

## MISTIKA

Alois M. Haas

*Pesništvo v krščanski mistiki in zen budizmu*

Od nekdanj je znano in v mističnih besedilih bogato izpričano,<sup>1</sup> da mistik med poročanjem o svojem izkustvu zedinjenja z Bogom – bodisi v samopotrditvah ali spodbudo za druge – začuti potrebo, da bi to storil v pesniški izrazni obliki. Čeprav si danes nekateri to bližino med izkušnjo Boga in pesniškim izrazom prizadevajo pojasniti racionalno z mistikovo komunikacijsko stisko – denimo tako, da "potekanje komunikacije po-

---

<sup>1</sup> Prim. temeljne reference pri Haasu, *Sermo mysticus. Studien zu Theologie und Sprache der deutschen Mystik*, Freiburg/Schweiz 1979, <sup>2</sup>1989 (= Dokimion 4), 67 isl. (z literaturo). O "Variacijah in funkcijah poezije kot 'magičnega medija mistike'" prim. številna napotila pri H.-G. Kemperju, *Deutsche Lyrik der frühen Neuzeit*, 3. zv.: *Barock-Mystik*, Tübingen 1988, večkrat (citat: 33); S. Rusterholz, "Barockystische Dichtung: Widerspruch in sich selbst oder sprachtheoretisch begründete Sonderform?", v: A. Schöne (izd.), *Kontroversen, alte und neue. Akten des VII. Internationalen Germanisten-Kongresses Göttingen 1985*; Bd. 7: K. Grubmüller in G. Hess (izd.), *Bildungsexklusivität und volkssprachliche Literatur. Literatur vor Lessing – nur für Experten?*, Tübingen 1986, 185-195. Raziskave o baročni mistiki so občutljivejše za prevpraševanje literarnih oblik kot raziskave o starogermski mistiki, ki se temeljiteje zanimajo za mistični govor. Prim. W. Haug, "Zur Grundlegung einer Theorie des mystischen Sprechens", v: K. Ruh (izd.), *Abendländische Mystik in Mittelalter*, simpozij samostana Engelberg 1984, Stuttgart 1986, 494-508; K. Ruh, *Geschichte der abendländischen Mystik*, I. zv.: *Die Grundlegung durch die Kirchenväter und die Mönchstheologie des 12. Jahrhunderts*, München 1990, 13-27 (povzema prejšnje izjave). Novi vidiki pri N. Luhmannu in P. Fuchs, *Reden und Schweigen*, Frankfurt a. M. 1989.

vzroča"<sup>2</sup> ravno "artikulirana neartikuliranost mistične izkušnje" – sta nasprotno že antika in krščanski stari vek to povezavo pojasnjevala z notranjo bistvenostno določenostjo pesnika in pesništva.<sup>3</sup> V grškem starem veku je že zgodaj – od petega stoletja pr. Kr. naprej<sup>4</sup> – mogoče najti predstave o pesniški obsedenosti /Wahnsinn/, ki jo povzročajo muze; te predstave so predhodnice vseh razlagalnih modelov teorije komunikacije, uporabljenih za razlago mističnega načina govora.<sup>5</sup> Za Demokrita (460/59 – 400/380 pr. Kr.) je tako "resnično lep" le tisti pesniški izdelek, ki je bil porojen "z božanskim zamaknjenjem (enthousiasmós) in navdihom (hieròn pneûma)".<sup>6</sup> Platon se navezuje na to "predstavo o 'obsedenem' pesniku, ki ustvarja v stanju ekstaze", kot na "staro zgodbo, palaiòs mýthos",<sup>7</sup> ko razvija svoj pogled na božjo obsedenost in njene štiri oblike.

"Te štiri oblike so:

1. preroška obsedenost, katere zaščitni bog je Apolon;

<sup>2</sup> P. Fuchs, gl. op. 1, 94.

<sup>3</sup> Pesnjenje se dogaja iz ekstatičnega stanja obsedenosti. Poleg napotil na predsokratika Demokrita in Platona, omenjenih v nadaljevanju, prim. W. Bröcker, *Poetische Theologie*, Frankfurt a. M. 1980.

<sup>4</sup> E. R. Dodds, *Die Griechen und das Irrationale*, Darmstadt 1970, 38-54, tu 53.

<sup>5</sup> Odnos med jezikom in izkustvom v mistiki se mi ne zdi pojasnjen, če dopustimo, da se oboje razblini v jeziku – tak je očitno namen nekaterih kritikov – niti če skušamo oboje razlagati v smeri izkustva. Jezik in izkustvo sta danosti, ki se vzajemno pogojujeta: v človeškem kontekstu enega brez drugega ni. Prim. H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen<sup>3</sup> 1972, 329 isl.; isti, *Wahrheit und Methode. Ergänzungen, Register*, Tübingen 1986, 79 isl.

<sup>6</sup> J. Mansfeld (izd.), *Die Vorsokratiker II*, Stuttgart 1986, 341. Demokritov stavek skupaj s Platonovimi napotki v *Ionu* navaja Klemen Aleksandrijski. Prim. Clemens Alexandrinus, *Werke*, drugi zvezek, izd. O. Stählin, nova izd. L. Früchtel in U. Treu, Berlin 1985, 518, 21 isl. (Stromata VI, XXVV, 168, 2); nem. prev.: Tit. Flav. Klemens von Alexandrien, *Die Teppiche*, prev. F. Overbeck, izd. C. A. Bernoulli in L. Früchtel, Basel 1936, 576. Prim. Bachem, "Dichtung als Verborgene Theologie. Ein dichtungstheoretischer Topos vom Barock bis zur Goethezeit und seine Vorbilder", Diss. Bonn 1955, 20.

<sup>7</sup> Dodds, op. 4, 53 isl.

2. iniciacijska ali ritualna obsedenost, katere zaščitni bog je Dioniz;
3. pesniška obsedenost, ki jo posredujejo muze;
4. erotična obsedenost, ki jo dajeta Afrodita in Eros.<sup>8</sup>

Platon, čigar zmožnosti razločevanja med šarlatanom in pravim, od boga obdarjenim vidcem nikakor ne smemo podcenjevati in ki je dejavnost pesnikov, prerokov in "koribantov" kljub priznanju, da je pri njih mogoče zaznati sledove božanskega ali demonskega delovanja, "uvrstil daleč pod dejavnostjo racionalnega Jaza",<sup>9</sup> je skušal pesnika definirati takole: "Lahkотно bitje je pesnik, okriljen in svet, in ne zmore pesniti prej, dokler ni navdihnjen in brez zavedanja in razum ne biva več v njem."<sup>10</sup> Lepe pesmi niso "nič človeškega ... in od ljudi, temveč božje in od bogov".<sup>11</sup> In pesniki "niso drugega ... kot govorci bogov, obsedeni vsakdo s tistim, ki ga ima pravkar v posesti".<sup>12</sup> Čeprav je Platon v *Državi* pesnike (Homerja, Hezioda) zaradi njihovih "neresničnih, zavajajočih mitov", v katerih so bogovi nespoštljivo predstavljeni kot povzročitelji zla, karal,<sup>13</sup> se vendar ni odrekel določiti pesnika kot pod božjim vplivom obsedenega. Tako je Platon obenem zastopnik toposa pesništva kot laži in pesništva kot umetniškega dela,

<sup>8</sup> Prav tam, 38.

<sup>9</sup> Prav tam, 116.

<sup>10</sup> *Ion*, 534b. H.-G. Gadamer, *Plato und die Dichter* (1934), v: isti, *Gesammelte Werke*, 5. zv.: *Griechische Philosophie I*, Tübingen 1985, 187-211, 189.

<sup>11</sup> Prav tam, 534e.

<sup>12</sup> O analizi in vrednotenju teh izjav prim. P. Friedländer, *Platon*, II. zv., Berlin <sup>3</sup>1964, 120 isl., 306, op. 8 (poudarek, da je Platon kljub racionalni temeljni drži določitev pesnika kot od boga navdahnjenega obsedenca mislil resno.) Prim. tudi H. Leisegang, *Der Heilige Geist. Das Wesen und Werden der mystisch-intuitiven Erkenntnis in der Philosophie und Religion der Griechen*, I. zv., prvi del: *Die vorchristlichen Anschauungen und Lehren von Pneuma und der mystisch-intuitiven Erkenntnis*, Darmstadt 1967, 166 isl., 172 isl. O morebitnem "šamanističnem" ozadju tega pojmovanja prim. W. Burkert, *Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pythagoras und Platon*, Nürnberg 1962, 124, 132 isl. E. R. Curtius je ta topos obravnaval v poglavju "Der göttliche Wahnsinn der Dichter" (*Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Bern <sup>2</sup>1954, 467 isl.)

<sup>13</sup> P. Friedländer, *Platon*, 3. zv., Berlin <sup>3</sup>1975, 67, prim. tudi prav tam, 123 isl.

sprejetega v stanju božje obsedenosti.<sup>14</sup> Verjetno je Platonov ideološki zadržek do pesnikov in njihovih izdelkov, ki se je sčasoma še krepil, pri nekaterih raziskovalcih povzročil, da teološke vsebine pesništva sicer niso zanikali, a so jo zaznavali le v močno popačeni in izvorno sporočilo sprevračajoči preobleki. Tako se je govorilo o skriti teologiji, oviti v pesniške podobe in uganke,<sup>15</sup> pojavila pa se je tudi metoda – hermenevtika<sup>16</sup> –,

<sup>14</sup> R. Bachem, "Dichtung als verborgene Theologie. Ein dichtungstheoretischer Topos vom Barock bis zur Goethezeit und seine Vorbilder", Diss. Bonn 1955, 2 isl.

<sup>15</sup> Prim. Bachem, nav. delo. Posebej resno zastavlja vprašanje o skriti teologiji v pesništvu prav G. Steiner (*Von realer Gegenwart. Hat unser Sprechen Inhalt? Mit einem Nachwort von Botho Strauss*, München 1990): "V novejšem umetniškem ustvarjanju in mišljenju ni pri delu pozaba, marveč negativni teizem, posebej živ občutek Božje odsotnosti ali, če sem natančnejši, njegovega umika. Ono 'Drugo' se je umaknilo iz telesne podobe in pri tem za seboj pustilo bodisi negotove (po)svetne sledi ali pa praznino, v kateri je še zaznati tresljaje slovesa. Naše estetske oblike oznanjajo Nič, svobodo praznine, ki je nastala z umikom (*Deus absconditus*) mesijanskega in božjega. 'Posvečena natančnost' slike *Job, zasmehovan od svoje žene* Gregorja iz Toursa v Epinalu ali kakšna Giorgionejeva pokrajina udejanjata epifanijo realne navzočnosti, oznanjata sorodnost umetnosti z vzklicevanjem misterija v rečeh sveta in v ljudeh; nasprotno pa denimo Malevič in Ad. Reinhard – s prav toliko avtoritete – razkrivata svoje srečanje z 'realno odsotnostjo'. In enako, kot smo videli, poststrukturalizem in dekonstrukcija. V razlagah à la Derrida najdemo "ničelno teologijo" "vedno odsotnega". *Prabesedilo* je "tu", vendar zaradi izvirnega dejanja odsotnosti brez pomena. Pomisliti moramo na tisto Toro, kot si jo predstavljajo nekateri kabalisti, na pomensko polnost, ki se je človeški jezik, človeške večpomenskosti referenc ali interpretacij ne dotaknejo in je zato zunaj dosega. 'V tej odsotnosti' se začenja dogajati to, da se 'bojujemo s sencami'. Kar bi rad poudaril, je slutnja, da tam, kjer Božja prisotnost ni več zanesljiva predpostavka in Njegova odsotnost nima več doživete, da, prevladujoče teže, določene razsežnosti mišljenja in ustvarjalnega delovanja niso več dostopne. In Yeatsov aksiom bi sam takole variiral: Nihče, čigar 'živci in kri' najdejo pomiritev v skeptični racionalnosti in se počutijo domače v imanenci in verifikaciji, ne more celovito brati, ne more odgovorno odgovarjati in se odzivati na estetsko. Brati moramo, *kot da*. Gostota Božje odsotnosti, ostrina navzočnosti v tej odsotnosti ni le prazen dialektični obrat. Fenomenologija je elementarna: tako je, kot da bi od nas odšel nekdo, ki smo ga ljubili ali smo se ga trudili ljubiti ali pred katerim smo živeli v strahu. Ta umik je potem nabit s pritiskom bližine, ki je zunaj dosega, s spominom, ki je na robovih raztrgan." (298 isl.)

Celo D. Sölle (*Realisation. Studien zum Verhältnis von Theologie und Dichtung nach der Aufklärung*, Darmstadt 1973) v literaturi priznava "teološke implikacije" (16), ki pa jih ta potem s "posvetno interpretacijo" (prim. U. Baltz, *Theologie und Poesie. Annäherungen an einen komplexen Problemzusammenhang zwischen Theologie und Literaturwissenschaft*, Frankfurt a. M. 1983, 260 isl.) posreduje

ki je skušala te podobe razvozlati in razkriti ter razrešiti izvorni pomen mitov (Homerjevih in Heziodovih), češ da so pesniki z najrazličnejšimi manipulacijami "izmaličili staro teologijo".<sup>17</sup> Pri tem se je izgubila stara platonska predstava o pesnikovi obsedenosti in je bila pretolmačena pejorativno. Le v krščanski mistiki je ostalo odprto neko govorno območje, ki se je najprej izmaknilo alegorezi izoblikovane hermenevtike, ker tu uporabljeni način govora vsebin nauka ne posreduje racionalno, ampak si prizadeva obnoviti neposredno razsvetljenje in z njim dano posvečenost v misterij boštva.<sup>18</sup> Temu ustreza razlikovanje bizantinskega polihistorja Mihaela Psela (1018 – okrog 1080) med načinom govora racionalno naravnane poučevanja (tò didaktikón), didaktično izvajanim slogom, in izjavo, naravnano na neposredno božje razsvetljenje, iniciacijskim slogom (tò telestikón).<sup>19</sup> To ustreza tudi razmeram v zahodnem krščanstvu, kjer sta se strokovnjaška šolska teologija in na pobožnost ciljajoča duhovnost od 12. stoletja naprej razvijali vedno bolj vsaka po svoje tako po vsebinah kot tudi po retoričnih govornih načinih,<sup>20</sup> tako da sta se teorija in praksa krščanskega življenja dokumentirali v dveh med seboj ne več ustrezajočih načinih pisanja in

---

glede na "realizacijo" (zaradi "interesa za inkarnacijo"). Nasproti tej drži, ki mehča resno tematske predstave Boga, je treba brez zadržkov dati prav Georgu Steinerju.

<sup>16</sup> Prim. Bachem, op. 14, 19 sil. G. Gusdorf, *Les origines de l'herméneutique*, Paris 1966, 24 isl.; G. Mura, *Ermeneutica e verità. Storia e problemi della filosofia dell'interpretazione*, Roma 1990.

<sup>17</sup> Bachem, op. 17, 107, op. 55.

<sup>18</sup> Y. Congar, "Langage des spirituels et langage des théologiens", v: *La mystique rhénane*, Paris 1963, 15-43.

<sup>19</sup> M. Harl, "Le langage de l'expérience religieuse chez les Pères grecs", v: F. Bolgiani (izd.), *Mistica e retorica*, Firenze 1977, 5-34, tu 7, op. 5; J. Pépin, "Linguistique et théologie dans la tradition platonicienne", v: *Linguaggio. Scienza - Filosofia - Teologia*, Padova 1981, 23-53, tu 47.

<sup>20</sup> F. Vandenbroucke, "Le divorce entre théologie et mystique", *Nouvelle Revue Théologique* 72 (1950), 372-389; nadaljnja literatura pri Á. M. Maasu, *Geistliches Mittelalter*, Freiburg/Schweiz 1984, 262. V vzhodni Cerkvi je bil razvoj nasproten kot v zahodni Cerkvi. Tu je zmagala mistična teologija. Prim. K. Chr. Felmy, *Orthodoxe Theologie. Eine Einführung*, Darmstadt 1990, 1 isl.

govorjenja. Čeprav razlike med sholastiko in mistiko<sup>21</sup> nikakor ne smemo presojati kot temeljne, pa moramo – ne v pojmovnem, temveč v jezikovnem duktusu – ugotoviti nespregledljivo diastazo med obema<sup>22</sup> (četudi avtor, kot je mojster Eckhart, v svojih nemških traktatih in pridigah ter v latinskih spisih k eksegezi, filozofiji in teologiji suvereno obvladuje obe obliki).

Znak iniciacijskega načina pisanja in govora je, da skuša izkušnjo zedinjenja z Bogom evocirati kar se le da neposredno, to je brez dodatnih jezikovnih posredovanj (ki bi le oddaljevala od tega, kar želi posredovalec sporočiti).<sup>23</sup> To še najbolje uspe, če se strukturi besedila, v katerem naj bi izkustvo prišlo samo k sebi, posreči tako močno potlačiti moment mimetičnega, ki je imanenten vsakemu govoru,<sup>24</sup> da nastane sugestija, da povedano ni več "substitut nečesa drugega",<sup>25</sup> ampak "medij samega izkustva".<sup>26</sup> Pri tem seveda ostaja dejstvo, da je celo ta sugestija – tudi če se ji uspe

<sup>21</sup> Prim. o tem raziskovalna mnenja pri A. M. Haasu, *Gottleiden - Gottlieben. Zur Volkssprachlichen Mystik im Mittelalter*, Frankfurt a. M. 1989, 348, op. 3; zdaj tudi K. Ruh 1990, op. 1, 21 isl.

<sup>22</sup> Prim. Haas, op. 21, 59 isl.

<sup>23</sup> O nevarnosti jezikovne samo-stojnosti, ki ni le religiozno določena, sta na široko in poučno razpravljala C. K. Ogden in I. A. Richards, *Die Bedeutung der Bedeutung. Eine Untersuchung über den Einfluss der Sprache auf das Denken und über die Wissenschaft des Symbolismus*, Frankfurt a. M. 1974 (London 1923), 33-59.

<sup>24</sup> S. Neumeister, *Poetizität. Wie kann ein Urteil über heutige Gedichte gefunden werden?*, Heidelberg 1970, 50 isl., vidi dosledno avtonomizacijo umetnosti v treh korakih: 1. "osvoboditev umetnosti od kulta" (50 isl.), 2. "odprava prisile mimesis v nemški romantiki" (51) in 3. "vrnitev umetnosti v resničnost" (51). Menim, da bi morali v nasprotju s to podobo preteklega razvoja vendarle vztrajati pri medsebojni povezanosti besede in stvari (ki je v sebi neskončno kompleksna): tudi če bi bila napetost med besedo in stvarjo tako skrajna, da bi se morala povezava med obema pretrgati, ostane dejstvo, da se na novo nastala jezikovna "resničnost" definira kot negativiteta nasproti svetu stvari. Antimimetično je s skrivno nitjo povezano z mimesis.

<sup>25</sup> Neumeister, op. 24, 51.

<sup>26</sup> Haug, op. 1, 495.

razviti do tako imenovane "avtonomne" pesmi – artefakt,<sup>27</sup> vendar takšen, "v katerem je jezik odrešen svoje funkcije odsevanja, defunkcionaliziran in popredmeten v svojo lastno eksistenco".<sup>28</sup> Prav tista v sami sebi dosežena avtonomija pesmi, v kateri je instrumentalno-funkcionalna jezikovna raba odpravljena v prid medialne, pomeni tisto samoreferenco,<sup>29</sup> v kateri postane dogodek zedinjenja človeka in Boga jezikovno aktualen, se pravi, izkusljiv. Poezija<sup>30</sup> je tako vsakdanji jezik (ki ima po opažanjih R. Jakobsona seveda tudi že svoje poetske strukture),<sup>31</sup> prestrukturiran v medij izkustva. Jezuit Gerard Manley Hopkins (1844-1889) opisuje to tako:

"Poudarjanje strukture, ki je močnejše, kot predpisuje navadna stavčna konstrukcija, zahteva poudarek izraza, ki je močnejši kot poudarek pri navadnem govorjenju ali pisanju, ta pa spet poudarek misli, ki je močnejša od poudarka navadnega mišljenja. Na splošno se predpostavlja, da poezija zahteva najvišje zmožnosti človeškega duha; in to prihaja od tod, ker zaradi večje intenzivnosti in dosega mišljenja, ki ga zahteva, na vsakem koraku izloči duhove, nesposobne za nadaljnje dviganje. Jezik poezije zato ne more biti isti kot jezik proze, po drugi strani pa lahko tudi pri prozi vidimo, da njen jezik ni jezik poezije ..." <sup>32</sup>

<sup>27</sup> Ö. Sözer, *Leere und Fülle. Ein Essay in phänomenologischer Semiotik*, München 1988, 32-38.

<sup>28</sup> Neumeister, op. 24, 47.

<sup>29</sup> D. D. Evans, *The Logic of Self-Involvement. A Philosophical Study of Everyday Language with Special Reference to the Christian Use of Language about God as Creator*, New York 1963.

<sup>30</sup> Tu uporabljam izraz "poezija" – ne povsem korektno – kot sinonim za "pesništvo". Prim. o tem H. A. Glaser v: H. L. Arnold in V. Sinemus (izd.), *Grundzüge der Literatur- und Sprachwissenschaft*. 1. zv.: *Literaturwissenschaft*, München 1973, 28 isl.

<sup>31</sup> R. Jakobson, "Was ist Poesie?", v: isti., *Poetik, Ausgewählte Aufsätze 1921-1971*, Frankfurt a. M. 1979, 67-82; prim. tudi E. Holenstein, *Roman Jakobsons phänomenologischer Strukturalismus*, Frankfurt a. M. 1975, 168 isl. Toda že G. M. Hopkins speljuje vse formalno v poeziji na "princip paralelizma" (gl. naslednjo op., 260 isl.)

<sup>32</sup> Citirano pri Sözerju, op. 27, 37, iz: Gerard Manley Hopkins, "Poetic Diction", v: *The Journals and Papers*, izd. H. House, London 1959, 85.

Zato pesništva v njegovem jedru ne smemo definirati na podlagi njegove "delovne" narave /Werkcharakter/, to je s konglomeratom znakov in podob, ki se stekajo vanj, ampak z njegovo odprtostjo za njegovo lastno dogodnostno in dogajalno povezanost /Ereignis- und Geschehenszusammenhang/, odprtostjo, jezikovno intenzivirano s paralelizmi.<sup>33</sup> Ta povezanost, izpeljana iz subjektive nedoumljivosti in njegove skrivnostne strukture, pa je tudi sama zagonetno nepresojna in jo je sicer mogoče interpretirati, vendar nikoli tako dojeti, da bi skrivnost izpuhtela. Bremond govori o pesniški inspiraciji kot "pesniškem misteriju" in pojasnjuje: "Vse to je torej skrivnost, lastna skrivnost vsakogar med nami, skrivnost, ki je nikomur ne moremo razodeti, iz preprostega razloga, da je sami ne spoznamo."<sup>34</sup> Paul Celan pojasnjuje: "Poezija – to je usodnostna enkratnost jezika." Ali: "Poezija ...–: to nenehno govorjenje o sami smrti in nič." <sup>35</sup> Pravzaprav je s temi določili to, kar je v pesništvu dejansko pesniško, ugledano tudi v svoji skrivnostnosti naravi. Tu pa je dosežena točka, na kateri po bistroumni ugotovitvi Martine Wagner-Egelhaaf "iz globoko verniške in v pravem smislu mistične identificatio človeka in Boga nastane model, ki je zanimiv tudi in predvsem za nereligiozno razumevanje. Božji primat je mogoče s 'stikalom' misli o unio mystica prenesti na subjekt, čigar nedoumljivost v njegovi avtonomiji doživi moderno posvetitev, ne nazadnje po zaslugi dolge tradicije religioznega utemeljevanja poetičnega. Negativiteta izkustva božjega, njegova 'drugčnost', o kateri poroča mistik in se je oprijemlje raziskovalec mistike, se ponuja kot šifra na eni strani poezije, ki je ni mogoče reducirati na referenčni objekt in je tako postala avtonomna, in na drugi strani življenjskega izkustva, ki je postalo v metafizičnem smislu negativno; dva položaja, ki zgodovinsko

<sup>33</sup> Prim. Sözer, op. 27, 32 isl. Jakobson, op. 32, 264-310.

<sup>34</sup> H. Bremond, *Prière et poésie*, Paris 1926, 106 isl. Prim. tudi Bremond, *La poésie pure*, Paris 1926, 60 isl., zlasti 67: Le langage poétique "a ceci de particulier, de divin que sa précision elle-même a pour but unique d'ouvrir aussi grandes que possible, les portes du mystère".

<sup>35</sup> P. Celan, *Gesammelte Werke III*, Frankfurt a. M. 1986, 175, 200. Podobne teze kot tu sem zastopal v: "Mechtilds von Magdeburg dichterische heimlichkeit", v: R. Schnell (izd.), *Gotes und der werlde hulde. Literatur in Mittelalter und Neuzeit, Festschrift für Heinz Rupp zum 70. Geburtstag*, Bern 1989, 206-223, tu 215.



sovpadeta."<sup>36</sup> Na strani pesnika ustreza mistični *reductio ad mysterium* postopek mistifikacije, v katerem pesnik z jezikovnimi postopki "po neizgovorljivih zakonih – zunanjega naključja ali kakršnih koli miselnih preskokov nezavednega – stvari brez zadržkov na novo grupira, osvobodi njihovih banalnih in vsakdanjih pomenov in mistificira, se pravi, osvobodi in napravi dostopne za njihov skrivnostni in iracionalni pomen".<sup>37</sup> Povsem jasno je, da se pri tem primerno poudarijo jezikovni postopki, običajni za poseben mistični govor<sup>38</sup> – paralelizmi vseh vrst, "antiteza, stopnjevanje, hiperbola, paradoks in tautologija"<sup>39</sup> – ki so tudi sicer pogoste slogovne oblike. Zaradi njihove pogostne in zgoščene uporabe se pri opisovanju in sugeriranju mističnega izkustva izrazi tista paradokсна "emfatična funkcija podobe" – "da podobe niso 'tisto pravo', le-to pa se ne more sporočati brez podob" – ki je vedno "v nevarnosti", da bo "svoj transcendirajoči potencial usmerila nase, in natanko tu je kraj srečanja mistike in poezije".<sup>40</sup> Da lahko emfaza podobe v pesništvu in mistiki pogosto poteka vsakič v drugi smeri – po eni strani k artikulirani besedi, po drugi k to besedo zamolčujoči besedi<sup>41</sup> – je pri tem drugotnega pomena, pomembno pa je,

<sup>36</sup> Martina Wagner-Egelhaaf, *Mystik der Moderne. Die visionäre Ästhetik der deutschen Literatur im 20. Jahrhundert*, Stuttgart 1989, 213. Temu odličnemu delu uspeva na težkem področju mistike in pesništva vzpostaviti metodološko jasnost, ki omogoča smiselno nadaljevanje.

<sup>37</sup> Albert Béguin, "Poésie et mystique", v: isti, *Poésie de la présence de Chrétien de Troyes à Pierre Emmanuel, Les Cahiers du Rhône*, Série Blanche Novembre (95) XXIX 1957, Neuchâtel 1957, 21 (moj prevod).

<sup>38</sup> Prim. K. Ruh, 1990, op. 1, 21.

<sup>39</sup> Prav tam.

<sup>40</sup> Wagner-Egelhaaf, op. 37, 214.

<sup>41</sup> Raissa Maritain, "Magie, Poesie und Mystik", v: J. in R. Maritain, *Situation der Poesie*, Düsseldorf 1950, 41-59, 56: "Pesnik je na poti k besedi, mistik pa stremljivo k molku." In dalje: "Čeprav tudi mistik zelo pogosto začuti potrebo po opisu svojih izkustev, pa njihovo izražanje nima te funkcije, da bi jih skušalo dopolniti, za njihovo dokončno dopolnjenost nikakor ni neizogibno potrebno, ampak je le rezultat preplavljenja, poskus radodarnega razodetja." V nasprotju temu danes upravičeno opozarjajo na delež jezika v mistični izkušnji; prim. posebej izrazito Haug, op. 1, 495 isl.

kolikor mistika – in njena "govorna oblika molka"<sup>42</sup> – s tem prejme poseben poudarek, ki nakazuje nazaj na apofatično teologijo,<sup>43</sup> danes pa nekateri

<sup>42</sup> Potem ko je danes postalo jasno, da – če uporabimo besede Paula Celana iz njegovega govora ob podelitvi Büchnerjeve nagrade – "kaže pesem ... močno nagnjenje k obmolknjenju" (Der Meridian. Rede anlässlich der Verleihung des Büchner-Preises, 1960, 143, nav. P. Buchka, *Die Schreibweise des Schweigens. Ein strukturvergleich romantischer und zeitgenössischer deutschsprachiger Literatur*, München 1974, 56), moramo tudi mistični molk znova vzeti resno. Vendar se ga ne da preprosto dialektično potlačiti kot zgolj retorični element v "jezik kot medij (mistične) izkušnje" (Haug, nav. delo, 495). Mistični jezik, ki se zanima za molk, se ne orientira – z odgovorom – ob Božjem govoru, temveč ob Njegovem molku (ki se simbolno podaljšuje v molk Jezusa Kristusa v njegovem pasijonu). Zato lahko so in morajo biti molčeči mistiki. Kolikor je Bog "onkraj vseh stvari" (Dionysios Ar., *De myst. theol.* 1,3), ga je moč častiti in izkusiti v molku; kolikor pa je "vzrok vsemu" (isti, *De div. nom.*, 1,3), pušča odprto pot človeški govorici. Prim. o tem O. Lorenz, *Schweigen in der Dichtung: Hölderlin – Rilke – Celan. Studien zur Poetik deiktisch-elliptischer Schreibweisen*, Göttingen 1989, 64 isl. Večina mistikov primerno upošteva obe okoliščini, in to se kaže v njihovih jezikovnih in govornih oblikah, ki so oblike molka (elipsa, anakolut, negacija). Prim. M. Picard, *Die Welt des Schweigens*, Erlenbach-Zürich 1948; G. Steiner, *Sprache und Schweigen. Essays über Sprache, Literatur und das Unmenschliche*, Frankfurt a. M. 1969, 74-97; V. Roloff, *Reden und Schweigen. Zur Tradition und Gestaltung eines mittelalterlichen Themas in der französischen Literatur*, München 1973; M. Baldini, *Il linguaggio dei mistici*, Brescia 1986; isti (izd.), *Il silenzio*, Vicenza 1987; isti in S. Zucal (izd.), *Le forme del silenzio e della parola*, Brescia 1989; ista (izd.), *Il silenzio e la parola da Eckhart a Jabès*, Brescia 1989. Religijsko-zgodovinsko je molk v povsem ritualiziranih oblikah natanko določena drža. Prim. o tem O. Casel, *De philosophorum geaecorum silentio mystico*, Berlin 1967; G. Mensching, *Das heilige Schweigen. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung*, Giessen 1926; T. Weclawski, *Zwischen Sprache und Schweigen. Eine Erörterung der theologischen Apophase im Gespräch mit V. N. Lossky und M. Heidegger*, München 1985.

<sup>43</sup> Prim. G. Kahl-Furthmann, *Das Problem des Nicht. Kritisch-historische und systematische Untersuchungen*, Meisenheim a. Gl. 1968, 355 isl.: H. Theill-Wunder, *Die archaische Verborgenheit. Die philosophischen Wurzeln der negativen Theologie*, München 1970; J. Hochstaffl, *Negative Theologie. Ein Versuch zur Vermittlung des patristischen Begriffs*, München 1976; M.-J. (H.) Hrahe, "Von den Wesensart negativer Theologie. Ein Beitrag zur Erhellung ihrer Struktur", Diss. München 1976; R. A. Lees, *The Negative Language of the Dionysian School of Mystical Theology. An Approach to the Cloud of Unknowing*, 2 zv., Salzburg 1983; S. E. Balentine, *The hidden God. The Hiding of the Face of God in the Old Testament*, Oxford 1983; F. A. Pastor, *La lógica de lo inefable. Una teoría teológica sobre el lenguaje del teísmo cristiano*, Roma 1986; *Prudentia*, Supplementary Number 198: *The via negativa*, ur. D. W. Dockrill in R. Mortley, Auckland/Nova Zelandija 1981.

v tem vidijo skupno točko s poststrukturalistično-dekonstrukcijskim mišljenjem.<sup>44</sup>

## II

Da bi prikazali bližino med mistično izkušnjo in pesništvom, je smiselno izhajati iz primera, v katerem se paradigmatško izkazuje to, kar je mogoče povedati o mistični in pesniški izkušnji. To bi rad ponazoril ob primeru pesmi v ljudskem jeziku, ki se formalno navezuje na srednjeveško sekenco; mislim na pesem '*Granum Sinapis*', ki pomeni "vrhunec duhovnega pesništva v nemškem srednjem veku". Razmeroma dobro poznano (ohranjeno enajstkrat v devetih rokopisih) besedilo je iz zgodnjega 14. stoletja. Kurt Ruh jo celo pripisuje Mojstru Eckhartu.<sup>45</sup>

'*Granum sinapis*''*Granum sinapis*'

## I

In dem begin  
hô uber sin  
ist ie daz wort.

Na začetku,  
visoko nad (vsakim) pojmljenjem,  
je Beseda.

<sup>44</sup> J. Derrida, *Wie nicht sprechen. Verneinungen*, izd. P. Engelmann, Wien 1989. Prim. že Wagner-Egelhaaf, nav. delo, 222 isl.; P. Koslowski, *Die Prüfungen der Neuzeit. Über Postmodernität, Philosophie der Geschichte, metaphysik, Gnosis*, izd. P. Engelmann, Wien 1989, 84 isl.

<sup>45</sup> Besedilo po K. Ruh, *Meister Eckhart. Theologe, Prediger, Mystiker*, München 1989, 47-59. Prim. tudi L. Gnädinger, *Deutsche Mystik*, Zürich 1989, 213-223 (z zanimivimi novimi prevodnimi predlogi, zlasti za prevod tretje kitice); Eckhart, *Poème suivi d'un commentaire latin anonyme, traduction et postface de A. de Libera*, Paris 1988; K. Ruh, *Verf. Lex. III*, Berlin 1981, 220-224. Toda prim. predvsem M. Bindschedler, *Der lateinische Kommentar zum Granum Sinapis*, Basel 1949, reprint: Hildesheim 1985. Analizo z vidika teorije jezika sem poskusil v *Sermo mysticus*, 301-329. Motivnozdgodovinsko študijo, povezano z '*Granum Sinapis*', je 2. sept. 1990 na predavanju Eckhart-Society v Oxfordu predstavil Bernard McGinn: v njej je niz pomembnih dognanj, zlasti glede podobja puščave.

ô rîcher hort,  
 dâ ie begin begin gebâr!  
 ô vader Brust,  
 ûz der mit lust  
 daz wort ie vlôz!  
 doch hat der schôz  
 daz wort behalden,  
 daz ist wâr.

O bogato obilje,  
 kjer je začetek nenehno rojeval začetek!  
 O očetove prsi,  
 iz katerih je radostno  
 nenehno tekla Beseda!  
 Toda naročje  
 je zadržalo Besedo, to je  
 zares tako.

## II

Von zwên ein vlût,  
 der minnen glût,  
 der zweier bant,  
 den zwein bekannt  
 vlûzet der vil sûze geist  
 vil ebinglich,  
 unscheindelich,  
 dî drî sîn ein.  
 weiz du waz? nein.  
 iz weiz sich selber  
 aller meist.

Iz dvojega kot val,  
 ljubezni žar,  
 dveh vez,  
 dvema poznan,  
 teče ljubkosladki duh  
 enovito,  
 neločljiv.  
 Ti trije so eno.  
 Poznaš njihovo bitnost? Ne.  
 Najbolje se pozna sámó.

## III

Der drîer strik  
 hat tîfen schrik,  
 den selben reif  
 nî sin begreif:  
 hîr ist eine tûfe sunder grunt.  
 schach unde mat  
 zît, formen, stat!  
 der wunder rink  
 ist ein gesprink,  
 gâr unbewegit stêt sîn punt.

Konopec treh  
 zbuja globok strah,  
 tega obroča  
 razum nikoli ni doumel:  
 Tu je globina brez dna.  
 Šah in mat  
 času, oblikam, prostoru!  
 Čudežni obroč  
 je izvor,  
 njegova središčna točka stoji nepremično.

IV

Des puntez berk  
 stîg âne werk,  
 vorstentlichkeit!  
 der wek dich treit  
 in eine wûste wunderlich,  
 dî breit, dî wît,  
 unmêzik lit.  
 dîwûste hat  
 noch zît noch stat,  
 ir wîse dî ist sunderlich.

Na vrh te točke  
 se vzpni brez (svojega) dela,  
 razumnost!  
 Pot te vodi  
 v čudovito/nenavadno puščavo,  
 ki se razteza neizmerno  
 v širino, v daljavo.  
 Puščava nima  
 ne časa ne prostora,  
 njen obstoj pripada le njej sami.

V

Daz wûste gût  
 nî vûz durch wût,  
 geschaffen sin  
 quam nî dâ hin:  
 us ist und weis doch  
 nimant was.  
 us hî, us dâ,  
 us verre, us nâ,  
 us tîf, us hô,  
 us ist alsô,  
 daz us ist weder  
 diz noch daz.

Puščave, tega Dobrega  
 ni nikoli prehodila noga,  
 ustvarjena pamet  
 nikoli ni dospela tja;  
 nekaj je, in nihče nê ve,  
 kaj je.  
 Tu je, tam je,  
 blizu je, daleč je,  
 globoko je, visoko je,  
 tako je narejeno,  
 da ni ne to ne ono.

VI

Us licht, us clâr,  
 us vinster gâr,  
 us unbenant,  
 us unbekant,  
 beginnes und ouch endes vrî,

Je svetlo, je jasno,  
 je povsem temno,  
 brez imena je,  
 nespoznano je,  
 nima začetka ne konca,

us stille stât,	tiho stoji,
blôs âne wât.	golo je, brez obleke.
wer weiz sîn hûs?	Kdo pozna njegov dom?
der gê her ûz	Ta naj pride k nam
und sage uns, welich	in nam pove, kakšne
sîn forme sî.	oblike je.

## VII

Wirt als ein kint	Postani kot otrok,
wirt toup, wirt blint!	postani gluha, postani slep!
dîn selbes icht	Tvoj lastni Jaz
mûz werden nicht,	se mora izničiti,
al icht, al nicht trîb uber hôr!	ves nekaj in ves nič odženi stran!
lâ stat, lâ zît,	Pusti prostor, pusti čas,
ouch bilde mît!	ogni se tudi podobi!
genk âne wek	Pojdi brez poti
den smalen stek,	po ozki stezi,
sô kums du an	in našel boš
der wûste spôr.	sled puščave.

## VIII

O sêle mîn	O moja duša,
gemk ûz, gor in!	pojdi ven, Bog noter!
sink al mîn icht	Potopi ves moj nekaj
in gotis nicht,	v Božji Nič,
sink in dî grundelôze vlôt!	potopi v brezdANJI val!
vlî ich von dir,	Če zbežim od tebe,
du kumst zu mir.	prideš k meni.
vorlîs ich mich,	Če se izgubim,
sô vind ich dich,	tedaj te najdem,
ô uberweselîches gût!	o nadbitnostno Dobro!

Če pregledamo mistično pesništvo tako imenovane nemške mistike,<sup>46</sup> bomo hitro videli, da gre pri naši osemvrstičnici o gorčičnem zrnju za vrhunec, ki izstopa tako oblikovno kot vsebinsko. Naslov '*Granum sinapis de divinitate pulcherrima*<sup>47</sup> meri na *granum sinapis, parvum in substantia, magnum in virtute* (kom. 2,1), "majhen po svoji masi, velik po svoji moči" ali – ta izjava se nanaša na 'knjižico', s tem pa tudi na pesem – "po številu besed sicer majhna, vendar nabita s čudežno močjo nebeških reči" (prav tam).

Avtor se z uporabo podobe o gorčičnem zrnju navezuje na biblijsko komparacijo pri sinoptikih (Mk 4,30-32, Lk 13,18 isl.; 17,6; Mt 13,31 isl.). Pri evangelistu Marku se glasi takole: "In govoril je (Kristus) še: Kako naj ponazorimo Božje kraljestvo in s kakšno priliko naj ga predstavimo?"

<sup>46</sup> Prim. o tem Ph. Wackernagel, *Das deutsche Kirchenlied von der ältesten Zeit bis zu Anfang des XVII. Jahrhunderts*, 2. zvezek, Leipzig 1867, reprint: Hildesheim 1964 (naša pesem, str. 2888 isl.); A. Spamer, *Texte aus der deutschen Mystik des 14. und 15. Jahrhunderts*, Jena 1912, 175-192; Br. Bardo, *Deutsche Gebete. Wie unsere Vorfahren Gott suchten*, Freiburg i. Br. <sup>3</sup>1917; isti, *Die minnende Seele. Mittelalterliche Dichtungen insbesondere aus dem Kreis der deutschen Mystik*, Mainz 1920; J. Bernhart, *Lieder aus der deutschen Mystik*, München 1922; isti, *Der Cypernwein. Lieder der deutschen Mystik*, Paderborn 1940. W. Stammer, *Gottsuchende Seelen. Prosa und Verse aus der deutschen Mystik des Mittelalters*, München 1948; F. Schulze-Maizier, *Mystische Dichtung aus sieben Jahrhunderten*, Leipzig 1925, reprint: Frankfurt a. M. 1980; L. Gnädinger, nav. delo, 472-489. K. Bartsch, "Lieder der Mystiker", v: isti, *Beiträge zur Quellenkunde der altheutschen Literatur*, Strassburg 1886, 311-333; E. Benary, "Liedformen der deutschen Mystik im 14. und 15. Jahrhundert", Diss. Greifswald 1936; K. Ruh, "Mystische Spekulation in Reimversen des 14. Jahrhunderts", v: isti, *Kleine Schriften II*, Berlin 1984, 184-211. W. Freese, "Min geyst hat sich verwildet". Zur literarhistorischen Problematik eines anonymen spätmittelalterlichen Textes", v: W. Pelters in drugi (izd.), *Wahrheit und Sprache. Festschrift für B. Nagel*, Göttingen 1972, 57-80. Posebno obravnavo zahtevajo pesmi, pripisane Johannesu Taulerju. Prim. s. Eucharis Becker, "Untersuchungen zu dem Tauler zugeschriebenen Lied 'Es kumpt ein schiff geladen'", v: E. Filthaut (izd.), *J. Tauler, ein deutscher Mystiker. Gedenkschrift zum 600. Todestag*, Essen 1961, 77-92.

<sup>47</sup> Bindschedler, op. 46, se glede 2,1 navezuje na 57. homilijo Janeza Zlatoustsa (PG 58, 563A), ta navedek pa de Libera prevzame brez navedbe vira (de Libera, 55). Navezava je napačna, ne gre za 57., marveč za 46. homilijo (PG 58, 476). Interpretacija gorčičnega zrna, ki jo najdemo tu, meri na indentifikacijo *Božjega kraljestva* s Cerkvijo, razprostranjeno po vsem svetu, in jo je torej komaj moč povezovati z našim '*Granum Sinapis*' (prim. J. Gnilka, *Das Evangelium nach Markus* /Mk 1-8,26/, Zürich 1978 /EKK IKI/1/, 188 isl.).

Takšno je kot gorčično zrno, ki je takrat, ko se vseje v zemljo, manjše od vseh semen na zemlji. Ko pa je vsejano, raste in postane večje od vseh zelišč in naredi velike veje, tako da morejo ptice neba gnezditi v njegovi senci.<sup>48</sup> Da ta primerjava za (časovno) rast Cerkve in Božjega kraljestva v naši pesmi ni razumljena v svojem eshatološkem smislu, pokaže razlagalni argument v komentarju: *libellus* sam je gorčično zrno, ki kljub svoji majhnosti in skromnemu obsegu nosi "čudežno moč nebeških reči" in tako – v duševno-duhovni paraleli s farmacevtsko uporabo pravega gorčičnega zrna (z namigom na Oda von Meunga in njegovo delo *De viribus herbarium*)<sup>49</sup> – "pobožnim dušam daje zdravilo proti grehu" (2,1). Gre za jasnost in avtentičnost krščanskega verovanja, potrjeno in izpričano z obliko, katere minimalna majhnost prinaša maksimalen izkupiček. Ne bomo pogršili, če podobe gorčičnega zrna za *libellus* ne povežemo zgolj s komentarjem, ampak predvsem tudi s pesmijo.

V resnici je uporaba te podobe globoko utemeljena v brezhibno ohranjenem, po vzoru sekvenc Adama iz Sv. Viktorja (+1192) posnetem kitičnem zaporedju:<sup>50</sup> ozka formalna posoda vsebuje in ponazarja celotno polnost mistike Dionizija Areopagita (okrog 500), ki je v svojem jedru mistika božjega misterija.<sup>51</sup> Če poezija po svoji notranji naravnosti teži v misterij,

<sup>48</sup> Prim. Gnilka, op. 48, 186-190.

<sup>49</sup> Kom. 2,2. Bindschedlerjev namig, op. 46, 34.

<sup>50</sup> O vsem, kar je pomembno vedeti o sestavi besedila in njegovi obliki, gl. K. Ruh, "Textkritik zum Mystikerlied 'Granum Sinapis'", v: isti, *Kleine Schriften II*, Berlin 1984, 77-93.

<sup>51</sup> Iz obsežne literature o Dioniziju prim. le J. Vanneste, *Le mystère de Dieu. Essai sur la structure rationnelle de la doctrine mystique de Ps.-Denys l'Aréopagite*, Paris 1959. Že H. Koch je v *Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen. Eine litterarhistorische Untersuchung*, Mainz 1900, 92 isl., opozoril na jezik misterija poganskega izvora pri Dioniziju. Prim. tudi H. U. von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Aesthetik*, drugi zvezek: *Fächer der Stile*, Einsiedeln 1962, 147-214; L. Bouyer, *Mysterion. Du mystère à la mystique*, Paris 1986, 229 isl., 280 isl.; A. Louth, *The Origins of the Christian Mystical Tradition from Plato to Denys*, Oxford 1981, 159-178; /slovenski prevod: *Izvori krščanskega mističnega izročila. Od Platona do Dioniza*. Prevedla Nike Kocijančič, Gorazd Kocijančič. Ljubljana, 1993, 218-243;/ isti, *Denys the Areopagite*, Wilton CT 1989, posebej 78 isl.; de Libera, 56; K. Ruh, op. 1 (1990), 31-82.



potem je ta težnja izpolnjena v pesmi o gorčičnem zrnu, saj je njeno središče res zgolj "nevedno", se pravi povsem v skrivnost potopljeno izkustvo Boga.

Prve tri kitice sodijo skupaj tako po svojem jezikovnem duktusu kot po vsebinski izpovedi: gre za "razlikovalno"<sup>52</sup> govorjenje o krščanskem Bogu. Najprej za nenehno, se pravi, večno porajanje (tu po Eckhartovo: rojevanje) božjega Sina kot BESEDE iz očetovega naročja, dogajanje, ki se izmika vsakršnemu zajetju s strani človeškega razuma in ki je neskončno v smislu, da BESEDA vedno ostaja v očetovem naročju in obenem iz njega izhaja. Ta hkratni zunaj in znotraj BESEDE, ta hkratna združenost in razdruženost Očeta in Sina se aktualizira v nečem Tretjem – plimujoče valovanje, ogenj med njima, vez – kar je prepoznano kot Očeta in Sina povezujoča, personalno razumljena ljubezen: gre za vzajemno instanco enosti, ki se z izkušnjo (*der vil süeze*<sup>53</sup> *geist*) dokumentira v Očetu in Sinu. V ljubezni, ki ju povezuje, sta Oče in Sin z Duhom eno – tudi to je božanska samoreferencialnost, v katero človeško védenje ne more prenikniti in je doumeti. Védenje, ki spremlja to Enost, je le samovedenje božanstva. Tretja kitica poudarja to skrivnostno naravo božje troedinosti naproti človeškemu razumu z opozorilom na božjo samozaprtoost (in – vseakor – na grozo,<sup>54</sup> ki pri tem prehaja na tega, ki to kontemplira), in njeno

<sup>52</sup> de Libera, 56.

<sup>53</sup> "Süss" /sladko/ je v teološki semantiki zgodnjega krščanstva in srednjega veka odločilni ključni in kvalitativni pojem za uspelo religiozno izkušnjo. Prim. izjemno obsežno gradivo pri F. Ohlyju, *Süsse Nägel der Passion. Ein Beitrag zur theologischen Semantik*, Baden-Baden 1989.

<sup>54</sup> L. Gnädinger prevaja 3. kitico – zame prepričljivo – takole:

Trojega konopec  
je globoko zaprt,  
te zadržane vrvi  
ni nikdar dojela nobena pamet:  
tu je globina brez dna.  
Šah in mat vam,  
čas, oblika in prostor!  
Ta čudežni obroč  
je izvor,  
njegova središčna točka stoji povsem negibno.

nepredirljivo krožno strukturo, ki je – tridimenzionalno – tolmačena kot brezdanja globina. S tem se odpre pogled na človeški razum, ki mora glede na ta paradoksn krog božanstva resignirati, tako da se poslovi od kategorij prostora in časa (*stat, zît*) in vseh drugih miselnih podob (*formen*). V komentarju (34,1 isl.) podano podobje "večnega kroga", "izvira" in "izvora" (*gesprinc*) za *unitio* (združenost) *circulus mysticus* (mističnega kroga) kaže na paradoksalnost, ki je imanentna predstavi o krogu in ki jo je treba po Blumenbergu pojasniti kot "eksplozivno metaforiko"<sup>55</sup> /Sprengmetaphorik/: "Bog je duhovna krogla, katere središče je povsod, njenega oboda pa nikjer ni." Pri tej trditvi,<sup>56</sup> ki se nanaša na sedmo teološko pravilo Alanusa iz Lilla (+1203) in drugi odstavek dela *Buch der XXIV Weisen* (konec 12. stoletja), gre za izjavo o božji neskončnosti in obenem vsepričujočnosti. Z uporabo vsakomur dostopne podobe – krogle ali kroga – je mogoče signalizirati Božjo izvornost, njegovo ustvarjalno, v središču mirujočo in obenem proizvajajočo izvirkost; v preložitvi središča na povsod in krožnice/oboda na nikjer krog eksplodira, to pa omogoči izkustvo neskončnosti.<sup>57</sup>

---

Prim. isti., op. 46, 216 isl. (tu je tudi utemeljitev). Upodobitev mističnega kroga pri Heinrichu Seuseju, predvsem v slikah, ki spremljajo rokopis (K. Bihlmeyer, *Heinrich Seuse, deutsche Schriften*, Frankfurt a. M. 1961, 195, in A. M. Diethelm, *Durch sin selbst unerstorben vichlichkeit hin zu grosser loblichen heilikeit. Körperlichkeit in der Vita Heinrich Seuses*, Bern 1988, 164b, 214, 216), nazorno kaže Božjo samozaprtoost (v obliki kroga) in v Boga zaprto stvarstvo v obliki vrvi (priateljsko opozorilo gospe dr. Louise Gnädiger, Zürich).

<sup>55</sup> Prim. o tem Haas, op. 1, 102 isl., 426. H. Blumenberg, "Paradigmen zu einer Metaphorologie", v: *Archiv für Begriffsgeschichte*, 6. zv., Bonn 1960, 131 isl.

<sup>56</sup> Alanus de Insulis, *Theologicae Regulae*, Reg. VII, PL 210, 627; nova izdaja N. M. Häringa, *Magister Alanus de Insulis Regulae Caelestis Iuris*, AHDLMA 48 (1981), 97-226, 131 isl. Isti avtor je napisal tudi pridigo o inteligibilni krogli. Prim. M.-Th. d'Alverny, *Alain de Lille, Textes inédits*, Paris 1965, 163-180, 295-306. – O delu *Buch der 24 Weisen* gl. pri C. Baeumkerju, *Studien und Charakteristiken*, Münster 1927, 207-214, 208; najnovejša izdaja: F. Hurdy, *Le Livre de XXIV Philosophes*, traduit du latin, édité et annoté par F. H., Grenoble 1989, 9 isl., 93-96. Druga literatura (Harries, Mahnke, Borrero) glej pri Haas, op. 21, 422 isl., op. 114.

<sup>57</sup> Nazor, da je Eno, tu Bog, "povsod" in "nikjer" hkrati, je neoplatonističen. Prim. K. Kremer, *Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin*, Leiden 1966, 45 isl.; Haas, op. 21, 259.

V tretji kitici zaklinjajoča jezikovna gesta *schach unde mat / zît, formen, stat!* kaže na spremembo vidika izjave; ne gre več za lokucijsko konstativne povedi, temveč za ilokucijsko performativno<sup>58</sup> dejanje, ki se ga zahteva od poslušalca/bralca (čeprav, kot po pravici insinuira I. T. Ramsey,<sup>59</sup> imajo tudi konstativne izjave o božji troedinosti vselej pred seboj že performativno mišljeni "Povem ti ..."), namreč, naj opusti kategoriji prostora in časa, da bi se približal Bogu.

Četrta in sedma kitica postaneta še jasnejši in imata več velelnikov v ednini, da bi poudarili, da pomeni v osmi kitici v molitvi slavljena in izprošena enost z Bogom za človeški razum možnost uresničenja le tedaj, če se ta zgane; vendar pa je to gibanje, ki je v sebi paradokсно, saj mora potekati *âne werk!* in zato vodi v paradoks. Nenaporna pot vodi in "nosi" (tako je še enkrat nakazana pasivnost tega postopka)<sup>60</sup> razum v "čudovito/nenavadno" (=paradokсно) "puščavo",<sup>61</sup> se pravi, v neki z merami neizmerljiv nikjer, ki mu ni podobnega. V peti in šesti kitici je ta puščava v svoji paradokсни strukturi opisana paradokсно: z nedostopnostjo (za ustvarjeni razum), nepoznanostjo, hkratnostjo in vsepričujočnostjo v tu in tam, v blizu in daleč, v visokem in nizkem, neprimerljivostjo (*us ist weder diz noch daz* – povsem eckhartovsko?). Nato postanejo kategorije bolj abstraktne, subtilnejše – vendar tudi kot take nimajo možnosti, da bi ustrezno označile "puščavo": njena vsakršno mero presegaajoča brezobličnost (se pravi, v merske forme neujemljiva inkomenzurabilnost) se izpričuje v paradoksu svetlo-temno,

<sup>58</sup> J. L. Austin, *Zur Theorie des Sprechakte*, Stuttgart 1972; isti, *Gesammelte philosophische Aufsätze*, Stuttgart 1986, 305 isl.; W. A. de Pater, *Theologische Sprachlogik*, München 1971, 109 isl.

<sup>59</sup> I. T. Ramsey, "Biology and Personality: Some Philosophical Reflections", v: W. E. Steinkraus (izd.), *Biology and Personality, Frontier Problems in Science, Philosophy and Religion*, Oxford 1965, 174-196, 180, navedeno pri de Paterju, nav. delo, 114. O Ramseyjevih zanimivih teorijah jezika prim. prav tam, 11-49; isti, *Reden von Gott. Reflektionen zur analytischen Philosophie der religiösen Sprache*, Bonn 1974, 26-49.

<sup>60</sup> Povsem v duhu dionizijevske in eckhartovske mistike je mistično poenotenje s človekove plati čista pasivnost. Prim. Haas, op. 21, 272, 468, op. 63.

<sup>61</sup> O mistični semantiki "puščave" prim. M. Nambara, "Die Idee des absoluten Nichts in der deutschen Mystik und ihre Entsprechungen im Buddhismus", *Archiv für Begriffsgeschichte g* (1960) 143-277, 306-319, 214 isl.

v negacijah brezimnost, nepoznano, brezčasnost, nunc stans, golota. *Daz wüste gût* (5,1) je brez oblike in podobe, izmaknjeno človeškemu razumu.

Ker je enako lahko spoznano le z enakim in se lahko zedini le z njim, se v sedmi kitici znova z vso močjo pojavi velelnik: pojavi se mistična zaklenitev čutov (poneumljenost v nerazumnega otroka, gluhost, slepota), samoizničenje v možnost onkraj nečesa in nič, in znova poziv po opustitvi vseh kategorij časa, prostora in predmetnega mišljenja vse do poslednjega paradoksa: *genk aâne wek / den smalen stek, / sô kums du an der wüste spôr* (7,8 isl.). Nedostopna puščava niti z zadnjim napotkom ne postane dostopna, ampak le zaznavna. Puščava se odteguje tudi tistemu, ki je izpolnil vse predpostavke, da bi jo lahko dosegel. Zato namreč, ker je mogoče božanstvo doseči le v demontaži vseh določil, v dekonstrukciji vseh gotovosti, ki je ono samo – se pravi, da ga ni mogoče doseči.

Dejstvo, da se ta uvod v božanstveni misterij tro-edinega božanstva konča z molitvijo, je globljega pomena. Najprej se v performativno evokativni jezikovni obliki te jezikovne geste – ki je za krščanstvo najvišja oblika oznanila – izpričuje optimizem glede neuničljive Besede, ki je zato, ker je sam Bog, zmožna nositi svojo lastno negacijo. V molitvi in predvsem v njeni zmožnosti, da aktualizira postopek zedinjenja, doseže Jaz svoje preoblikovanje, in sicer proleptično gotovo, a zato ne manj intenzivno. Jezik je in postane tu najbolj zanesljivo in najbolj trajno medij samega izkustva, ker postane v velelnikih, naperjenih na Jaz in na Boga, dogodek, kar je mogoče šifrirati zgolj v oblikah negativnega govora (potopitev v božji Nič, v brezdANJI tok, samo-izgubitev), kar pa v spretno na koncu uvedeni *via eminentiae* izjave zveni brezmejno pozitivno: *ô uberwesliches gût!* (8,10).

Vsebinsko je mogoče pesem do zadnje besede osvetliti in pojasniti z odlomki iz Dionizija Areopagita in Mojstra Eckharta. Zvečine je to *poesia docta*, tudi če naj bi bralec tega pri branju (ali petju?) ne opazil takoj.<sup>62</sup>

Prav na koncu omenjeni poudarek je pomemben zato, ker v njem postane razvidna prevlada izkušnjske razumevalne obravnave pred aktivno intelektualno. Pesem je v svojem jezikovnem poteku unavzočenje človekovega zedinjenja z Bogom, ki kot Eden, čigar tri osebne hipostaze, ki se vsakič

<sup>62</sup> de Libera, 57.

znova artikulirajo, vsakič znova dajejo v tej enosti, človeku, ki mu prihaja naproti v enost z njim, nalaga samoizročitev, katere neskončno napotovanje, se pravi, katere dogodnostna narava se razodeva v nepremagljivi paradoksalnosti samega cilja, proti kateremu gre pri hoji skoz puščavo. Puščava sama je Dobro – *daz wüste gût* (5,1), *gotis nicht* (8,4). Odločilno ostaja pri tem, da pot nikoli ne privede do cilja, temveč ostane *an der wüste spôr* (7,10) inkohativno nakazana – čeprav je v molitvi sugestivno govor o rešljivi dialektiki sebe-izgubljenja in sebe-najdenja (8,8 isl.). Morda je to najdenje eshaton. Toda tudi tedaj nič ne napeljuje k domnevi, da se je trojstveni Bog tako razpustil sam v sebi, da je le še Eden in ne več obenem tudi Trojen. Trojen je, da bi postal Eden, da bi vedno *postajal* Eden, tako da sta tudi njegova bit in postajanje eno. Tisto dogodnostno pa, ki je neskončno, je skrivnost, h kateri je mogoče končno in dokončno pristopiti le v pesniški obliki, saj je ta sposobna evocirati dogodnostno.

## III

Skrivnost neskončnega dogodka (Boga) – to bi bil po opravljeni analizi izid pesniškega jezikovnega postopka z mistično intenco. Z vso resnostjo bi se zdaj morali vprašati, ali ta izid velja tudi za druge oblike krščanskega mističnega pesništva. Glede Janeza od Križa<sup>63</sup> ali Angela Silesia<sup>64</sup> in mnogih drugih lahko na vprašanje odgovorim pritrdilno, vendar moram obenem tudi poudariti, da je treba to, kar je tu imenovano skrivnost, vedno

<sup>63</sup> Juan de la Cruz, v svoji *Subida*, 1. knj., pogl. XIII:

Para venir a lo que no sabes,

Has de ir por donde no sabes.

(cit. pri J. Baruziju, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Paris, 1931, 551, v odločilnem poglavju o "expérience abyssale", ki je očitno misterijsko).

<sup>64</sup> Za Johannes Schefflerja (= Angelus Silesius) je dimenzija skrivnosti konstitutivna. Prim. *Cherubinischer Wandersmann*, izd. L. Gnädinger, Zürich 1986, 1 (26, 123, 154), 2 (15, 92, 93, 101, 235).

razumeti v Goethejevem smislu kot "sveto javno",<sup>65</sup> se pravi v sebi paradoksnost dogajanja. Čudež uzrtja božjega Niča in "razsvetlitev sta temeljno dejanje, in to človekovo temeljno dejanje: človek ničesar ne spozna niti ne užije, ne da bi takoj postal produktiven. To je bistvena lastnost človeške narave. Da, brez pretiravanja lahko rečemo, da je to človeška narava sama."<sup>66</sup>

Znano je, da sta se D. T. Suzuki in tudi Sh. Ueda upravičeno upirala temu, da bi zen označevali kot "mistiko". Suzuki v pogovoru o knjigi H. Dumoulina *Zen, Geschichte und Gestalt* (1959) pravi tole:

"Ne morem nadaljevati, ne da bi se dotaknil glavnega argumenta knjige, namreč, da je zen oblika mistike. Žal sem pred leti tudi sam ta pojem uporabil v povezavi z mistiko. To sem že davno obžaloval, saj ga imam danes za skrajno zavajajočega glede definicije zenovskega mišljenja. Na tem mestu naj zadošča, če povem, da nima zen v sebi ali na sebi nič 'mističnega'. Povsem preprost je, jasen kot dnevna svetloba, povsem odprt, v sebi nima ničesar temnega, obskurnega, skrivnega ali skrivnostnega."<sup>67</sup>

<sup>65</sup> Cit. pri H. U. von Balthasarju, *Prometheus. Studien zur Geschichte des deutschen Idealismus*, Heidelberg 1947, 422:

Ce opazujete naravo,  
Morate upoštevati eno in vse:  
Nič ni notri, nič ni zunaj;  
Kajti, kar je notri, je zunaj.  
Ne obotavljajte si tako razumeti  
Sveto javne skrivnosti.

Veselite se resničnega sijaja,  
Veselite se resne igre:  
Nič, kar živi, ni eno,  
Vedno je mnogo.

(Iz: J. W. Goethe: *dtv-Gesamtausgabe 2: Sämtliche Gedichte*, 2. del, München 1961, 153 isl.)

<sup>66</sup> Prav tam, 427.

<sup>67</sup> Cit. pri H. Waldenfelsu, *Absolutes Nichts. Zur Grundlegung des Dialogs zwischen Buddhismus und Christentum*, Freiburg<sup>3</sup> 1980, 161 (The Eastern Buddhist 1/1/1965/124). Prim. poskuse R. Otta, da bi pojem mistike uporabil za zen budizem. R. Otto, "Über Zazen als Extrem des numinosen Irrationalen", v: isti, *Aufsätze das Numinose betreffend: I. Religionskundliche Reihe*, Gotha<sup>4</sup> 1929, 119-132, 121, 125; nova verzija: isti, *Das Gefühl des überweltlichen (Sensus Numinis)*, München 1932, 241-253, 243, 247 (z ublažitvami!); A. Verdú, *Abstraktion und Intuition als Wege zur Wahrheit in Yoga und Zen*, München 1965, 126 isl.

Sh. Ueda, ki posreduje pogovor s Suzukijem o isti temi, govori celo o "premaganju 'mistike'" v zenu.<sup>68</sup> Temu zagotovo ni mogoče ugovarjati glede dejstva, da "se zen odpoveduje besedi, ki bi oznanjevala absolutno".<sup>69</sup> "Vsak govor o resnici, transcendenci ali absolutnem ali kakor koli že to imenujemo, mora biti radikalno izničen. Kajti tu gre za neizrekljivo."<sup>70</sup> Že na vprašanje o Bogu – temeljno v vsej krščanski mistiki – odgovarja zen budizem z "ničem" drugače kot krščanstvo.<sup>71</sup> Za Eckharta je Bog nič vseh določil, ki bi ga omejevala, vse do njegove imenljive troosebnosti. Za zen budizem pa se nič nanaša celo in ravno na vprašanje, ki sprašuje o božji biti.<sup>72</sup> Do tod vse prav. S to temeljno razliko med krščansko mistiko in zenom se moramo povsem strinjati, vendar moramo vse skupaj hkrati še enkrat problematizirati.

Če pretehtamo to spoznanje skupaj z nepremostljivim kulturno-zgodovinskim razmikom, ki nedvomno ločuje našo poznosrednjeveško poezijo od zenovske – katere razcvet, če sem prav poučen, se je vendarle začel šele z Bašōjem in Riōkanom pod vladavino Tokugavov (1603-1868)<sup>73</sup> – se zdi, da med tema fenomenoma ni mogoče najti nobene poti in nobene analogije. Če bi se že ponujale kakšne analogije, pa bi jih kazalo vzpostaviti med našim besedilom in zgodnjimi kitajskimi zenovskimi poučnimi pesmimi

<sup>68</sup> Sh. Ueda, "Der Zen-Buddhismus als 'Nicht-Mystik' unter besonderer Berücksichtigung des Vergleichs zur Mystik Meister Eckharts", v: G. Schulz (izd.), *Transparente Welt. Festschrift zum 60. Geburtstag von Jean Gebser*, Bern 1965, 291-313, 312. Pogovor je v *The Eastern Buddhist* VI/I (1973) 102 (naveden pri Waldenfelsu, op. 69, 162).

<sup>69</sup> Ueda, op. 70, 311.

<sup>70</sup> Prav tam.

<sup>71</sup> Prav tam, 310.

<sup>72</sup> Prav tam.

<sup>73</sup> D. Krusche, *Haiku. Bedingungen einer lyrischen Gattung, Übersetzungen und ein Essay*, Stuttgart 1984, 111-147, 120; Sh. Kato, *Geschichte der japanischen Literatur*, Bern 1990, 315 isl.; G. S. Dombrady, "Formen der japanischen Lyrik", v: G. Debon (izd.), *Ostasiatische Literaturen*, Wiesbaden 1984 (=Neues Hb. d. Lit. wiss. 23), 329 isl.; H. Dumoulin, *Geschichte des Zen-Buddhismus*, 2 zvezka, Bern 1985/86, II, 312-317, 318-324.

Zeng-c'ana (+606), z njegovo *Izklesano pisavo verujočega duha*,<sup>74</sup> ali Jung-čia Hsian-čieja (665-713), z njegovo *Pesmijo o doživetju resnice*.<sup>75</sup> Vzemimo za primer začetek in konec Zeng-c'anove *Izklesane pisave verujočega duha*. Začne se takole:

Najvišja resnica ni težka  
 In nobene izbire med dvojnostjo ne dopušča.  
 Ko ne sovražimo ali ne ljubimo več,  
 Tedaj se razodene, jasna in neskončna.  
 Toda kdor ostane le za las ločen od nje,  
 Je od nje tako daleč kot nebo od zemlje.  
 Kdor želi doživeti njeno razodetje,  
 Mora opustiti poslušnost in nasprotovanje.  
 Boj med poslušnostjo in nasprotovanjem  
 Je bolezen duše.  
 Kdor še ne pozna najglobljega smisla resnice,  
 Se zaman trudi z mozganjem.  
 Popolna je  
 Kot nebesni svod,  
 Brez pomanjkljivosti ali odvečnosti.  
 Resnično, kdor se še oklepa sprejemanja – ali zavračanja,  
 Ta ni svoboden.<sup>76</sup>

Dumoulin označuje besedilo, katerega uvodni del imamo pred seboj, kot "eno najmočnejših besedil kitajskega zena, himno Dau, v kateri se kitajski duh poveže z budistično religioznostjo za čaščenje nedoganljivega. Metafizične ideje o praznini in končni, nasprotja presegajoči enotnosti

<sup>74</sup> Dumoulin, op. 75, I, 96-98. Nemško besedilo: Ohasama/Faust, kot v op. 77, 64-71.

<sup>75</sup> Prav tam, 151, 153. Besedilo: W. Liebenthal, "Yung-Chia Cheng-Tao-Ko or Yung-chia's Song of Experiencing the Tao", *Monumenta Serica* 6 (1941), 1-39.

<sup>76</sup> E. M. Frank, *Pfad der Erleuchtung. Zen-Gedichte*, München 1989, 41.



resničnosti so od modrostnih suter dalje skupna lastnost mahajane.<sup>77</sup> Tu predstavljeni pristop k svobodi kumulira v opustitvi nasprotstev, ki so dana z možnostjo izbire; svobodo je mogoče najti onkraj nasprotovanja in poslušnosti, tudi onkraj zavračanja in sprejemanja. To predstavo o svobodi lahko zlahka primerjamo z eckhartovsko; svoboda tudi pri Eckhartu ne temelji v izbiri posamezne opcije med dvema možnostma, temveč je neutemeljeno-utemeljena v enosti, ki je pred in za izbiro. Enost in svoboda pa nista božja *atributa* ali *zmožnosti*, ampak je Bog za Eckharta svoboda brez vsakega zakaj.<sup>78</sup> Svoboda je dalje za Eckharta "temeljna struktura ustvarjenega sveta",<sup>79</sup> ki človeka in Boga zajema v eno in je tako napolnjena z Božjo bitjo, da je v njej vsaka dvojnost ali drug(ačn)ost že a priori prevladana. Brez tematsko krščanske predstave Boga imamo pri Zeng-c'anu vsekakor podobno predstavo o svobodi. Enost je tisto, v čemer nasprotja sovpadajo v nenadnosti kratke besede ("ne-dvoje"), dogodek preboja, ki prav tako korespondira z ustreznim Eckhartovim; sklepni verzi se glasijo:

V kraljestvu tako bivajoče resnice  
 ne boš našel ne svojega ne kakega drugega Jaza.  
 Če bi jo moral naenkrat in brez dolgega premišljevanja  
 ustrezno izraziti,  
 bi pač rekel:  
 resnica je ne-dvoje.  
 Če pa ni več dvojega,  
 tedaj je vse eno in isto.  
 Vse je v njem zajeto. Z vsega sveta  
 prihajajo modreci  
 in ga častijo.  
 Ene resnice ni mogoče  
 ne razširiti ne zožiti.

<sup>77</sup> Dumoulin, op. 75, 1, 96 isl.

<sup>78</sup> R. Siller, "Zur Ermöglichung von Freiheit bei Meister Eckhart", Diss. (tipk.) München 1972, 185 isl.

<sup>79</sup> Prav tam, 192.

Trenutek je  
kot deset tisoč let.  
Bit in nebit,  
ves svet se brezmejno odpre očesu.

Najmanjše je enako največjemu,  
meje so izbrisane.  
Največje je enako najmanjšemu  
brez vsake ločitvene pregrade.  
Bit ni nič drugega kot nič,  
Nič ni nič drugega kot bit.  
In če še ne čutiš tako,  
se tudi ničesar ne smeš oprijemati!  
Eno ni nič drugega kot Vse,  
Vse ni nič drugega kot Eno.  
In če je tako, kaj ti je še mar  
nepopolnost?

Vera je ne-dvoje.  
Ne-dvoje je vera v to,  
kar je neizrekljivo.  
Preteklost in prihodnost:  
ali ni oboje večni zdaj?<sup>80</sup>

To je jezik mednarodne mistike, v katerem bit in nič, Bog in svet, eno in vse radi sovpadajo v konceptu ne-dvojnosti. *Coincidencia oppositorum*, seveda v vsakem od obeh primerov z drugačnimi, svojo izkušnjo tudi drugače artikulirajočimi predpostavkami (krščansko: troedini Bog, budistično: absolutni nič); toda obe izkustvi imata – to je bilo, kot se mi zdi, že večkrat povsem jasno pokazano<sup>81</sup> – veliko skupnih potez, zlasti tisto, pri kateri gre za

<sup>80</sup> Besedilo po Franku, op. 78, 52 isl.

<sup>81</sup> Prim. Haas, op. 21, 189-240; E. Wolz-Gottwald, *Meister Eckhart und die klassischen Upanishaden*, Würzburg 1984, 150-154; isti, "Ost-West-Begegnung – Das Phänomen des 'geistigen Todes' bei Yājñavalkya und Meister Eckhart",

izničenje mnogega, za demontažo Jaza in njegovih ujetosti v mnogoterost, za opustitev in prepustitev vseh egoističnih stremljenj. Kontrakcijo vsega mnoštva na eno, ki se dogodi v takšnem 'izničanju',<sup>82</sup> moramo v krščanskem smislu razlagati kot izkušnjo milosti in je zato "blažena skrivnost" (K. Rahner), *mysterium tremendum et fascinosum* (R. Otto), "luč niča" (W. Weischedel).<sup>83</sup> Hans Waldenfels je to opisal takole: "Ker 'skrivnost' oziroma 'misterij' kljub svoji bližini ('blaženost', 'fascinans') ostaja neznansko, nenavadno, osupljivo, zastrašujoče in nezaslišano, si je človek kot absolutne zahteve, kot tistega, česar ne more 'do-jeti', ker 'zaob-jema' tudi njega samega, ne more udomačiti. Prestop ('preboj') iz racionalnega v transracionalno 'zajame' vsega človeka, ga radikalno preobrne ('con-versio', 'metánoia') v njegovem hotenju, da bi vse dojel, in ga spremeni: 'ne živim več jaz, ampak Kristus živi v meni' (Gal 2,20)."<sup>84</sup> Waldenfels predlaga, da bi te formule premislili "iz krščanstva v smeri proti budizmu".<sup>85</sup> To lahko predlaga zato, ker sta zanj in za kristjane prenehanje mišljenja in uziranje niča *reductio in mysterium* – torej ravno tisto, česar naj za zen budiste ne bi pomenili, ker "dvojno pozabljenje" ("človek pozabi samega sebe in Boga, Bog pozabi samega sebe in človeka")<sup>86</sup> ne pušča več nobenega prostora za razmišljanja, v katerih bi bilo mogoče jasno statuirati

---

Zs. f. *Religions- u. Geistesgesch.* 40 (1988) 251-258; N. Largier, "Bibliographie", v: Haas, op. 21, 428-431; isti, "Meister Eckhart und der Osten. Zur Forschungsgeschichte", *Freiburger Zs. f. Phil. u. Theol.* 34 (1987) 111-124.

<sup>82</sup> Prim. Waldenfels, "Sprechsituationen: Leid – Ver-nicht-ung – Geheimnis. Zum buddhistischen und christlichen Sprechverhalten", v: isti./Th. Immoos (izd.), *Fernöstliche Weisheit und christlicher Glaube, festgabe für H. Dumoulin zur Vollendung des 80. Lebensjahres*, Mainz 1985, 298-312.

<sup>83</sup> Prav tam, 310; prim. Otto, op. 69 (1929) 123; isti. op. 69 (1932), 247 (z ublažitvijo pojma "misterij"); M. Heinrichs, *Katholische Theologie und asiatisches Denken*, Mainz 1963.

<sup>84</sup> Prav tam.

<sup>85</sup> Prav tam.

<sup>86</sup> Ueda, op. 70, 307.

skrivnostnost tega dogodka. Saj je vendar vse eno; Eno se že po Plotinu<sup>87</sup> ne more sólo misliti. Zoper to ugotovitev imam nekaj pripomb: človek, ki doživi satori, sicer 'umre' velike prebojne smrti, vendar (še) ne umre realno, psihofizično se na to odzove z velikansko osuplostjo pred neizrekljivim, ki se je s tem zgodilo. V znameniti zenovski zgodbi o volu in njegovem pastirju ima osma faza, ko vol in pastir izgineta, naslov "Vrnitev v temelj in izvir".<sup>88</sup> V opazni duhovni sorodnosti z '*Granum Sinapis*', ki je domnevno delo Mojstra Eckharta, lahko tu preberemo:

Od začetka je čisto, in nobenega prahu ni. Tam opazuje nekdo izmčnično vzhajanje in zahajanje bivajočega in tudi sam živi v zbrani tišini ne-dela. Ne pusti se slepiti z lažnimi podobami minljivega sveta in nobenega uvajanja več ne potrebuje. Reke tečejo modro, gorovja se vzpenjajo zeleno. Pri samem sebi sedi in opazuje premene vseh stvari.

### Hvalnice

#### 1.

Ko se je pastir vrnil v temelj in izvor, je že vse izpolnil.  
Nič ni bolje kot biti na mestu kakor slep in gluh.  
V svoji koči sedi in nobene stvari ne vidi tam zunaj.  
Neomejeno teče reka, kakor teče. Rdeče cveti roža, kakor cveti.

#### 2.

Čudovito dejanje nima zasluge za bit in nič.  
Kar koli že vidi in sliši, ne potrebuje več gluhosti in slepote.  
Včeraj je zlati vran poletel na morje,  
Danes goreči obroč jutranje zarje zasije tako kot nekoč.

<sup>87</sup> W. Beierwaltes, *Denken des Einen. Studie zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*, Frankfurt a. M. 1985, 43 isl.

<sup>88</sup> *Der Ochs und sein Hirte. Eine altchinesische Zen-Geschichte erläutert von Meister D. R. Uhtsu ...*, prev. K. Tsujimura in H. Buchner, Tübingen <sup>3</sup>1976, 45; prim. tudi H. M. Enomiya-Lassalle, *Der Ochs und sein Hirte. Zen-Augenblicke*, München 1990, 81 isl.

## 3.

Že je pastir porabil vso srčno moč in do konca prehodil vse poti.  
 Celo najjasnejše prebujenje ne presega gluhotе in slepote.  
 Pod slamnatimi sandalami se končuje pot, po kateri je nekoč prišel.  
 Nobena ptica ne poje.  
 Rdeče rože cvetijo v veličastni zmešnjavi.<sup>89</sup>

Ponazoritev te faze s praznim krogom ustreza vsebini: prebujenje je tu zaznamovano kot oslepitev in oglušitev. Tu najnatančneje ugasne v koanah in mondih z duševnimi in telesnimi pretresi oznanjena osuplost v satori posvečenega. Vrnitev modreca "na trg z odprtimi rokami"<sup>90</sup> je nato opisana takole:

Z razgaljenimi prsmi in golimi stopali pride na trg.  
 Obraz je zamazan z zemljo, glava čez in čez posuta s pepelom.  
 Lica mu preplavi mogočen nasmeh.  
 Ne da bi se trudil za skrivnost in čudo,  
 naenkrat stori, da drevesa zacvetijo.  
 Ta fant prihaja prijazno od neke tuje vrste,  
 Njegov obraz kaže jasne poteze zdaj konja, zdaj osla.<sup>91</sup>

Ta, ki prihaja tu na človeški trg, je čudodelec; eden od "tuje vrste". Za neprebujene je prežet s skrivnost(nost)jo, čeprav je na njem vse trivialno in vitalno. Je povratnik; to se mu takoj vidi. Z drugimi besedami: povsem mogoče je, da prebujeni svoje prebujenje doživi kot vrnitev v čisto odkritost, da, vsakdanjost. Za neprebujene pa je to videti drugače: ti so na sledi skrivnosti, njim še prikritega 'absolutnega ničā'. Ker celo prebujeni o njem govori in ga razlaga kot nekaj neizrekljivega, se mora tem, ki hrepenijo po satoriju, zdeti kot tisto najbolj skrivnostno sploh: satori bi bilo potemtakem izkustvo, da skrivnost ni skrivnost. Za ustvarjanje zenovske umetnosti pa seveda

<sup>89</sup> Prav tam, 45 isl.

<sup>90</sup> Prav tam, 49.

<sup>91</sup> Prav tam, 49 isl.

velja: "Če ... je Absolutno v negativni teologiji spoznano kot neizrekljivo – in je tudi stremljenje usmerjeno proti njemu kot takemu – je mogoče pojav – na primer v umetnosti daoističnega ali zenovskega slikarstva – brati in oblikovati kot neposredno opozorilo na skrivnost 'praznine'".<sup>92</sup>

Zahodnjaku težko dostopnega oblikovalnega čuda haikuja ne bom oteževal z nadležnimi interpretacijskimi vprašanji.<sup>93</sup> Da gre za več kot zgolj za umetniško vajo, namreč za "eksistencialno obliko",<sup>94</sup> mi je med ubadanjem z njim postalo jasno. Njegova vsebinska in formalna načela: njegova kratkost (sedemnajst zlogov v treh besednih skupinah: pet-sedem-pet); obvezna omemba kakega naravnega predmeta; enkratnost opisanega, se pravi, nakazanega dogodka; navedba letnega časa; navzočnost dogodka; skratka, zahtevana konkretnost<sup>95</sup> – vsa ta določila, predvsem pa s tem povezani "nenadni uvid, da se bivanjski območji, ki sta bili doslej razumljeni

<sup>92</sup> H. U. von Balthasar, *Epilog*, Einsiedeln/Trier 1987, 47. O zenbudistični likovni umetnosti prim. H. Brinker, *Die zen-buddhistische Bildnismalerei in China und Japan von den Anfängen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts. Eine Untersuchung der Ikonographie, Typen- und Entwicklungsgeschichte*, Wiesbaden 1973; isti, *Zen in der Kunst des Malens*, Bern 1985; isti, *Aesthetics of Zen Buddhist Painting and Calligraphy*, Taipei 1992.

<sup>93</sup> To svetujejo tudi poznavalci haikujev. Prim. D. Krusche, op. 75, 145 isl. Za uvod glej T. Hasumi, *Zen in der Kunst des Dichtens*, Bern 1986; T. in T. Izutsu, *Die Theorie des Schönen in Japan. Beiträge zur klassischen japanischen Aesthetik*, Köln 1988, 90-110, 203-213; Tō Ashizu, "Der Augenblick in der Haiku-Dichtung", *Universitas* (1990) marec, št. 525, 276-282. Besedila glej tudi pri T. Munierju (izd.), *Haiku*, Paris 1978. D. Keene, *The Pleasures of Japanese Literature*, New York 1988. O haikujevem "sedežu v življenju" prim. Bashō, *Aufschmalen Pfaden durch Hinterland*, Mainz 1985; religiozne implikacije: W. R. LaFleur, *The Karma of Words. Buddhism and the Literary Arts in Medieval Japan*, Berkeley 1986.

<sup>94</sup> Krusche, op. 75, 141; Izutsu, op. 95, 105: "Poetsko 'polje' haikuja je bistveno bivanjsko-spoznavno 'polje', v katerem se zgodi dialektični dogodek srečanja subjekta in objekta. Spoznavno-bivanjski dogodek sam nenehno, od trenutka do trenutka, proizvaja poetsko 'polje' haikuja. V vsakem posameznem med konkretno dogodenimi poteki dialektičnega srečanja se realizirajo razsvetljujoča ujemanja med subjektom in objektom v njihovih pojavnih oblikah. Tako ustvarjajoče-spoznavajoči subjekt kot tudi spoznani objekt drug drugemu trenutek za trenutkom odpirata svoje lastne pojavne vidike v njihovi neomejeni mnogoličnosti in barvitosti." Prim. tudi T. Izutsu, *Philosophie des Zen-Buddhismus*, Reinbek <sup>2</sup>1986, 127-153.

<sup>95</sup> Krusche, op. 75, 114; Izutsu, op. 95, 205 isl.

kot ločeni, vzajemno pogojujeta, dopolnjujeta, sta eno",<sup>96</sup> delajo iz haikujske poezije izborna posoda bliskovitih razsvetljevalnih procesov. Toda tudi tu se mi recepcijski drži pišočega in beročega nikakor ne zdita enaki ali vsaj podobni. Haiku goji družba, katere pričakovanjska drža glede zedinjenja, ki naj bi se dogodilo v haikuju, je podobna pričakovanjski drži človeka, ki se je odprl za skrivnost. Čeprav naj bi razumel svoje izkustvo enosti in niča kot vrnitev v brezskrivnostno vsakdanjost, v samo-identiteto narave, je bralec vsekakor željan osupnitve in naravnani k razodetju skrivnosti.<sup>97</sup>

<sup>96</sup> Krusche, op. 75, 133. Da tega izkustva enosti njegov nosilec ne sme opazovati, je pogojeno s tem, da morebitna "referenca ali opažanje nedvojnosti, brezdvajstva, nerazlikovanja nujno diferencira območje, kamor se usmerja. Kakor koli že je z dejanskim obstojem nerazlikujočega se, z njegovo 'bitjo', ga ne moremo doseči ne z referenco ne z opažanjem in tudi s spoznanjem ne. Kajti spoznanje ni nič drugega kot radikalizacija ... problema razlikovanja" (P. Fuchs, "Vom Zweitlosen: Paradoxe Kommunikation im Zen-Buddhismus", v: N. Luhmann in P. Fuchs, op. 1, 46-69, 55). Satori je torej primer izkustva v dogodku, "ki v trenutku, ko je postavljen, eliminira pogoj svoje možnosti" (prav tam, 54). Nosilec izkustva lahko o tem govori le tako, da izkušenegega – ne-dvojnosti – ne imenuje, saj bi sicer znova zdrsnil v razliko, iz katere se je ravnokar rešil. Odtod paradoksnost v zen budizmu: paradoksnost, v kateri so vprašanja o budovstvu robato odvrnjena in ostanejo delno neodgovorjena v neverbalni komunikaciji, mora nujno nastopiti, da ne bi prišlo do temeljnega paradoksa zena, "da vsak poskus opazovanja nerazličnosti v trenutku tega poskusa nerazličnost ukine" (prav tam, 54). Če bi do tega paradoksa prišlo, satori ne bi bil mogoč. V svojem položaju glede na dogodek se torej izkušajoči ali izkušeni bistveno razlikujeta od tega, ki si za izkušnjo šele prizadeva, ki tako dolgo ostaja v stanju opazovanja in razlike, dokler mu ni dodeljena milost, izkusiti nerazličnost. Celó tedaj, če pri drugih opazuje satori in njegovo učinkovanje, ostaja v opazovalnem območju razlikovalnega. "Izkustvo satorija mora biti nezavedno in se ne more dogoditi s pomočjo opazovanja, torej razlikovanja" (prav tam, 56).

<sup>97</sup> Psihološko gledano, je mojstrov učenec, ki se zanima za satori in si prizadeva za nerazličnost ali izkustvo enosti, tisti, ki znotraj razlikovanja, iz katerega hoče priti, nerazličnost občuti kot paradoks. ("Paradoks imenujemo operacije, katerih pogoji izvršitve so obenem pogoji nemožnosti njihove izvršitve," Fuchs, op. 1, 54). Reši se lahko – v satori – le če sprejme ponujeno zavrnitev komunikacije s paradoksom; tedaj mu uspeta skok in preboj, in o tem se lahko mojster in učenec nedvomno sporazumeta, ali pa še naprej ostaja – opazujoč in zavzet – v razliki. "Tako ostane zagotovljeno, da satorija ni mogoče komunicirati, toda nanj nanašajoča se komunikacija adepta še vedno tako zapleta v paradoksnost, za katero se skriva satori, da ga spravi do praga psihičnih stanj" (prav tam, 69). Vprašati se moramo tudi, kaj je privlačnost ne-dvoj(n)osti (enosti). Kaj je tu boljšega od ostajanja v razliki, v katero se mora vendar vrniti tudi ta, ki je izkusil satori? Kako to, da je enost – če se izrazimo s paradoksom – več kot množstvo? Na to morda lahko odgovorimo negativno, da je izkustvo razlike naporno, utrudljivo, utrujajoče in

Toda vsega sploh ni treba preveč problematizirati. Zdi se, da so izdelovanje haikujev celo pesniki sami doslej razumeli kot igro, ki pozna vse mogoče odzive in mistifikacije. Nasproti znamenitemu Bašôvemu pra-haikuju:

V prastar ribnik  
je skočila žaba -  
en sam glas ...

je Riôkan postavil svojega:

V na novo nastalo mlakužo  
je skočila žaba - in:  
*nobenega* glasu.<sup>98</sup>

Oba sta pristna haikuja. Ostane vprašanje: Kje se zgodi čudež prebujenja, avtentično in izvorno, pri predhodniku ali nadaljevalcu?

Prevedel Tomo Virk

(Poglavje je prevedeno iz knjige Aloisa M. Haasa: *Mystik als Aussage: Erfahrungs-, Denk- und Redeformen christlicher Mystik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1966.)

je zato izkušeno kot izvedeno, sekundarno in neavtentično. Vse razlike noseči pra-temelj predrizličnosti pa v nasprotju s tem – povsem budistično – obljublja možnost preseženja zapadlosti svetu množstva, preseženja žeje po potešitvi v posameznostih (kar ne more nikoli uspjeti), skratka: skrivnostni svet polne potešitve brez potreb. S tem odpade tudi prisila trpljenja in vpetosti v kolo ponovnih rojstev. Ta, ki iz razlikovalnega opazuje enost, posega v območje, katerega privlačnost je v obljubi dokončne umiritve. To mu je v primerjavi s tem, kar pozna – in pozna samo razliko – tisto še nepoznano, skrito – skrivnost. O krščanskem pojmovanju skrivnosti prim. G. Rischtaetter/K. Rahner, "Geheimnis", v: Fries (izd.), *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, 2. zv, München 1962, 69-80.

<sup>98</sup> Obe besedili v: P. Pörtner (izd.), *Japan, Lesebuch II*, Tübingen 1990, 335. Za druge Riôkanove tekste: B. Watson (izd.), *Ryôkan, Zen Monk-Poet of Japan*, New York 1977; J. Stevens (izd.), *One Robe, One Bowl. The Zen Poetry of Ryôkan*, New York 1988. Za opozorilo na tega pomembnega zenovskega pesnika se prijazno zahvaljujem Sh. Uedi.