* – komponenta, ločena od konkretnih religijskih (doktrinalnih, liturgičnih itd.) vsebin. Po tem naziranju pri mistiki ni bistveno *družbeno-kulturno-religijsko* telo, v katerega je ujeta, ampak *fenomenološko-eksistencialno* srce, ki v njem bije. Eden od osrednjih nosilcev tega premika je bil psiholog in filozof William James, ki v mističnem izkustvu ni videl le temelja *mistike*, temveč *religije nasploh*. Po njegovem mnenju je za mistično izkustvo ključno doživetje *Enosti* oz. *poenotenja* jaza in Absoluta oz. Poslednje resničnosti:

To premagovanje ločnic med posameznikom in Absolutom je véliki dosežek mistike. V mističnih stanjih postanemo z Absolutom eno in se te enosti tudi zavedamo. To je nesmrtna in zmagoslavna mistična tradicija, ki se ne glede na svoj izvor ali verski okvir komajda kaj spreminja. (James, 1902/2009: 243)

Preplet *perenialistične* teze, ki pravi, da se pod mnogobarvnostjo religijskih tradicij skriva živo *skupno jedro*, in *doživljajske* teze, ki pravi, da je bistvo mistike njena *izkustvena razsežnost* (doživetje Enosti, Enega itd.), je omogočil razmislek o mistiki kot o tistem univerzalnem momentu religije, ki kljub različnim, včasih celo nasprotujočim si ubeseditvam v kontekstu različnih religijskih tradicij v svojem najglobljem (doživljajsko-bivanjskem) temelju ostaja nespremenljiva. Šele v tem kontekstu je postalo mogoče vsaj v konvencionalnem smislu

označiti sv. Terezijo Avilsko, zenovskega mojstra Dogena, sufija al-Halla-dža ali hindujskega modreca sri Aurobinda za »mistike«; *Eneade*, *Upanišade* in *Zohar* za klasična »mistična besedila« in Ramakrišnovo videnje boginje Kali, vzpon sv. Pavla v nebesa in Budovo doživetje nirvane za »mistična izkustva«. (Parsons, 2011: 3)

Mistika se tako odcepi ne le od *specifičnega* (krščanstvo), temveč od *vsakršnega* religijskega ozadja. Spremeni se v »najvitalnejšo prvino vseh pristnih religij, ki se živo upira hladnemu formalizmu in religijski otopelosti« (Smith, 1980: 20):

V hinduizmu, neoplatonizmu, sufizmu, krščanski mistiki in whitmanizmu slišimo en in isti napev, ki dokazuje, da so mistične izjave od vekomaj enoglasne. To enoglasje, ob katerem bi moral vsak kritik postati in se nad njim zamisliti, je tudi glavni razlog, zakaj pravijo, da mistični klasiki nimajo ne starosti ne domovine. Njihov govor, s katerim nas znova in znova opominjajo na človekovo enost z Bogom, predhodi jeziku, njihova misel nikoli ne zastara. (James, 1902/2009: 243)

Razmerje med mistiko in religijo se na vsem lepem *zaobrne*: ne le, da mistični cvet ni več odvisen od krščanskega ali kateregakoli religijskega substrata, temveč postane celo življenjska sila vsake »pristne religije«. Toda če je temu tako, se poraja vprašanje, ali je za mistiko religijski kontekst *sploh potreben*: če mistika »nima starosti in domovine« ter potemtakem predhodi vsaki zgodovinski religiji, se mar ne bi mogla udejanjati v drugačnih kontekstih in na drugačne načine? Zakaj ne bi bilo denimo želje po izkustvenem »poenotenju z Bogom« mogoče doseči po »naravni« (izvenreligiozni) poti? In če je tisto, kar pri mistiki res šteje, njena *doživljajska razsežnost*, ali ne bi bilo povsem legitimno, da si pri doseganju tega cilja pomagamo z vsemi razpoložljivimi sredstvi, tudi s psihoaktivnimi substancami?

Ta in podobna vprašanja so tlakovala pot k sodobnim akademskim študijam mistike, pri katerih je igral pomembno vlogo kontroverzni Aldous Huxley.<sup>5</sup> Huxleyjev največji doprinos k razpravi o mistiki je bil

---

<sup>5</sup> Spor med perenializmom in konstruktivizmom, imenovan tudi »spor o obstoju skupnega jedra«, ki si ga bomo ogledali v nadaljevanju, se je sicer izvorno razvil v angleško govorečem akademskem prostoru, a je zlasti od 70. let minulega stoletja s svojimi teoretskimi nastavki pomembno vplival tudi na debate v nemško in francosko govorečem prostoru, ki so tradicionalno izhajale iz nekoliko drugačnih teoretskih izhodišč (bistveno večji poudarek na hermenevtiki in

ta, da je v sebi združeval oba zgoraj očitana premika: z eno nogo je bil usidran v tradiciji *philosophie perennis*, z drugo pa v *doživljajskem tolmačenju mistike*. Ključ do razumevanja tega edinstvenega doprinosa gre iskati v njegovih dveh temeljnih delih, ki izrisujeta lok, v katerem se je Huxley spremenil iz nekoga, ki se nad mistiko navdušuje *teoretično*, v nekoga, ki mu je (dozdevno) dano, da to, o čemer govori mistično spisje, *prvoosebno doživi*. Če je v *The Perennial Philosophy*, izdani leta 1945, še, kot pravi sv. Pavel v *Prvem pismu Korinčanom*, gledal Resnico »v ogledalu, megleno«, pa naj bi jo v *Vratih zaznavanja*, izdanih leta 1954, že (u)zrl »iz obličja v obličje« (1 Kor 12, 13). Kaj je botrovalo temu »kvantnemu« mističnemu preskoku?

Huxley v uvodu v *The Perennial Philosophy*, antologiji krajših izsekov iz duhovne/mistične literature, pospremljenih z njegovimi lastnimi refleksijami in komentarji, opredeli *philosophie perennis* kot »metafiziko, ki uči, da vse reči, življenje in duh temeljijo na božanski Resničnosti; psihologijo, ki v duši odkriva nekaj podobnega ali celo istovetnega z božansko Resničnostjo; etiko, ki trdi, da je človekov končni cilj spoznanje imanentnega in transcendentnega Temelja vsega bivajočega« (Huxley, 1947: 1). Večna filozofija uči, da je glavni cilj in namen življenja »osvoboditev in razsvetljenje« (*ibid.*: 78), ki ga lahko dosežemo le tako, da se odpravimo na duhovno pot in si neomajno prizadevamo za izkustvenim (unitivnim) spoznanjem »duhovnega Temelja stvari«, srčike vsega, kar biva – tako nas samih kot sveta, ki nas obdaja (*ibid.*: 8). Ta duhovni Temelj je »s perspektive diskurzivnega mišljenja neizrekljiv, a ga je (pod določenimi pogoji) mogoče neposredno doživeti in udejanjiti« (*ibid.*: 28). Pri tem nam pomagajo številne discipline in prakse, ki so sestavni del duhovne poti in nam omogočijo odstraniti največjo oviro na poti, »samonanašajoči se jaz«, ki nas loči od Temelja (*ibid.*: 44). Čeprav je osvoboditev na voljo vsem, jo dosežejo le redki izbranci, ki so se z vso resnostjo lotili duhovne preobrazbe, podvrgli svoje telo in duha »drastičnim metodam« (*ibid.*: 3) ter ob tem postali »ljubeči, čistega srca in revni v duhu« (*ibid.*: 2). Pa ostali?

---

intertekstualnosti) (za teološke in filozofske pristope v francoski in nemški tradiciji, s katerimi se tukaj ne bomo ukvarjali, glej McGinn, 1991: 266–291 in 291–314).

Če sami nismo modreci ali svetniki, je najboljša stvar, kar jih lahko na področju metafizike storimo, ta, da proučujemo dela tistih, ki so si ta status prislužili in jim je uspelo preseči zgolj človeški način bivanja ter usvojiti vednost, ki po obliki in obsegu presega zgolj človeško vednost. (*ibid.*: 5–6)

Huxley samega sebe uvršča v skupino »neposvečenih«. Za časa izdaje *The Perennial Philosophy* ga tako srečamo še v vlogi nekoga, ki se živo zanima za »večne mistične resnice«, »razume«, o čem govorijo, a z njimi nima prvoosebni izkušenj. Vse, kar premore, je »vednost o« njih, ne pa tudi »neposredne«, »intuitivne vednosti«, v kateri bi te resnice tudi (do)živel.

Vse to se je spremenilo v začetku 50. let, ko je Huxley navezal stike s psihiatrom Humphryjem Osmondom, enim od pionirjev na področju raziskovanja odnosa med shizofrenijo in meskalinom, aktivno sestavino psihedeličnega kaktusa pejotl. Osmondove študije so pritegnile Huxleyjevo pozornost in dogovorila sta se za srečanje, na katerem je Huxley »»nekega lepega majskega jutra [leta 1953] pogoltnil štiri desetine grama meskalina, raztopljenega v pol kozarca vode, se usedel in čakal, kaj bo« (Huxley, 1954/1993: 9). Huxley v *Vratih zaznavanja* poroča, da je uro in pol po zaužitju meskalina »napeto gledal stekleno vazico«, v kateri so bile »samo tri rože«, in ob tem videl, »kar je videl Adam na dan svojega stvarjenja – čudež, trenutek za trenutkom golega obstajanja« (*ibid.*). Na vprašanje, ali je to, kar vidi, prijetno, je odgovoril: »Ne prijetno, ne neprijetno. [...] Samo je.« Kar je tistega dne zagledal, ni bilo po njegovem mnenju nič več in nič manj kot »bitnost« ali *Istigkeit*, kakor je temu rekel krščanski mistik Mojster Eckhart, tj. »blaženo videnje, *Sat Chit Ananda*, bivanje-zavedanje-blaženost«, kakor so to imenovali indijske *upanisade* (*ibid.*: 12–13).

Huxley naj bi se torej prelevil iz nekoga, ki le *misli*, v nekoga, ki *ve*: »[P]rvič sem razumel, ne na verbalnem nivoju, ne z nepopolnimi namigi ali od daleč, ampak natančno in v celoti tisto, kar te čudovite besede pomenijo« (*ibid.*: 13). To, o čemer je poprej le bral, pisal in razmišljal, je zdaj tudi *doživel* – njegova »vrata zaznavanja« so bila, kakor pravi Blakov stih, »očiščena«, zato se mu je »vse pokazalo takšno, kakršno je, neskončno« (*ibid.*: 5). Čeprav je bil nad izkušnjo vidno navdušen, je v svojih zaključkih vendarle previden in poudarja, da doživetja, sprožena z zaužitjem meskalina, ne pomagajo doseči poglobitnega cilja



življenja, »odrešitve in razsvetljenja«, a nam lahko s tem, ko očistijo vrata zaznavanja in odstrejo tančico besed in pojmov, pomagajo utreti pot do njiju (*ibid.*: 47–48).

Misli, izražene v drobnih Huxleyjevi knjižici, so izbile dno sodu, v katerem je že dalj časa vrelo sumničavo razpoloženje do univerzalistično-izkustvenih pojmovanj mistike. V plohi kritik, ki so se usule na Huxleyja, je ena najpomembnejših nastala izpod peresa zgodovinarja in strokovnjaka za vzhodne religije Roberta Charlesa Zaehnerja. Zaehner, trdno odločen, da zaustavi perenialistični plaz, ki so ga sprožila Huxleyjeva *Vrata zaznavanja*, v svoji razpravi *Mysticism Sacred and Profane* že uvodoma poudari, da Huxley ni toliko revolucionar kolikor le nadaljevalec in razširjevalec globoko ukoreninjene perenialistične tradicije, ki pa mu je uspelo nazorno »pokazati, da je mogoče nenavadna izkustva v njihovi najizrazitejši obliki doseči z uživanjem mamil [... in da je zato] z mamili povzročeno izkustvo 'eno in isto' kakor izkustvo, ki ga običajno pripisujemo mistikom« (Zaehner, 1980: 57).

Zaehner je prepričan, da bi Huxley, če bi zvesto sledil perenialističnim nastavkom, moral iti še veliko dlje. Ker se namreč meskalin v kliničnem okolju uporablja za umetno sprožanje stanj, podobnih tistim pri »manični fazi« v »manično-depresivni psihozi«, bi moral zaključiti, da ne le, da je »mistična« izkustva mogoče sprožiti umetno z določenimi substancami, ampak da so slednja tudi naravno prisotna pri nekaterih duševnih bolnikih. Iz tega pa sledi, tako Zaehner, »da je videnje Boga pri mistiku-svetniku 'eno in isto' kakor halucinacije blazneža« (*ibid.*), v čemer vidi *reductio ad absurdum* perenialistične teze (da je ta očitek vsaj dvoumen, če že ne povsem neupravičen, glej Ciglencečki in Škodlar, tuk. prisp.). In edini način, da se temu nezaželenemu zaključku ognemo, je po njegovem mnenju ta, da celoten argument spodrežemo v kali, torej pri univerzalistično-izkustvenih predpostavkah, na katerih temelji.

Po Zaehnerju je glavna pomanjkljivost perenialistične teze ta, da njeni zagovorniki le *predpostavljajo*, da je mistika »ena in ista«, a le redko skušajo to *dokazati*, še redkeje pa se lotijo analize v oči bijočih *razlik* med posameznimi religijskimi tradicijami (Zaehner, 1980: 57). Če je namreč mistično izkustvo res povsod enako, kako to, da so si njegovi »hrami« – konkretne religije – medsebojno tako zelo različni? In od kod osnova za takšno visokoletečo trditev, če ne vemo niti tega,

kaj ta izraz sploh označuje? Zaehner tako izpostavlja, da Huxleyjevo izkustvo »blaženega videnja« (»bitnostna izkušnja«, »poenotenje« z vazo) vsekakor *sodi* med mistična doživetja, ki jih opredeli kot »poenotenje z Bogom« oz. »takšnim ali drugačnim [temeljnim] načelom« (*ibid.*: 68), da pa ni nujno istovetno tudi vsem drugim tipom izkustev iz te kategorije. Zaehner je namreč prepričan, da vsa mistična izkustva *niso* enaka in da obstaja *več oblik* mističnega doživljanja: če v nekem izkustvu pride do poenotenja in si s tem prisluži oznako »mistično«, je to le polovica zgodbe; druga polovica sestoji iz tega, da specificiramo, *za kakšno* mistično izkustvo gre.

Sam razlikuje tri različne vrste mističnega doživljanja: naravno, monistično in teistično. V *naravni* ali *panenhenični* (iz gr. *pan-en-hen* – vse-v-enem) mistiki pride do izkustva *poenotenja z naravo*, do doživetja »jaz sem-vse-in-vse-je-jaz« (sem naj bi sodila Huxleyjeva izkušnja z meskalinom, psihotična in nekatera zenovska izkustva). Za *monistično* ali *panteistično* mistiko je značilno doživetje *nediferencirane enotnosti*, ki presega ves pojavni svet: jaz se ove, da je bil v bistvu že vseskozi eno z Absolutom, in to spoznanje *za-živi* (tipični primer naj bi bila vedantska formula »*ātman je Brahman*«). Za *teistično* mistiko pa je značilno, da *se duša poenoti z Bogom preko ljubezni*, toda to poenotenje ni popolno: nekaj mistikove osebnosti se ohrani, njegova duša je pobožanstvena, a ne izničena (tipični primer naj bi bila krščanska mistika)<sup>6 7</sup> (*ibid.*: 66–67).

Dialektično polje, razpeto med Huxleyjevo tezo in Zaehnerjevo antitezo, je vzpostavilo platformo za nadaljnjo razpravo o naravi

---

<sup>6</sup> Zaehner opozarja, da razlika med monistično in teistično mistiko ne sovпада z razliko med hinduizmom in budizmom na eni ter krščanstvom in islamom na drugi strani, temveč označuje »nepremostljivo vrzel« med »vsemi tistimi, ki vidijo Boga kot neskončno večjega od sebe, čeprav je obenem tudi izvor in temelj njihove biti«, in »tistimi, ki menijo, da sta duša in Bog eno in isto ter da je vse ostalo gola iluzija« (*ibid.*: 75). V tem oziru, pravi, sta *Bhagavad-Gītā* in Rāmānuja, bisera hindujske duhovnosti, bližje teizmu, Mojster Eckhart in Angelus Silesius, cvetova krščanske duhovnosti, pa monizmu (*ibid.*).

<sup>7</sup> Zaehnerjeva klasifikacija pa ni le *opisna*, temveč tudi  *vrednostna*, saj po njegovem mnenju ne gre le za tri *različne*, ampak za tri *različno dovršene* kategorije mističnega doživljanja: naravna mistika naj bi tako bila najmanj, teistična pa najbolj izpopolnjena oblika mistike. Razliko med dvema »višjima« oblikama (monistično in teistično) utemeljuje – nekoliko nenavadno – z ek-splisitno teološkimi argumenti: pri monistični naj bi mistik izkušal le svojo lastno (nesmrtno) dušo, pri teistični pa Boga (Smart, 1980: 79–81). Monistična mistika po tem naziranju presega naravno, a je še vedno le *predstopnja* teistične.

mističnega doživljanja, ki je postala znana kot »spor med perenialisti in konstruktivisti«. Ker se je ta *Mysticismusstreit* v zadnjih petdesetih letih razrasel v precej kompleksno strukturo, se bomo na tem mestu osredotočili le na njegove tri ključne preobrate, ki so usodno krojili potek in vsebino debate. Prvi tak preobrat je izvedel Walter Terence Stace, ena »najpomembnejših in najvplivnejših osebnosti« na področju »filozofije mistike« (Overall, 1982: 177). Stace se je v svojem delu *Mysticism and Philosophy* lotil smelega podviga: rekonstrukcije perenialistične pozicije v luči Zaehnerjeve kritike. To pomeni, da je po eni strani vzela Zaehnerjeva očitka o neupoštevanju razlik med tradicijami in nejasni opredelitvi proučevanega pojava skrajno resno, po drugi strani pa je dokazoval, da ima perenialistična tradicija kljub tem pomanjkljivostim prav, ko trdi, da so mistična izkustva v različnih religijah fenomenološko identična.

Stace meni, da je pri analizi mističnega doživljanja bistveno upoštevati razliko med *izkustvom samim* in *njegovo (doktrinalno) interpretacijo*, saj naj bi bile nedoslednosti na tem področju eden od ključnih razlogov za nestrinjanja, ki so pestila dotedanje razprave o mistiki (Stace, 1960a: 31). To je po njegovem mnenju tudi temeljna pomanjkljivost Zaehnerjeve analize, iz katere je sicer razvidno, da se »razlike med izkustvom in interpretacijo v nekem smislu zaveda«, a ne dojame njenih implikacij in je zato ne zna pravilno uporabljati (*ibid.*: 35). *Edini* razlog, ki ga Zaehner navaja v prid razlikovanju med monistično in teistično mistiko, je tako ta, da so njune končne doktrinalne ubeseditve medsebojno nespravljive, kar pa je podobno mešanju jabolk in hrušk, saj *interpretativne* razlike ne odražajo nujno *doživljajskih* razlik (*ibid.*: 36).

Stace se zato loti iskanja »psiholoških ali fenomenoloških značilnosti mistične zavesti« (*ibid.*: 58), naloge, s katero želi prodreti skozi interpretativne plasti in se prebiti do doživljajskega jedra, ki se skriva v njihovi notrini. Toda dejstvo, da obstaja skupno doživljajsko jedro, še ne pomeni, da bodo *usa* izkustva s pridevnikom »mistična« vsebovala nek jasno opredeljen nabor skupnih značilnosti. Staceova tipologija zato temelji na nekakšni sintezi perenialistične teze o »skupnem jedru« in wittgensteinovske ideje o »družinskih podobnostih« (nem. *Familienähnlichkeit*). Na področju mističnega doživljanja

[n]e bomo našli ne situacije, kjer bi bilo eno samo jedro skupno vsem mističnim izkustvom, ne situacije, kjer bi bila mistična izkustva povezana le preko družinskih podobnosti. Opraviti nimamo ne s prvo ne z drugo skrajnostjo, temveč z zmesjo obeh, ki jo lahko opišemo takole: obstaja centralno jedro tipičnih primerov, ki so tipični zato, ker vsi posedujejo pomembno množico skupnih značilnosti. Toda prisotni bodo tudi mejni primeri. Čeprav nobeden med njimi ne vsebuje vseh skupnih značilnosti, ki jih najdemo v jedru, pa jih običajno ali pogosto imenujemo »mistična izkustva«, ker vsebujejo eni te, drugi one skupne značilnosti. [...] Tipična in osrednja mistična stanja se tako preko mejnih primerov prelivajo v povsem nemistična stanja. (*ibid.*: 46)

V samem jedru tega »mističnega kontinuuma« najdemo po Staceu dva glavna tipa mističnih izkustev, ki sta si podobna v tem, da pri obeh pride do doživetja *enosti* ali *poenotenja*, razlikujeta pa se po tem, da je pri prvem ta enost usmerjena *navzven* (*ekstravertirana* mistična izkustva), pri drugem pa *navznoter* (*introvertirana* mistična izkustva). Za ekstravertirana izkustva je tako značilno doživetje enosti *sredi* pojavnega sveta in *skozi* njega, za introvertirana izkustva pa doživetja t.i. *gole enosti* (»čiste zavesti«), izpraznjene vsakršnih fenomenoloških vsebin (zaznav, misli, čustev itd.).

Tako se je perenializem v prečiščeni staceovski preobleki ponovno zavihtel na prestol raziskav mistike in tam ostal skoraj dve desetletji, dokler ni ob koncu 70. let postal tarča neusmiljene kritike. Leta 1978 je Steven Katz uredil zbornik *Mysticism and Philosophical Analysis*, katerega temeljno poslanstvo je bilo izzvati in ovreči »'ortodoksno' interpretacijo, da so vsa mistična izkustva enaka« (Katz, 1978b: hrbtna stran). V enem od najpogosteje navajanih člankov na področju raziskav mistike v zadnjih 40 letih, »Language, Epistemology, and Mysticism«, Katz neusmiljeno vrže rokavico in zapiše, da

NI čistih (tj. neposredovanih) izkustev. V nobenem izkustvu, najsi mističnem ali vsakdanjem, ne bomo zasledili nobenih indicev ali razlogov za prepričanje, da je neposredovano. To pomeni, da so vsa izkustva obdelana, organizirana in razpoložljiva na izjemno kompleksne epistemološke načine. [...] [V] skladu s stališčem, ki ga zagovarjam, hindujsko izkustvo Brahmana ni isto kot krščansko izkustvo Boga. [...] Pomen teh pomislekov je, da oblike zavesti, ki jih mistik vnese v izkustvo, določajo strukturne in omejujoče dejavnike, ki vplivajo na naravo samega izkustva, tj. na to, kaj bomo v njem izkusili, in že vnaprej izključujejo, česa v nekem danem, konkretnem kontekstu ni mogoče izkusiti. (Katz, 1978a: 26)

Katz je v svoji kritiki radikalen: gola fenomenologija je *iluzija*. Prepričan je, da ima Stace nedvomno prav, ko povleče ločnico med izkustvom in interpretacijo, a pri tem spregleda ključno vprašanje: »Kaj vnese v svoje izkustvo kristjan in kako to vpliva na njegovo izkustvo in kaj vnese v svoje izkustvo hindujec in kako to vpliva na njegovo izkustvo?« (*ibid.*: 30). Problem je v tem, da je pri Staceu vpliv vedno »enosmeren: od 'izkustva' k 'prepričanju«, medtem ko je v resnici izrazito »dvosmeren: prepričanja oblikujejo izkustvo, kakor izkustvo oblikuje prepričanja« (*ibid.*; moja poudarka).

Katz svojo tezo ponazori s primerjavo judovskega *devekutha* (dobesedno »oklepanja Boga«) in budistične *nirvāṇe* (dobesedno »ugasnjenja«). Pri *devekuthu* ne gre za »poglobitev v Boga ali poenotenje z Božanstvom, ampak za ljubečo bližino, za 'oklepanje' Boga«: judovski mistik vstopi v »razmerje, v katerem je vseskozi ohranjena dvojnost med Bogom in mistikom, tj. doživi Boga kot tisto Drugo, ločeno od Jaza« (*ibid.*: 35–36). Budistična *nirvāṇa* pa po drugi strani označuje »ugasnitev vsega 'trpljenja'«, »spoznanje, da je prepričanje o obstoju fenomenalnega, vsakdanjega 'jaza' iluzija«, »edinstveno modrost ali uvid v minljivost (*anītya*) vseh obstoječih stvari« in novi »način bivanja« (*ibid.*: 38). Če judovski mistik z duhovno prakso skuša »očistiti svojo dušo« in jo »osvoboditi telesnih spon«, skuša budistični mistik »preseči pojem 'jaza'« in tako izničiti »trpljenje«; če je *devekuth* relacijsko stanje (odnos jaz-Bog), je *nirvāṇa* »odsotnost vseh relacij« (*ibid.*: 38–39). Katz je prepričan, da na podlagi razpoložljivih dokazov ni nobene osnove, da bi enačili »to, kar budist izkuša kot *nirvāṇo*, in to, kar jud izkuša kot *devekuth*« (*ibid.*: 38).

Težava s »fenomenološkimi« klasifikacijami, kakršni sta Zaehnerjeva in Staceova, je po Katzevem mnenju v tem, da so »tako splošne, da jim ne uspe zadovoljivo pokazati, kaj naj bi mistično izkustvo sploh bilo«, hkrati pa so slepe za »kontekstualno osnovo jezika« in zato »nezmožne izbrskati dejanski pomen mističnih poročil« (*ibid.*: 51). A tudi v primerih, ko mistiki iz različnih tradicij za opis svojih izkustev uporabljajo iste ali podobne fraze, obstaja možnost, da z njimi, »če so le dovolj *nedoločne*, opisujejo *različne* metafizične entitete« (*ibid.*). Tako je nemara res, da tako krščanski kot budistični mistik govorita o »nič« ali »enosti«, a obstaja možnost, da ju razumeta *popolnoma drugače* – in če ne

upoštevamo *konteksta* izjave, spregledamo morebitne pomenske nianse, ki so za razumevanje ključnega pomena. Ker so vsa izkustva pogojena z biološkimi, družbenimi, kulturnimi, religijskimi itd. dejavniki, *ni* in tudi *ne more biti* transkonfesionalnih, fenomenološko »čistih« izkustev. Pojemovno-lingvistično ozadje, iz katerega izhajamo, je kakor oklep, ki ga ne moremo odložiti in ki brezprizivno določa naše zaznavanje sveta in delovanje v njem.

Vpliv Katza in njegovih somišljenikov (Peter Moore, Robert Gimello, Bernard McGinn, John Hick itd.) je bil izjemen. Področje raziskav mističnega doživljanja se je tako rekoč čez noč postavilo na glavo, Katza pa so več kot desetletje slavili kot grobarja perenialistične doktrine, ki se je je oprijel status zastarele in preživete ostaline razsvetljenskih sanj o absolutni in univerzalni vednosti. Nova paradigma, imenovana *konstruktivizem* oz. *kontekstualizem*, je tako za razliko od svojih perenialističnih predhodnikov, ki so skušali iz mnoštva različnih mističnih poročil izbrskati skupno fenomenološko jedro, poudarjala, da *različnost poročil* priča o *različnosti izkustev*: ker vsebino mističnih izkustev določa družbeno-kulturno-religijski kontekst, v katerem so nastala, je »čista fenomenologija« – lov za izkustvi *kot takimi* – le modernistična izmišljija. Nadaljnja posledica Katzevega epistemološkega pluralizma je bila ta, da je postavil pod vprašaj uporabnost izrazov, kot so »mistika«, »mističen« itd.: če so namreč srčika mistike mistična izkustva in so slednja (vsaj v precejšnji meri) proizvod družbeno-kulturno-religijskega konteksta, v katerem so nastala, je vprašljivo, kaj – če sploh kaj – jih pravzaprav povezuje.

Po »konstruktivističnem obratu« smo tako pristali na diametralno nasprotnem koncu od tam, kjer smo začeli. Če je sprva kazalo, da je mistika bistvo vseh religij, se zdaj zdi, da ima le »velike [perenialistične] oči, a je nikjer ni«. Toda v 90. letih je prišlo do novega, četudi nekoliko manj odmevnega zaobrata. Filozof Robert K. C. Forman se je najprej v zborniku *The Problem of Pure Consciousness* (1990) in nato še v samostojni študiji *Mysticism, Mind, Consciousness* (1999) lotil podviga, ki je motivacijsko analogen, a vsebinsko nasproten Katzevemu, saj skuša skozi kritiko konstruktivizma *rehabilitirati perenializem*. Forman priznava, da je konstruktivizem v razpravo o mistiki vnesel dva pomembna doprinosa: prvič, izpostavil je nezanemarljivi pomen

*konteksta*, v katerem je vzklilo neko mistično izkustvo, in drugič, dvignil je *standarde* proučevanja primarnih virov, ki so bili zlasti v zgodnjem perenializmu proučevani dokaj nekritično (Forman, 1999: 31–32; 43). Toda ti pozitivni prispevki po njegovem mnenju zbledijo v primerjavi z njegovimi pomanjkljivostmi, predvsem nevarnostjo, da spodreže možnost govorjenja o mistiki kot taki. Forman se zato konstruktivizma loti z dveh plati, negativne in pozitivne. V prvem (negativnem) koraku skuša pokazati, da je Katzeva pozicija notranje nekoherentna, v drugem (pozitivnem) koraku pa predstavi konkretne (empirične) razloge, zakaj ideja o univerzalno prisotnem in fenomenološko identičnem jedru ni nesmiselna.

Prvič, če je Katz perenializmu očital, da (neutemeljeno) predpostavlja fenomenološko istost različnih mističnih izkustev, pa sam (enako neutemeljeno) *predpostavlja*, da so *vsa* izkustva, torej tudi mistična, *pogojena*. Njegov argument počiva na zmoti *petitio principii* (sl. zahteva po dokazu), saj predpostavlja to, kar bi šele morala dokazati. Ko denimo primerja judovski *devekuth* in budistično *nirvāṇo*, resničnosti svoje teze ne *dokaže*, ampak jo le *ponazarja*. Razliko med judovsko in budistično tradicijo lahko interpretiramo bodisi na perenialistični bodisi na konstruktivistični način, saj *sama po sebi* ne pove ničesar o tem, katera od obeh možnosti je pravilna. Ker se je Katz *že vnaprej* odločil, da skupno fenomenološko jedro ne obstaja, je zanj edina smotrna interpretacija ta, ki razlike v ubeseditvi tolmači kot razlike v doživljanju; a to ni *potrditev* konstruktivistične teze, temveč njen *nasledek*.

Drugič, če drži, kakor pravi Katz, da lahko *iste* besede (npr. nič, eno itd.) pomenijo *različne* stvari, pa drži tudi obratno, namreč da lahko *različne* besede (npr. Bog, Dao, *śūnyatā* itd.) pomenijo *isto* stvar. Kot je izpostavil že Frege (2001: 143–165), dejstvo, da imata dve besedi različen *smisel* (*Sinn*), še ne pomeni, da imata tudi različen *pomen* (*Bedeutung*): besedi »večernica« in »danica« imata *različna smisla*, a *isti pomen*. Če prva označuje »najsvetlejše nebesno telo na večernem nebu« in druga »najsvetlejše nebesno telo na jutranjem nebu«, pa se obe nanašata na eno in isto nebesno telo – Venero. *En pomen* (*referent*, na katerega se izraz nanaša), *dva smisla* (*način*, kako se izraz nanj nanaša). Forman nadaljuje:

Pri vsem tem pa ne gre le za logične tehnikalije. Nedvomno obstajajo ljudje, ki so bili najprej pripadniki ene religijske tradicije, a so nato prestopili v drugo, in so tako za opis enega in istega izkustva uporabljali dva različna izraza. Izjava: »Nekoč sem na to izkustvo gledal kot na *samādhi*, zdaj pa nanj gledam kot na *śūnyato*,« je smiselna. Toda po Katzevi tezi o neprimerljivosti izkustev v različnih tradicijah bi moral ta stavek biti popolnoma nesmiseln, saj naj bi bili izkustvi *samādhi* in *śūnyate* povsem drugačni in zato neprimerljivi. (Forman, 1999: 47)

Zgornja izjava pa ni le stvar *teoretičnih spekulacij*, temveč je *empirično preverljiva*. Forman, ki je sicer sam sledilec hindujske neoadvaitске tradicije, denimo navaja intervju, ki ga je opravil s častitljivim Piyo Tissom, visoko cenjenim učiteljem iz budistične *theravāda* tradicije, in mu v njem opisal svoje mistično izkustvo. Piya Tisso je izkustvo nemudoma prepoznal kot *samādhi* in ga predstavil v besedišču svoje lastne tradicije (*ibid.*: 48–50). Poleg tega obstaja vrsta sodobnih mistikov, kakršni so Thomas Merton, Willigis Jäger, Hugo Enomiya-Lassalle, David Steindl-Rast, Bede Griffiths idr., ki imajo oz. so imeli neposredne izkušnje z duhovno prakso dveh ali več tradicij. Willigis Jäger, ki je benediktinski menih in zenovski mojster *obenem*, denimo poroča, kako očarljivo je bilo zanj odkritje, »da so v zenu enaki strukturni elementi kot v krščanski mistiki in da so tudi težave in izkustva pogosto enaka« (Jäger, 2009: 163); za to, kar krščanstvo imenuje »unio mystica«, so se v drugih religijah in kulturah »udomačila druga imena: praznost, razsvetljenje, osvobojenje, satori, nirvana, samadhi in podobno« (*ibid.*: 75).

Tretjič, v Katzevi argumentaciji zasledimo logično napako *post hoc ergo propter hoc* (sl. *po tem, torej zaradi tega*), napako, kjer sklepamo po načelu »če *B* sledi *A*, potem je *A* povzročil *B*«, tj. iz časovnega sosledja (neupravičeno) sklepamo na *vzročno določenost* (Forman, 1999: 51). Iz tega, da je denimo neki »upanišadski mistik« za formulo »*ātman* je *Brahman*« izvedel iz svetih besedil, še *preden* jo je doživel, *ne* sledi, da je njegovo knjižno védenje povzročilo izkustvo, tako kot dejstvo, da sem vedel, da alkohol omami ljudi, še *preden* sem ga okusil, ni povzročilo moje alkoholne omame (*ibid.*: 95–96).

Forman torej v *negativnem* koraku svoje kritike Katzevega konstruktivizma skuša pokazati, da je Katzeva argumentacija (a) *krožna*, saj predpostavlja to, kar bi šele morala dokazati (*petitio principii*), (b)



prezre ali (vsaj) trivializira dejstvo, da lahko *različni izrazi pomenijo isto stvar*, in (c) neutemeljeno vnaša *vzročnost* v zgolj *časovno sosledje* (*post hoc ergo propter hoc*). V *pozitivnem* koraku nato opiše še tip izkustva, ki je videti kot očiten protiprimer Katzeve kontekstualno-konstruktivske teze: »dogodje čiste zavesti«, kakor ga poimenuje, je stanje, analogno Staceovemu introvertiranemu mističnemu izkustvu, tj. stanje, ki je izpraznjeno *vseh* duševnih vsebin (zaznav, misli, čustev itd.) in zato *že po svoji naravi* izključuje vsakršno vsebinsko pogojenost. Težko je namreč razumeti, kako bi izkustvo, katerega temeljna značilnost je *odsotnost* vseh vsebin, lahko bilo določeno z družbenimi, kulturnimi, religijskimi itd. dejavniki. Če kaj, potem ideja konstrukcije ali kontekstualizacije pomeni *dodajanje*, tj. *vsebinsko določanje*, kar je v očitnem nasprotju z radikalno *izpraznjenostjo*, tj. *vsebinsko nedoločenostjo*.

Kritične analize Formana in njegovih somišljenikov (Ninian Smart, Donald Rothberg, Philip Almond, Anthony Petrovich itd.) so tako (neo)perennialistični misli uspele povrniti ugled, splošna posledica žolčnega disputa med perennialisti in konstruktivisti pa je bila, da so zastopniki obeh struj omehčali svoja stališča. Večina sodobnih avtorjev bi se tako strinjala, da poglobljena analiza mističnih tradicij zahteva (a) skrbno upoštevanje odzadnjega družbeno-kulturno-religijskega konteksta, (b) natančno (»kontekstualizirano«, »hermenevtično«) branje primarnih besedil in (c) večjo preciznost pri določanju in opisovanju mističnih doživetij. In čeprav je ideja o skupnem fenomenološkem jedru, ki bi bilo istovetno v različnih religijskih tradicijah, padla v (ne neupravičeno) nemilost, bi se zagovorniki zmernejših oblik konstruktivizma in perennializma strinjali, da je *mного* (nemara celo *večina*) izkustveno-bivanjskih sprememb, do katerih pride na mistični poti, *deloma* (nemara celo *znatno*) določenih z družbeno-kulturno-religijskimi dejavniki, da pa jih *nekaj* (nemara *le ena?*) te dejavnike presega, saj je njihova (njena) temeljna značilnost ravno zmožnost preseganja kontekstualnih okvirov in konstrukcijskih mehanizmov.

Izkaže se, da je pri tem bistvenega pomena, kako pojmujeemo sam izraz »izkustvo«. Če ga namreč razumemo izrazito »psihologistično«, tj. kot neko zasebno (subjektivno) dogodivščino, ki se odvija v »naši glavi«, je vprašljivo, v kolikšni meri je takšna drža skladna s samimi

mističnimi poročili, ki poudarjajo, da je mistično (ne)izkustvo nekaj, kar presega običajne delitve na »znotraj« in »zunaj«, na »mene« in »druge«, »tu« in »tam«. Če pa ga po drugi strani razumemo celobitno (Vörös, tuk. prisp.) oz. celotno (R. Al-Daghistani, tuk. prisp.), tj. kot ne- ali celo trans-izkustvo (Širca, tuk. prisp.), ki se odvija na neizrekljivi in nepojmljivi ravni primordialne eno(vito)sti (nedvojnosti, ničnosti), smo izvornemu sporočilu mističnih avtorjev veliko bližje oz. ga vsaj ne dajemo na natezalnico naših (vnapejšnjih) metafizičnih predpostavk (gl. tudi Andrejč, tuk. prisp.). V tem oziru bi bilo morda ustrežneje uporabljati slovenski izraz »doživetje«, saj slednji implicira vpetost *celotnega človekovega bitja*, tj. preobrazbo na najgloblji (življenjski) ravni, in ne le nekaj, kar zabrla v od sveta in drugih odrezani kartezijanski kamri. Mistično *doživetje* torej ni subjektivistično gurmanstvo – ali duhovno sladokusje, kakor temu pravi sv. Janez od Križa –, temveč tista najtemnejša noč duše, kjer v nerazdružljivi enosti ponikne vse »moje«, »tvoje« ali »njegovo«, dokler ne ostane le goli tok (nedvojnega) življenja.

Provizorični smerokaz: kdo, kaj in kam?

Pričujoči zbornik je bil namenoma zasnovan neprogramsko: namesto da bi svoje konceptualne instrumente uglasili na skupno témo in potem skušali vse avtorje pripraviti k plesu na isto vižo, smo raje vsakemu sodelujočemu pustili, da sam izrežlja svojo lastno (teoretsko) podobo (mističnega) neupodobljivega in navede (implicitne ali eksplicitne) razloge zanjo. Veseli nas, da se je kljub polifoniji glasov in podob na ozadju izrisalo nekaj skupnih točk. Čeprav se vsi avtorji zavedajo izjemnega pomena konkretnega historičnega konteksta, v katerem je vzknila neka mistična tradicija, izpostavljajo tudi (celobitne) doživljajske momente, ki ta kontekst (vsaj deloma) prečijo. Ta transhistoričnost-skozi-historičnost se pri različnih avtorjih kaže na različne načine, pri vseh pa igra (vsaj parcialno) vlogo izkustvo oz. doživetje *enosti*, *izničjenja*, *zlitja* oz. *nedvojnosti*. Posamezni prispevki skušajo nato to paradoksalno razmreženost-v-umreženosti osvetliti z različnih perspektiv: ali drugače, nakazati skušajo, kako se ta »bivanjsko presežna« enost stika s »pojmovno dosežno« mnogolikostjo.

Zbornik se v grobem deli na dva dela. V prvem se Sebastjan Vörös, Andrej Ule, Gorazd Andrejč, Raid Al-Daghistani in Ana Bajželj lotijo problema »mističnega spoznanja«, tj. vprašanja, ali imajo mistična izkustva spoznavno vrednost, kakšna je ta v odnosu do razumskih spoznavnih zmožnosti in kako (če sploh) je mogoče o njej govoriti s pojmovnimi sredstvi. V drugem delu, ki je posvečen »spozna(va)nju mističnega«, pa nam Alen Širca, Nadja Furlan Štante, Milosav Gudović, Helena Motoh, Sami Al-Daghistani in Marko Uršič predstavijo obraze mistike znotraj ene ali več religijskih tradicij. Sklopa deli prispevek Jana Ciglenceškega in Boruta Škodlarja, ki s svojo analizo odnosa med mističnim in psihotičnim predstavlja nekakšno dialektično stičišče in obračališče obeh spoznavnih razsežnosti. Poskusimo z nekaj kratkimi potezami orisati, kje in kako se vrtinči misel posameznih avtorjev.

V prispevku »Odpoved sebi in svetu: O mistični (ne)vednosti« ponudi Vörös očrt dozdevno protislovne, izmuzljive, »temačne« mistične vednosti. Po uvodni, perenialistično obarvani opredelitvi mistike in mističnega doživljanja, ki po njegovem mnenju temelji na doživetju zloma dihotomije subjekt-objekt in sočasnega izkustva eno-ničnosti (nedvojnosti), se loti prikaza anatomije meditativnih/kontemplativnih praks, izkustveno-bivanjskih laboratorijev, ki imajo po avtorjevem mnenju pri udejanjanju mistične vednosti ključno vlogo. Nedualistično mistično vednost (*gnosis*) zoperstavlja dualističnemu propozicionalnemu znanju (*episteme*) in skuša pokazati, da pri njej ne gre za (abstraktno, breztelesno) znanje o nečem, ampak za celobitno in bivanjsko vednost, v kateri se brezšivno udejanja inherentna dialektika védenja-vedénja, tj. gola nedvojnost (eno-ničnost) življenja samega. Mistična vednost tako »ni usvojitev novega (teoretičnega) pogleda, ampak povratek k (celobitni) drži, kjer se »uvid preliva v dejanje, dejanje v uvid« (Vörös, tuk. prisp.), ni usvojitev nekega novega (propozicionalnega, dualističnega) znanja, temveč do- in za-živetje nedualističnega izvora, iz katerega to znanje – kakor tudi vse ostale človekove modalitete – privira.

V podobni (bivanjsko-celobitni) smeri se smuka tudi misel Uleta, ki v prispevku »Razumni govor in mistični molk« opredeli mistiko kot »izjemno razvito obliko intuitivnega, tj. transverbalnega, vendar ne nujno nadmiselnega (nadracionalnega) umevanja duha, duha pa kot celoto potencialov za celostno razumevanje smisla bivanja, življenja,

govora in delovanja« (Ule, tuk. prisp.) in se na tej osnovi loti iskanja vzporednic med dvema izjemnima duhovoma, ki sta delovala v časovno in prostorsko zelo različnih koordinatah: med enim največjih filozofov 20. stoletja Ludwigom Wittgensteinom in indijskim budističnim filozofom Nagarjuno (2.–3. st.). Ule ugotavlja, da se kljub pomembnim razlikam med obema mislecema izrisujejo globoke vzporednice, ki se kažejo zlasti v (a) pristopu k reševanju problemov, (b) »praktičnih namerah« njune (ne?)filozofije in (c) metodah, ki jih za doseg tega cilja uporabljata. Oba filozofa namreč skušata z neumornim »izčrpavanjem« razumskega (pojmovno-logičnega) govora in misli bralca/slušatelja pahnuti v »stanje«, kjer izginejo vsi življenjski in filozofski problemi ter naposled nastopi (celobitno) od-rešenje (onstranrazumska mistična vednost).

Pri »dešifriranju« mističnega si z Wittgensteinovo filozofijo pomaga tudi Andrejč v svojem prispevku »Pozni Wittgenstein in protestantska teologija mističnega«, a se vprašanja loteva skozi prizmo »poznega Wittgensteina« in tako vstopa z Uletom v plodovit dvogovor. Po Andrejčevem razumevanju igrajo pri mističnih izkustvih ključno vlogo eksistencialna občutja, ki jih razume kot »neintencionalna, vseobsegajoča afektivna stanja, ki odpirajo (ali zapirajo) svet možnosti bivanja in omogočajo intencionalna stanja (prepričanja, emocionalne občutke ipd.)« (Andrejč, tuk. prisp.). Pri tem pa se poraja vprašanje, v kakšnem odnosu so ta z religiozno govorico: je o mističnem doživetju sploh mogoče govoriti ali pa lahko nanj lepo pokažemo oz. moramo o njem celo molčati? Andrejč dokazuje, da bi za razliko od pristopov, ki skušajo odnos med religioznim jezikom in mističnim doživljanjem ukalupiti v zgodnjewittgensteinovsko besedišče, morali odgovor na vprašanje iskati pri Tillichu in poznem Wittgensteinu, po katerem religiozna govorica ni »nerazumna«, temveč predstavlja resda posebno (izjemno), a zato legitimno in smiselno (!) rabo jezika, če se le ne pretvarja, da je hranilka empirično-znanstvenih izjav o stvareh v svetu.

Sledi prispevek R. Al-Daghistanija »Epistemologija srca: kontemplacija-okušanje-razsebljanje«, v katerem skuša avtor prikazati naravo mističnega spoznanja v islamski tradiciji. Po islamskem mističnem (sufijskem) izročilu naj bi bila človekova temeljna naloga spoznati svojo »du-

hovno naravo« (*fiṭra*), kar je mogoče doseči z naborom specifičnih praks, kot je »kontemplacija« (*tafakkur*), ki praktikantu omogočajo »okušanje [notranje doživetje] resničnosti« (*ḍauq*) in naposled »razsebljanje« (izgubo lastnega jaza) in »potopitev v neskončno Zavest« (*fanāʾ*). Človek se torej (dozdevno paradoksalno) samorealizira v lastnem samopoza-bljenju in stopitvi z Vrhovnim počelom, pri čemer pa to »spoznanje Res-nice« ni neko propozicionalno ali dejstveno spoznanje, temveč gre za celokupno »predruženje človekove biti, njegovega načina mišljenja, vednja in celokupnega življenja« (R. Al-Daghistani, tuk. prisp.: 126). R. Al-Daghistani tako na ozadju koncepta »dinamične mistike« to ek-sistencialno vednost, to mistično »epistemologijo srca« označi kot »spe-cifično obliko bitnostne rekonstrukcije«, za katero je značilna »sinteza vednosti in dejanja, verovanja in spoznanja, bivanja in ravnanja« (*ibid.*).

Kar prikaže R. Al-Daghistani na primeru islamske mistike, stori Bajžljeva v prispevku »Na kraju spoznavanja: premislek o naravi izrednih spoznavnih načinov v indijskih filozofijah« na primeru treh indijskih tradicij: *nyāye* in *vaiśeṣike*, *sāṃkhya* in *yoge* ter jainizma. Poleg običajnih (npr. zaznavanje, sklepanje itd.) je večina indijskih filozofskih šol dopuščala še obstoj neobičajnih oz. izrednih (skt. *alaukika*) spoznavnih načinov, ki so jih običajno »pripisovale redkim posameznikom, ki so se urili v jogijskih tehnikah in so bodisi dospeli do konca jogijske poti bodisi so se temu zelo približali« (Bajželj, tuk. prisp.: 156). Takšno »mistično spoznanje« je bilo v večini tradicij povezano s »popolno vednostjo«, in sicer tako v smislu spoznanja (poslednje) res-nice/res-ničnosti (epistemološko-ontološki cilj) kakor sočasne od-rešenosti (soteriološki cilj). Kljub epistemo-onto-soteriološkemu pomenu, ki so ga indijske filozofske tradicije pripisovale tem skrbno kultiviranim mističnim oblikam spoznanja, Bajžljeva z natančnimi tekstualnimi analizami pokaže, da so bile te spoznavne oblike v različnih šolah deležne različnih interpretacij in vrednotenj, kar je botrovalo nastanku pisanega kolaža stališč, kako takšne uvide pravilno razumeti.

Kot smo omenili nekoliko višje, predstavlja prispevek Ciglenceškega in Škodlarja »Mistična in psihotična izkustva: projekt 'Parmenides'« v zborniku nekakšno prelomnico. Avtorja v članku obravnavata odnos med mističnimi in psihotičnimi izkustvi ter na podlagi obstoječe literature in lastnega projekta »Parmenides«, v katerem sta s skupino

psihotičnih pacientov brala Parmenidovo mistično pesnitev in iskala vzporednice z njihovimi lastnimi izkustvi, postavita zanimivo in izzivalno tezo, da je »znotraj širšega razvojnega loka psihotične motnje mogoče razločiti dve izstopajoči fazi, (i) 'apofatično' in (ii) psihotično, ki sta med seboj v veliki meri ločeni in neodvisni« (Ciglencečki, Škodlar: tuk. prisp.). Če je za »apofatično« fazo značilen občutek nenadnega razsvetljenja (razodetja), ki ga bolniki opisujejo kot zedinjenje s Celoto in celosten uvid v temeljno strukturo samega sebe, sveta okrog njih in vesoljstva kot celote, pa pride v psihotični fazi do občutka ogroženosti ali grandioznosti, zaradi česar postane bolnik povsem ujet v vrtnec svoje (odklonske) zgodbe. Avtorja zaključita, da je poznavanje razlike med obema fazama pomembno tako za razumevanje narave bolezni kot za načrtovanje ustrezne terapije, obenem pa poudarjata, da nadaljnje raziskave nujno zahtevajo boljše poznavanje opisov mističnega doživljanja v različnih religijskih tradicijah.

Točno to pa je namen drugega dela zbornika, ki nas od vprašanja »mističnega spoznanja« pomakne k vprašanju »spozna(va)nja mističnega«. V tematiko nas povede Širca s prispevkom »Ruusbroecova misel«, kjer v kratkem teoretskem uvodu predstavi razloge za šibko strukturalistično pozicijo in predstavi prepričljive argumente zoper rokohitrsko zvajanje »mističnega« na »mistično izkušanje«, razumljeno v (naivnem) subjektivistično-mentalističnem smislu. Širca se nato v glavnini članka osredotoči na prikaz nekaterih najpomembnejših razsežnosti vélikega krščanskega mistika Ruusbroeca (14. st.), s poudarkom na postopni bitnostni (samo)preobrazbi, ki je je deležen mistik na poti od »dejavnega« k »bogomotriškemu življenju«, katerega krona je »*zedinjenje brez razlike*« (Širca, tuk. prisp.: 202). Pot do tega končnega cilja pa ni posuta z duhovnim cvetjem, ampak s trnjem, in vodi skozi trpko »temno noč duše«, ki človeka očisti samega sebe in sveta. Toda Širca poudarja, da po Ruusbroecu končni cilj mistične poti ni kontemplativno življenje kot tako, temveč t.i. *ghemeine leven* ali »skupno življenje«, v katerem se kontemplacija brezšivno vpenja v akcijo, motrenje v delovanje. Umiku in doseganju enosti sledi vrnitev v vsakdanje življenje, k čemur mistika spodbujata univerzalna ljubezen in sočutje, kar najde pomenljive vzporednice v budističnem mističnem izročilu.

Sledi zanimiv prispevek Furlan Štantetove »Ženska mistika, pot intuicije in ljubezni kot transreligijski fenomen«, ki pred nami izriše imaginarij ženske srednjeveške mistike in pokaže, v čem se ta razlikuje od prevladujoče, s strani cerkvenih oblasti preferirane moške mistike. Čeprav so nekatere značilnosti – npr. izničenje, poenotenje itd. – prisotne tako v moškem kot ženskem imaginariju in tvorijo nekakšno transspolnostno (pa tudi transreligijsko) jedro mistike, je bil način, kako so bile te značilnosti doživete in vrednotene, radikalno drugačen. Če so moški »odpoved jazu« videli kot nekakšno izgubo (odložitev vzvodov moči), so jo ženske, ki so bile iz vzvodov moči vselej izvzete, videle kot izpolnitev in (samo)odrešitev. Furlan Štantetova tako na primeru Hildegarde iz Bingna in Ivane Orleanske pokaže, kako usodno je bila življenjska usoda mistikinj v srednjem veku zaznamovana z (ne)sprejetostjo s strani cerkvenih oblasti, ter na ozadju ljubezni, feminilnosti, (po)eno(teno)sti in tesne prepletenosti makro- in mikrokozmosa očrta temeljni imaginarij ženske mistike ter ga vpne v tokove sodobnega krščanskega ekofeminizma.

Zadnji v nizu avtorjev, ki so se v svojem prispevku osredotočili primarno na krščansko izročilo, je Milosav Gudović, ki v prispevku »Mistika in eksistencialna dialektika: razmišljanje o duhovnem (pre)boju v delu Jakoba Böhmeja« vzame pod drobnogled »eksistencialno dialektiko« evangeličanskega mistika Jakoba Böhmeja (16.–17. st.). Gudović v članku nazorno prikaže »muko«, ki je prežemala Böhmejeve poskuse, da bi v jezik prevedel lastno mistično izkušnjo, pa tudi sam se ves čas ruva z vse prej kot lahkim vprašanjem odnosa med tekstualnostjo in doživetostjo, črko in izkustvom. Kalejdoskopične in fantazmagorične prisprodebe, ki jih je Böhme črpal iz naturalistično-alkimističnega jezika in skušal z njimi ujeti neulovljivo, označi za »parasimbolizme«, s čimer misli neustrezno, neuskklajeno in preveč »igrivo« rabo simbolov: »Mistika je simbolično premagovanje sleherne simbolike, parasimbolizem pa pomeni 'izmuznitev' v preveč razigrano zmožnost proizvajanja predstav (in besed)« (Gudović, tuk. prisp.: 237). Temu nasproti stojijo Böhmejevi poznejši teksti, v katerih mistične uvide posreduje v tradicionalno-teološkem besedišču, v katerem se poslužuje bolj ustaljenih tekstualnih pristopov in pojmov, kot je izguba jaza in (popolna) (samo)predaja.

S problemom prelivanja doživetja v besede se ukvarja tudi Motohova v prispevku »Prevajanje mističnega izkustva: Wang Daiyujev *Veliki nauk islama* [清真大学]«, v katerem predstavi slabo poznano besedilo kitajske islamske filozofije *Veliki nauk islama*, ki je v 17. st. nastalo izpod peresa Wang Daiyuja. Delo je še posebej zanimivo, ker skuša temeljne pojme islamske mistične tradicije predočiti v neokonfucijanski terminologiji, kar seveda odpira številne svojevrstne težave. Kot namreč izpostavlja Motohova, besede, ki jih vzamemo iz drugega jezika, »niso nikoli neomadeževani označevalci, vselej so že pojmi – s svojim življenjem in zgodovino« (Motoh, tuk. prisp.: 247). Avtorica zato s skrbno tekstualno analizo osvetli Daiyujeve prevajalske rešitve, pokaže, kako se v besedilu zrcalijo filozofski disputi, ki so potekali v odzadnjem neokonfucijanskem kontekstu, in naposled očrta tri stopenje mističnega izkustva (progresivnega dviga/spusta k »čistemu/neskaljenemu enemu«, tj. k »'stalitvi' sebstva in epistemološkem zlitju z Bogom«; *ibid.*: 262). Motohova zaključí, da se Wang Daiyu v iskanju prevajalskih rešitev ni zatekal k (nekritičnemu) sinkretizmu, temveč je bilo pri njem razmerje med islamsko mistično mislijo in njenim kitajskim neokonfucijanskim kontekstom izrazito dialoško, kar je botrovalo nastanku terminološko in vsebinsko svojevrstnega islamskega nauka, prilagojenega idejnemu kontekstu, v katerem so živeli in delovali kitajski muslimani.

Nekoliko drugačne vzporednice med islamsko in vzhodno (to pot daoistično) mislijo povleče S. Al-Daghistani v prispevku »Premišljanja o realnosti, absolutu in popolnem človeku: Toshihiko Izutsujevi pogledi na sufizem in daoizem«. Če se je prispevek Motohove ukvarjal s terminološko-vsebinskimi metamorfozami, do katerih je prišlo *ob stiku* islamske misli z neokonfucijansko tradicijo, pa skuša S. Al-Daghistani na podlagi komparativnih analiz znamenitega japonskega islamologa Toshihika Izutsuja (1914–1993) pokazati, da se med islamsko mistiko in daoizmom kljub prostorsko-časovnim prepadam, ki ločijo oba sistema, izrisujejo pomenljive strukturne vzporednice. Z analizami osrednjih filozofskih pojmov Ibn 'Arabījeve filozofije na eni ter Lao Zijeve in Zhuang Zijeve misli na drugi strani osvetli skupne točke, ki povezujejo oba sistema, zlasti (a) idejo o Božji Eno(tnos)ti, ki temelji na izkustvenem spoznanju Absoluta in s tem povezanim razumevanjem Biti in Resničnosti, ter (b) pojem popolnega človeka (*al-insān al-kāmil*)



oz. modreca/svetnika (*sheng-jen*), ki označuje tistega, ki je z radikalno samoodpovedjo izstopil iz polja omejenosti in parcialnosti ter poniknil v brzdanje globočine nedeljene Biti.

Zbornik zaključujemo s poglavjem »O sencah idej« iz Uršičeve *Zime*, »knjige o sencah in luči«, zadnjega dela tetralogije *Štirje časi*. Uršič nas povede na sprehod po kraljestvu »senc«, ki jih opredeli kot »*podvojitve ali 'replike' neke forme na drugi ontološki (oz. bivanjski) ravni*« (Uršič, tuk. prisp.: 289). Kljub začetnim vtisom pa je ta sprehod vse prej kot temačen, kajti ni nujno, da je senca mračna in siva; nasprotno, s soncem osvetljena telesa, npr. oblaki ob pomladnem dnevu, so svetle sence, kar velja tudi in še toliko bolj za npr. »sence idej«, ki jih ožarja ideja Dobrega. Prvo postajališče je Stari Egipt in njegov razvejani svet »senc večnosti« ali »simbolnih form živega bitja, ki preživijo telesno smrt« (*ibid.*: 294), naslednja postaja pa je grški imaginarij v svoji razpetosti med temnimi homerskimi – »mrtve, prazne sence« Hada, večne podobe »bivšestva« – in svetlimi orfiškimi sencami – nebeške, božanske sence s kriptičnih orfičnih lističev. Uršič vidi v tem preobratu od homerske »temote« k orfiški »svetlobi« korenito spremembo v dojemanju življenja in smrti: »Osebnostno menim, da niti v orfizmu, še manj pa v platonizmu, ne gre za preprost obrat življenja in smrti, temveč za novo videnje življenja v smrti in smrti v življenju« (*ibid.*: 305). Skrivnostni orfiški listki so tako namenjeni tako mrtvim kot živim, kajti »[v] *enem* svetu, ki je hkrati *tu* in *tam*, v snovi in duhu, sta premešani svetloba in tema, luč in senca – mi pa, človeške duše, *sence duha*, ki živimo v času, hrepenimo po večnosti, Luči« (*ibid.*: 306).

Čeprav izsek iz Uršičeve knjige ni neposredno vezan na obravnavano tematiko, je za zaključek naše zgodbe več kot ustrezen. Videli smo namreč, da kljub različnim pristopom in načinom razumevanja mistike – od zmerno »kontekstualno-konstruktivističnih« (Bajželj, Širca, Gudović, Motoh) do zmerno »perennialističnih« (Vörös, Ule, Andrejč, R. Al-Daghistani, Štante Furlan, S. Al-Daghistani) – vsi prispevki v zborniku kažejo na neki »temačni onstran«, na neko »presežno temo«, na katero izrazi, kot so »izničenje«, »samopozaba«, »razsebljenje«, »zlitje« ali »poenotenje«, sicer napotujejo, a je ne zajamejo. V ta »bivajoči« in »bitnostni mrak« naša okorna pojmovna orodja lahko posvetijo, a ga ne morejo presvetliti, kajti »bolj ko [ga] osvetljujemo, bolj [ga]

zabrisujemo; siloviteje ko vanj prodiramo s svojim sojem, razlagalno šibkejši je naš pojem in zato dojem« (Vörös, 2013: 15). Mistično se govori preko molka: tisto »poslednje«, o čemer jecljaje besedijo mistiki, bituje/ničuje tam, od koder misel in jezik iztekata, zato se preko njiju lahko (četudi bežno) zasveti, ne more pa se v njiju izkristalizirati in ujeti – pa še ta »poblisk« je zgolj prisposodbična himera, svetla senca, ki presahne še isti hip, ko jo uzremo. Mistika se vzpne, ko se misel razpne – in v mnogolični enosti zbornika, ki je pred vami, smo želeli zajeti ravno drobec tega razpetja.

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

1. Bouyer, L. (1980). »Mysticism: An Essay on the History of the Word.« V: Woods, R. (ur.). *Understanding Mysticism*. New York: Image Books: 42–56.
2. Fabbri, R. (2009). »Introduction to the Perennialist School«. Dosegljivo na: <http://www.religioperennis.org/documents/Fabbri/Perennialism.pdf> (1. 11. 2013).
3. Forman, R. K. C. (1999). *Mysticism, Mind, Consciousness*. Albany: New York Press.
4. Forman, R. K. C. (ur.). (1990). *The Problem of Pure Consciousness: Mysticism and Philosophy*. New York, Oxford: Oxford University Press.
5. Frege, G. (2001). *Osnove aritmetike in drugi spisi*. Ljubljana: Krtina.
6. Horgan, J. (2003). *Rational Mysticism: Spirituality Meets Science in the Search of Enlightenment*. Boston, New York: Mariner Books.
7. Huxley, A. (1947). *The Perennial Philosophy*. London: Chatto & Windus.
8. Huxley, A. (1954/1993). *Vrata zaznavanja. Nebesa in pekel*. Ljubljana: Studia humanitatis, zbirka Minora.
9. Jäger, W. (2009). *Vsak val je morje in drugi spisi: Mistična duhovnost*. Petrovče: Društvo Znamenje.
10. James, W. (1902/2009). *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. Scotts Valley, CA: IAP.
11. Jones, R. H. (1993). *Mysticism Examined*. Albany, New York: State University of New York Press.
12. Katz, S. (ur.). (1978b). *Mysticism and Philosophical Analysis*. New York: Oxford University Press.
13. Katz, S. (1978a). »Language, Epistemology, and Mysticism«. V: Katz, S. (ur.). *Mysticism and Philosophical Analysis*. New York: Oxford University Press: 22–74.

14. McGinn, B. (1991). *The Presence of God: A History of Western Mysticism. Vol. I: The Foundations of Mysticism*. New York: The Crossroad Publishing Company.
15. Overall, C. (1982). »Mysticism, Phenomenalism, and W. T. Stace«. *Transactions of the Charles S. Pierce Society* 18 (2): 177–190.
16. Parsons, W. B. (2011). *Teaching Mysticism*. New York: Oxford University Press.
17. Quinn, W. W. Jr. (1997). *The Only Tradition*. New York: State University of New York Press.
18. Schmitt, C. B. (1966). »Perennial Philosophy: From Agustino Steuco to Leibniz«. *Journal of the History of Ideas* 27 (4): 505–532.
19. Smart, N. (1980). »Interpretation and Mystical Experience«. V: Woods, Richard (ur.). *Understanding Mysticism*. New York: Image Books: 78–91.
20. Smith, H. (1992). *Forgotten Truth: The Common Vision of the World's Religions*. New York: Harper Collins.
21. Smith, M. (1980). »The Nature and Meaning of Mysticism«. V: Woods, R. (ur.). *Understanding Mysticism*. New York: Image Books: 19–26.
22. Stace, W. T. (1960a). *Mysticism and Philosophy*. London: Macmillan and Co.
23. Stace, W. T. (1960b). *Teachings of the Mystics*. New York: New American Library.
24. Tyler, P. (2011). *The Return to the Mystical: Ludwig Wittgenstein, Teresa of Avila and the Christian Mystical Tradition*. Tyler: The Continuum International Publishing Group.
25. Vörös, S. (2013). *Podobe neupodobljivega: (Nevro)znanost, fenomenologija, mistika*. Ljubljana: KUD Logos in Znanstvena založba Filozofske fakultete.
26. Zaehner, R. C. (1980). »Mysticism Sacred and Profane«. V: Woods, Richard (ur.). *Understanding Mysticism*. New York: Image Books: 56–77.