
ODPOVED SEBI IN SVETU: O MISTIČNI (NE)VEDNOSTI

Sebastjan Vörös

1. O nevedni vednosti¹

Osrednja tematika pričujočega prispevka bo mistična vednost. Tema je vse prej kot jasna, kajti ne le, da mnogi obstoju takšne vednosti oporekajo, temveč je tudi sam pojem skrajno protisloven. O temotnosti te tematske temè nas prepriča že lahkoten sprehod po mistični literaturi. Veliki nemški mistik Mojster Eckhart (13.–14. st.) denimo pravi, da je blažen ta, ki ničesar ne ve, pri čemer je njegova nevednost tolikšna, »da ne *ve* niti tega, da ne živi niti sebi niti resnici niti Bogu«, tj. »da ne ve, ne spoznava in ne čuti, da v njem živi Bog« (Mojster Eckhart, 1995: 292). V anonimnem srednjeveškem kontemplativnem priročniku *Oblak nevedenja* (14. st.) beremo, da mora vsakega, ki želi doseči zedinjenje z Bogom, prekriti »mrak« ali »oblak nevedenja«, ogrniti se mora v »temino«, ki je »odsotnost vedenja«, in pozabiti vse, kar je videl in vedel: »tako telesna kot duhovna bitja« ter njihova »stanja in dejavnosti«, najsi dobra ali slaba, vse, prav *use*, je treba »skriti pod oblak pozabe« (Oblak nevedenja, 1996: 121–122). Podobne misli odzvanjajo pri klasiku daoistične modrosti Lao Ziju (6. st. p. n. št.), ki pravi, da mora človek odpraviti »učenosť«, zavreči »pamet« (Lao Zi, 2009: 32), kajti le tako bo »rešen skrbi« (*ibid.*: 33). Razsvetljen človek ima »srce bedaka – nejasno, megleno«, je »topoglav«, ljubi to, »česar razločiti ni mogoče« (*ibid.*).

Toda mistična ne-vednost ni le golo neznanje ali ignoranca – takšna se kaže le tistim, ki je ne živijo² –, ampak je *docta ignorantia* ali *učena nevednost* (Kuzanski v Uršič, 2001). V skrajni (ne)točki mistične enosti/

¹ Misli, ki jih razvijam v pričujočem prispevku, sem v razširjeni in bolj dodelani različici predstavil v Vörös, 2013.

² Zato se takole reče:/ kdor Dao razume, je videti neveden;/ kdor v Dau napreduje, kot da nazaduje;/ kdor je z Daom usklajen, je, kot bi bil ves zakrčen (*ibid.*: 68).

ničnosti je omračenje vselej nasledek žarkosti razsvetljenja, vednost iz teka iz nevednosti, nevednost iz vednosti. Lahko bi rekli, da je mistična vednost v nekem smislu *transvednostna*, tj. *onstran* razlike med vsakdanjo (razumsko) vednostjo in nevednostjo: »Da bi dosegli ograjo Niča, moramo razum in duha pustiti za sabo. Šele nato se 'iz Niča poraja modrost'« (Dov Ber Mezeriški v Matt, 1990: 140). To je lepo zaobjeto v naslednjih vrsticah *Īśā upaniṣade*:

Znanje in neznanje –
tisti, ki spozna to dvoje,
z neznanjem prečka smrt in
z znanjem doseže nesmrtnost.
(Škof, 2005: 151)

V prispevku bomo skušali s pojmovno svetilko posvetiti v to gosto temò in na trepetajoči silhueti, ki se bo ob tem izrisala, pokazati nekaj temeljnih značilnosti mistične (ne)vednosti. Tega se bomo lotili v treh korakih. Najprej si bomo nekoliko podrobneje ogledali, kaj mistika pravzaprav je in v kakšni zvezi je z mističnimi izkustvi, ki jih mnogi postavljajo v njeno srčiko. V naslednjem koraku se bomo bežno seznanili z anatomijo meditativnih in kontemplativnih praks, ki naj bi na mistični poti igrale izjemno pomembno (če ne kar ključno) vlogo. Naposled bomo na ozadju sodobnih epistemoloških teorij in ideje o meditaciji kot bivanjsko-doživljajskem laboratoriju ponudili še previdno rekonstrukcijo mistične (ne)vednosti s posebnim poudarkom na njeni (nedualistični) celobitnosti in bivanjskosti. Namen članka seveda ni ponuditi izčrpane analize – to bi bilo glede na obravnavano topiko bržkone jalovo početje –, temveč predočiti koristne uvide, ki naj pripomorejo k osvetlitvi tako fenomena samega kot raziskovalnih poti za njegovo nadaljnjo obravnavo.

2. Mistika kot dialektika med potjo in izkustvom

Ker si ljudje pod izrazoma »mistika« in »mistična izkustva« predstavljajo najrazličnejše pojave, od katerih jih večina v to kategorijo *ne* sodi – o čemer se enoglasno strinjajo tako *raziskovalci mistike* kakor *mistiki sami* –, ju bomo skušali najprej zamejiti in precizirati. Mistična izkustva

bomo očrtali v dveh korakih (podobno kot v Vörös, 2010): v *negativnem* bomo proučili nekaj izkustvenih kategorij, ki so z mističnimi izkustvi sorodna, a se od njih pomembno razlikujejo, v *pozitivnem* pa bomo predočili nekaj njihovih temeljnih fenomenoloških značilnosti. Očrt mističnega doživljanja bomo nato vpeli v širši kontekst mistike, ki jo bomo označili kot splošno platformo za razvoj in gojenje doživljajsko-bivanjskih sprememb, povezanih z mističnimi izkustvi.

Začnimo torej z *vio negativo* in si na kratko oglejmo, kaj mistična izkustva *niso*. V strokovni literaturi o mistiki so kot nemistična običajno označena naslednja izkustva: 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 mistični poti sicer *pojavljajo*, a z mističnimi izkustvi 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 doživetji resno svarili: trdili so, da jih moramo vse obravnavati, kakor da so demonskega izvora,³ ter jedko pripominjali, da se ljudje zavoljo njih obnašajo kakor »bolne pobežljane ovce«.⁴ 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).

V mističnih virih so opozorila pred tovrstnimi pojavi stalnica. Za boljšo predstavo si oglejmo dva zgovorna primera iz krščanske in budiščične tradicije. Janez od Križa (16. st.) povleče npr. ostro ločnico med »temnim bogozrenjem« (Janez od Križa, 2001: 33) ali »temno vero«, ki

³ Ta izjava Jantzenove je nekoliko pretirana: Janez od Križa daje jasno vedeti, da so nekatera videnja ali razodetja *od Boga*, vendar je po njegovem mnenju nevarnost zmote prevelika, da bi se nam splačalo trapiti s preiskovanjem, ali gre za dobra (Božja) ali slaba (hudičeva) razodetja. Bolje je ubrati varno pot in preprosto vsa videnja, glasove itd. dati na stran ter se posvetiti temu, kar je bistveno: odpovedi sebi in svetu v želji po poenotenju z Bogom.

⁴ Navedek iz *Oblak nevedenja*, 1996: 189.

je pot k »združitvi z Bogom« (*ibid.*: 173), in »videnji, razodetji, nagovori in duhovnimi občutki« (*ibid.*: 122), ki so duhovnemu popotniku prej v oviro kot v pomoč: ker se namreč po eni strani nanje »naveže« (*ibid.*: 154), po drugi strani pa razvije »visoko mnenje o sebi« (občutek, da je »bogve kaj v božjih očeh«) (*ibid.*: 124–125) in ne more napredovati do stopnje »združitve z Bogom«, ki zahteva popolno odpoved sebi *in* svetu (*ibid.*: 113, 115, 128). Če do takšnih doživetij slučajno pride, stori aspirant najbolje, če se »zanje ne meni« (*ibid.*: 160), še pomembneje pa je, da se nanje ne naveže, jih ne išče in si jih ne želi (*ibid.*: 154, 159).

Podobno opozarja tudi Mahasi Sayadaw, eden vidnejših burmanskih *theravāda* učiteljev *vipassana* meditacije iz 20. st., namreč da se lahko pri »meditativnem opazovanju [motrenju]« pojavijo »neprijetni ali grozljivi prividi« (Pečenko, 1990: 158): na bolj začetnih stopnjah lahko meditator občuti »različne neprijetne občutke – močno bolečino, dušenje, davljenje, občutek, da ga režejo z nožem, prebadajo z bodalom, zbadajo z ostrimi iglami, ali pa občutek, da veliko majhnih živalic lazi in gomazi po njegovem telesu, [...] srbenje, pik, ugriz, oster mraz, pekoče bolečine ali še kaj drugega« (*ibid.*: 162–163), na višjih stopnjah pa se lahko tem občutkom pridružijo še »različni prividi in slike«, kot so »Buda prihaja v blešččem sijaju; sprevod menihov na nebu; templji in Budove podobe; srečanja z dragimi osebami; drevesa, gozdovi, hribi, reke, gore, vrtovi, poslopja; soočenje z zabuhlimi trupli ali skeleti; uničenje poslopij in razpad človeških teles; zatekanje lastnega telesa, ki je prekrito s krvjo in razpada na koščke, da na koncu ostane samo skelet; gledanje drobovja, notranjih organov in celo mikrobov v lastnem telesu; opazovanje prebivalcev pekla in nebes in podobno« (*ibid.*: 172). Recept za soočanje z njimi je isti kot pri Janezu od Križa: meditator jih »ne sme niti sprejeti

in ob njih uživati niti se jih bati«, temveč naj jih le »opazuje« in kmalu bodo ti pojavi izginili, zbledeli ali razpadli (*ibid.*).^{5 6}

Če mistična izkustva *niso* videnja, glasovi, zamaknjenja itd., skratka vsi ti pojavi, ki se običajno pričarajo v našem duhu, kadar pomislimo na mistiko, kaj pa potem *so*? Temeljna značilnost mističnih izkustev – to, kar jih razločuje od vseh ostalih doživetij in določa njihovo edinstveno naravo – je *zlom razlike med jazom in svetom, med znotraj in zunaj, med subjektom in objektom*, to pa sovпада z izkustvom *enosti* (poenotenja itd.) oz. *ničnosti* (izničjenja itd.). Kadar mistik »umre sebi in svetu«, je namreč vse, kar ostane, le še *Enost*, ki *ni nekaj* in je zato *prazna*, le še *Nič*, ki *ni manko* in je zato *poln*. Natančnejša raziskava pokaže, da je izkustev, ki ustrezajo temu temeljnemu kriteriju *ne-dvojnosti* (eno-ničnosti), *več*, zato je primerneje kot o *primerku* govoriti o *tipu* izkustva: kar običajno imenujemo »mistično izkustvo«, je v bistvu *doživljajski interval*, v katerega mejnih točkah se nahajata skrajni obliki zloma dvojnosti subjekt-objekt. 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

⁵ Muso Kokushi, eden vodilnih zen mojstrov na prehodu iz 13. v 14. stoletje, je zeleno držo do tovrstnih pojavov (prikladno imenovanih *makyō*, tj. dobesedno »jama duhov« ali »hudičeva jama«) prikazal z naslednjo zgodbo: »Zelo preprost način za premagovanje demonov [motenj] je izogibanje, da bi se v mislih na kaj obesili. O tem pripoveduje stara zgodba o čudaku, ki se je potikal okoli zavetišča nekega starega mojstra. Enkrat v podobi budističnega meniha, drugič kot nebeški kralj, včasih ves sijoč od posebne svetlobe, ali pa se je oglašal s čudnimi glasovi. To je trajalo deset let, nato se je prikazovanje nehalo. Motrilni mojster je razložil učencem, da ga je nebeški demon obiskoval, da bi ga motil pri vaji. 'Ne glede na to, v kakšni obliki se je prikazal, sem z njim razčistil tako, da ga nisem poslušal ali pogledal. Oblike, v katerih se demon prikazuje, so številčno omejene, ne-gledanje in ne-poslušanje pa ne,' je dodal (Kokushi, 2000: 263–264; prevod je mestoma prirejen).«

⁶ Pri tem je še posebej pomembno poudariti, da tovrstna svarila veljajo za *vsa* videnja, glasove itd., *najsi pozitivne ali negativne*. Evagrij Pontski (4. st.) denimo pove, da nekoga, ki je na duhovni poti prišel že precej daleč, hudobni duhovi, ki so ga prej napadali »z leve« in povzročali, da je »slišal šume, udarce, glasove in žalitve«, pričnejo zdaj napadati »z desne« in mu predočati »božji videz/veličanstvo [*dóxa*] ali kakšno obliko [*schēmatismós*], prijetno čutom«, ter ga tako navdajo z napačnim prepričanjem, da je »popolnoma dosegel smoter molitve« (Kocijančič, 1993: 215, 218). Ta prijetna izkustva – videnja svetnikov, angelov ali celo Boga, občutki blaženosti ali ekstaze (to, kar je Janez od Križa nazorno označil kot »duhovno sladokusje«) – so lahko pravzaprav *še večja ovira*, saj je skušnjava, da bi se z njimi poistovetili in se nalezli prepričanja, da smo že dosegli »kamrico duhovnega počitka« (Janez od Križa, 2001: 110, 132), čeprav smo od nje še krepko oddaljeni, neprimerno večja kot pri neprijetnih izkustvih (Jäger, 2009: 172).

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. izkusi »živ(et)o Enost«, »živ(et)i Nič«. Povedano drugače, v prvem (*introvertiranem*) primeru je nedvojnost izkušena zaradi odstranitve vseh izkustvenih vsebin (ni zaznav, misli, občutkov itd., celo izkustva jaza ne), v drugem (*ekstravertiranem*) primeru pa kljub prisotnosti vseh izkustvenih vsebin, tj. v njih in skozi nje. 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.

V pričujoči razpravi bomo doživljajski interval nedvojnosti, to »polno vmesnost« ali »prazni počez«, imenovali »izkustvo Eno-Niča«, njegovi skrajni točki pa (a) »transcendentalni« ali »introvertirani Eno-Nič«, v katerem mistik dihotomijo subjekt-objekt *izbriše* in se pogrezne v brezvsebinsko enost/ničnost, in (b) »živeti« ali »ekstravertirani Eno-Nič«, v katerem jo mistik po ekstravertirani poti *preseže* ter zaživi v enosti/ničnosti in *skozi* njo. Zdaj je tudi 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 strokovni literaturi se ekstaze, 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 nebistveni. 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 srčiko mističnega doživljanja predstavlja razlom dihotomije subjekt-objekt oz. izkustvo Eno-Niča, v katerem mistik *pre-ide 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. Huston Smith zato poudarja, da je treba razlikovati med »posamezniki, ki so deležni pobliskov razsvetljenja, in posamezniki, ki so te pobliske učvrstili in jih pretvorili v trajno svetlobo« (Smith, 1992: 113). Nekoliko poenostavljeno bi lahko torej 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*. *Mistika* tako po eni strani označuje *dolgo in vijugavo pot*, ki jo mistiki morajo preiti, da bi dospeli do izkustveno-bivanjske preobrazbe, po drugi strani pa širok in raznolik *nabor naukov, praks, veščin* itd., ki mistiku pomagajo, da ne zaide s poti, prepozna in premaga ovire na njej, ustrezno ovrednoti mejnike in znamenja itd.

Seveda pa 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 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 (*usebinske*) *specifičnosti* neke tradicije – njenih edinstvenih nauk, 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-ontološkimi 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 določene preglavice pomagali preiti, 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. Podobno⁷ 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 *učnja* in (doktrinalne, ceremonialne itd.) *navezanosti*, ki

⁷ Pravimo *podobno*, saj bomo videli, da se mistika od usvajanja drugih veščin razlikuje v tem, da pri njej ne gre za učenje, ampak *od-učenje*. Če pri vožnji kolesa, učenju tujega jezika itd. nekaj *usvajamo* in *dodajamo*, pa pri mistiki kvečjemu *odlagamo* in *odstranjujemo*. Mistika ni pot izpopolnjevanja v nečem, ampak pot izpopolnjevanja v odpovedi izpopolnjevanju.

so mu to bistvo pomagale 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. družbeno-kulturno-religijski kontekst] sestavni del poti, ki ga privede do točke, v kateri lahko to znanje [tj. družbeno-kulturno-religijski kontekst] 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.

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 pri hoji po 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 torej 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 navezanost razvije.⁸

3. Anatomija meditacije: na presečišču osredinjenosti in čuječnosti

Konkretne religijske tradicije so tako v svoji *mistični* razsežnosti bogata zakladnica najrazličnejših *teoretičnih*, predvsem pa *praktičnih* pomagál, ki omogočajo sistematično in disciplinirano gojenje živ(et)ega izkustva *tukaj-in-zdaj*. Lahko bi rekli, da je mistika s svojim naborom preizkušenih in kalibriranih metod nekakšen *živi (dialektični) laboratorij* za natančno in neposredno (ne le retrospektivno) »raziskovanje« doživljanja. Poudarek pri tem ni toliko na *doživljanju* kakor na *doživljanju*, spreminjanju *načina biti*, pripuščanju izkustvenih spoznanj *v življenje*. Povedano drugače, čeprav je mistika razvila številne tehnike in načine, s katerimi lahko aktivno vplivamo na svoj *doživljajski svet* (*labora*, »delo«), te tehnike in sopripadajoče spremembe v doživljanju niso same sebi namen, temveč služijo postopni ali nenadni transformaciji *načina biti* (*ora*, »molitev«). Mistika kot izkustveni labora-(e)t-orij je torej konkretno udejanjenje benediktinskega nauka »ora et labora«,

⁸ Za večjo pojmovno jasnost bi tukaj veljalo vpeljati dve dodatni kategoriji: psevdomistiko in misticizem. Z izrazom *pseudomistika* 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 dovršen del novodobniškega gibanja (ang. *New Age movement*). Z oznako *pseudomistika* 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 pomagála« in/ali »videnjski kolaž« (pseudomistika) 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.

moli in delaj, saj si prizadeva preko posebnega nabora *praks* oz. *tehnik* (*laborare*) privedi do celobitne spremembe *pogleda* (*orare* kot *contemplatio*, motrenje), ki zajema tako predrugačnejše *védenja* kot *vedénja*. V ta namen so mistične tradicije razvile različna sredstva in pomagála, izmed katerih se bomo v nadaljevanju osredinili le na tiste, ki običajno veljajo za njihovo srčiko, namreč na *meditativne/kontemplativne* tehnike.

Toda tako kot ne obstaja *mistika kot taka* (ta je le uporabni komparativni pojem), ne obstaja niti neka *univerzalna praksa*, imenovana *meditacija* ali *kontemplacija*, temveč le množstvo bolj ali manj sorodnih *partikularnih praks*, nastalih v specifičnem družbeno-kulturno-religijskem kontekstu. Neupoštevanje razlik med posameznimi praksami in nekritično (preuranjeno) posploševanje, ki v »meditativni koš« tlači celo vrsto najrazličnejših tehnik in pristopov, vodi do trivializiranja raznolikosti in prezrtja edinstvenih prispevkov specifičnih tradicij (Lutz, Dunne in Davidson, 2007: 498–499). Če želimo dobiti karseda natančen zemljevid meditativnih/kontemplativnih tehnik, moramo zato skrbno proučiti značilnosti vsake posamezne tehnike, umeščenost v konkretno religijsko ozadje, v katerem je vzknila, in morebitne sorodnosti z drugimi tehnikami (iz iste ali različnih tradicij). Pri tem je treba biti pozoren, da do razlik v opisih, izvedbah in vrednotenjih ne prihaja le *med* tradicijami, temveč tudi *znotraj* tradicij, zato denimo ni dovolj govoriti o *budistični* meditaciji *nasploh*, ampak je potrebno specificirati, da imamo opravka s takšno-in-takšno meditacijo (npr. »odprto navzočnostjo«, tib. *rig-pa chög-zhag*) v tej-in-tej budistični tradiciji (npr. tibetanskem budizmu) (za prikaz raznolikosti meditativnih tehnik v budistični tradiciji glej npr. *ibid.*: 500–504).

Za vse empirične raziskave je torej nujno, da natančno in skrbno popišejo prakso, ki jo raziskujejo, in ozadje, v katerem je nastala (njen namen, povezave z drugimi praksami itd.). Kljub tej *vsebinski* mnogovrstnosti pa lahko med različnimi praksami vendarle najdemo določene *formalne* sorodnosti: poleg strukturnih vzporednic (npr. zahteve po osredotočanju na izbrano vsebino itd.) so si namreč posamične prakse podobne tudi v ciljih (npr. stanjih ali spremembah, ki jih želijo proizvesti itd.). To pomeni, da kljub temu, da se posamezne religijske tradicije lotevajo vzpona na mistično goro z različnih koncev in se ob tem vzpenjajo po različnih poteh, obstajajo izbrane točke, kjer se srečujejo – če

ne prej, pa na samem vrhu. Iz tega seveda ne sledi, da tem (skupnim) doživetjem pripisujejo isto vrednost ali da jim z vgradnjo v njihovo specifično interpretativno mrežo podeljujejo isti pomen, temveč le to, da je med doseženimi »mejniki« mogoče zaslediti določene strukturno-fenomenološke sorodnosti.

V sodobni literaturi o meditaciji (Ivanovski in Malhi, 2007: 77; Kristeller, 2007: 393; Newberg, d'Aquili in Rause, 2002: 117; Shapiro, Walsh in Britton, 2003: 71; Walsh in Shapiro, 2006: 229) se je zato uveljavilo mnenje, da lahko mnogovrstne meditativne prakse iz različnih tradicij razdelimo v (vsaj) dve specifični kategoriji: osredinjujoči in čuječi tip meditacije.⁹ Čeprav takšna razdelitev ni napačna, je po našem mnenju bolje, če namesto o *kategorijah* govorimo o *momentih*: prva možnost namreč daje vtis, da obstajata (vsaj) *dva različna tipa* meditativnih tehnik, medtem ko druga možnost poudarja, da imamo opravka z *dvema vidikoma istega procesa* – namreč *procesa urjenja in discipliniranja pozornosti* –, ki sta v različnih tehnikah zastopana v različnih deležih. V pričujoči razpravi bomo zastopali tezo, da je kljub temu, da poznamo celo paleto različnih meditativnih praks, mogoče med njimi zaznati določene *strukturne sorodnosti*, med katerimi velja še posebej izpostaviti naslednja momenta: *osredinjujočega*, ki pozornost osredinja na en sam predmet, in *čuječega*, ki pozornosti ne usmerja na specifičen predmet, temveč razvija nepristransko, nediskurzivno motrenje dogajanja v doživljajskem prostoru (Shapiro, Walsh in Britton, 2003: 71). Ali če to ponazorimo z besedami sodobnega mistika Willigisa Jägra:

[S]koraj vse duhovne poti priporočajo za začetek *zbranost na neki fokus*, na katerega osredotočimo nemirno in begajočo zavest. Običajno je ta fokus dihanje – ali zvok, beseda, litanije. [...] To je prva osnovna struktura, ki jo najdemo pri skoraj vseh duhovnih poteh – ne glede na to, iz katere religije prihajajo. [...] Druga osnovna struktura je *praznjenje zavesti*: skušaš ne sprejeti

⁹ Pajin npr. navaja še štiri dodatne tipe: očiščujoča, preoblikujoča, paradoksalna in molitvena (Pajin, 2000: 117). Takšna kategorizacija se nam zdi napačna, saj meša *strukturne* (formalne) meditativne momente z njihovimi *cilji* (preoblikovanje, očiščenje) in *vsebinskimi pridatki* (paradoks, molitev). Preoblikovanje in očiščenje sta nekaj, k čemur so strukturni momenti – najzraziteje osredinjujoči in čuječi – »naperjeni«, ali bolje, kar v pravilni izvedbi »udejanjajo«, in ne dodatna strukturna momenta; paradoks in molitev pa sta dve konkretni *vsebinski manifestaciji* (realizaciji) teh strukturnih momentov, načina, kako se lahko *tipski strukturi* manifestirata v *specifični obliki v specifičnem prostoru in času*.

ničesar, kar se pojavi v praznem zavestnem prostoru. Pustiš, da gre vse mimo – kot ogledalo, ki vse zrcali, a se z ničimer ne poistoveti. (Jäger, 2009: 165–166)

Med meditativne prištevamo torej vse religiozne tehnike ali metode, katerih namen je gojenje pozornosti na ozadju dialektičnega procesa med njenim osredinjujočim (enotočkovnim) in čuječim (panoramičnim) vidikom. Pri tem ni toliko pomembno, s katerimi (vsebinskimi) pripomočki skuša neka metoda »zadeti zeleno tarčo«, kolikor njena odzadnja (formalna) struktura, ki poskrbi, da je metoda sploh »uperjena v pravo smer«. In čeprav se vidika razlikujeta, sta v konkretnih praksah prepletena in se vzajemno dopolnjujeta in oplajata (Kristeller, 2007: 393), posamezne prakse pa se medsebojno razlikujejo glede na to, v kakšnem razmerju sta vidika v njih zastopana: na eni strani imamo izrazito *osredinjujoče* meditacije, usmerjene predvsem k razvoju zbranosti, na drugi strani izrazito *čuječe* meditacije, usmerjene zlasti h gojenju odprtega zavedanja, med obema ekstremoma pa bogat nabor *vmesnih* praks, v katerih sta prisotni tako zbranost kot čuječnost. Še več, izkaže se, da sta momenta tako tesno povezana, da se je skorajda nemogoče uriti v enem, ne da bi obenem *vsaj do neke mere* razvijali tudi drugega, in da sta za dosego vrha mistične gore oba enako nepogrešljiva. Momenta sta prisotna tudi v drugih tehnikah (npr. vizualizacijah ali vokalni molitvi), ki jih spričo zanje specifičnih strukturnih značilnosti ne uvrščamo v kategorijo meditacije. Tako lahko denimo vizualizacija nekega božanstva ali ponavljanje (dela) verbalne molitve postane integralni del osredinjujoče meditacije, čeprav gre s strukturnega vidika za dve specifični, od meditacije različni praksi.

Žal nam spričo omejenosti prostora naše teze ne bo uspelo ponazoriti na konkretnih primerih iz različnih religijskih praks (glej Vörös, 2013: 5. poglavje, zlasti razdelek 5.1.), zato bodi dovolj, če le izpostavimo, da omenjena strukturna momenta zasledimo v tako rekoč vseh religijskih/duhovnih tradicijah: v budistični poti umirjene zbranosti (*śamatha*) in čuječe modrosti (*vipaśyanā*), Patānjalijevi jogijski poti (*dhāraṇa-dhyāna-samādhi*), daoističnem postu duha oz. pozabljenju-v-sedenju (*tso wang*), krščanskem zrenju (*contemplatio*), islamsko-sufijskem spominjanju (Božjih imen) (*dhikr* oz. *zikr*), judovsko-kabalističnem združevanju (*tzeruf*) itd. V splošnem lahko rečemo, da je v večini religijskih tradicij *dvo-stopenjska pot osredinjanja – razvoj »umirjene zbranosti«, ki mu*

sledi usvojitev »razločnega (u)vida« – pogostejša od *eno*-stopenjske poti čuječnosti. Glavni razlog za to diskrepanco najbrž tiči v dejstvu, da se prva pot zdi »naravnejša«: gojenje gole čuječnosti je namreč vse prej kot enostavno in je zato koristno, če je meditator predhodno deležen vsaj kratkotrajnega urjenja v zbranosti.

Sedaj, ko smo se seznanili s temeljno anatomijo meditacije, je čas, da na kratko rekonstruiramo vlogo, ki jo ta igra na mistični poti. Nekoliko poenostavljeno bi lahko rekli, da meditativna praksa praktikantom omogoča, da *izgubijo sebe in svet*, a ob tem *pridobijo življenje*. Poglejmo si to nekoliko natančneje. Videli smo, da vse meditativne prakse slonijo na *razvoju pozornosti*, nekritične osredinjenosti na en sam fenomen ali čuječe odprtosti do celotnega fenomenalnega polja. Meditator ne presoja, ne ocenjuje, ne deluje itd., ampak le pozorno opazuje. Vsi porajajoči se vzgibi ali nagnjenja, usmerjeni k manipuliranju z meditativnim predmetom (predmeti), so bodisi spodsekani v kali (osredinjujoča pot) ali nepristransko motreni (čuječa pot). Česar se meditator na ta način »uči«, je *nenavezanost na porajajoče se pojave* (Loy, 1988: 204): ne želi si jih, jih ne zasleduje in jih ne spreminja – ne *hlasta* za njimi ali *grabi* po njih –, temveč jih bodisi odrine na stran (osredinjujoča pot) ali jih nepristransko opazuje in pusti, da gredo svojo pot (čuječa pot). To učenje pa je pravzaprav *od-učenje*, saj ničesar *ne dodaja*, temveč *odstranjuje* – odstranjuje tekom življenja usvojene pogojenosti, ki določajo, kako doživljamo sebe in svet:

Kontemplativne tradicije s celega sveta so si edine, da se nekdo, ki misli, da je cilj meditativne prakse razvoj posebne veščine in preobrazba v religioznega, filozofskega ali meditativnega virtuoza, slepi in se v resnici pomika v narobni smeri. To velja še posebej za prakse, povezane z razvojem čuječnosti/pozornosti, ki niso domala nikoli opisane kot razvijanje meditativne virtuoznosti (še posebej ne kot razvoj višje, naprednejše duhovnosti), temveč kot opuščanje navade nepozornosti, kot *od-učenje* in ne kot učenje. (Varela, Thompson in Rosch, 1993: 29)

To od-učenje navezanosti lahko poteka na dva načina: bodisi *posredno* (osredinjujoča pot), kjer meditator spočetka ne odstrani *navezanosti na pojave*, temveč *pojave same* (izvzemši meditativni predmet), in šele nato ta »manko« prenese v svet pojavov, bodisi *neposredno* (čuječa pot), kjer meditator skuša spodrezati navezanost na pojave *in medias*

res. Najsi ubere to ali ono pot, bistveno je, da se na neki točki *razlomi razlikovanje med njim in pojavnim svetom*: ko ugasne *hlastanje* oz. *grabljenje*, umanjka dejavnik, ki je doživljajsko sfero razcepljal na *subjektivni* in *objektivni* pol, na *tukaj* in *tam*, na *nas* in na *drugo*. Na osredinjujoči poti se to manifestira kot doživetje *golega Eno-Niča*, v katerem se meditator pogrezne v transcendentalno doživljajsko nedvojnost, na čuječi poti pa kot (progresivno) do-živetje *vseprežemajočega Eno-Niča*, v katerem meditator to temeljno nedvojnost zaživi. S tem, ko se od-veže *od sveta* (bodisi posredno bodisi neposredno), se namreč od-veže tudi *od sebe*: toda *nič*, v katerem pristane, ni *prazni*, ampak *polni* nič, je obenem tudi *eno(tno)st* vsega, kar je. Zato »smrti« jaza ne sledi »totalna smrt« – »pogreznitev v absolutni nič« –, temveč bivanje v golem »po-čezu«, v »špranji«, skozi katero se neovirano pretaka nedvojno življenje. To ne pomeni, da ni več nobenih razlikovanj – da je vse pomešano v brezobličnem kaosu –, ampak da so te dvojnosti *živete* na korenito drugačen način: kot nekaj izpeljanega, drugotnega, kot nekaj, kar deleži na temeljni, prvotni nedvojnosti.

Meditativne prakse so potemtakem *srčika mistične poti*, njen *kostni mozeg*, v katerem se poraja *kri mističnega do-živetja*. To seveda ne pomeni, da slednjega ni mogoče – vsaj v teoriji – doseči spontano. Mistične tradicije nenehno poudarjajo, da je nedvojna narava življenja prisotna »v« vsakem od nas (Božja iskra, Budova narava [san. *buddha-dhātu*], prvobitna duhovna narava [arab. *fiṭrā*] itd.), tj. da ne gre za nekaj, kar bi morali *usvojiti*, ampak za nekaj, kar moramo *dopustiti*, in zato za nekaj, kar lahko udejanji *vsakdo*. Tukaj imamo opravka s t.i. »paradoksom duhovne prakse«, namreč tem, da za udejanjenje nedvojnosti formalna praksa ni potrebna, a je slednja najbolj gotov in preizkušen način, da nam ta najpreprostejši, a obenem najtežji podvig uspe. Preko temeljne strukturne dinamike meditativnih/kontemplativnih tehnik dobimo tudi boljši uvid, zakaj je temu tako: ni namreč dovolj le, da (*razumsko*) *vemo*, da je življenje v svoji biti nedvojno, da sta subjekt in objekt so-določena itd., temveč moramo to tudi *do-živeti*. Meditativna pot tako ni le pot *videnja*, ampak tudi pot *globokega, celobitnega, bivanjskega vedenja (vednosti)*, in sicer tako v pomenu *védenja* kot v pomenu *vedénja*. V meditaciji se doživljajsko-bivanjsko polje *poenoti*: v nekem smislu ni več duha in telesa, temveč le

še duh-telo ali ne-duh-ne-telo. Transformacija, do katere pride, zato ni le na ravni (raz)uma, ampak globlje, na ravni *same biti*, na ravni »mesa, krvi in kosti« (v merleau-pontyjevskem pomenu). S tem, ko meditator spremembo *do-živi*, jo (nemudoma ali postopoma) tudi *za-živi*: stvari niso zgolj *videti* drugačne, temveč takšne tudi *so*.

4. Mistična (ne-)vednost kot pozaba sebe in sveta

Sedaj se lahko končno spopademo z vprašanjem *spoznavne vrednosti* mističnega doživljanja: ali mistična izkustva premorejo kakšno spoznavno vrednost, in če jo, kakšna je ta vrednost? Tudi če sprejmemo tezo o univerzalni istovetnosti mističnih izkustev, obstaja namreč možnost, da so ta izkustva *univerzalno zmotna*. Tako kot ljudje, ki zaužijejo santonin, vidijo bele predmete obarvane rumeno, in ljudje, ki se znajdejo izčrpani in dehidrirani sredi puščave, zaznavajo neobstoječe, zelenja polne oaze (fatamorgana), so nemara tudi ljudje, ki imajo mistična izkustva, nagnjeni k temu, da zaznavajo Resničnost, ki je ni (prim. Stace, 1960a: 136). Težava ni v *doživetju kot takem* – to je, kakršno je, in je za tistega, ki ga doživlja, nedvomno »resnično« –, temveč v tem, ali je vsebina tega doživetja, prevedena v izjave (propozicije), resnična ali zmotna. V večini primerov je zato problem spoznavne vrednosti mističnih izkustev formuliran na naslednji način: mistično izkustvo je izkustvo *nečesa* (Boga, Poslednje resničnosti itd.) in služi kot osnova za oblikovanje prepričanja ali izjave *o tem nečem*; naša naloga je ugotoviti, ali so prepričanja, ki jih mistik izoblikuje na podlagi izkustva, resnična ali ne. Če denimo mistik pove, da je v mističnem izkustvu doživel Eno (Nič), se moramo vprašati, ali imamo kakršnekoli razloge, da vsebini njegovega izkustva zaupamo. Nam lahko na mističnem izkustvu utemeljene izjave in/ali prepričanja povedo karkoli o resničnosti kot taki? Je mistično izkustvo kredibilen spoznavni vir? In če je, kredibilen spoznavni vir česa je?

Ta in podobna vprašanja so porajala celo paleto mnenj, segajoč od popolnega sprejemanja na eni do popolnega zavračanja na drugi strani. Nekateri avtorji (denimo William Alston [1991]) trdijo, da so mistična izkustva strukturno istovetna čutnim zaznavam, zato moramo, če smo pripravljeni spoznavno vrednost pripisati prvim, slednjo pripisati tudi drugim. Nasprotno pa so nekateri avtorji mnenja, da mistična izkustva

nimajo nobene spoznavne vrednosti, in sicer bodisi zato, ker njihove vsebine ni mogoče pretvoriti v smiselne propozicije (denimo Alfred Ayer [1946]), ali zato, ker so propozicije, izpeljane iz mističnih izkustev, dosledno napačne in neskladne z resnično (znanstveno) sliko sveta (denimo Richard Dawkins [2007]). Med to Scilo odklanjanja in Karibdo sprejemanja se je zvrstil cel roj vmesnih stališč, ki se po najboljših močeh trudijo ubirati vmesno pot med ekstremoma. Čeprav so ponujeni predlogi izjemno zanimivi in domiselni, se z njimi na tem mestu ne bomo ukvarjali. Temu botruje naše prepričanje, da je takó zastavljeno vprašanje zgrešeno že v osnovi, zato so v enaki meri zgrešeni tudi odgovori nanj. Podobno kot na vprašanje, ali rožnati sloni živijo dlje od navadnih slonov, ne moremo dati pravilnega odgovora, ker rožnatih slonov ni, tudi vprašanje, ali so prepričanja o nečem, kar smo doživeli v mističnem izkustvu, resnična ali napačna, ne more imeti pravilnega odgovora, saj temelji na napačnem pojmovanju mističnega izkustva.

Da bo to nekoliko bolje razumljivo, si na kratko oglejmo, kako je spoznanje razumljeno v sodobnem filozofskem (zlasti analitičnem) diskurzu. Sodobna spoznavna (epistemološka) teorija, ki raziskuje »možnosti, izvore, predmet, meje in upravičenost oz. veljavnost spoznanj« (Ule, 2001: 3), spoznanje opredeljuje kot »adekvatno, objektivno preverljivo in racionalno upravičeno miselno zajetje predmetov oz. stanj stvari« (*ibid.*: 10). V tem *ožjem* smislu je spoznanje tesno povezano z znanjem, tj. »resničnim in racionalno upravičenim prepričanjem«:

Spoznanje torej lahko pojmujeemo kot *pridobivanje in posedovanje znanja*, znanje pa kot rezultat spoznanja. [...] Znanje pojmujeemo kot *relativno trajen kognitivni rezultat oz. dosežek* spoznanja, spoznanje pa kot proces ali akt zavesti, ki nam omogoča zgoraj navedeno racionalno upravičeno zajetje predmetov oz. stanj stvari. (*ibid.*)

V sodobni spoznavni teoriji sta spoznanje in znanje torej tesno korelirana: ko nekaj spo-znamo, potem to tudi znamo, ali drugače, spoznanje (proces ali akt) ustvari znanje (dosežek ali rezultat). Toda ta (ožja) opredelitev ne izčrpa celotnega pomenskega polja (spo)znanja, zato Ule v *širšem* smislu razlikuje vsaj tri oblike spoznanja:

- a. *Propozicionalno spoznanje*, imenovano tudi *védenje* ali *vednost*: »Če govorimo o propozicionalnem znanju osebe *A*, ki ima vsebino, izrazljivo s stavkom *p*, potem opišemo to kot '*A* ve, da *p*' ali tudi '*A*

ima znanje, da *p'*« (*ibid.*: 12). Primer propozicionalnega znanja bi bil denimo to, da Sebastjan ve, da je molekula vode sestavljena iz enega atoma kisika in dveh atomov vodika, ali da Sara ve, da je Dunaj glavno mesto Avstrije.

- b. *Poznavanje oz. seznanjenost*, tudi *neposredno znanje* (ang. *knowledge by acquaintance*): tukaj gre za »spoznanje, kjer je subjekt v neposrednem čutnem stiku s predmetom« (*ibid.*: 13). Primer poznavanja (seznanjenosti) bi bilo denimo moje neposredno zaznavanje računalnika, ki je pred mano, ali ko v odgovor na vprašanje »Kaj je svinčnik?« poberemo svinčnik z mize in ga spraševalcu pomolimo pod nos.
- c. *Dispozicijsko znanje oz. znanje kako* (ang. *knowledge how*): tukaj gre za »aktivno zmožnost posameznika, da lahko nekaj doseže, stori, realizira« (*ibid.*: 14). Primer dispozicijskega znanja bi bilo denimo obvladovanje najrazličnejših veščin: vožnje kolesa, igranja klavirja itd.

K (spo)znanju v *ožjem* pomenu sodi torej samo prva (propozicionalna) oblika (spo)znanja, medtem ko spoznanje v *širšem* pomenu vključuje tudi neposredno (seznanjenost) in dispozicijsko (spo)znanje, ki se od prvega pomembno razlikujeta. Če je namreč opredelitev »adekvatno, objektivno preverljivo in racionalno upravičeno miselno zajetje predmetov oz. stanj stvari« prikladna za propozicionalno znanje, je težko videti, kako naj bi se nanašala denimo na neposredno (spo)znanje (poznavanje) svinčnika (ali mačke ali prijatelja itd.) ali na dispozicijsko (spo)znanje igranja klavirja (ali vožnje avtomobila ali govorjenja tujega jezika). Jasno je, da v vseh treh primerih nekaj *vemo*, a *kako* to vemo, se od primera do primera razlikuje (več o tem kmalu).

Sodobna spoznavna teorija posveča največ pozornosti propozicionalnemu (spo)znanju. Zakaj? Propozicionalno (spo)znanje tvori srčiko spoznavne strukture sodobne (naravoslovne) znanosti. In ker se za slednjo domneva, da ima privilegirani dostop do realnosti – do tega, kakšen svet *v resnici* je –, se zdi propozicionalno (spo)znanje – védenje ali vednost v Uletovi terminologiji – s širšega spoznavnega (epistemološkega) vidika najzanimivejše. Znati igrati violino ali po-znati strukturo benzena se v tem oziru zdita neprimerljivi: v prvem primeru obvladamo neko večino, v drugem pa vemo neki drobec o (dozdevno dejanski) strukturi sveta. V splošnem lahko rečemo, da počiva epistemološka she-

ma znanosti na dveh tesno povezanih postavkah: *dualizmu*, ki loči spoznavajoči subjekt od spoznavnega objekta, in *reprezentacionalizmu*, ki spoznavne (kognitivne) procese pojmuje kot subjektive reprezentacije (predstave) objektivne resničnosti. Če naj neki subjekt *S* spozna objekt *O*, morajo spoznavni (kognitivni) procesi, ki potekajo v njem, ustrezno reprezentirati (predstavljati) lastnosti objekta *O*. In točno to je naloga propozicionalnega (spo)znanja: propozicionalno spoznanje zagotavlja (z navajanjem ustreznih pogojev, kriterijev itd.), da je bila reprezentacija *O* s strani *S* uspešna.

Po tej shemi se vprašanje o spoznavni vrednosti mističnega doživljanja preoblikuje v vprašanje o *subjektivnosti/objektivnosti* mističnega doživetja. Subjekt-mistik *M* v mističnem doživetju izkusi neki objekt *O* (nemara absolutni objekt, tj. Vse/Eno, nemara ne-objekt, tj. Nič/Praznino), kar izrazi s propozicijo *p*: »*M* ve(m), da *O*.« Vprašanje, ali je *p* resničen ali ne, se tako zvede na vprašanje, ali je *M* v svojem doživetju *O* izkusil ali ne; če je, potem je *p* resničen, če ni, potem je napačen. Povedano drugače, *p* je resničen, če mistično doživetje ni zamejeno le na subjektivni pol, temveč v njem *M* nekako *zajame O*. Zagovorniki mnenja, da mistična izkustva *imajo* spoznavno vrednost, bodo tako trdili (npr. preko vlečenja vzporednic z zaznavo), da do tovrstnega zajetja res pride in da je uspešno; nasprotno pa bodo zagovorniki mnenja, da mistična izkustva *nimajo* spoznavne vrednosti, trdili, da do zajetja ne pride ali da je to zajetje sistematično zmotno. Za konkretno ponazoritev reprezentacijsko-dualistične sheme, prenesene na področje mističnega doživljanja, si oglejmo Russellov eleganten (četudi naiven) poskus ovržbe mistike kot kredibilnega spoznavnega vira. V uvodu v razpravo *Mysticism and Logic* se Russell mistiki sicer najprej vljudno prikloni in pove, da je »metafizika« ali »poskus, da bi po miselni poti došli svet kot celoto«, nastala iz »združitve in spora dveh zelo različnih človeških vzgibov, od katerih nas eden spodbuja k mistiki, drugi pa k znanosti«; in čeprav so, nadaljuje, nekateri posamezniki dosegli veličino, sledivši samo eni od obeh poti, pa so »največji med filozofi čutili potrebo tako po znanosti kot po mistiki« in so svoja življenja posvetili »uskaljevanju ene z drugo« (Russell, 1949: 1). Toda kaj kmalu se ta uravnotežena slika prekucne v smer znanosti. *Znanost*, ki je stvar *razuma*, nam namreč omogoča dostopati do *zunanjega* (objektivnega) sveta, medtem ko *mi-*

stika, ki je stvar *čustva*, ostaja ujeta v človekov *notranji* (subjektivni) svet. (Spo)znanje – oblikovanje resničnih izjav (propozicij), s katerimi zajemamo (zunanje) predmete – je zato v domeni znanosti, dočim mistika ni nič drugega kot »intenzivnost občutja, ki spremlja naša prepričanja o univerzumu« (ibid.: 3). Znanost je tista, ki nas uči o naravi (objektivnega) sveta, mistika pa te nauke odevlje v (subjektivna) čustvena oblačila.

Glavna težava takšne formulacije vprašanja o epistemologiji mističnega doživljanja je, da sloni na napačnih predpostavkah. Mistično doživetje ni *subjektivno* (notranje) izkustvo nekega posebnega (zunanjega) objekta, ki bi ga bilo mogoče pretvoriti v propozicijo tipa »S ve O«, temveč *pre drugačenje same doživljajske strukture*: namesto običajne *dualnosti* (ločenosti subjekt-objekt) »sestopi« mistik v domeno *nedualnosti* (so-do-ločenosti subjekt ↔ objekt). Posebnost mističnega izkustva torej ne leži v posebnosti njegovega *predmeta* (ne gre za to, da bi namesto npr. vizualnega predmeta, ki ga zaznavamo v vizualnem izkustvu, sedaj izkušali neki poseben »mistični predmet«, npr. Boga, Eno[st] ali Praznino), temveč v posebnosti *narave samega izkustva*. Razlog, da mistično doživetje ni prevedljivo v (diskurzivni!) jezik, zato ni *pragmatične* – še tako barvite besede ne morejo zajeti tega, kar sem doživel –, ampak *načelne* narave – če želim povedati nekaj o mističnem doživetju, avtomatično pristanem v domeni propozicionalnosti. Toda če spoznanje, usvojeno v mističnem izkustvu, ni propozicionalno, kakšno pa potem je? Mar gre za *seznanjenost* (in če ja, s čim?) ali za *znanje, kako* (in če ja, znanje katere večine)? Čeprav je mistično (spo)znanje seznanjenosti in dispozicijskemu (spo)znanju strukturno bližje kakor propozicionalnemu (spo)znanju, pa ga ne moremo poistovetiti niti z njima. Gre za samosvojo obliko (spo)znanja, katere temeljne značilnosti bomo skušali očrtati v nadaljevanju in se pri tem osredotočiti zlasti na njeno *celobitno* in *bivanjsko (eksistencialno)* naravo.

Pričnimo s *celobitnostjo*. Da bo ta vidik karseda razumljiv, se mu skušajmo približati skozi anatomijo *čuječega vidika* meditativne prakse. Kaj se zgodi, ko se meditator loti čuječega, nepristranskega opazovanja pojavnega sveta? Zelo kmalu ugotovi,

da duh in telo nista usklajena. Medtem ko telo sedi, se duh nenehno razgublja v mislih, občutkih, notranjih pogovorih, sanjarjenjih, fantaziranjih, dre-

motnosti, mnenjih, teorijah, sodbah o mislih in občutkih, sodbah o sodbah, skratka v neskončni poplavi nepovezanih duševnih dogodkov, za katere sploh ne ve, da obstajajo, razen v tistih redkih trenutkih, ko se tega, kar počne, dejansko ove. [...] Prva velika ugotovitev čuječe meditacije zato ni neki vse-obsegajoči uvid v naravo duha, temveč predirljivo spoznanje, kako zelo smo ljudje običajno nepovezani z lastnimi izkustvi. (Thompson, Varela in Rosch, 1993: 25)

Ko je meditator vržen v sredo doživljajskega vrveža, na lastni koži izkusi, kako velika je razlika med »biti prisoten« in »ne biti prisoten«, »biti pozoren« in »ne biti pozoren«. Šele v kontekstu čuječega motrenja se s skorajda bolečo jasnostjo pokaže, kako disociirano in nepovezano je človekovo vsakdanje doživljanje. Toda čuječa meditacija poleg diagnoze ponuja tudi (praktično) zdravilo. Meditator se polagoma od-uči abstraktnega (raz-dvojenega) pogleda, značilnega za vsakodnevno, ne-čuječe izkustvo, in zdrsne v panoramično, odprto držo, v kateri pojavi preprosto vznikajo in prehajajo (*ibid.*: 29). V tej panoramični perspektivi se poprejšnja nepovezanost (razklanost) zabrisuje, duh in telo pa začneta delovati kot ubrana (koordinirana) celota: ni več duševnega in telesnega, notranjega in zunanjega, temveč le še *enotnost življenja*: »Ko se čuječi meditator končno preneha oklepiti reči [...], postaneta telo in duh naravno koordinirana in utelešena. Čuječa refleksija je potemtakem nekaj povsem naravnega« (*ibid.*).

Povedali smo, da so meditativne tehnike, najsi koncentrativne ali čuječe (spomnimo se, da gre za dva obraza istega pojava), integralna prvina mistične poti, na kateri gojimo in razvijamo mistično življenje. Mistične izkušnje, ki spremljajo to pot, predstavljajo pomembne mejnike na njej, mejnike, na katerih pride do korenite preobrazbe doživljajskega polja. Kar z njimi spoznamo, ni neko propozicionalno znanje, ampak *kako živeti onstran razcepljenosti, razvezanosti in razklanosti*. Mistično izkustvo v strogem smislu ni toliko *do-živetje nečesa*, ampak *od-živetje razklanosti* (dualistične drže) in *za-živetje ubranosti* (nedualistične drže). Zato ni le stvar duševnosti, temveč enako – ali še bolj – *telesa*:

Telo je celostni zavestni ravni bližje kot intelekt. Ta omejuje, deli stvarnost na delne vidike, s katerimi se potem ukvarja. Nasprotno pa se telo lahko odpre celoti. Zato ga v vseh religijah uporabljajo kot sredstvo v transmentalnem zavestnem prostoru. (Jäger, 2009: 176)

To je denimo razlog, zakaj je v *sōtō* praksi dovolj, če preprosto *sedimo* (*shikan taza* ali »le sedenje«) – komur to uspe, ta ne potrebuje ničesar drugega, je *po-poln*, in sicer v dobesednem smislu, da mu v tej (*po*)*polnosti* (celotnosti, integriranosti) ni česa od-vzeti ali pri-dati. Seveda to ne velja le za formalno sedenje na meditacijski blazini, ampak za *vse dejavnosti*: hojo, ležanje, prehranjevanje, mišljenje, pogovor, spolno občevanje itd.

S tem v zvezi rad povem judovsko zgodbo. Učenci so vprašali rabija, v čem je skrivnost modrosti. Odgovoril jim je: »Ko sedim, sedim; ko stojim, stojim; ko hodim, hodim.« Učenci so začudeno gledali in menili, da ga niso prav razumeli. Zato so ga znova vprašali: »Učenik, kaj je skrivnost tvoje modrosti?« On pa je dejal: »Ko sedim, sedim; ko stojim, stojim; ko hodim, hodim.« Tedaj so učenci postali nestrpni in so odvrnili: »Mojster, kar praviš, to počnemo tudi mi, a smo še zelo daleč od tvoje modrosti.« Tedaj je rabi smehljaje odkimal: »Ne,« je dejal, »ko vi sedite, ste že vstali; ko stojite, že hodite; ko hodite, ste že prišli.« (*ibid.*: 53–54)

Mistična vednost je v svoji srži izrazito *življenjska*: »Za mistike bistvo njihove metode ne leži v logiki, temveč v življenju« (Underhill, 1930/2002: 24). Ker njen medij ni *intellectus*, ampak *praxis*, je podobna »dispozicijskemu znanju« ali »znanju kako«, le da se pri mistični vednosti ta »kako« nanaša na *celotno življenje*: pomeni kratkomalo *znati/vedeti živeti/biti* oz. udejanjati življenje v njegovi prvobitni ne-dvojnosti (ne-razcepljenosti), bivati onstran razcepa subjekt-objekt, duh-telo. In ker nam to, kar vemo, ni *posredovano*, ampak *dano*, je podobna »neposredni vednosti« ali »seznanjenosti«, le da se pri mistični vednosti ta »seznanjenost« izvršuje s *celotno bitjo*: nedvojno življenje je seznanjeno z nedvojnim življenjem. Mistična vednost, ki si jo večina predstavlja kot nekaj izjemno kompleksnega, abstraktnega in obskurnega, se tako izkaže za nekaj najbolj preprostega, praktičnega in jasnega, saj ni nič drugega kot *vedeti celovito živeti*. Le tako postanejo razumljive besede laika Panga: »Kako čudovito: sekam drva, nosim vodo!« ali Jezusove besede v apokrifnem Tomaževem evangeliju: »Sekajte kos lesa in jaz sem tam. Dvigujte kamen in našli me boste tam.« (Jäger, 2009: 55). »Misterij,« kot je to ubesedil Josef Beuys, »se dogaja na glavni železniški postaji« (*ibid.*: 51).

To je tudi glavni razlog, zakaj se v svoji terminologiji odmikamo od Uletove rabe izrazov »vednost« in »védenje«. Nekoliko višje smo videli, da ju Ule uporablja v navezi na propozicionalno znanje, kar utemeljuje z dejstvom, da se za označevanje propozicionalnega znanja v slovenščini običajno uporablja glagol »vedeti« in ne glagol »znati«. Tako denimo pravimo: »Janez *ve*, da je Zemlja okrogla,« in ne: »Janez *zna*, da je Zemlja okrogla.« (Ule, 2001: 13). To sicer nedvomno drži, a ta terminološka nedoslednost ne more prikriti dejstva, da je »znanje« vendarle korensko (in pomensko) bližje »znanosti«, varuhinji propozicionalnega znanja, medtem ko je pomensko polje »vednosti« znatno širše, kar je navsezadnje razvidno iz tega, da je korensko sorodna tako »védenju« kot »vedênju«. Po drugi strani pa se ne moremo docela strinjati z Milčinskijevo, ki – sledivši D. T. Suzukiju – v opredelitvi budistične modrosti (*prajñā*) pove, da je njen cilj »pravilno *videnje* sveta« in to videnje zoperstavlja »védenju«, ki ga enači z razumskim (spo)znanjem (Milčinski, 1992: 84). Ni dovolj, da nekaj u-vidimo, če ta u-vid ostane na ravni (breztelesnega) *pogleda*: ne, to, kar smo *uvideli*, moramo tudi *udejanjiti*, *za-živeti*, povzpeti se mora na raven (celobitne) *drže*. Zato se nam zdi še najprimerneje, če mistično spoznanje imenujemo »vednost«, in sicer ravno spričo njegove dvoobrazne podobe védenja/vedênja, s katero želimo poudariti celobitno udejanjenje življenja kot življenja (onstran razklanosti, razcepljenosti itd.).¹⁰

S tem pa smo že prispeli na prag drugega vidika mistične vednosti, njene *bivanjske* (*eksistencialne*) razsežnosti. Očrt celobitnosti nam je razkril, da se to, kar se na začetku meditativne poti kaže kot *vaja v fenomenologiji* – osredotočanje na meditativni predmet, čuječe motrenje pojavnega sveta –, v zadnji instanci sprevrže v *vajo v ontologiji*. Ali drugače: vprašanje *doživetja* (načina *izkušanja*) se preobrazi v vprašanje *do-živetja* (načina *biti*). Pri tem pa nimamo opravka z dvema ločenima ravnema, ampak z eno samo ravnjo, zajeto z različnih zornih kotov

¹⁰ Ule je kot alternativo predlagal izraz »ovedenje« (osebna korespondenca), kar je sicer veliko bolje od »znanja«, a zaradi dovršnosti, ki jo implicira, ne uspe povsem zajeti trajne in celobitnostne dinamike tega, čemur tukaj pravimo mistična vednost. Po našem mnenju je tako razmerje med (mističnim) ovedenjem in (mistično) vednostjo podobno razmerju, ki po Smithu vlada med *kenshom* in *satorijem*: če prvo označuje začetni »poblisk« ne-dvojnosti, pa se drugo nanaša na »trajno prežarjenost« z njo.

(dualističnega in nedualističnega). Dejstvo, da je fenomenologija tesno zvezana z ontologijo, ni ostalo prikrito niti fenomenološkim avtorjem, o čemer ne priča zgolj Heideggerjev famozni prestop iz fenomenologije v ontologijo, temveč tudi naslednje Husserlove besede:

Morda se bo pokazalo celo, da je totalna fenomenološka naravnost in njej pripadajoča epoché najprej bistveno poklicana, da izvrši popolno personalno spremembo, ki bi jo bilo treba primerjati najprej z religiozno spreobrnitvijo, ki pa vrh tega skriva v sebi pomen najvišje eksistencialne spremembe, zadane človeštvu kot človeštvu. (Husserl, 2005: 171)

Pozorno proučevanje doživljanja v zadnji instanci pripelje do *predrugačenja načina življenja*, do premika od dualističnega (razcepljenega) pogleda k nedualistični (enotni) drži. Mistična vednost tako nima le teoretske, temveč predvsem bivanjsko (ontološko) in kot taka (potencialno?) osvobodilno (soteriološko) vrednost.

Človek je kot konkretno, tukaj-in-zdaj živeče bitje v svoji končni (umrljivi) bivanjski danosti primarno raz-klano bitje (*homo diaphoricus*), delujoče pod obnebjem (bivanjske) tesnobe (gl. npr. Tillich, 1952 in Ošljaj, 2000). In ena od človekovih temeljnih in (zgodovinsko?) najpomembnejših oblik naslavljanja lastne bivanjske razklanosti je *religija*, pri kateri lahko razlikujemo med *religijskostjo* – religijo v njeni kompleksni raznolikosti – in *religioznostjo* – religijo v njeni eksistencialni razsežnosti, ki goji neposreden posluš za bivanjski na-govor in skuša nanj podati ustrezen od-govor. Vidik religioznosti – želja po vnovičnem preseganju/premoščanju bivanjske razklanosti – je striktno *ontološki* in zato ni zamejen samo na religijske skupnosti (ali celo religijo kot tako), ampak zajema *usa* prizadevanja, ki nagovarjajo človekovo temeljno bivanjsko strukturo. V tem oziru ni nesmiselno reči – pa tudi ironično ali cinično ne –, da je nek ateist bolj religiozen od nekega vernika, saj morda kljub iskrenemu (in nemara upravičenemu) odporu do religijskosti goji poglobljeno religioznost, občutljivost za temeljna bivanjska vprašanja.

Religija v svoji religiozni dimenziji (v avguštinovskem pomenu »vnovičnega na-vezovanja«¹¹) se torej rojeva iz človekove bivanjske

¹¹ Ošljaj (2000), sledeč Tomažu Akvinskemu, razlikuje tri klasične interpretacije besede »religija« (ibid.: 6–8): (a) religija kot *relegere*, tj. »ponovno premisliti« oz. »pregledati« ali »znova

strukture: to je tista temeljna raz-veza, ki jo želi religioznost (znova) po-vezati. Razklanost namreč išče ubranost, omejenost išče presežnost, tesnoba išče pomiritev. V luči te bivanjske triade – treh pomembnih, če ne kar ključnih gonil za vsakršno iskanje »Resnice« – je razvidno, da je mistična vednost religiozna in potemtakem bivanjska *par excellence*. Kot smo poudarili že večkrat, pa je radikalnost njenega od-govora na ta temeljni bivanjski na-govor v tem, da *raz-veze* ne skuša odpraviti s (ponovno) *na-vezo*, temveč z odpravo *raze*, odgovorne, da se je prvotna vez sploh raz-vezala. Mistična vednost razklanosti ne ukinja, ampak jo *iz-* in *do-živi*, nakar ta »odpade« sama po sebi. V mističnem do-živetju spoznamo, da je *zev*, ki je »nas« ločila od »sveta«, v bistvu *vez*, v kateri se »mi« nenehno so-porajamo s »svetom«, in da se življenje kot tako od-vija onstran vseh dvojnosti, v »počezu« ali »vmesu«, v polju dialektične »med-bitnosti«, ki je celovita, ker je v njej zaobseženo vse, in nična, ker je polje nenehnega postajanja (večni »že več ne« in »še ne«). Človek s sestopom v nedvojnost življenja vstopi v polje nenehnega samoprese-ganja, s čimer (dokončno) preseže tudi meje in tesnobo (utesnjenost) svojega jaza. To seveda ne pomeni, da človek na vsem lepem postane vsemogočen, temveč da omenjeni bivanjski manko zanj *ni več problem*, saj živi življenje takšno, kakršno je, tukaj in zdaj.

zbrati«, »združiti« oz. »povezati« (avtor: Cicero); (b) religija kot *re-eligere*, tj. »ponovno izvoliti« (avtor: Avguštin); (c) religija kot *religare*, tj. »nazaj navezati« oz. »privezati« (avtor: Avguštin). Nemudoma opazimo tri stvari. Prvič, vse tri interpretacije se oslanjajo ne na samostalniško ali pridevniško, temveč na *glagolsko* izpeljavo, tj. religija je prvenstveno pojmovana kot *dejavnost*, kot nekaj *delujočega* ali *aktivnega*. Drugič, specifične dejavnosti, o katerih je govora, se stekajo v skupno pomensko polje *vnovične ob-delave*. Religija v klasičnih interpretacijah označuje nekaj, na čemer je potrebno *ponovno delo(vanje)*, nekaj, kar je treba znova premisliti ali združiti, nekaj, kar moramo ponovno izvoliti ali zvezati. In tretjič, ta vnovična obdelava je pomembno povezana z idejo *premoščanja*. To je še posebej razvidno iz prve in tretje interpretacije, kjer je religija tisto, kar ponovno zbira, združuje in povezuje, tisto, kar nazaj na- ali pri-vezuje; navezadnje pa je temu zelo blizu tudi druga interpretacija, katere smisel leži po Ošlaju v tem, da »moramo Boga, ki smo ga izgubili, ponovno najti, ga ponovno izbrati oz. izvoliti«, pri čemer je tovrstna izvolitev »značilna za judovsko-krščansko razumevanje človekovega položaja v svetu: ker je človek svoj prvotni, neposredni odnos do Boga izgubil z izvirnim grehom, je njegova najsvetejša dolžnost ta, da ponovno najde pot odrešitve, ki bi ga pripeljala v bližino Boga« (*ibid.*: 7). Religija se torej razpira v horizontu *razlike* (*ibid.*), je tisto, kar skuša znova premostiti neko *vrzel*, *razpoko* ali *razdaljo*: jo ponovno premisliti in združiti, jo z vnovično izvolitvijo spet povezati. Ali obrnjeno na glavo, religija je tisto, kar skuša znova vzpostaviti *celoto*, tisto, kar z združevanjem, zbiranjem in privezovanjem ukinja razliko in udejanja *enovnost*.

Mistična vednost je torej izrazito *bivanjska* vednost, saj privira iz človekove temeljne bivanjske strukture in vanjo tudi ponika. Za osnovo jemlje človekovo utelešeno (udejanjeno) bit v vsej njeni eksistencialni specifičnosti, ki je ne ukinja (daje na stran), ampak jo skuša do-živeti. Kot takšna seveda ni »nevtralna« – niti nima pretenzije po tem, da bi bila (več o tem spodaj) –, ampak je v svoji osnovi *soteriološka*: ko človek udejanji svojo bit (življenje), se tudi *odreši trpljenja*, ki ga je prej pestilo. Mistična vednost tako ni ontološka *in* soteriološka, temveč je soteriološka *ravno toliko, kolikor* je ontološka. Za mistiko ni neke »nevtralne« ali »racionalne« ontologije, saj je vsaka ontologija »utelešena/udejanjena« ali »živeta« ontologija, je ontologija človeškega bitja kot živega (in zato-rej razločujočega se in umrljivega), utelešenega (in zatorej omejenega) bitja. »Problematicnost« obstoja je tisti dejavnik, ki poganja celotno kolo spoznavanja in delovanja, zato spoznati »resnico« – doseči točko sestopa s kolesa – ne pomeni nekega »nevtralnega« (raztelesenega) u-vida, ampak od-živetje te »problematicnosti« in do-živetje celobitne (utelešene) drže. Povedno drugače, pristno (celobitno) dojetje *res-nice* – tega, kar je *res* – človeka nujno in dokončno *od-reši*: za mistiko ni (na najgloblji ravni) nobene druge resnice, nobene ločene, abstraktne resničnosti. Ontologija je v svoji srži izrazito praktična in soteriološka: izhaja iz človekove bivanjske strukture in se vanjo vrača.

Dandanes velja takšna drža povečini za »omadeževano s subjektivnostjo« in zato za »spoznavno inferiorno«. Dobršen del sodobne zahodne misli se bo prejkone strinjal, da človekova spoznavna vprašanja *koreninijo* v njegovi biti, a bo nemudoma dostavil, da to še ne pomeni, da so z njo tudi brezprizivno »zlepljena«: v posebnih okoliščinah (denimo z razvojem sodobne znanosti) so se od nje sposobna »odlepiti« in zavzeti nepristransko (abstraktno) stališče. In za razliko od pristranske (utelešene) drže, ki ostaja ujeta sama v sebi, je ta nepristranski (breztelesni) pogled, ta »pogled od nikoder«, generator »objektivnega« (»nevtralnega«) znanja. Toda takšno stališče pozablja, da ne le, da ni ne-perspektivnega znanja, temveč da ni niti brez-interesnega oz. ne-motiviranega znanja. *Vsako spoznanje korenini v biti*: tudi če to na neki točki ni (več) razvidno, pa ostaja genetično neizpodbitno, saj brez bivanjske strukture umanjka kriterij, ki bi določil, da je to, kar želimo spoznati, sploh pomembno ali vredno spoznanja. Bivanjska struktura je tista, ki narekuje

pomene, zato (a) usmerja pogled in (b) določa meje spoznavnega. Dozdevna od-cepitev od bivanjskosti in pre-cepitev v nevtralnost pomeni večjemu zabrisovanje lastnega izvora – in s tem (v najboljšem primeru) legitimen metodološki korak pri proizvajanju *posebne vrste* znanja ali (v najslabšem primeru) nelegitimno ignoriranje okvira, v katerem delujemo, in *epistemološko uravntimerko*.

Ta problem si je zanimivo ogledati v luči razlike med evropsko in azijsko filozofijo.¹² Slednja je v zahodni akademski sferi še do pred nedavnim veljala le za *pol-filozofijo*, ki naj bi bila za razliko od *polnokrvne*, na racionalni grški misli utemeljene zahodne filozofije vseskozi brezšivno spojena z religijo. Kakor v vsakem truizmu se tudi v tej izjavi skriva zrno resnice, a je to zrno preraščeno z gostim plevelom predsodkov in polresnic. Glavni razlog, da je azijska filozofija ostala prežeta z *religijskimi* elementi, ne leži v morebitni naivnosti (zaostalosti, mitičnosti ipd.) njene misli, temveč v njeni globoki in brezprizivni zakoreninjenosti v *religioznosti*, v tistem momentu, ki se oslanja neposredno na človekovo *temeljno strukturo bivanja*. Azijski filozofiji je vlečenje strogih ločnic med religijo in filozofijo tuje, saj ni nikoli *primarno* stremela po doseganju »racionalne« ali »abstraktne« vednosti, ki bi človeku omogočila »od zunaj« razumeti naravo sebe in sveta, ampak je iskala »celobitno« in »praktično« vednost, ki bi mu omogočila od-živeti bivanjsko raz-vezanost. Ne vednost kot abstraktna *rešitev* problemov, ki jih na nas naslavlja *razum*, ampak vednost kot konkretna *od-rešitev* problemov, ki jih na nas naslavlja naša *bivanjska struktura*, je tisto, k čemur teži azijska »misel«. Filozofija v azijskih tradicijah

ni nikoli postala povsem abstraktna. Bila je vpeta (»vprežena«, kakor se je tradicionalno reklo) v specifične disciplinirane spoznavne metode, različne oblike meditacije. V budistični tradiciji je denimo osrednjo vlogo igrala metoda čuječnosti. Čuječnost pomeni, da je duh prisoten v utelešenem vsakodnevnem izkustvu, zato so si na čuječnosti osnovane meditativne tehnike

¹² Zavedamo se, da s tem, ko zoperstavljamo »evropsko« in »azijsko« filozofsko misel *nasploh*, močno posplošujemo, toda naš namen je poudariti splošen *trend* razmišljanja, značilen za posamezno kategorijo, in ta je v primeru evropskih filozofij obarvan izrazito *racionalno*, medtem ko je v primeru azijskih filozofij usmerjen bolj *celobitno*. To seveda ne pomeni, da takšna karakterizacija velja za *vse* filozofske usmeritve v posamezni kategoriji, temveč le izpričuje *neko obče nagnjenje, neko splošno usmeritev*.

prizadevale povesti duha od njegovih teorij in skrbi nazaj k situiranosti samega izkustva. Nadalje – in nič manj zanimivo za sodobni kontekst –, opisi in razlage duha, ki so nastali v tej tradiciji, se niso nikoli ločili od pragmatičnega vidika: njihov namen je bil posamezniku predočiti, kako naj se njegov duh vede v osebnih in medosebnih situacijah, zato so pomembno opredeljevale strukturo tamkajšnjih skupnosti in se obenem utelesile v njej. (Varela, Thompson in Rosch, 1993: 22)

Tega, da je v azijski filozofiji »teorija« vseskozi prepredena s »prakso«, pa ne gre razumeti kot pokazatelj njene *nerazvitosti* – tj. *nezmožnosti*, da bi prvo izvili iz primeža druge –, ampak prej kot zavedanje *omejenosti* takšnega razlikovanja – tj. *nepripravljenosti*, da bi eno ločili od druge. Zanimivo in nemara kanček ironično je, da beseda teorija izvira iz grške besede *theoria*, ki se je v svojem prvotnem, predkartezijanskem pomenu nanašala na »motrenje, opazovanje, kontemplacijo« in je bila zatorej pomensko dokaj blizu »čuječi pozornosti«. V krščanski duhovni tradiciji *theoria* (lat. *contemplatio*) označuje najvišjo stopnjo molitve, ki ustreza *unio mystici*, poenotenju z Bogom ali poboženju. Tako bi lahko rekli, da je azijska filozofija teoretična v *predkartezijanskem* smislu, kolikor si prizadeva za *celobitno motrilno vednost*, ne pa v *pokartezijanskem* smislu, kolikor odklanja (ali daje na stran) *breztelesno razumsko znanje*. Ker azijske tradicije izhajajo iz človeka v njegovi bivanjski razsežnosti – iz človeka kot utelešenega bitja, živečega tukaj-in-zdaj –, je zanje ideja o breztelesni, abstraktni vednosti bodisi neuporabna bodisi drugotnega pomena. Kar je bistveno, je *živ(et)o, celobitno, nedvojno izkustvo*. Loy zato srž razlikovanja med zahodno in vzhodno filozofijo postavlja ravno v domeno doživljanja:

Vsa filozofija si prizadeva razumeti naše doživljanje, ključno vprašanje pri tem pa je, katero vrsto doživljanja imamo za temeljno in katero za »potrebno pojasnila«. Zahodni epistemologi svoje podatke običajno črpajo iz vsakdanjega dualističnega izkustva in vse ostale vrste izkustev (npr. *samādhi*) označijo za odklonske. Nasprotno pa azijski epistemologi pripisujejo več teže različnim »paranormalnim« izkustvom, vključno s *samādhijem*, sanjami in doživetjem osvoboditve. Prvi pristop meni, da je dvojnost resnična in nedvojnost iluzija; drugi pa sprejema nedvojnost kot razsvetljujočo in kritizira dvojnost kot sicer pogostejšo, a zavajajočo interpretacijo našega doživljanja. Ker se boj med nasprotujočima si stališčema bíje na ravni premis, nimamo nobenega nevtralnega ali objektivnega kriterija, s katerim bi ju lahko ovrednotili – nenazadnje

je problematičen celo pojem »objektivnega kriterija«. Pri izbiri med obema pozicijama igrajo zato nemajhno vlogo kulturni predsodki. (Loy, 1988: 8)

Toda takšna pat pozicija je nujna le na ravni *argumenta*, ne pa tudi na ravni *izkustva*. Povedano drugače, dualistična in nedualistična pozicija sta simetrični le v toliko, kolikor smo implicitno *že privzeli* dualistično pozicijo in kot edino kredibilno obliko vednosti sprejeli razumsko (breztelesno) spoznanje; če tega koraka ne naredimo in pustimo vrata priškrnjena za druge (celobitne) oblike vednosti, se simetrija poruši. Za razliko od dualističnega načina bivanja, ki mu nedualistični način ostaja *v načelu* nedostopen, pa se nedualističnemu načinu bivanja, ki je bivanjsko *izvirnejši*, jasno kaže »deriviranost«, »drugotnost« ali »omejenost« dualističnega načina:

Splošno prepričanje se glasi, da je naravo dualističnega pojavnega sveta mogoče dojeti s »stališča« nedvojnega izkustva, ne pa tudi obratno. Glavni razlog, zakaj Buda ni opisoval *nirvāṇe*, tiči v tem, da *nirvāṇe* ni mogoče zapopasti s perspektive, ujete v *samsāro*; po drugi strani pa postane delovanje *samsāre* v izkustvu *nirvāṇe* povsem jasno (denimo nauk o soodvisnem nastajanju). [...] [Č]e je s »stališča« nedvojnosti – tj. v nedvojnem doživljanju – mogoče razumeti iluzorno naravo dualističnega izkustva in kako do njega pride, pa obratno ne drži. (*ibid.*: 7, 8)

Spoznavno srčiko mističnega izkustva bi lahko torej označili kot pre- ali se-stop iz *episteme* – dualističnega, abstraktnega, teoretičnega, breztelesnega *znanja* – v *gnosis* – nedualistično, konkretno, bivanjsko, celobitno *vednost*. Gre za osvoboditev prvobitne nedualistične *drže* iz primeža deriviranega dualističnega *pogleda*, za premik od delno- k celo-bitnosti, od raz- k u-telešenosti, od *epistemologije* h *gnoseologiji*. Takšen očrt mistične vednosti je zelo blizu Uršičevi opredelitvi *gnosis* kot »celostnega spoznanja«, ki v sebi združuje »*védenje*, *videnje* in (*ob*)*čutenje*« (Uršič, 1994: 21).¹³ Ta »celostnost« se lepo sklada z našo karakterizacijo vednosti kot *celobitnega in bivanjskega vedenja* v njegovi

¹³ Čeprav Uršič svoje razmisleke razvija v kontekstu krščanskega gnosticizma, eksplicitno poudari, da moramo ločevati med *gnosticismom* in *gnozo*, pri čemer prvi označuje specifično »filozofsko-religiozno smer (ali smeri) zgodnjega krščanstva, ki so jo ortodoksni cerkveni očetje zavračali kot herezijo«, druga pa se nanaša na »vse tiste duhovne smeri in poti, tako krščanske kot nekrščanske (tj. budistične, islamske, daoistične itd.), tako starodavne kot sodobne [...], ki na poti k 'najvišji resnici' ('najvišji' ne nujno v 'metafizičnem' pomenu) združujejo védenje, vi-

krožni, dvosmerni dinamiki *védenje/vedênje*. Če še enkrat ponovimo: ko mistik nekaj *ve*, se to, kar *vidi*, brezšivno staplja s tem, kako *se vede*. Ali strnjeno: mistik *je* to, kar *ve*.

Mistična »vednost« oz. »spoznanje« potemtakem ni neko globoko dejstveno, metafizično spoznanje o »naravi sveta«, temveč je bližje *ne-vednosti* oz. *od-vednosti*, kajti gre za pozabo (od-védenje) diskurzivne vednosti, tj. tega, kar kot subjekt *mislim*, da o objektu vem. Z vidika mistike sta nevedni *tako* diskurzivna vednost *kot* diskurzivna nevednost, in sicer v toliko, kolikor ostajata ujeti v dualistično spoznavno shemo. To ne pomeni, da sta kot takšni nepomembni ali zmotni – mistika *ne* ukinja faktičnega znanja (karikirano: » $2^2 = 4$ « in »Pariz je glavno mesto Francije« ostaja res tudi po razsvetljenju) –, temveč da se epistemološka mreža, v kateri se razgrinjata, izkaže za nepopolno in izpeljano (derivirano). Mistični obrat k »učeni ne-vednosti« pomeni ravno *preseganje* dualistične sheme: prestop ali sestop v *nedvojno* »točko«, ki ji predhodi in jo omogoča. Ker se spremeni *epistemološki* oder, se spremenijo tudi *ontološki* igralci in gledalci: epistemološkim spremembam sledijo ontološke, saj se nam »narava stvari« pokaže v popolnoma novi luči. Povedano drugače, mističnemu do-živetju ne sledi razblinjenje sveta in jaza v temi nepredirnega ničā ali siju vseobsegajoče enosti: stvari bodo še vedno stvari, Sare še vedno Sare. Ali kot se glasi znamenita zenovska misel:

Najprej so bile gore gore, reke so bile reke in gozdovi so bili gozdovi.
Potem gore niso bile več gore, reke niso bile več reke in gozdovi niso bili več gozdovi.

Zdaj so gore spet gore, reke so spet reke in gozdovi so spet gozdovi.

Te tri vrstice odslikujejo različne stopnje duhovne poti, pri čemer se prva nanaša na naše vsakdanje (dualistično) doživljanje, druga na duhovno pot (absolutizacija doživljajsko-bivanjske zmede) in tretja na mistično (nedualistično) doživljanje. Pred razsvetljenjem in po njem stvari ostanejo, kakršne so, le da so *do-živete* drugače: sedaj jaz ni več ločen od gora, rek in gozdov, temveč se z njimi suka v vrtoglavem dia-

denje in (ob)čutenje« (Uršič, 1994: 21). Jasno je, da je tako opredeljena »gnoza« – kot namigne tudi Uršič (*ibid.*: 22) – zelo blizu temu, kar v pričujočem besedilu razumemo kot »mistiko«.

lektičnem plesu.¹⁴ Razlika, ki je nemara res »za las tenká«, a zato »nebesa loči od pekla«.

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

1. Alston, William P. (1991). *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
2. Ayer, Alfred J. (1946). *Language, Truth and Logic*. New York: Oxford University Press.
3. Dawkins, R. (2007). *Bog kot zabloda*. Ljubljana: Modrijan.
4. Husserl, Edmund. (2005). *Kriza evropskih znanosti in transcendentalna fenomenologija*. Ljubljana: Slovenska matica.
5. Ivanovski, Belinda in Malhi, Gin. S. (2007). »The Psychological and Neurophysiological Concomitants of Mindfulness Forms of Meditation«. *Acta Neuropsychiatrica* 19: 79–91.
6. Jäger, Willigis. (2009). *Vsak val je morje in drugi spisi: Mistična duhovnost*. Petrovče: Društvo Znamenje.
7. Janez od Križa. (2001). *Vzpon na goro Karmel*. Ljubljana: Družina.
8. Jantzen, Grace M. (1990). »Could There Be a Mystical Core of Religion?«. *Religious Studies* 26 (1): 59–71.
9. Janz, Bruce. (1995). »Mysticism and Understanding: Steven Katz and His Critics«. *Studies in Religion* 24 (1): 77–94.
10. Kocijančič, Gorazd. (1993). *Grški očetje o molitvi*. Celje: Mohorjeva družba.
11. Kokushi, Muso. (2000). »Pogovori v sanjah«. V: Ule, Andrej (ur.). *Sebstvo in meditacija. Poligrafi: Revija za religiologijo, mitologijo in filozofijo* 17/18 (5). Ljubljana: Nova revija: 259–286.

¹⁴ Kot smo videli, pa ta nedualistična vednost ni prepuščena »muhavosti usode«, temveč obstaja množstvo vsebinsko heterogenih in strukturno homogenih meditativnih/kontemplativnih praks, ki nam jo pomagajo usvojiti. Očitek, da mnogi meditirajo/kontemplirajo, a le redki dosežejo »razsvetljenje/«pobožanstvenje«, ne priča zoper njihovo učinkovitost, saj so denimo tudi vsi študentje fizike deležni razmeroma standardiziranega usposabljanja v naboru uveljavljenih metod, tehnik in postopkov, a se le redkim uspe povzpeti na vrh fizikalne znanosti. Vstop na meditativno/kontemplativno pot ne zagotavlja, da bo tisti, ki se je nanjo podal, tudi prišel na cilj: poslednji korak – kakor pri vseh drugih človeških dejavnostih – ni na- ali pri-učljiv, ampak je posledica posebnega daru, »izbranosti«, ali če želite, milosti. In tudi tisti, ki jim ne uspe prilesti do vrha, lahko z meditativno prakso osvobodijo in poglobijo celovitost svojega doživljanja: če že ne morejo izruvat korenin dualnosti, lahko svojo držo vsaj nekoliko čvrsteje ukoreninijo v nedualnosti.

12. Kristeller, Jean L. »Mindfulness Meditation«. (2007). V: Lehrer, P., Woolfolk, R. L. in Sime, W.E. (ur.). *Principles and Practice of Stress Management*, 3rd edition. New York: Guilford Press: 393–427.
13. Lao Zi. (2009). *Dao de jing*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
14. Loy, David. (1988). *Nonduality: A Study in Comparative Philosophy*. New York: Humanity Books.
15. Lutz, A., Dunne, J. D. in Davidson, R. J. (2007). »Meditation and the Neuroscience of Consciousness: An Introduction«. V: Zelazo, P. D., Moscovitch, M. in Thompson, E. (ur.), *Cambridge Handbook of Consciousness*. Cambridge: Cambridge University Press: 497–549.
16. Matt, Daniel C. (1990). »*Ayin*: The Concept of Nothingness in Jewish Mysticism«. V: Forman, Robert K. C. (ur.). *The Problem of Pure Consciousness: Mysticism and Philosophy*. New York, Oxford: Oxford University Press: 121–159.
17. McGinn, Bernard. (1991). *The Presence of God: A History of Western Mysticism. Vol. I: The Foundations of Mysticism*. New York: The Crossroad Publishing Company.
18. Milčinski, Maja. (1992). *Pot praznine in tišine: dao in zen*. Maribor: Založba Obzorja.
19. Mojster Eckhart. (1995). *Pridige in traktati*. Celje: Mohorjeva založba.
20. Newberg, A., d'Aquili, E. in Rause, V. (2002). *Why God Won't Go Away*. New York: Ballantine Books.
21. *Oblak nevedenja*. (1996). Ljubljana: Nova revija.
22. Ošljaj, Borut. (2000). *Homo diaphoricus*. Ljubljana: Filozofska fakulteta.
23. Pajin, Dušan. (2000). »Vrste meditacije in njen pomen«. V: Ule, Andrej (ur.). *Sebstvo in meditacija. Poligrafi: Revija za religiologijo, mitologijo in filozofijo* 17/18 (5): 113–131.
24. Pečenko, Primož. (1990). *Pot pozornosti: Osnove budistične meditacije*. Ljubljana: Domus.
25. Russell, Bertrand. (1949). *Mysticism and Logic and Other Essays*. London: The Mayflower Press.
26. Shapiro, S. L., Walsh, R. in Britton, W. B. (2003). »An Analysis of Recent Meditation Research and Suggestions for Future Directions«. *Journal for Meditation and Meditation Research* 3: 69–90.
27. Smith, Huston. (1992). *Forgotten Truth: The Common Vision of the World's Religions*. New York: Harper Collins.
28. Stace, Walter. T. (1960a). *Mysticism and Philosophy*. London: Macmillan and Co.
29. Stace, Walter. T. (1960b). *Teachings of the Mystics*. New York: New American Library.
30. Škof, Lenart. (2005). *Upaniṣade: Besede vedske Indije*. Ljubljana: Nova revija.

31. Tillich, Paul. (1952). *The Courage to Be*. Glasgow: Collins.
32. Ule, Andrej. (2001). *Logos spoznanja: Osnove spoznavne teorije*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
33. Underhill, Evelyn. (1930/2002). *Mysticism: A Study in the Nature and Development of Spiritual Consciousness*. Mineola, New York: Dover Publications, Inc.
34. Uršič, Marko. (1994). *Gnostični eseji*. Ljubljana: Nova revija (Zbirka Hieron).
35. Uršič, Marko. (2001). (ur.). *Nikolaj Kuzanski. Poligrafi: Revija za religiologijo, mitologijo in filozofijo* 23/24 (6). Ljubljana: Nova revija.
36. Varela, F. J., Thompson, E. in Rosch, E. (1993). *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*. Cambridge, London: MIT Press.
37. Vörös, Sebastjan. (2013). *Podobe neupodobljivega: (Neuro)znanost, fenomenologija, mistika*. Ljubljana: KUD Logos in Znanstvena založba Filozofske fakultete.
38. 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.
39. Zaehner, Robert C. (1980). »Mysticism Sacred and Profane«. V: Woods, Richard (ur.). *Understanding Mysticism*. New York: Image Books: 56–77.