

*Sebastjan Vörös*  
**O SERAFIH  
IN KAČAH:  
MISTIKA IN  
BLAZNOST**

*71-94*

ODDELEK ZA FILOZOFIJO  
FILOZOFSKA FAKULTETA  
UNIVERZA V LJUBLJANI  
AŠKERČEVA 2  
SI-1000 LJUBLJANA

**::POVZETEK**

GLAVNA TEMA ČLANKA JE odnos med mističnimi in psihopatološkimi (zlasti psihotičnimi) izkustvi. Najprej si ogledamo, kaj mistična izkustva sploh so – doživetja enosti in/ali ničnosti, v katerih pride do zloma razlike med subjektom (jazom) in objektom (svetom) –, ter jih nato vpnemo v širši kontekst mistike, pojmovane kot nabor nauk, ritualov, praks itd. (“mistična pot”), ki pomagajo te izkustveno-bivanjske spremembe udejanjiti. V naslednjem koraku predstavimo dosedanje (redukcioniistične in integrativne) pristope k odnosu med mistiko in blaznostjo ter zaključimo z mislijo, da je eden od glavnih razlogov za nejasnosti pri podčrtovanju podobnosti in razlik med njima dvoumna narava izraza “izkustvo”: kategoriji se tako resda srečata na ravni “doživetja” (izkustva razloma dihotomije subjekt-objekt), a gresta vsaksebi na ravni “do-živetja” (življenja onstran tega razloma in v njem).

Ključne besede: mistika, mistična izkustva, psihoza, psihiatrija, epistemologija, ontologija

**ABSTRACT***OF SERAPHS AND SNAKES: MYSTICISM AND MADNESS*

*The article analyzes the relationship between mystical and psychopathological (particularly psychotic) experiences. Firstly, a provisional definition of mystical experiences is provided: it is claimed that the latter comprise experiences of oneness and/or nothingness characterized by a breakdown of subject(self)-object(world) dichotomy. Secondly, mystical experiences are incorporated into a broader category of mysticism understood as a set of beliefs, rituals, practices etc. (the so-called “mystical path”) that help the practitioner realize the above-mentioned experiential and existential transformations. Thirdly, a brief presentation of current approaches (both reductionist and integrative) to the relationship between mysticism and madness are presented, followed by a tentative conclusion that the main problem of establishing similarities and differences between the two is the ambiguous nature of the term “experience”: it is argued that the two experiential categories do, in fact, meet at the level of (dualistic) “experience” (phenomenology), but part ways at the level of (non-dualistic) “being” (ontology).*

*Key words: mysticism, mystical experience, psychosis, psychiatry, epistemology, ontology*

## ::1. DIABOLIČNA MISTIKA?<sup>1</sup>

Osrednja tema pričujočega prispevka bo osvetliti odnos med mističnimi in psihopatološkimi (zlasti psihotičnimi) doživetji. Da med obema doživljajskima kategorijama obstajajo določene (navidezne?) fenomenološke sorodnosti, je znano že dalj časa. William James je denimo že leta 1902 v svoji klasični študiji o religioznem doživljanju *The Varieties of Religious Experience* opozarjal na obstoj t.i. “diabolične mistike”:

Religiozna mistika predstavlja le polovico mistike. Druga polovica ni vzpostavila nobene tradicije, izvzemši tisto, ki jo zasledimo v učbenikih o blaznosti. Odprite kateregakoli med njimi in naleteli boste na obilje primerov, v katerih “mistične zamisli” nastopajo kot prepoznaven simptom oslabiljenega ali blodnjavega duha. Blodnjavo blaznost ali paranojo, kakor jo včasih imenujejo, lahko razumemo kot nekakšno *diabolično*, na glavo obrnjeno religiozno mistiko. Tudi tukaj so na delu isti dejavniki – pripisovanje neizrekljive pomembnosti najmanjšim dogodkom, uzrtje novega pomena v besedilih in besedah, glasovi, videnja, poklicanost in poslanstvo, vtis, da smo pod nadzorom nadnaravnih sil –, le da je to pot občutje črnogledo: namesto utehe je prisoten obup, pomeni so strašljivi, nadnaravne sile pa sovragi življenja [...]. Očitno je, da z ozirom na odzadnje psihološke mehanizme klasična mistika in njene nižje oblike izvirajo iz iste duševne ravni. [...] Ta predel je poseljen z najrazličnejšimi prebivalci, “seraf in kača” tamkaj prebivata drug ob drugem. (James, 1902/2009: 246–247)

Kakšen je torej odnos med mistiko in psihozo, blaženostjo in blaznostjo? Mar res črpata iz istega izvora, iz “iste duševne ravni”? Pa tudi če imata skupno izhodišče, kaj – če sploh kaj – je tisto, kar ju naposled loči? Je mistik nemara le na piedestal duhovnosti poseden blaznež, je blaznež le nerazumljen mistik? In če med njima *so* razlike, kaj je tisto, kar prvega povzdigne v družbo serafov, drugega pa pahne v kačje gnezdo? Takšnim in podobnim vprašanjem se bomo skušali v prispevku približati s tremi zaporednimi koraki. Najprej si bomo ogledali, kaj mistika sploh je in v kakšnem odnosu je z mističnim doživljanjem, ki ga številni postavljajo v njeno srčiko. Nato se bomo lotili naše osrednje teme in si ogledali, kaj nam lahko dosedanje raziskave povedo o odnosu med mističnim in psihotičnim doživljanjem. V tretjem in zadnjem koraku bomo skušali na ozadju razlike med doživetjem (fenomenologijo) in

<sup>1</sup>Misli, ki jih razvijam v pričujočem prispevku, sem v razširjeni in bolj dodelani različici predstavil v Vörös, 2013 (zlasti razdelek 5.3).

do-živetjem (ontologijo) prikazati, kaj je tisto, kar obe doživljajski kategoriji kljub morebitnim sorodnostim razlikuje, tj. nakazati, zakaj pravi okvir za razpravo o njunem medsebojnem odnosu ni izkustven, temveč bivanjski.

## ::2. MISTIKA: MED DOŽIVETJEM IN ŽIVETJEM

Pričnimo torej s prvim korakom. Izrazi, kot so “mistika”, “mističen” in “mistik”, so problematični, saj se jih v vsakdanji rabi drži kopica zelo različnih, nemalokrat tudi izrazito slabšalnih pomenov. Kot je izpostavil že James, uporabljamo tovrstne izraze velikokrat kot “goli očitek”, naperjen zoper “vsako prepričanje, ki se nam zdi nejasno, razvlečeno in sentimentalno ter je brez osnove v bodisi dejstvih bodisi logiki” (*ibid.*: 218). Walter Stace dodaja, da poleg “meglenega, zmedenega in nejasnega mišljenja” mistiko običajno povezujemo tudi z “misteriji” in “čudodelnostjo”, s številnimi patološkimi, parapsihološkimi in nadnaravnimi pojavi (Stace, 1960a: 15–16):

Po splošnem prepričanju se [izraz “mistika”] nanaša na spiritualizem in jasnovidnost, na hipnotizem ter celo okultizem in magijo, na obskurna psihološka stanja in dogajanja, ki so med drugim posledica nevrastenije in ostalih patoloških procesov. Nekateri ga povezujejo z videnji in razodetji, spet drugi ga uporabljajo kot sinonim za zunajsvetno ali za opis nejasnih svetovnih nazorov oz. religiozne drže, ki se ne zmeni za dogmo ali religijsko obredje. (Happold, 1963/1990: 36)

Ta pomenska nejasnost se lepo zrcali v angleški krilatici, 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). Povedano drugače, mistika naj bi bila le nejasna (meglena) izmišljija našega jaza, ki je vse prevečkrat jabolko spora in razdora.

A če je temu tako, kako naj se projekta, ki smo si ga zastavili, sploh lotimo? Smo spričo dozdevnega pomenskega preobilja primorani odnehati že na samem začetku? Če naj se naša razprava kamorkoli premakne, bomo morali pomensko polje precizirati in eksplicirati. Te nelahke naloge pa se bomo lotili s provizoričnim očrtom mističnih izkustev, ki jih mnogi postavljajo v samo srčiko mistike. A ker se tudi teh drži kopica najrazličnejših pomenov, si oglejmo najprej, kaj takšna izkustva gotovo *niso*. Tako v strokovni literaturi o mistiki kakor v primarnih virih so kot nemistična običajno označena naslednja doživetja: videnja, glasovi, ekstaze, transi, parapsihološki in nadnaravni pojavi (McGinn, 1991: xvii–xviii; Stace, 1960a: 47, 51–55; 1960b: 10–12; Zaehner, 1980: 68). Omenjena izkustva se na duhovni poti sicer pojavljajo, a z mistič-

nimi niso istovetna, temveč so v kontekstu neke mistične tradicije tolmačena bodisi kot *pomagála* bodisi kot *nevarnosti*. Jantzenova to na primeru krščanske mistike ponazori z naslednjimi besedami:

Nekateri med njimi, npr. Janez od Križa ali [anonimni] avtor *Oblaka nevedenja*, so pred takšnimi dožitvi resno svarili: trdili so, da jih moramo vse obravnavati, kakor da so demonskega izvora, ter jedko pripominjali, da se ljudje zavoljo njih obnašajo kakor “bolne pobežljane ovce”.<sup>2</sup> Drugi, npr. Terezija Avilska in Julijana iz Norwicha, pa so bili za videnja, ki so jih imeli, hvaležni in so jih smatrali za pomemben vir duhovnih spoznanj. Toda tudi tisti, ki so svoja izkustva obravnavali z največjo mero naklonjenosti, jih ne bi nikoli oklicali za bistvena pri duhovni rasti, nikoli ne bi spodbujali drugih, naj jih gojijo, ali jih obravnavali kot nepogrešljive pri doseganju enosti z Bogom. (Jantzen, 1990: 70).

Toda če mistična izkustva *niso* videnja, glasovi, zamaknjenja itd. – tj. vsi ti pojavi, ki jih običajno enačimo z mistiko –, kaj potem *so*? Natančnejša analiza primarnih virov (za nadrobnejšo analizo glej Vörös, 2013: razdelek 3.7) pokaže, da “mistično izkustvo” označuje *tip* in ne primerka izkustva, tj. doživljajsko paleto ali interval, katerega določujoči lastnosti sta *zlom dihotomije jaz-svet, znotraj-zunaj, subjekt-objekt* in sopripadajoče (do)žitve *enosti* ali *ničnosti*, tj. *nedvojnosti* ali *Eno-Niča*. Ta interval je določen (zamejen) z dvema skrajnima točkama, ki se razlikujeta po tem, ali je Eno-Nič izpraznjen vseh čutno-miselnih vsebin (*introvertirani* ali *transcendentalni* Eno-Nič) ali jih prežarja (*ekstravertirani* ali živeti Eno-Nič). Z drugimi besedami, do “zloma” lahko pride bodisi tako, da dihotomijo subjekt-objekt (jaz-svet, notranjost-zunanost) *izbrišemo*, bodisi tako, da jo *presežemo*. V prvem primeru se mistik poda na “pot *navznoter*”, po kateri prispe do točke ugasnitve “jaza” in “sveta” ter izkustva “gole Enosti” ali “golega Niča”; v drugem primeru pa mistik to, kar je doživel v prvi točki (gola Enost/goli Nič), prenese “*navzven*” in to udejanji v življenju, tj. v pojavih in *skozi* njih ter tako izkusi “živ(et)o Enost”, “živ(et) i Nič”. Med obema mejnima točkama se nahaja množica izkustev, katerih lastnosti sodijo deloma v prvo, deloma v drugo kategorijo: nekatere so bližje introvertiranemu, druge ekstravertiranemu polu (Forman, 1990, 1999, 2007).

Za vsa mistična izkustva je značilna *dvojna “od-vezanost”*: od *sveta* (vsebin, ki polnijo jaz) in od *jaza* (polja, katerega vsebina so). Mistik mora tako “odmreti” sebi in svetu, “pozabiti” nase in na stvari. Pri *introvertiranem* izkustvu to doseže neposredno: od-vezanost pomeni dobesečno od-rezanost od sveta in

<sup>2</sup>Navedek iz *Oblak nevedenja*, 1996: 189.

posledično jaza (“zaprtje čutov”, “osrediščanje pozornosti” itd., ki mu sledi “izginotje jaza”); pri *ekstravertiranem* izkustvu pa posredno: *od-vezanost* pomeni *ne-na-vezanost* na svet in jaz. Udejanjenost Eno-Niča – prenos kratkotrajnega mističnega *doživetja* v dolgotrajno *do-živetje* – predstavlja *radikalno spremembo biti*, ki pomeni prestop iz dvojne v nedvojno bivanjsko držo in zajema *vse doživljajske moduse* (zaznavo, delovanje, mišljenje). Takšno do-živetje je v svoji srži neizrekljivo in neupodobljivo, saj je po eni strani prazno oz. nično (onstran vsega dualistično-diskurzivnega), po drugi strani pa zahteva bivanjsko preobrazbo, ki je s pojmovno-besednimi sredstvi ni mogoče posredovati. Vstop v nov nedualistični *modus vivendi* spremljajo občutki spokoja in blaženosti, saj se temeljni bivanjski manko (tesnoba umrljivosti, omejenosti in razcepljenosti), ki vznika iz dualističnega bivanja v svetu, razblini.

Zdaj je najbrž nekoliko bolj jasno, zakaj so mistična izkustva v primarni in sekundarni literaturi razmejena od ostalih izkustvenih kategorij. Mističnega doživetja ne gre enačiti z videnji, glasovi ipd., saj so v njem vse čutne vsebine (ne glede na izvor!) bodisi izbrisane bodisi presežene, tako da med nami in svetom pojavov ni nobenega razcepa več. Skratka, ne gre toliko za *vsebino* kot za *način* doživljanja: bistvena je *nedvojnost* oz. *enost/ničnost* in ne to, da vidimo ali slišimo svetnike, angele, demone ipd. Nadalje, čeprav je res, da mistik v mističnem izkustvu *preseže* samega sebe in bi potemtakem lahko trdili, da je doživetje podobno ekstazi, transu ali zamaknjenju, in sicer v dobesednem pomenu *ek-stasis*, tj. stati *zunaj* sebe oz. biti *za-maknjen*, pa je treba poudariti, da to ni *običajno* razumevanje teh terminov. V sodobni literaturi se ekstaza, transi in zamaknjenja enačijo z *disociacijo*, procesom, v katerem oseba zapusti svoje telo, ga motri z razdalje in/ali preide v svet duhov, angelov itd. Nimamo torej opravka s *preseganjem*, temveč s *preobrazbo* jaza, ali drugače, jaz ni *raz-puščen*, temveč *raz-telešen*. Mistično izkustvo je lahko ekstatično le v izvornem, ne pa v sodobnem pomenu besede, tj. zgolj če označuje *disolucijo* in ne *disociacijo*. Poleg tega nima ničesar skupnega z morebitnimi nadnaravnimi pojavi, o katerih poročajo mistiki, saj so vsi ti – najsi resnični ali dozdevni – le postranski in nebitveni. Sodobni mistik Willigis Jäger denimo poudarja, da so velike mistične tradicije visokih religij vedno znova svarile

pred tem, da bi pripisovali veliko težo spremljajočim duhovnim pojavom, kot so telekineza, prekognicija, vizije, ekstaze, levitacije, domnevna reinkarnacijska doživetja in podobno. Seveda so lahko takšne izkušnje za posameznika in skupino pomembne, toda niso cilj. In predvsem jih ne smemo napačno razumeti kot znamenje posebne izvoljenosti. Kajti navsezadnje te parapsihološke sposobnosti nimajo veliko skupnega z duhovnostjo. (Jäger, 2009: 83)

Videli smo torej, da predstavlja srčiko mističnega doživljanja razlom dihotomije subjekt-objekt oz. izkustvo Eno-Niča, v katerem mistik *preide sebe in svet*. Takšen *pre-hod* pa običajno zahteva poprejšnji *hod*, hojo po izbrani mistični poti. Čeprav se mistična izkustva porajajo tudi spontano, se to (sploh pri naprednejših izkustvih) primeri le redko; običajno so del sistematičnega procesa, katerega namen je globoka preobrazba človekovega načina biti. Mistične tradicije so si edine, da smoter mistične poti *niso izkustva kot taka*, temveč to, da slednja postanejo *integralni del našega bivanja*: ne gre le za to, da enost/ničnost *doživimo*, ampak da jo tudi (in predvsem!) *do-živimo*, tj. docela udejanjimo v vsakdanjem življenju. Nekoliko poenostavljeno bi torej lahko rekli, da so mistična izkustva *pomembni mejniki*, posejani ob *mistični poti*, ki popotnika bodrijo, obveščajo in usmerjajo, dokler mu ne uspe doseči končnega cilja – *korenite bivanjske transformacije*, kjer se *doživetje* prelevi v živetje. V kontekstu pričujoče razprave bomo tako z izrazom “mistika” označevali (a) mistično pot in njene doživljajsko-bivanjske mejnike; (b) nabor naukov, praks itd., ki aspirantu pomagajo na tej poti; in/ali (c) skupno izročilo vseh religijskih tradicij, ki pod svojim okriljem v večji ali manjši meri gojijo (a) in (b), tj. nekakšno tipizirano “univerzalno mistično tradicijo”. Bistvo mistične poti je po takšnem razumevanju v tem, da aspiranta z “rahljanjem” mreže pogojenosti vodi k življenju “onstran jaza in sveta”, k nedvojnemu življenju iz Eno-Niča in *skozi* njega. Ta vijugava pot pa je prepredena s številnimi opojnimi napevi siren, ki skušajo aspiranta oddaljiti od zadanega cilja in ga zvabiti nazaj v mrežo pogojenosti. Vsi ti odkloni so si podobni v tem, da ustvarjajo *navezanost*, a se razlikujejo v tem, *na kateri stopnji* se ta razvije.<sup>3</sup>

Seveda v dejanskosti mistika *kot taka* ne obstaja, saj je vsaka mistična pot vpeta v specifično zgodovinsko (družbeno-kulturno-religijsko) tradicijo, ki vsebuje specifični nabor naukov in praks, s katerimi tolmači in razlaga

<sup>3</sup>Za večjo pojmovno jasnost bi tukaj veljalo vpeljati dve dodatni kategoriji: psevdomistiko in misticizem. Z izrazom *psevdomistika* bomo tako označevali vse odklone, v katerih pride do navezanosti na *sredstva* (nauke, prakse, simbole itd.) in/ali *spremljevalne pojave* (videnja, ekstaze, paranormalne pojave itd.) na mistični poti. Navezanost zgolj na sredstva vodi običajno v literalizem in/ali fundamentalizem, navezanost zgolj na spremljevalne pojave v “lov na videnja” in/ali “duhovno sladokusje”, navezanost na sredstva in spremljevalne pojave pa v sinkretistični ezoterizem, katerega lep primer je dobršen del novodobniškega gibanja (ang. *New Age movement*). Z oznako *psevdomistika* bomo po drugi strani označevali navezanosti, do katerih pride na višjih stopnjah mistične poti in ki vključujejo navezanosti oz. ujetosti v *sama mistična izkustva*. Do takšne navezanosti pride zlasti pri *introvertiranih* mističnih izkustvih (transcendentalnem Eno-Niču), ki so pri večini aspirantov nekakšna vstopnica v mistični doživljajski spekter in jih imajo mnogi zmotno za konec poti. Mistika torej ni ne fundamentalistično malikovanje dogme in rituala ne ekstatični lov na videnja ne kvietistična zatopljenost v enost, temveč je njen glavni cilj *radikalna transformacija biti* in je zato vse, kar dosego tega cilja ovira, najsi gre za navezanost na “doktrinalno-praktična pomagala” in/ali “videnjski kolaž” (psevdomistika) ali za navezanost na “golo nedvojnost” (misticizem), v *zadnji instanci* razumljeno kot *zastranitev*. Tako na mistični poti ni pomembno le to, da se v “doživljajski homogenosti” použije (samoukine) mnogovrstnost religijskih oblik, ampak *in predvsem* to, da se na koncu tudi ta “doživljajska homogenost” použije (samoukine) v “*bivanjski homogenosti*”: dokler človek ostane le na ravni *doživete* nedvojnosti (golega Eno-Niča), ostaja ujetnik (najsi še tako subtilnega) dualizma subjekt-objekt/jaz-svet.

pokrajino, skozi katero potuje, ter opozarja na navzočnost izkustvenih mejnikov. Mistična pot se torej udejanja *historično* in *kontekstualno*, v *konkretnih upodobitvah*, nastalih v sklopu *konkretnih religijskih tradicij*. Ob proučevanju nekega mističnega poročila je zato nujno, da smo karseda dobro seznanjeni z družbeno-kulturno-religijskim *kontekstom*, v katerem je nastalo, saj bomo drugače spregledali pomembne pomenske nianse, poudarke, namige, reference itd., ki se skrivajo v njem. Vendar pa nas upoštevanje (*vsebinske*) *specifičnosti* neke tradicije – njenih edinstvenih naukov, praks itd. – ne sme narediti slepe za (*strukturne*) *sorodnosti* z drugimi tradicijami. Povedano drugače, četudi ne obstaja mistična pot *in abstracto*, ampak le mistične poti *in concreto*, to še ne pomeni, da slednje *v zadnji instanci* ne morejo voditi k *istim izkustveno-bivanjskim ciljem*, k skupnim (transkonfesionalnim) fenomenološko-ontološkim postajališčem.

Človeka lahko naučimo voziti kolo ali govoriti tuj jezik na različne načine, ki pa vsi vodijo k istemu cilju – k usvojitvi in obvladovanju izbrane veščine. Na neki točki se celo zgodi, da *pripomočki*, ki so učencu sprva pomagali preiti določene preglavice, postanejo *prepreke* in mu onemogočajo zaključiti učni proces. Če namreč želimo brezhibno voziti kolo, ga moramo preprosto *voziti* in *ne razmišljati* o tem, kaj počnemo, saj nam prekomerno analiziranje prej škoduje kot koristi; in če želimo brezhibno govoriti tuji jezik, moramo *misliti*, celo *občutiti* – lahko bi rekli *biti* – v tem jeziku in ne prevajati vanj iz maternega jezika. *Učni proces* se konča, ko se izteče v življenjski proces, ko postane del žive(te)ga izkustva. Dokler je potreben uk, dokler je potrebna metoda, tako dolgo še nismo tam, kjer bi morali biti. Podobno je pri mistiki. Različne mistične poti se srečujejo v *točkah lastne samoukinitve*: v izkustvu Eno-Niča, v razlomu dihotomije subjekt-objekt “odpade” *vse*, tudi konkretni religijski simboli, nauki, prakse itd., ki so nas do njega privedli. Ali drugače, ker je – kot bomo videli nekoliko nižje – bistvo mistične poti *od-učenje* in razvoj *ne-navezanosti*, mora mistik na koncu odvreči tudi *učenja* in (doktrinalne itd.) *navezanosti*, ki so mu pomagale to bistvo udejanjiti. Kontekst, v katerem se je mistik kalil, tako na koncu *použije samega sebe*. In čeprav se bodo tisti, ki na mistični poti pridejo *do konca*, srečali “na vrhu iste gore”, bodo poprej potovali po različnih “gorskih predelih”, in ti *so* določeni, obarvani itd. s konkretnimi vsebinami tradicije, ki ji pripadajo. Naša pozicija je v tem oziru dokaj podobna Janzevi:

Menim, da je mistikovo znanje [tj. odzadnji družbeno-kulturno-religijski kontekst] sestavni del poti, ki ga privede do točke, v kateri lahko to znanje odvrže. Gre za hegeljanski *Aufhebung*, sočasno preseganje in uničenje trenutnega stanja, a ob zavedanju pomena, ki ga je imelo za prestop na višjo



raven. Obstaja veliko dokazov, da morajo mistiki za dosego mističnega uvida prepotovati določeno pot (temna noč duše, osemčlena pot). To seveda ne pomeni, da je tej poti sledil vsakdo, ki je kdaj doživel mistično izkustvo, je pa bila ta [predhodna] [pre]izkušnja za večino mistikov nujna, da so lahko prispeli do točke, ki mistično izkustvo omogoča. Gre torej za kontekstualizirano [pre]izkušnjo, ki je za dosego [mističnega] uvida nujna, a slednjega ne zvede na doktrino ali tradicijo. In upoštevanje te kontekstualizacije je pomembno tako za mistika kot za kasnejše interprete. (Janz, 1995: 93)

Kljub različnim ozadjem (kontekstom, okvirom itd.), iz katerih izhajajo, mistiki *se* srečujejo v *istih* fenomenoloških točkah, vendar so bivanjsko-doživljajske pokrajine, po katerih ob tem potujejo, zelo različne in kontekstualno pogojene. To pa *ne* pomeni, da je bila s tem religijska tradicija, po kateri so potovali, *ukinjena*, temveč le, da je *uzrta v drugi luči*: njene resnice, njeni rituali itd. *lahko* (čeprav to ni nujno) ostanejo isti, le da jih drugače dojemajo.

### ::3. BLAZNA BLAŽENOST ALI BLAŽENA BLAZNOST?

Po tem kratkem ekskurzu v mistične globine se vrnimo k naši prvotni tematiki: sorodnostim in razlikam med mističnimi in psihopatološkimi (zlasti psihotičnimi) izkustvi. Te sorodnosti je mogoče zaznati v obeh smereh: po eni strani (in redkeje) srečamo “serafe” – mistično “blaženost” – v opisih psihotičnih doživetij, po drugi strani (in pogosteje) pa “kače” – psihotično “blodnjavost” – v opisih mistične poti. Poglejmo si najprej redkejšo, “serafinsko” smer. Znano je, da so v začetnih fazah psihotičnega zloma občasno prisotna doživetja, ki močno spominjajo na duhovna in/ali mistična. Psiholog Peter K. Chadwick, ki je na lastni koži okusil zublje psihoze, je začetek svoje bolezn opisal takole:

Ko sem se spričo naraščajoče paranoje poleti leta 1979 odpovedal predavateljski karieri na univerzi, sem odkril vir svoje sreče. V garsonjeri v Hackneyju (Vzhodni London) sem živel praktično sam, nezaposlen in brez prebite pare, počutil sem se preziranega, osovražnega, brez prihodnosti in s strahotno preteklostjo. Toda na vsem lepem se mi je zazdelo, da se je odprl nekakšen portal, in preplavilo me je pozitivno, evforično, duhovno izkustvo. Počutil sem se kot prazna posoda, zapolnjena z božansko lučjo. Prestopki mojih preganjalcev so postali nepomembni. Sovraštvo se je spremenilo v ljubezen, jeza in želja po maščevanju pa v odpuščanje. Iz preziranega, nepomembnega bitja sem se spremenil v posrednika Vsemogočnega! Občutki jeze, strahu in spolne sle so povsem zamrli, mukotrpane agonije moje preteklosti so bile

naposled pozabljene. Bilo mi je, kakor da bi se prerodil v novo samopodobo in novo poslanstvo – privedi Boga v svet. Ko sem se razgubil v Bogu, so se nevarnosti, ki so ogrožale moj jaz, dokončno razblinile.

Dokler je to pozitivno izkustvo trajalo, je bil Bog zame resnična prisotnost, in zdelo se mi je, kakor da vseskozi lebdi za tanko membrano. V meni sta se pretakali izjemna moč in energija, moj pogled je bil veder, moji gibi odločni in dinamični, moji upi visoki. Ves svet, ves kozmos se mi je zdel utelešenje pomena, tesno prepredena celota, živa organska totalnost, ki jo preveva božanski duh. Na osebni ravni sem se počutil, kakor da, osvobojen jaza, lebdim in se dotikam vsega, kar biva. Moje življenje je bilo hkrati nepogrešljivo in nepomembno, moja usoda se je odvijala v Bogu in skozi Njega. Zdelo se mi je, da imam izjemno moč odpuščanja, da lahko berem misli drugih in celo prepoznavam skrivna znamenja v svetu. (Chadwick, 2010: 67–68)

Toda evforična faza je kmalu prešla in se sprevrgla v diametralno nasprotje: Chadwicka se je polotilo neomajno prepričanje, da ni posrednik Boga, ampak hudiča, in ga pripravilo do več zaporednih, a spodletelih poskusov samomora (*ibid.*: 69–71). Kljub temu korenitemu, bolečemu preobratu je Chadwick svojo “duhovno izkušnjo” vseskozi dojemal izrazito pozitivno:

Positivna izkušnja mi še dandanes pomeni zelo veliko, saj mi je omogočila priti v stik z nečim, kar je moja cinična, kritična, znanstvena vzgoja vselej zakrivala in ovijala v gost pajčolan. V minulih desetletjih mi je izkušnja pozitivne pretočnosti pomagala pri mojem ustvarjalnem delu in mi približala svetove umetnosti in duhovnosti. Obogatila je celo moje spolno življenje. (*ibid.*: 68)

Psihologinja Isabel Clarke je o takšnih in podobnih pozitivnih doživetjih – evforičnih zatišjih pred psihotičnimi neurji – zapisala:

Neizbežno je, da bodo izkustva z mističnim (unitivnim) priokusom imela za posameznike, ki so jih doživeli, velik osebni pomen. Ljudje, ki sem jih imela priložnost srečati v bolnišnici, so iz njih več desetletij črpali smisel, toda ker so jim sledili paranoja, vedenjske motnje in dolgotrajni stik s službami za duševno zdravje, so jih psihiatri in psihologi klasificirali kot “del bolni”. [...] Seveda je glavna razlika med pozitivnimi izkustvi, ki so znanilci kasnejšega zloma, in t.i. “zdravo mistiko” v katastrofi, ki jim sledi in opredeljuje dobro znano psihotično izkustvo: paranoja, preganjalni glasovi ali neka druga oblika zloma. (Clarke, 2010: 101–102)

To pa nas privede do druge, "kačje" smeri pri vlečenju vzporednic med mistiko in psihopatologijo. Če smo namreč videli, da je med psihotičnimi izkustvi mogoče najti mistične prvine ("serafe"), velja tudi obratno in je med mističnimi, ali natančneje, mistično pot spremljajočimi (!) izkustvi mogoče najti (dozdevne) psihotične prvine ("kače"). Zato bi storili napak, če bi domnevali, da gre pri razliki med psihozo in mistiko preprosto za razliko med *negativnim* in *pozitivnim*, kajti tako kot pri prvi *občasno* nastopajo religiozno/duhovno *pozitivni* izkustveni pojavi, *nemalokrat* nastopajo pri drugi religiozno/duhovno *negativni* izkustveni pojavi. Ta kačja (psihotična) razsežnost serafske (mistične) izkušnje lepo odzvanja v Kocijančičevih besedah o "trpki mistiki", mistiki kot "agoniji Prisotnosti", ki se izraža v očetnem izreku "daj kri in prejmi Duha" (Kocijančič, 1993: 14; moji poudarki). Mistika ni "duhovno sladokusje" (Janez od Križa, 2001: 110) – lov za prijetnimi, osrečujočimi doživetji –, temveč zahteva od človeka globoko, celo *najglobljo* bivanjsko-spoznavno preobrazbo, zato je naivno misliti, da nam bodo njeni sadovi dosegljivi, ne da bi se – če parafraziramo Evagrija Pontskega (4. st.) – zanjo "bojevali do krvi" (*ibid.*: 222). Toda v kakšni obliki se te psihotično-kačje prvine *konkretno* kažejo na mistični poti?

Strokovnjaki psihotične simptome običajno delijo v dve kategoriji: *pozitivne*, pri katerih pride do *porasta* dejavnosti normalnih funkcij (halucinacije, blodnje, neorganizirano mišljenje ipd.), in *negativne*, pri katerih pride do *upada* dejavnosti normalnih funkcij (apatija, socialni umik, nedejavnost, plitko čustvovanje itd.) (Andreasen et al., 1990; Eaton et al. 1995). Opisi, na katere naletimo v mističnih poročilih, spominjajo tako na elemente iz prve kot iz druge kategorije. Pozitivne doživljajske spremljevalce mistične poti – videnja, glasove, zamaknjenja ipd. – smo že omenili, zato jim tukaj ne bomo posvečali posebne pozornosti. Oglejmo si le nekaj zgovornih misli, ki jih je na to temo zapisal Evagrij:

91. Če se marljivo ukvarjaš z molitvijo, se pripravi na napade hudih duhov in vzdržljivo prenašaj udarce biča. Kakor divje zveri se bodo vrgli nate in iznakazili vse tvoje telo.

92. Pripravljaj se kot izkušen bojevnik, da ne omahneš, četudi nenadoma zagledaš privid [*phantasia*]. Ne vznemiri se, čeprav zagledaš meč, potegnen zoper tebe (primerjaj 4 Mz 21, 23), ali svetilko, ki se spušča nad tvoje obličje. Četudi zagledaš odurno, krvavo podobo/obliko [*morphé*], ne klecni v duši. Stoj čvrsto in izpoveduj dobro veroizpoved (1 Tim 6,12) – in z lažjim srcem boš gledal svoje sovražnike.

97. Kdor si prizadeva za čisto molitev, bo slišal šume, udarce, glasove in žalitve hudih duhov, toda ne bo se zgrudil, ne bo izgubil pameti, temveč

bo Bogu govoril: “Ne bom se bal hudega, ker si Ti z meno!” (Ps 22,4) in podobne besede. (Kocijančič, 1993: 217–218)

Na podlagi napisanega ni težko razumeti, zakaj so molitvi nekoč rekli “sejenje z demoni”, pri čemer besede “demon” ne gre razumeti v dobesednem pomenu. Willigis Jäger pojasnjuje:

“Demoni” ali “sence” so proč obrnjena stran naše lastne zavesti. [...] Dobeseden prevod grške besede “daimon” je “odcepljen”. To daje slutiti, da so prvotno dobro vedeli, za kaj gre, ko so govorili o “demonih”: gre za to, kar psihoterapija imenuje “nevrotični deli”. Če ti izrinjeni deli koncentrirano vstopajo v zavest, lahko tam razvijejo moč, ki jo lahko poosebimo v podobo demonov. Z duševnega dna lahko stopijo na površje resnične podobe spak, živali in pošasti – bestiarij, prikazan na slikah, ki kažejo svetega Antona v puščavi. (Jäger, 2009: 219)<sup>4</sup>

Za nekoga, ki z vso resnostjo stopa po mistični poti, je potemtakem zelo verjetno, da bo deležen srditih napadov s strani najrazličnejših “demonov”, ki ga bodo udelovali v obliki neprijetnih videnj, glasov, občutij itd. Toda svarila, ki veljajo za *neprijetne*, ne veljajo nič manj, ampak kvečjemu bolj tudi za *prijetne* pojave. Če se znova vrnemo k Evagriju:

73. Ko um doseže čisto in brezstrastno molitev, ga hudobni duhovi ne napadajo več z leve, ampak z desne, predočajo mu Božji videz/veličastvo [*dóxa*] ali kakšno obliko [*schēmastismós*], prijetno čutom. Tako se mu zdi, da je popolnoma dosegel smoter molitve. Neki mož, poln spoznanja [*gnōstikós*], pa mi je razložil, da do tega pride iz strasti domišljavosti [*kenodoxia*] ter zaradi hudega duha, ki grabi mesto možganov.

95. Prav je, da poznaš tudi to zvijačo: včasih se nečisti duhovi razdelijo med seboj – in če se zdi, da si prizadevaš za pomoč zoper prve, pridejo drugi v angelskih oblikah in prve odganjajo. To delajo, da bi te pripeljali do napačnega mišljenja [*gnómē*], češ da so sami v resnici angeli. (Kocijančič, 1993: 215, 218)

<sup>4</sup>Podobno tudi mojster Kokushi: “Obstajajo različni duševni pojavi in stanja, ki onemogočajo kakršno koli možnost pravega razumevanja. Zaradi njihove uničujoče in škodljive narave jih imenujemo demoni ali hudiči. Ti demoni so: pohlep, sovraštvo, laž, nazori, ki temeljijo na mnenjih, navezanost na meditativna stanja, ponos zaradi znanja, želja po osebni osvoboditvi samo zaradi sebe, sentimentalno sočutje, zaskrbljena zagnanost, da dosežemo razsvetljenje, malikovanje učiteljev, zavračanje poduka zaradi napak, ki jih najdemo v učiteljevem obnašanju, pretirano ukvarjanje s strastmi in strah pred njimi. Kdor bi rad dosegel budistično spoznanje, si mora zaradi demonov preiskati srce.” (Kokushi, 2000: 263)

Mistik se na svoji poti ne sme navezati na *nič* od tega, kar mu pride nasproti, zato so lahko prijetni pojavi – videnja ali nagovori angelov itd. – še toliko bolj škodljivi kot neprijetni – videnja ali nagovori demonov itd. –, saj jih lahko zmotno zamenja za končni cilj, h kateremu se je odpravil, in jih ne prepozna kot prepreke, ki jih je treba preiti.

Še bolj pereči in dolgotrajni pa so na mistični poti tisti pojavi, ki spominjajo na negativne simptome psihoze. Tukaj nimamo opraviti z videnji, glasovi itd., ampak s trpko bivanjsko praznino, bolečo izgubo smisla, komajda vzdržnimi občutki osamljenosti in odtujenosti od sveta *in* sebe. Sodobna mistikinja Bernardette Roberts je svoje prve izkušnje s smrtjo jaza opisala takole:

Namesto enosti, v kateri naj bi utonila vsa razlikovanja, je vse utonilo v nepojasnljivi praznini. Kjer je vrsto mesecev bilo “nekaj”, ni bilo sedaj ničesar. Ta ničnost je postajala vse bolj izrazita in delala življenje nevzdržno ... In čeprav je bil nenehni pogled na praznino utrudljiv in je oteževal vsakdanje življenje, je bil v primerjavi s tem, kar se mi je primerilo nekega jutra med sprehodom po plaži, popolnoma nepomemben. Na vsem lepem sem se namreč ovedla, da je vse življenje okoli mene zastalo. Kamorkoli sem se ozrla, sem namesto življenja videla strašljivo ničnost, ki je pronicala v vsak predmet in razgled ter srkala življenje iz njiju. Bila sem priča svetu, ki ga je do smrti udušila zahrbtna praznina. ... Nenaden umik življenja je za seboj pustil prizore smrti, umiranja in razpadanja ... ki so bili pošastni in grozljivi ... Nevede sem postala ujetnica tega pošastnega stanja ne-jaza ... V takšnih trenutkih sem, obdana z grozo, ki je nisem mogla občutiti ali ji ubežati, bila prepričana, da mi je za vse večne čase usojeno ostati v tem nevzdržnem stanju in motriti to grozljivo ničnost brez vsakršnega orožja, s katerim bi se lahko branila. (v Hunt, 2007: 214)

To brezmejno bivanjsko stisko, ki spremlja poslednje stopnje na mistični poti, je krščanski mistik Janez od Križa (16. st.) zgovorno poimenoval “temna noč duše”, to “najbolj temno, mračno in strašno očiščevanje”, istovetno s “smrtjo na križu že za življenja”, in sicer s “čutno in duhovno, notranjo in zunanjo smrtjo” (Janez od Križa, 2001: 113). Podobno tudi v anonimnem srednjeveškem kontemplativnem priročniku *Oblaku nevedenja* (14. st.) bremo, da je doživljanje, ki spremlja popolno samoizničenje – pogreznitev v “ta nikjer in nič” –, “čudežno spremenjeno”: ko se motrilec prvič zazre v nič, se mu bo pogled vanj zazdel “kot pogled v pekel” in bo v njem našel “vtisnjeno vsako posamezno grešno dejanje, ki ga je kdaj zagrešil od svojega telesnega ali duhovnega rojstva naprej na skrivaj ali v temi”:

Obupuje, da bo sploh kdaj uspel in se izvlekel iz te bolečine v popolnost duhovnega počitka. Mnogi pridejo v notranjosti do te točke, toda zaradi velikih bolečin, ki jih izkušajo, in ker ne najdejo tolažbe, se vrnejo in zrejo v telesne stvari ter zunaj iščejo mesenih tolažb. (Oblak nevedenja, 1996: 213)

*Theravāda* budizem razlikuje “šest stopenj očiščevanja” ali “šestnajst stopenj modrosti”, skozi katere naj bi meditator šel med poglobljanjem svoje vednosti o pojavnem svetu. Pomenljivo je, da so nekatere od teh stopenj opisane kot izrazito neprijetne. Na šesti stopnji modrosti – stopnji t.i. znanja o *strahu* (pli. *bhayupattāhānañāṇa*) – se meditator denimo ove, da ves pojavni svet “vsak hip razpada” in da v njem “ni nič stalnega, zanesljivega, trajnega”, ob čemer ga “prevzame strah in počuti se nemočnega”. Na sedmi stopnji – stopnji t.i. znanja o *bedi* (pli. *ādīnavānupassanañāṇa*) – postanejo meditatorju spričo strahu vsi pojavi “nezanimivi, nepriljubljeni in brez življenja”, zato vidi povsod “same neprijetnosti in bedo”. Na osmi stopnji – stopnji t.i. znanja o *gnusu* (pli. *nibbidānupassanañāṇa*) – se meditatorju spričo bede pojavi “popolnoma zagnusijo” in celo “misli o najbolj prijetnih in vabljivih stvareh ga več ne morejo zadovoljiti”. Na deveti stopnji – stopnji t.i. znanja o želji po odrešitvi (pli. *muñcītukamytāñāṇa*) – občuti “različne telesne bolečine in zato ne more dolgo časa ostati v istem položaju”, pa tudi če bolečin ni, se počuti “precej neudobno”, zato si zaželi, da bi “vse pojave zapustil in se jih odrešil” (Pečenko, 1990: 85–86).

Pri takšnih in podobnih opisih v klasičnih meditativnih priročnikih gre resda za shematske prikaze, kar pomeni, da se posamezne faze v konkretni praksi ne zvrstijo nujno v točno takšnem zaporedju in v točno takšni obliki. Da pa ti shematski opisi vendarle odražajo dejanska doživetja, ki nas lahko doletijo med intenzivnejšo vadbo, je denimo lepo razvidno iz prvoosebni poročil, v katerih je Henrik Barendregt skrbno popisal izkustva, ki jih je bil deležen na daljših meditativnih umikih. Za naš kontekst je še posebej relevanten opis strašljivo-bolečega zaobrata, ki se mu je primeril na neki točki vadbe:

Učenec [meditator] nenadoma izgubi nadzor in pade v brezno. Doživetje je nepopisno. Spodaj navedeni simptomi so približna ponazoritev pojavov, ki jih je ob tem deležen:

- *Kaos*: zaznava je povsem zmedena; vse se postavlja na glavo.
- *Tesnoba*: prisotna je “neskončno” močna tesnoba; vse druge tesnobe so videti kot njene izpeljanke.
- *Gnus*: prisotna je izjemna slabost; človeku se obrača želodec, sili ga na bruhanje.

- *Norost*: človeku se zdi, da je zblaznel; duh in telo sta prisotna, manjka pa ego, ki bi vse skupaj nadzoroval.

Izkustvo je grozljivejše od smrti – oziroma se takšno vsaj zdi. Kljub temu mišljenje deluje nemoteno naprej. (Barendregt, 1988: 13)

Takšnih in podobnih opisov je v mistični literaturi na pretek. Evelyn Underhill (1930/2002) povzema iz klasičnih mističnih besedil besede, kot so “praznosta”, “stagnacija”, “izčrpanost”, “izmozganost”, “osuplost”, “zgroženost”, “zapuščenosť” in “obup” (glej tudi Hunt, 2007: 214). Nekateri avtorji s psihološke stroke so duševne stiske, povezane z duhovno/mistično potjo, obravnavali kot posebno doživljajsko kategorijo in jim nadeli edinstvene nazive: “teopatije” (James), “metapatologije” (Maslow), “duhovne krize” (Grof) ali “patološki spekter” (Wilber) (Hunt, 2007: 209; Walsh in Shapiro, 2006: 233). Verjetno je enega od najnazornejših prikazov trpke neznosnosti “temne noči duše” mogoče najti v besedah zenovskega mojstra Hakuina (17.–18. st.): “Razen občasnih občutkov nemira in obupa je stanje podobno sami smrti (v Loy, 1988: 207).” Temà ničnosti, ki se razgrinja v tem udušljivem stanju, je torej tako gosta in vseprežemajoča, da je edino, kar jo lahko vsaj za hip razsvetli, občasen poblisk nemira in obupa!

Vidimo torej, da med tem, kar običajno imenujemo blaznost, in tem, kar običajno imenujemo mistika, obstaja nemalo skupnih točk. Tako kot v doživljajski svet blazneža občasno posije žarek “mističnega”, se tudi nad doživljajski svet mistika nemalokrat zgrnejo temni oblaki “blaznosti”. V akademski skrupnosti se je celo uveljavil izraz “sveti blazneži” ali “nori modreci” kot oznaka za duhovno-psihopatološke “dvoživke”, religijsko-mistične posebneže, ki jih ne moremo uvrstiti v to ali ono kategorijo. Georg Feuerstein (1990) dokazuje, da najdemo takšne “svete blazneže” ali “nore modrece” v vseh religijskih tradicijah. V krščanstvu denimo omenja t.i. “norce za Kristusa”, ki so se odločili slediti Pavlovim besedam: “Če kdo izmed vas misli, da je moder v tem svetu, naj postane nor, da postane moder, kajti modrost tega sveta je pri Bogu norost” (1 Kor 3:18,19), in so se bili v imenu Boga pripravljene odpovedati vsemu, celo svojemu razumu. Sv. Andrej (10. st.) naj bi tako prostovoljno privzel življenje “blaznega berača”, hodil naokrog nag in pod milim nebom vedril v družbi klateških psov (*ibid.*: 10). Sv. Simeon (6. st.) je bil v svojih izkazovanjih blaznosti še radikalnejši: nekoč si je za pas privezal pasje truplo in ga vlekel za sabo, s čimer naj bi si s strani okoliških prebivalcev prislužil nemalo poroga in udarcev. Spet drugič je ob pričetku nedeljske maše pogasil vse sveče in nato, ko so ga verujoči želeli odstraniti s prizorišča, pobegnul na prižnico ter pričel v ženske metati orehe (*ibid.*). Sv. Bazilij Blaženi (16. st.) je taval po moskovskih ulicah povsem nag in se redno družil s kriminalci in

prostitutkami. Ko so ga Moskovčani želeli izgnati, se jim je “maščeval” tako, da je metal kamne v okna svojih pravičniških napadalcev in točil bridke solze pred bivališči grešnikov (*ibid.*: 12). Podobne primere najdemo v številnih drugih religijskih tradicijah: v islamu pri tistih, ki so se podali po “poti krivde” (*malāmatī*) (*ibid.*: 14–19), v hindujskih tradicijah med asketskimi svetimi možmi in puščavniki (*avadhūte, sādhuji* ipd.) (*ibid.*: 20–32), v budizmu pri tibetanskih “norih jogijih” (*smyon-pa*) (*ibid.*: 32–47) in nekonvencionalnih zenovskih mojstrih (*ibid.*: 47–53).

Ti in podobni primeri, vključno s fenomenološkimi podobnostmi, očrtanimi nekoliko višje, kolektivno pričajo, da je meja med mistiko in blaznostjo manj trdna in enoznačna, kot bi se nemara zdelo na prvi pogled, in da so zato interpretativna stališča, ki zanikajo vsakršno sorodnost med njima, nepreprečljiva. Temu pritrjujejo tudi najnovejše klinične raziskave, ki so primerjale fenomenološka poročila ljudi z religijskimi in s psihotičnimi izkustvi ter med skupinama niso našle bistvenih razlik (za kratek, a izčrpen pregled glej Jackson, 2010: 141–145). Namesto *a priori* zavračanja se zato zdi veliko bolj smotrno, da prikazane podobnosti vzamemo resno in skušamo poiskati razlago, zakaj in kako je do njih prišlo. Toda kako te podobnosti pravilno tolmačiti? Mar pričajo o tem, da je ena kategorija osnovnejša od druge in jo je zato mogoče zvesti nanjo? In če je temu tako, katera naj bi bila osnovnejša – in zakaj? Ali kot je dilemo ubesedil Gordon Claridge:

Če drži, da so duhovna prepričanja in izkustva fenomenološko podobna psihotičnim, mar ne bi morali zaključiti, da religija ni nič drugega kot oblika blaznosti, religiozni ljudje pa nič drugega kot blazneži? Toda mar ne bi mogli enako upravičeno trditi, da so ljudje z diagnosticirano psihozo pravzaprav nerazumljeni vizionarji, ki so jih ljudje, prikrajšani za njihove sposobnosti, zmotno in omalovažujoče označili za psihotike? (Claridge, 2010: 75)

Še do nedavnega se je prevladujoča miselnost na področju psihiatrije in psihologije dosledno napravljala v črno-bele barve redukcionalizma. V tem bipolarinem boju “ali patologizacija ali spiritualizacija” je dobršen del prejšnjega stoletja prevladovala patologizacijska struja, ki je duševne bolezni merila z medicinskimi vatli in vztrajno obljubljala, da je odkritje nevrobiološke okvare, odgovorne za njihov nastanek, tako rekoč za ovinkom (*ibid.*: 76). V 60. in 70. letih pa se je moral ta medicinsko-patologizacijski model vsaj za krajši čas soočiti s svojo antitezo, saj se je na bojišču pojavilo antipsihiatrično gibanje, ki je izpostavljalo potencialno odrešujočo (preobrazbeno) moč “blaznosti”, kulturno pogojenost psihiatričnih kategorij (“simptomov”) in njihovo vpetost v vzvode družbene nadvlade (Jackson in Fulford, 1997: 55). Tako sta se glede



vprašanja o odnosu med mistiko in blaznostjo na področju psihiatrije in psihologije uveljavili dve diametralno nasprotni tolmačenji: po eni strani so pripadniki *patologizacijske* struje, kamor sodi vplivna Skupina za napredek v psihiatriji oz. SNP (ang. *Group for the Advancement of Psychiatry; GAP*), vso duhovnost/religijo/mistiko označili za (pol-)patološko, po drugi strani pa so pripadniki *spiritualizacijske* struje, kakršna sta antipsihiatrična avtorja Laing in Bateson, vso psihopatologijo označili za (pol-)duhovno/religiozno/mistično, vsaj v smislu, da so lahko tovrstna izkustva bodisi dobra bodisi slaba, a ne bolezenska (*ibid.*: 54).

V bridkih sporih med obema strujama pa so se polagoma izkristalizirale tudi njune poglavitne pomanjkljivosti. Če so namreč mistična izkustva res psihopatološka, zakaj je potem videti, da so življenja tistih, ki jih doživljajo, ne le enako, temveč celo bolj bogata in polna kot življenja “normalnih” ljudi? In če so psihopatološka izkustva res mistična, zakaj imajo potem strašljivo drugačne osebnostno-vedenjske posledice? In nasploh: če so mistična in psihopatološka izkustva res *istovetna*, zakaj je sploh kadarkoli prišlo do *razlikovanja* med njimi? Zakaj so denimo že v krščanskem srednjem veku blaznost ločevali od mistike (glej npr. Torn, 2011)? Od kod ta diferenciacija, če gre v bistvu za eno samo doživljajsko kategorijo? V zadnjih dvajsetih letih se je zato vse več avtorjev pričelo odmikati od skrajnih redukcionističnih pozicij in iskati vmesno pot med njima. Tako se trend počasi, a vztrajno pomika v smeri alternativnega (integrativnega)<sup>\*\*\*</sup> pogleda, po katerem podobnosti med mističnimi in psihotičnimi izkustvi ne pričajo o tem, da ena doživljajška kategorija *prevladuje* nad drugo, temveč o tem, da imamo opraviti z *dvema obrazoma istega izkustva*. Vprašanje tako ni več, “*ali* patologizacija *ali* spiritualizacija”, ampak “*zakaj* (v določenih primerih) patologizacija in *zakaj* (v določenih primerih) spiritualizacija”. Novonastalo dilemo je Mike Jackson poimenoval “duhovno-psihotični paradoks” in jo ubesedil takole:

[K]ako je možno, da sta doživljajski kategoriji, katerih pragmatični učinki so si v nekaterih ozirih diametralno nasprotni, tako tesno povezani, da se zdi, da izhajata iz skupnega odzadnjega procesa? Kaj določa, ali določeno izkustvo sodi na eno ali na drugo stran meje – ali bo posameznik našel “serafe” ali “kače”? (Jackson, 2010: 140)

Pomemben ključ do morebitne rešitve duhovno-psihotičnega paradoksa je bila ugotovitev, da psihotičnih izkustev ne zasledimo samo med *klinično*, temveč tudi med *zdravo* populacijo. Nekateri avtorji (denimo Claridge, 2010) so zato predlagali t.i. “kontinuirani model psihoze”, po katerem so

različno izraziti psihotični pojavi prisotni v celotni populaciji, od “normalnih” posameznikov na enem do polnokrvnih shizofrenikov na drugem polu. Po tem modelu so psihotični *simptomi* le skrajna manifestacija osebnostnih *lastnosti*, ki jih najdemo v zdravi populaciji. [...] Izraz, ki opisuje ta kontinuum, je *shizotipija*, označuje pa osebnostno lastnost, podobno drugim individualnim razlikam, denimo dimenziji introvertiranost-ekstravertiranost. Shizotipske lastnosti tako zajemajo človekova nagnjenja k nenavadnim zaznavnim ali kognitivnim izkustvom in sposobnost divergentnega mišljenja. (Heriot-Maitland, 2008: 313)

Teoretski konstrukt shizotipije<sup>5,6</sup> se torej nanaša na dozdevno obči, a neenakomerno razporejeni nabor specifičnih lastnosti ali nagnjenj, ki posameznika delajo bolj ali manj dovzetnega za “neobičajna” izkustva. Ker naj bi bile shizotipske lastnosti/nagnjenja povezane ne le s psihopatologijo, ampak tudi z ustvarjalnostjo in duhovnostjo (*ibid.*: 314–315), same po sebi niso patološke, lahko pa to v primernih okoliščinah postanejo.<sup>7</sup> Toda boljše razumevanje skupnega odzadnjega procesa – shizotipskega kontinuumu –, nam še ne pove, katere so te specifične “okoliščine”, ki določajo, ali bo neko “neobičajno” izkustvo doživeto kot patološko (kačje) ali mistično (serafsko).

<sup>5</sup>Ideja o kontinuumu med normalnostjo in psihotičnostjo ni nova in sega v začetke prejšnjega stoletja. Eugen Bleuler je denimo že leta 1911 v svoji pionirski razpravi o shizofreniji omenjal tudi t.i. “shizoidno osebnost”, pri kateri naj bi bili simptomi shizofrenije prisotni v blažji obliki. Pojem “shizotipija” je v 50. letih prvi uporabil Sandor Rado in ga nato v 60. letih dodelal Paul Meehl, nov zalet pa je dobil v 90. letih, ko se je izkazal kot prikladna osnova za iskanje “tretje poti” med medicinskimi in antipsihiatričnimi modeli duševnih obolenj (Claridge, 2010: 77; Peters, 2010: 127).

<sup>6</sup>Kot izpostavlja Claridge, nastopa v strokovni literaturi poleg pojma “shizotipija”, ki izvira iz *psihiatričnega* miljeja, soroden pojem “psihoticizem”, ki je nastal v *psihološkem* miljeju in ga je v sklopu osebnostne teorije razvijal predvsem H. J. Eysenck. Psihoticizem označuje “dovzetnost za psihoze *vseh vrst*, tj. tako bipolarnih (manično-depresivnih) kot shizofrenskih oblik” in naj bi bil po Clardigeu teoretsko bolj dodelan kot shizotipija (Claridge, 2010: 77). Toda ker se je v literaturi o odnosu med mistiko in psihopatologijo uveljavil predvsem prvi izraz (“shizotipija”), bomo v izogib nepotrebnih zmed in v želji po čim večji usklajenosti z ostalo literaturo temu trendu sledili tudi mi, pri čemer velja poudariti, da bomo izraz razumeli *karseda široko*, tj. ne le v navezi na shizofrenijo, ampak na vsa smerjena/anomalna doživljajska stanja.

<sup>7</sup>Zanimivo je, da sta se znotraj t.i. kontinuiranega modela že oblikovali dve nasprotujoči si struji, ki koreninita v različnih pojmovanjih postuliranega osebnostnega kontinuumu (shizotipija proti psihoticizmu; glej tudi prejšnjo opombo). Prva struja, osnovana na *psihiatričnem* (medicinskem) pojmu *shizotipije*, vidi “shizotipske lastnosti” kot *blago obliko psihoze*, medtem ko druga struja, osnovana na *psihološkem* pojmu *psihoticizma*, vidi “psihoticistične lastnosti” kot le še eno *osebnostno dimenzijo*. Povedano drugače, če so shizotipske/psihoticistične lastnosti po prvi interpretaciji le “subklinična oblika bolezni”, tj. v osnovi *patološke*, so po drugi interpretaciji “opisi individualnih razlik med ljudmi”, tj. v osnovi *normalne* (Claridge, 2010: 79–80). Pri prvi (medicinski ali “kvazidimenzionalni”) interpretaciji imamo torej opravka s *patologizacijo* nabora osebnostnih lastnosti v (dozdevno) zdravi populaciji, pri drugi (“povsem dimenzionalni”) pa z (delno) *normalizacijo* psihotičnih simptomov. Rezultati raziskav dajejo zaenkrat prednost *drugi* (nepatologizacijski oz. povsem dimenzionalni interpretaciji), zato večina avtorjev uporablja izraz “shizotipija” v tem širšem (“normalizacijskem”) in ne v ožjem (“patologizacijskem”) pomenu (Claridge, 2010: 79–81; Peters, 2010: 128).

Po enem odmevnejših neredukcionističnih modelov naj bi pri tem igralo ključno vlogo (*o*)*ovrednotenje* ali *ocena* izkustva s strani osebe, ki to izkustvo doživlja. Heriot-Maitland postavi hipotezo, da imajo mistična in psihopatološka izkustva *skupno fenomenološko jedro*, ki sestoji iz “doživetja enosti” (*ibid.*: 307). Shizotipske lastnosti so sicer pokazatelj tega, ali je nek posameznik bolj ali manj *dovzeten* za doživetje enosti, ne pa tudi, kako bo *sámo* doživetje *ovrednotil/ocenil*. Toda da bi bolje razumeli, kako do ovrednotenja sploh pride, si moramo na kratko ogledati, kakšna naj bi bila *funkcija* doživetja enosti: zakaj se pojavi in čemu služi? Heriot-Maitland predlaga, da gre v osnovi za *proces, namenjen reševanju bivanjskih vprašanj* (*ibid.*), ki je strukturno soroden ustvarjalnemu procesu. Kot je znano, je Graham Wallas v 20. letih prejšnjega stoletja ustvarjalni proces razčlenil v štiri zaporedne faze: (1) *preparacija* (zastavitev pomembnih vprašanj), (2) *inkubacija* (opustitev aktivnega dela na vprašanjih), (3) *iluminacija* (novi uvidi) in (4) *verifikacija* (preverba in implementacija rešitve). Batson in Ventis sta na tej podlagi v 70. letih predlagala analogen štiristopenjski model za religijska izkustva: (1) *bivanjska kriza* (zastavitev bivanjsko pomembnih vprašanj); (2) *samopredaja* (obup spričo nezmožnosti odkritja bivanjskega smisla), (3) *nov pogled* (preseganje starih kognitivnih struktur in usvojitve novega smisla) ter (4) *ново življenje* (življenje novega pogleda z novimi kognitivnimi strukturami) (*ibid.*: 309).

Heriot-Maitland je Batsonov in Ventisov model dodelal z idejo shizotipije in doživetjem enosti ter ga strnil v tri faze: (1) *zlom* pojmovnega sistema, (2) *začasno zavrtje* pojmovnih sistemov in (3) *preoblikovanje* pojmovnega sistema (*ibid.*: 310). Končna slika naj bi bila torej sledeča: bivanjska vprašanja, pospremljena s pravimi zunanjimi okoliščinami (stresni dejavniki itd.), privedejo shizotipske osebnosti – osebe z izraženimi shizotipskimi lastnostmi – do točke, ko se jim (1) poruši pojmovni sistem, s katerim so doslej tolmačili sebe in svet. Ta razpad pojmovne strukture spremlja (2) doživetje enosti, ki je prosto vseh zgodovinskih, kulturnih ali družbenih vplivov, sledi pa mu (3) proces *ovrednotenja*, ki poskrbi za *preoblikovanje* pojmovnega sistema, v katerem so bivanjske težave, ki so privedle do (1), uspešno odpravljene (*ibid.*). Ključni dejavnik, ki določa, ali se bo (2) doživetje enosti sprevrglo v mistično ali psihotično izkustvo, je torej (3) to, kako bo oseba to doživetje ovrednotila. Heriot-Maitland poudarja, da igrajo tukaj pomembno vlogo *zunanje* (družbeno-kulturno-religijske) okoliščine: če je denimo neka oseba vpeta v konkretno religijsko tradicijo, bo spričo smernic, ki ji jih bo nudil sistem naukov in praks, ter aktivne podpore, ki je bo deležna s strani sovernikov, zmožna uspešno preoblikovati pojmovni sistem, medtem ko bo oseba, ki takšne podpore ni deležna, pri tem manj uspešna ali sploh ne (*ibid.*: 316–317). Po tem modelu je torej razlika med mističnimi in psihotičnimi izkustvi posledica razlik v

ovrednotenju doživetja enosti: v prvem primeru je to ovrednotenje za posameznika uspešno, v drugem pa (vsaj začasno) ne.

#### 4. OD KAČJEGA GNEZDA DO KRALJESTVA SERAFOV

Kako se torej vse, kar smo o odnosu med mistiko in psihopatologijo povedali doslej, sklada s splošnim prikazom mističnega doživljanja, ki smo ga razgrnili nekoliko višje? Pričnimo s *fenomenološkim* vidikom. Čeprav nedvomno drži, da so si psihopatološka in mistična doživetja v prenekaterih vidikih *podobna*, pa je nujno poudariti, da so le redko – če sploh – *identična*. Videli smo, da nekatere dozdevne podobnosti – videnja, glasovi, občutje bivanjske praznine in odtujenosti itd. – sploh *ne* sodijo med *mistična*, temveč med *mistično pot spremljajoča* doživetja. Gre za doživetja, ki jih mistik na duhovni poti utegne srečati, a za sama mistična doživetja niso konstitutivna. Tudi v primerih, ki fenomenološko sicer *so* podobni mističnim (denimo občutek enosti, razpad meje med jazom in svetom, pogreznitev v enost-ničnost itd.), je ob podrobnejši analizi mogoče zaslediti določena odstopanja. Kot pravilno opozarja Austin, je ena od temeljnih razlik ta, da v psihotičnih izkustvih običajno ne pride do *de*-flacije, ampak do *in*-flacije občutka jaza:

Pri določenih shizofrenikih se v zgodnjih fazah psihoze poveča zavedanje njih samih, drugih in sveta. Pri paranoidni shizofreniji lahko samozavedanje doseže celo tako ekstremne razsežnosti, da ima bolnik občutek, da se vsak dražljaj nanaša nanj in je poln zanj relevantnih pomenov. (Austin, 1999: 30)

Druga pomembna razlika je notranja *koherenca* doživljanja: v psihotičnih izkustvih se nemalokrat zgodi, da so doživetja notranje “nedosledna”, denimo da oseba goji občutke grandioznosti in izniččnosti *sočasno*. Po eni strani poroča o izgubi jaza, porušenju meje med njo in svetom itd., po drugi strani pa je ravno *ona* poklicana od Boga, da širi veselo oznanilo, ali je nemara celo Bog sam itd.

Te razlike, čeprav nezanemarljive, pa za našo razpravo niti niso bistvene. Kajti tudi če sprejmemo trditev, da so psihopatološka in mistična izkustva (vsaj občasno) *fenomenološko istovetna*, leži bistvena razlika med njimi na *ontološki ravni*. Čeprav bo namreč psihotik morda *doživel* točno to, kar je doživel mistik, mu tega ne bo uspelo tudi *do-živeti*, torej pretopiti v celobitno (nedualistično) življenjsko držo. To pomeni, da se mistik in psihotik v določenih doživljajskih sferah *lahko* srečata, a se ne gibljeta nujno v isti smeri in zato ne bosta nujno pristala na istem cilju. Heirot-Maitland, Batson in Ventis imajo nedvomno prav, ko trdijo, da so psihotična in mistična doživetja odzivi na bivanjska vprašanja, a se motijo, ko menijo, da je rešitev teh vprašanj stvar preoblikovanja pojmovnega sistema: mistik bivanjske stiske ne razreši *izven*

doživetja – z ovrednotenjem tega, kar je doživel, in preoblikovanjem pojmovnih struktur –, temveč *znotraj* njega – tako, da stisko *do-* in *od-živi*. Ne gre za to, da bi najprej *doživel* enost in nato to enost pravilno *ovrednotil*, temveč za to, da to enost *celobitno do-živi*, jo *vnese v življenje kot tako*. Mistik se spusti k viru, iz katerega iztekajo tako bivanjska vprašanja kot odgovori nanje, ter pije *neposredno* iz njega: zakaj bi iskal odgovore, če ni več problema, na katerega bi bilo treba odgovoriti?<sup>8</sup> Mistično nedualistično do-živetje namreč razkrije, da ni ničesar, kar bi bilo treba o-pojmiti, saj je ravno proces (dualističnega) (o)pojmljenja tisti, ki je problematičen. Razrešiti bivanjsko dilemo s (preoblikovanim) pojmovnim sistemom je v tem oziru podobno poskusu, da bi ugriz od-griznil samega sebe, kajti pojmovne “rešitve” niso dejanske rešitve, ampak le *hrbta stran problema*.

Čeprav se torej lahko primeri, da psihotik in mistik doživita *isto* izkustvo, bo psihotik ostal na *fenomenološki* (dualistični), mistik pa se bo premaknil na *ontološko* (nedualistično) raven. Tako pri prvem kot pri drugem se bosta jaz in svet *zamajala* – se “snela s tečajev” –, a se bosta pri psihotiku v končni fazi *porušila*, pri mistiku pa *so-postavila*. Psihotično izkustvo je potemtakem mističnemu podobno v tem, da razblini samoumevnost dualistične razcepljenosti na mene in svet, a se od njega pomembno razlikuje v tem, da tega razblinjenja ni zmožno do-živeti. Če mistik preko “smrti jaza in sveta” dospe do njune temeljne *so-visnоти*, pa psihotik preko “smrti jaza in sveta” pristane v njuni *raz-visnotti*: namesto ne-dualistične *so-določenosti* je prisotna dualistična *ne-ubranost*. Psihotik jaz in svet le “razklene” – ju “iztakne” iz njunih (dozdevno) zakoličenih tečajev –, a ni zmožen preseči dualistične doživljajske sheme: ne predrugači *koordinatnega sistema*, temveč le premeša *njegove akterje*. In če je psihotik med *samim doživljanjem* mistični nedvojnosti bližje kakor “normalni” ljudje, pa spričo nezmožnosti njegovega do-živetja postane *v končni instanci* od nje še toliko bolj odmaknjen: *mistik* živi iz “počeza” med tu-in-tam, “normalen” človek iz “tu, ki mu je zoperstavljen tam”, *psihotik* pa iz “navzkrižja” med tu-in-tam. Psihoza tako človeka v svoji prvi (negativni) fazi “mističnemu” *približa*, a ga nato v drugi (pozitivni) fazi iz njega silovito *izvrže*. To bi lahko ubesedili tudi takole: po razpadu pojmovnega sistema (Heirot-Maitland) uspe mistiku vso pojmovnost *prežariti* s temo “doživete enosti”, medtem ko psihotik “doživeto enost” *zatemni* z lučjo (vnovičnega) opojmljenja. Mistično doživetje namreč razkrije ravno celobitno, bivanjsko naravo doživljanja, to, da izkustvo ni le “v naših glavah”, ampak je *temeljni odraz nedvojnega življenja*.

<sup>8</sup>To nas spomni na famozno Wittgensteinovo tezo 6.5. iz Traktata: “Za odgovor, ki ga ne moremo izreči, tudi ne moremo izreči vprašanja. *Uganke [Problema]* ni. Če sploh lahko zastavimo vprašanje, potem *lahko* nanj tudi odgovorimo.”

Ena od poglavitnih težav pri uokvirjanju vprašanja o odnosu med mističnimi in psihotičnimi izkustvi je dvoumna narava samega izraza "izkustvo":

Po eni strani se beseda nanaša na v času zgoščene, pogosto ekstatične [*sic*] epizode v mistikovem življenju [...]; po drugi strani pa je njen pomen širši in zajema več vidikov mistikove kariere, med drugim [...] prvine zavedanja [vednosti] in doseženega ali iskanega bivanjskega stanja. (Kellenberger, 1978: 184)

Mi smo skušali to dvoumnost tematizirati skozi dvojico *doživetje* – *do-živetje*, pri čemer pa seveda ne gre le za *pomensko* ali (še manj) *stilistično* distinkcijo, temveč za odraz enega od ključnih vidikov mistike. Mistično doživetje namreč razkrije ravno celobitno, bivanjsko naravo doživljanja, to, da izkustvo ni le "v naših glavah", ampak je *temeljni odraz nedvojnega življenja*. V vsakem (dualističnem) doživetju je že poblisk (nedualističnega) do-živetja, fenomenologija nujno korenini v ontologiji. Tudi če psihopatologiji uspe ta poblisk pretvoriti v sij reflektorja, pa je vse skupaj brez pomena, če človeka ob tem ne prebudi k dejstvu, da je – če se tudi sami izrazimo nekoliko bolj mistično – on sam ta svetloba, ki prežarja vse, kar je. Ali drugače, tudi če se psihopatologija z mistiko sreča na ravni *doživetja*, bo, če to doživetje ne preraste v živetje, deroči tok nedvojnega življenja, ostala le blodnja in blaznost, kačje gnezdo, ki ga od kraljestva serafov loči brezdanji, nemara nepremostljivi (?) prepad.

## ::LITERATURA

- Andreasen N. C., Flaum M., Swayze V. W., Tyrrell G., Arndt S. (1990): "Positive and Negative Symptoms in Schizophrenia. A Critical Reappraisal". *Archives of General Psychiatry* 47: 615–621.
- Austin, James H. (1999): *Zen and the Brain*. Cambridge, Massachusetts, London: The MIT Press.
- Barendregt, Henk (1988): "Buddhist Phenomenology". Seminar, predstavljen na Konferenci o temah in perspektivah s področja sodobne logike in filozofije znanosti v Cesena, Italija (7.–10. januar), Clueb, Bologna: 37–55.
- Chadwick, Peter K. (2010): "On Not Drinking Soup with a Fork: From Spiritual Experience to Madness to Growth – A Personal Journey". V: Clarke, Isabel (ur.). *Psychosis and Spirituality. Consolidating the New Paradigm*. Chichester: Wiley Blackwell: 65–73.
- Claridge, Gordon (2010): "Spiritual Experience: Healthy Psychoticism". V: Clarke, Isabel (ur.). *Psychosis and Spirituality. Consolidating the New Paradigm*. Chichester: Wiley Blackwell: 75–87.
- Clarke, Isabel (2010): "Psychosis and Spirituality: The Discontinuity Model". V: Clarke, Isabel (ur.). *Psychosis and Spirituality. Consolidating the New Paradigm*. Chichester: Wiley Blackwell: 101–114.
- Eaton W. W., Thara R., Federman B., Melton B., Liang K. (1995): "Structure and Course of Positive and Negative Symptoms in Schizophrenia". *Archives of General Psychiatry* 1995 52: 127–134.
- Feuerstein, Georg (1990): *Holy Madness: The Shock Tactics and Radical Teachings of Crazy-Wise Adepts, Holy Fools, and Rascal Gurus*. London: Arkana: Penguin.
- Forman, Robert K. C. (1999): *Mysticism, Mind, Consciousness*. Albany: New York Press.
- Forman, Robert K. C. (2007): "What Does Mysticism Have To Teach Us About Consciousness?". *AntiMatters* 1 (2): 71–89.
- Forman, Robert K. C. (ur.) (1990): *The Problem of Pure Consciousness: Mysticism and Philosophy*. New York, Oxford: Oxford University Press.
- Happold, Frederick C. (1963/1990): *Mysticism: A Study and an Anthology*. London: Penguin Books.
- Heriot-Maitland, Charles P. (2008): "Mysticism and Madness: Different Aspects of the same Human Experience?". *Mental Health, Religion & Culture* 11 (3): 301–325.
- Horgan, John (2003): *Rational Mysticism: Spirituality Meets Science in the Search of Enlightenment*. Boston, New York: Mariner Books.
- Hunt, Harry T. (2007): "Dark Nights of the Soul: Phenomenology and Neurocognition of Spiritual Suffering in Mysticism and Psychosis". *Review of General Psychology* 11 (3): 209–234.
- Jackson, Mike in Fulford, K. W. M. (1997): "Spiritual Experience and Psychopathology". *Philosophy, Psychiatry and Psychology* 4 (1): 41–65.
- Jackson, Mike (2010): "The Paradigm-Shifting Hypothesis: A Common Process in Benign Psychosis and Psychotic Disorder". V: Clarke, Isabel (ur.). *Psychosis and Spirituality. Consolidating the New Paradigm*. Chichester: Wiley Blackwell: 139–153.
- Jäger, Willigis (2009): *Vsak val je morje in drugi spisi: Mistična duhovnost*. Petrovč: Društvo Znamenje.
- James, William (2009/1902): *The Varieties of Religious Experience*. Scots Valley: IAP.
- Janez od Križa (2001): *Vzpon na goro Karmel*. Ljubljana: Družina.
- Jantzen, Grace M. (1990): "Could There Be a Mystical Core of Religion?". *Religious Studies* 26 (1): 59–71.
- Janz, Bruce (1995): "Mysticism and Understanding: Steven Katz and His Critics". *Studies in Religion* 24 (1): 77–94.
- Kocijančič, Gorazd (1993): *Grški očetje o molitvi*. Celje: Mohorjeva družba.
- Kokushi, Muso (2000): "Pogovori v sanjah". V: Ule, Andrej (ur.). *Sebstvo in meditacija. Poligraf: Revija za religiologijo, mitologijo in filozofijo* 17/18 (5). Ljubljana: Nova revija: 259–286.
- Loy, David (1988): *Nonduality: A Study in Comparative Philosophy*. New York: Humanity Books.
- McGinn, Bernard (1991): *The Presence of God: A History of Western Mysticism. Vol. I: The Foundations of Mysticism*. New York: The Crossroad Publishing Company.
- Oblak nevedenja** (1996): Ljubljana: Nova revija.

- Pečenko, Primož (1990): *Pot pozornosti: Osnove budistične meditacije*. Ljubljana: Domus.
- Peters, Emmanuelle (2010): "Are Delusions on a Continuum? The Case of Religious and Delusional Beliefs". V: Clarke, Isabel (ur.). *Psychosis and Spirituality. Consolidating the New Paradigm*. Chichester: Wiley Blackwell: 127–138.
- Stace, Walter. T. (1960a): *Mysticism and Philosophy*. London: Macmillan and Co.
- Stace, Walter. T. (1960b): *Teachings of the Mystics*. New York: New American Library.
- Torn, Alison (2011): "Madness and Mysticism: Can a Mediaeval Narrative Inform Our Understanding of Psychosis?". *History and Philosophy of Psychology* 13 (1): 1–14.
- Underhill, Evelyn (1930/2002): *Mysticism: A Study in the Nature and Development of Spiritual Consciousness*. Mineola, New York: Dover Publications, Inc.
- Vörös, Sebastjan (2013): *Podobe neupodobljivega: (Nevo)znanost, fenomenologija, mistika*. Ljubljana: KUD Logos in Znanstvena založba Filozofske fakultete. (v tisku).
- Walsh, Roger in Shapiro, Shauna L. (2006): "The Meeting of Meditative Disciplines and Western Psychology: A Mutually Enriching Dialogue". *American Psychologist* 61 (3): 227–239.
- Zahner, Robert C. (1980): "Mysticism Sacred and Profane". V: Woods, Richard (ur.). *Understanding Mysticism*. New York: Image Books: 56–77.