
MISTIKA IN EKSISTENCIALNA
DIALEKTIKA:
RAZMIŠLJANJE O DUHOVNEM
(PRE)BOJU V DELU JAKOBA
BÖHMEJA

Miloslav Gudović

V pričujočem sestavku se bomo osredotočili na izbrane teme iz opusa nemškega protestantskega mistika Jakoba Böhmeja. Ob tem se takoj poraja vprašanje: zakaj Böhme? Zakaj smo se odločili za obravnavo tega posebnega, privrženca alkimije in jezikovnega »maga«, in ne denimo za katerega zanesljivejšega pisca, ki nam jasnosti osebnega uvida ni posredoval na tako nejasen način? Kratek odgovor bi se lahko glasil: Böhmeja smo izbrali ravno zaradi njegovih *jezikovnih težav* – zaradi težav prevođa neizrekljivega v besedo.

Preden si pobliže ogledamo povezavo med mišljenjem in mistiko na primeru Böhmejevih spisov, bomo izpostavili le še nekaj »splošnih«, »formalnih« opomb o naravi mistične govornice »kot take«. Ni namreč težko opaziti, da ima mistična književnost svojstven slog, ki je odvisen od duhovnih tokov časa, v katerem je nastajala. Jezik mistike je, paterično rečeno, sodoben in hkrati »nadčasen« – pogosto je uglašen z literarnim diskurzom lastnega obdobja, ne da bi ga ta mogel docela vkovati v svoj okvir. Sleherni mistik izgovarja lastno, neponovljivo *izkustvo*. Pod izrazom »mistika« razumemo najprej samosvoj, metazgodovinski, globoko osebni, predjezikovni *stil*, ki ga ni mogoče primerjati s t.i. »življenjskimi stili« naše prozaične dobe. Tu imamo v mislih predvsem izvorni pomen latinske besede *stilus*: pisalo. Mistik namreč piše (z) *lastno izkušnjo* in jo prenaša na papir. Ni treba biti goreč Derridajev pristaš, da bi lahko »samoumevnosti« osebnega doživetja zoperstavili izkušnjo *življenjskosti pisave same*. Pisava je živa, a ni anonimna. Celó tedaj, ko nismo seznanjeni z identiteto avtorja kakšnega mističnega dela (dober primer je Dionizij Areopagit), ostaja tisti neznani *kdo*, osebna *sled*, za nas neodtujljiv del besedila.

Avtorjev lik je tako rekoč vgrajen v gradivo: pisava je upodobitev mistika samega. Jezik njegovega dela ni samozadosten splet znamenj. Pisava se s svojim (psevdo)tradicionalnim obstojem sicer oddaljuje od tega, kar je izbrani posameznik doživel in preživel, vendar iz tega ne smemo prenatno zaključiti, da lahko mistiko razumemo le tedaj, kadar nosilca doživljanja preprosto odstranimo. To pa nas je privedlo do prvega konkretnega odgovora na vprašanje, kaj mistika kot literatura dejansko je: gre namreč za *gramatološko ikono pisca*, za vpis doživetja v knjigo, v red, ki je določen s samosvojo motivno celoto. Toda mistike ne smemo omejevati na območje literarnega ustvarjanja (v ožjem, izpeljanem, modernem pomenu besede). Pričujoča razlaga jo bo obravnavala kot obliko *mišljenja*, ki nastaja v svojevrstni prežetosti predliterarnega, doživetega stila in jezika knjige. Mistično mišljenje je pot posredovanja doživetega, preko izkustva v prisotnost »iz-postavljene« Skrivnosti.

Mistična književnost pa ni le pisana, slogovna sled mistikovega »notranjega« stila, saj se sam stil rojeva v trenutku ekstatičnega dotika z onostranstvom. Mistika kot literatura je potemtakem sled sledi, ali še raje: v besedo zajet Trenutek, dogodek srečanja Boga in človeka. A »zajeti« tu ne pomeni »ujeti v past«. Mistik-pisatelj ni divji lovec. Je *mislec*, ki podarjeno sled ohranja tako, da *iz* nje – in ne zgolj z njeno pomočjo – definira in dešifrira »naš«, skupni svet.

Jezik in narava kot mistikova skušnjava: vprašanje parasimbolizma

Bralec, ki si je imel priložnost ogledati katerega od Böhmejevih portretov, nedvomno razume, zakaj je bila glavna značilnost njegovega stila in stilistike *muka*. Gube, ki mu prepredajo obraz, odkrivamo namreč tudi ob branju njegovih pogosto komajda razumljivih del. Muka (*Qual*) je tako res temeljna značilnost (*Qualität*) Böhmejevega diskurza. V tej muki, naporu, trudu, da bi Neizrekljivo vendarle nekako *u*-povedal, se zrcali in pride do izraza to, kar smo v naslovu imenovali »eksistencialna dialektika«. Sintagma, katere avtor je Nikolaj Berdjajev, se ne nanaša samo na Böhmejev nauk, temveč na mistiko kot celoto, na

mistiko kot najbolj pristno obliko občevanja med Bogom in človekom.¹ Berdjajev sodi skupaj s Franzom von Baaderjem med najpomembnejše zagovornike Böhmejevih »idej« pred sodiščem uma.² »Eksistencialna dialektika«, ki nas takoj spomni na Kierkegaardovo »lirsko dialektiko«, je odraz ostre polarnosti med mistiko in klasično (zlasti Heglovo) logiko sistema. Toda zavedati se moramo, da je bil ravno začetnik absolutnega idealizma tisti, ki je Böhmeja postavil na začetek novoveške misli in ga razglasil za *prvega* nemškega filozofa,³ čeprav je ta ocena – kljub precejšnji prisotnosti böhmejevskih prvin v poznejši zgodovini metafizike – očitno pretirana.

Ne glede na odpor, ki ga nemara občutimo ob branju Böhmejevih nenavadnih spisov, nam je lahko görliški mistik še danes zanimiv, in sicer ne toliko zaradi izvirnosti teksta in miselnih izpeljav (ali če hočete, *zapeljevanj*), kolikor zaradi dramatičnosti njegove osebne duhovne poti. Berdjajev je v znanih pariških *Etidah*, objavljenih v obliki uredniških prilog v filozofski reviji *Put*, izpostavil prav ta vidik Böhmejevega ustvarjanja.⁴ Eksistencialna dialektika, tj. preboj od začetne, mučne razcepljenosti človekovega (oz. pisateljevega) duha do »integracije« v samospoznanju in skozi njega, ni nič drugega kot *opis dialoške eksistence v paradoksu*. Görliški mistik je bil namreč prepričan, da samo svoboda srca, »utrip« v odnosu Stvarnik-stvarstvo, svoboda, ki se ne ruva z božanskim temeljem sveta, lahko postane celilo človeške misli. Böhmejev svetovni nazor po Berdjajevu ni apersonalen, čeprav jezik, v katerem je izrečen, nenehno meji na panteizem.⁵ Böhmejevo

¹ Tukaj se nanašam na delo *Eksistencialna dialektika Božanskega in človeškega*. Videti je, da ruski mislec uporablja izraz »eksistencialna dialektika« kot pripomoček zblíževanja mističnega izročila in lastne koncepcije filozofskega eksistencializma. V tem izrazu se odraža tudi avtorjevo ostro nasprotovanje zgodovinsko-objektivni dialektiki, ki jo je na začetku svoje poti zastopal z vso resnostjo.

² Baader je avtor obsežne zbirke predavanj o Böhmeju. Glej F. Baader, *Vorlesungen und Erläuterungen zu Jacob Böhme Lehre*, Verlag von Hermann Bethmann, Leipzig, 1885.

³ Glej Hegel, G.W.F., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*. Schurkamp Verlag, Frankfurt na Majni 1971, str. 94.

⁴ N. Berdjajev, »Iz etjudov o J. Beme«, *Put* 20, 1930, str. 47.

⁵ Mistika je vedno na tem robu. Glavna razlika med srednjeveško in renesančno mistiko bi lahko bila v tem (če celotno stvar postavimo dovolj shematsko), da prva poudarja prisotnost narave v Bogu, druga ga prisotnost Boga v naravi.

pisanje je osebno ravno v besedilih, ki imajo pridih naturalističnega in apersonalnega. Tu pride do izraza *njegova* duhovna sled in smer njegovih lastnih duhovnih iskanj. Toda kje pravzaprav je stična točka med Böhmejem in oboževalcem kozmosa? Za razliko od nekaterih strogih mističnih teologov, ki se v svojih razmišljanjih osredotočajo na značaj Svete Trojice kot osebnostnega sestava, ki je neodvisen od ustvarjene narave, se görliški mistik hitro obrne k stvarstvu in opisovanju vrenja znotrajsvetnih sil, kakor da bi bile te moči samega Boga. V Böhmejevih opisih ontološka vrzel, prepad med Stvarnikom in svetom, pogosto preprosto izgine. Pri izražanju eksistencialne dialektike Božanskega in človeškega (posvetnega) se Böhme rad zateka k pojmom in merilom naravnega esencializma.

Merila, s katerimi je tega skrivnostnega nemškega mistika premerjal Hegel, pa so bila iz razumljivih razlogov bistveno drugačna. Za vélikega sintetika je bil Böhme pravzaprav glasnik hegeljanstva samega – intelektualno prodoren duh, ki bi, če le ne bi bil jetnik predstavotvorne zavesti, slej ko prej prišel do uvida v dialektično igro Ideje.⁶ Toda eksistencialna dialektika ni dinamika uma, ni samorazvoj resnice v elementu *pojma*. Kot rečeno, izhaja Berdjajevska interpretacija Böhmeja ravno iz ostrega nasprotovanja hegeljanski sintezi. Visoko mnenje, ki ga je o Böhmeju gojil Berdjajev, temelji na njegovih splošnih historiozofskih pogledih, tj. na prepričanju, da sta nemška in evropska filozofija po kopernikanskem obratu izgubili vsako neposredno povezavo z bitjo (pri Berdjajevu to zmeraj pomeni z *resničnostjo*, z življenjskim duhovnim *tokom*). Zaradi te prostovoljne oropanosti je mišljenje zašlo na stranpot in naposled pristalo v samozadostnem gnoseologizmu. Primat spoznavno-teoretskih vprašanj je zaznamoval zdrs v mrtvo abstrakcijo in radikalni nominalizem. Böhme je filozofsko gledano resda naiven, a je vendarle realist. Ruski mislec je zato böhmejevski *poskus* eksplikacije Resnice sprejel z navdušenjem, saj je v njem, vsem protislovjem in pomanjkljivostim navkljub, videl primernejšo razlago dialektičnega dinamizma življenja, kakor je bila ta, ki so jo nudili véliki sistemi novejše filozofije.⁷

⁶ Hegel, *op. cit.*, str. 96.

⁷ Glej Berdjajev 1930, str. 51.

Poglavitni orodji filozofije sta pojem in pojmovna dialektika, za mistiko pa je značilno mišljenje v simbolih in simbolna raba jezika. Ta nepojmovni miselni ustroj ima svoja lastna pravila, ki jih že *v načelu* ni mogoče prevesti v logične formule. Za približevanje mističnemu in približevanje mističnega ni nobenega metodološkega zagotovila, nobenega umskega jamstva prehoda, nujnosti in gotovosti. Govoriti o dialektiki v mistični simbolizaciji potovanja k Resničnosti pomeni izpostaviti *razpetost* duše same, tj. izpostaviti *prepad* med skrajnimi zmožnostmi človeškega bitja. V svoji eksistencialni razpetosti in/ali razdrobljenosti je človek vedno v nekem dialogu: s sabo, z drugimi in z Bogom. Po Böhmejevih nazorih je izhodiščni položaj dvogovora pravzaprav *boj*, mesto tega trmastega »gibanja negacije« pa je *srce*. Simbolika srca in v njej uprizorjena duhovna bitka ni le prikaz dogajanja v svetu in vsakem posamezniku, temveč obenem tudi odmev eksistencialne drame samega pisatelja – njegovo lastno izkustvo je namreč zaznamovano s prebojem iz blodnjakov časa v »nadčutno življenje«. Böhme skuša izreči doživetost, a se pri tem vedno znova spotakne.

Vzrok zapletanja v jezik in tavanja po njem pa ne leži samo v avtorjevi (ali naši) nespretnosti niti v načelni tesnobi govornice, temveč predvsem v *nehotenem* preseganju meja simbolnega reda, skozi katerega se mistik na svojem duhovnem potovanju prebija. Temu preseganju smo priča v spisu *Psychologia vera*, kjer Böhme vseskozi drsi od mistike k naturalistični *raz-jasnitvi*. Nikoli namreč ni gotovo, ali ima pisatelj v mislih človeško, Božjo ali svetovno dušo (ali morda kakšno nereflektirano enotnost vseh treh). Vse je medsebojno pomešano, kot v kakem alkimističnem »laboratoriju«. Vtisa zmede pa ne zmanjšajo niti izjave, kot je na primer ta: »Božji duh in duh duše sta dve različni, medsebojno neodvisni osebi, ki pa obe bivata v prvem začetku in imata vsaka svojo lastno voljo«. ⁸

Böhme nenehno govori o temperamentih in težko je brati njegove spise, ne da bi si tudi njega samega predstavljali kot temperamentnega udeleženca v boju svetovnih elementov. V Böhmejevem besedilu mrgoli antropomorfizmov, same stvarjenine pa postanejo v jezikovnem

⁸ J. Böhme, *Sämtliche Werke, Sechster Band*. Verlag von Johann Ambrosius Barth, Leipzig 1846, str. 57.

preobratu Božji atributi. V prvi knjigi z naslovom *Aurora ali jutranja zarja na vzhodu* je vpliv naturalističnega diskurza na Böhmeja še močnejši. Zdi se, kakor da se je nemški mistik odpravil na trnovo pot boja proti vsemu naravnemu, a ga je le-to spričo njegove nepripravljenosti in nemoči vedno znova obvladalo. Na ravni miselnih poskusov se to nepredstavljivo dogajanje kaže v izdelovanju nenavadnih formul, v čudni jezikovni magiji. Za Böhmeja je pogosto značilna izrazita razpetost med alkimistično in teološko besedo.

Prva razpetost, prvi korak Böhmejeve eksistencialne dialektike je dialog kot oblika dvoboja s padlim svetom. Na vsakem koraku mistik bije neumorni boj s silami zla v naravi. Iz dvoboja s temi svetnimi, Božjo luč zavračajočimi silami se pri görliškem nenavadnežu poraja intuicija Brezna (*Ungrund* ali *Abgrund*). Ta mistični simbol *par excellence* pa v resnici izpričuje nezadostnost ali mejo simbolizacije kot take: mistično mišljenje ni neka sama sebi namenjena razvejanost simbolov. Toda ker je Böhmejevo besedilo pogosto videti kot metež najrazličnejših podob, dobi bralec vtis, da se je mistik v kaosu uzrtega tako rekoč izgubil. Uzrtje nadnaravnega zadeva oz. trka v njegovih besedilih ob uzrtje tukajšnjih prvin. Čeprav je s samim mističnim izkustvom »po naravi stvari« presegel antropocentrično pozicijo, posredovanje tega, kar je doživel, ni bilo brez težav. Kakor da bi v boju omagoval, je Böhmejevo razlikovanje med prisotnostjo Boga v naravi in bitjo Boga izven narave mestoma preveč megleno. Panteizem in imanentizem (dozdevno?) zmagujeta. Opozarjamo pa na značilen odlomek, v katerem je radikalna razlika med transcendentnim in ustvarjenim bitjem vendarle ohranjena: »Zunaj narave je Bog *Mysterium*, tj. Nič, kajti zunaj narave je Nič oz. Oko večnosti, brezdanje Oko, ki ne obstaja in ničesar ne vidi – je namreč Brezno in obenem tudi volja, hrepenenje po razodetju, hrepenenje po odkritju Niča.«⁹ V tej misli je lepo razvidna vsa muka böhmejevskega diskurza. Kdo ali kaj tu hrepeni po razodetju? Mar »skuša« božanski Nič prebiti »opno« nebivanja in tako spoznati *sebe*? Ali lahko tako razumemo böhmejevsko opredelitev volje *Ungrunda*?

⁹ J. Böhme, *Sämtliche Werke*, Vierter Band. Verlag von Johann Ambrosius Barth, Leipzig 1842, str. 184–185.

Zdi se, da je eksistencialni dinamizem, ki ga je orisal mistik, mogoče razumeti predvsem kot ponazoritev preobrata *človeške duše* k božanskemu »Niču«. V človeškem srcu (to pa v Böhmejevem spisju vselej sovpa da s skritim jedrom pojavno-predmetnega) je prisotno hrepenenje po razodetju, po uvidu v prvo(bit)tnost čiste Volje, ki je onkraj slehernega zla in propada. Srce, ki je popolnoma utonilo v zlu, takšnega hrepenenja po onostranstvu ni zmožno prepoznati. Razmerje med Bogom in človekom/naravo si Böhme ponekod zamišlja kot vzajemnost dveh volj, ki je osnova za pristno »dialektičnost«: čista, večna volja rojeva naravo, ta pa naj bi iskala Boga, po njem hrepenela. Odsotnost želje je tudi odsotnost življenja. Böhme je voluntarist in vitalist. Živi Bog živo, dejavno, hrepenenja polno stvarstvo sicer nadzoruje, a si ga noče nasilno prisvojiti. Bog noče ukiniti, izničiti svobode svojih stvaritev. Narava in človek se v Bogu *zrcalita* prav zaradi čistega hrepenenja, ki *naj* ga zbudita v sebi. Böhme je mnenja, da je Bog večna in čista volja Očeta, ki rojeva lastno »Srce« ali Sina.¹⁰

Nemški mistik torej ne razlikuje med Srcem in Logosom. To pa je tudi nadvse pomembna misel njegovega simbolnega sveta: ne obstaja Logos na eni in Srce na drugi strani. Božje Srce in Logos *nista* razločena. Trpljenje padlega človeka sestoji iz razlike med tem, kar nalaga srce (svoboda), in tem, kar narekuje logos (sodba, razlog, zakon). Berdjajev zato povsem upravičeno pripominja, da v Böhmejevem nauku človek ni le mikrokozmos, temveč tudi mikroteos.¹¹ To pa dejansko pomeni, da v najgloblji globini človeškega bitja *ni* razcepljenosti – nobenega *ali-ali*. Človekova svobodna volja je podrejena razkolu med srcem in logosom – šele s povzdignjenjem lahko postane enovita, cela, v sebi in s seboj spravljen. Na tej točki Böhme sledi mistični topiki paradoksa: *postani to, kar že si*. Srce, ki je zadovoljno z dejanskim stanjem sveta, zaznava v Niču le pritisk nedojemljive in nepredstavljljive teme. Mistik, ki je preživel boj z zlimi prvinami sveta, pa v nični točki biti in pojmovanja prepoznavna *Svobodo samo*.

Na začetku je bila Volja – s tem geslom lahko zgoščeno izrazimo ves Böhmejev *credo*. Takšno »prahotenje« – želja pred vsakršno kon-

¹⁰ Glej Böhme 1842, str. 27.

¹¹ Glej Berdjajev 2002, str. 239.

kretno željo – je neodvisno od vsake zunanje določitve in nima ničesar mimo sebe in zunaj sebe. Večna volja pa zahteva nenehno samoizpostavljanje – in ravno v tem je njena temna stran. Toda tega ne smemo istovetiti s samovztrajanjem, značilnim za *ustvarjeno* voljo. Temà čiste volje je večna Svoboda. Volja pa je neustvarjena bitnost, ki rojeva vse ustvarjene bitnosti, kvalitete. Ker je človek *Imago Dei*, je v njegovo bitje (srce) zasejana klica nepogojene in nedoločene svobode, svobode brez vsakega »zakaj« in »zato«. Ta brezdanja svoboda se drámi in vzpostavlja skokoma (in ne postopoma) – preko ustvarjenih, objektivno določenih volj. Moderni eksistencialisti in voluntaristi so svoje pisateljske kariere zgradili na podobnih miselnih shemah. V intuitivnem dojetju temnega in nedoumljivega, prednačelnega in globinskega so prepoznali *brezno*, iz katerega človek črpa vse, kar potrebuje za svoje »rokodelske« prijeme, najsi gre za podvige demiurga ali klovna.

Zanimiva je tudi opazka Berdjajeva, da je misel Jakoba Böhmeja močno vplivala ne le na Schellinga, Hegla in Schopenhauerja, temveč tudi na samega Kanta.¹² To trditev lahko sprejmemo le z veliko mero previdnosti. Ne smemo namreč spregledati, da se je kritični idealizem s svojo treznostno revolucijo (tj. z revolucionarnim pozivom k (s)trezn(jen)osti) skušal od svobode, o kateri govori Böhme, ravno osvoboditi, emancipirati, vendar ostajajo določene *metaforične* povezave med obema avtorjema neizpodbitne. Svoboda je tudi za Kanta svojevrstna temà pogleda, teoretično nedokazljiv in zato »neutemeljen« temelj (moralnega) življenja. Svobodna eksistenca naj bi se potrjevala v območju praktičnega – svoboda je najvišja oblika prakse (pri Böhmeju pripada ta privilegij *magiji*). Dejavna svoboda je »situirana« izven simbolizacije in upodobitvene moči, izven območja razuma in domišljije.

Prevajanje (duhovnega) vpogleda v to, kar se upira opisu, dobi pri Böhmeju obrise teogonije. Böhme uči o svobodnem, večnem Božjem rojstvu.¹³ In prav želja, da bi srečanje z onostranstvom jezikovno aktualiziral kot teogonični nauk, je Böhmeja pripravila do tega, da je začel kovati svojstven *parasimboličen jezik*.¹⁴ Izraz »parasimbolizem« označuje

¹² Glej Berdjajev 1930, str. 50.

¹³ Glej Böhme, *ibid.*

¹⁴ Pojem »parasimbolizma« se v tem kontekstu do neke mere ujema s Schellingovim konceptom teosofizma. Najpomembnejši mislec nemške klasične filozofije piše o tem v polemiki s t.i.

napačno, neustrezno, neuskklajeno rabo simbolov. Do parasimbolizmov pride zaradi prekomerne besedne svobode pri upodabljanju Skrivnosti. Mistika je simbolično premagovanje sleherne simbolike, parasimbolizem pa pomeni »izmuznitev« v preveč razigrano zmožnost proizvajanje predstav (in besed).

Pri prenosu svojega najlastnejšega izkustva na raven pisave poseže görliški mistik po alkimističnem »pojmovju«, pogosto pa se približa celo zasebni govorici. In prav tu tiči glavni razlog za nerazumljivost njegovih besedil: pri prevodu mističnega *metasimboličnega* doživetja v mistični simbolizem posega pisec po neobičajnih, iz tedanje »znanosti« in *drugičnih oblik izkustva* izposojenih izraznih sredstvih. Parasimbolični udar je posledica trde zavezanosti »svetnemu« jeziku in predstavlja enega od značilnih izrazov dialektike eksistence/srca na obzorju besedila.

Zakaj pride do tega? Parasimbolizem dejansko pomeni prestop meje mogočega jezikovnega izkustva, pomeni spopad z »Erinijami«. Toda uganka ostaja: s kakšno pravico sploh lahko govorimo o mejah na območju, kakršno je polje mistične književnosti in misli? Mar ni prepad med Absolutom in človekom tu že prebit, presežen? Racionalna metafizika, ki prehod čez zdravorazumsko dojetje (sveta) obsoja kot paralogizem, se giblje od spodaj navzgor in ob tem sama sebi nalaga (subjektivistično) cenzuro. Domnevno »iracionalna« mistika pa izhaja iz srečanja z Absolutom in ob lastnem gibanju proti »naravnemu«, »zunanjemu« svetu in *predsubjektnemu* (v) človeku zadeva ob (že popredmeteni) jezik, tj. ob njegove nevarne in koristne moči. Ena izmed moči-verig je tudi *antropomorfizem*.

Meja jezika razumskega spoznanja – logike – je paralogizem. Jeziku ne-razumskega védenja – mistike – po drugi strani grozi nevarnost parasimboličnih odstopanj. »Zgornja« meja mističnega izkustva je Brezmejno, »spodnja« pa jezik, medij *pisave*. V zvezi s tem lahko parafraziramo tudi znano misel Ludwiga Wittgensteina: *meje jezika so meje sveta mistike kot pisane besede*. Čeprav je mistik nemara res začel

»negativno« metafizično usmeritvijo. Teosofizem je skratka poskus prenosa značilnosti našega sveta in časa na (znotraj)božansko resničnost. In Schelling Böhmeja kritizira prav zaradi tega (pre)hitrega preskoka, in sicer v svoji pozni *Filozofiji razodetja* (*F. W. J. Schelling, Philosophie der Offenbarung. Sämtliche Werke, Zweite Abtheilung, Dritter Band.*J. G. Cotta'scher Verlag, Stuttgart und Augsburg 1858, str. 121 in dalje.)

gledati z »očesom večnosti«, je sam jezik do tega zrenja nadvse nestrpen, sovražen. To ne pomeni, da se mistični pisatelj (zdaj govorimo bolj načelno, ne samo o Böhmeju) *mora* ravnati po popredmetenem, danem, hlapčevskem diskurzu – nasprotno, nobene dolžnosti nima, da bi sledil zapovedim tistih formalnih, krutih struktur, katerih negostoljubje ali nezadostnost je imel priliko občutiti na lastni koži. Temelj prevoda mističnega izkustva v mistično čtivo ni nikoli nujnost ali suženjstvo, temveč *svobodno* »obrobljanje« doživetja. Noben vase zaprti kánon ne more z golim *zunanjim* ustrojem preprosto (za)vezati mistikove besede. Samo v tem smislu je razumljiva pripomba Berdjajeva, da vzpostavitev kanonskega tipa mistike pomeni »protislovje v terminih«. ¹⁵

Böhme se je v svojih jezikovnih prizadevanjih že od samega začetka posluževal Paracelzovega besedišča, a se je kmalu izkazalo, da ta jezik magije ni v zadostni meri uglašen s tem, kar je on, mistik, doživel v lastnem izkustvu. Domnevno svobodna, alkimistično popredmetena govorica ni bila zmeraj ustrezna za upovedovanje Svobode, ki si ga je prilastila in h kateri se je približal preko simbola nesimbolnega – *Brezna*. Eksistencialna dialektika, se pravi mistikova osebna duhovna drama, nam je tako dostopna predvsem v stilističnih prehodih iz teogonične in panteistično-naravne v teološko izrazno formo. Prvo stopnjo Böhmejeve eksistencialne dialektike predstavlja ruvanje in prerivanje z jezikovnimi težavami in temno voljo sveta.

Toda nekatere Böhmejeve simbolično-prevodne rešitve najdemo v popolnoma panteistično zaznamovanih besedilih. Nekoliko višje smo prisluhnili njegovi primerjavi Niča z »očesom večnosti«. A kakšno je v resnici to oko, ki *ne vidi*? Böhme najbrž želi poudariti neprimerljivost in nesoizmerljivost *našega* (naravnega) in *Božjega* pogleda. Med obema glediščema zeva nepremostljivi prepad. Božje oko po Böhmeju *ni slepo* za zlo, ki (si) ga človek in svet izzoveta ali prizadeneta, marveč je *radikalno nesposobno* delati zlo. Božje oko namreč s pogledom ne zmore uničiti lastnega stvarstva. Tudi Božjo »jezo«, o kateri Böhme veliko govori v spisu *Psychologia vera*, lahko potemtakem dojamemo kot svojo lastno, antropomorfnó perцепcijo naravnih in nadnaravnih prvin. Ker oko samo na sebi *ni* jezno, ga dojemamo kot takšnega *ljudje*, saj nismo v zadostni

¹⁵ N. Berdjajev, *Ja i svet objekata. Dub i realnost*. Brimo, Beograd 2002, str. 225.

meri ozavestili zlo v sebi in ga zato nehote povnanjamo. Prava pot duše, kakor uči Böhme, je pot uzrtja lastne temè, ki je ne moremo primerjati z apofatično Temò Božjega očesa. In prav tu se vnovič pojavlja pojem dialektike eksistence (srca). Ko se sooča s sabo, s temò v sebi, doživlja padla volja muko in tesnobo, iz katere jo *dialoško* izvabi le še čista volja Božanstva. Nepremagano zlo voljo, temò srca, opiše Böhme na nekem mestu takole: »Sama v sebi je zapiranje (Einsperrung), pri čemer pa ni ničesar, kar bi jo lahko zaprlo. Ona sama [volja] je tista, ki se zapira in se rojeva, ona sama je svoj lastni sovražnik; in sama sebi ustvarja svojo neutemeljeno in nepreštevno lastnost – trpljenje (Quaal). Nobenega dajalca (Geber) ni, ki bi ji to podarjal, mimo njene lastne temè«¹⁶.

V neupodobljivem jedru Božjega Niča vlada po Böhmeju »lakota po nečem« (Hunger zum Etwas).¹⁷ Görliški mistik znova (rad?) posega po mešanici naravnega in teološkega govora. V besedilih je vsekakor opazna razlika med »lakoto« kot simbolom Božjega hrepenenja ali *želje* po popolnem človeškem liku in celotnim stvarstvom ter nenasitnostjo, ki jo zaznavamo v lastni volji. Čista volja, ki se v mistični pisavi »kaže« kot Nič in Brezno, nikakor ne pomeni požrešnega hotenja, uperjenega na smrt (vsega) drugega. Samo zaradi razlikovanja med padlo voljo – ki vse okrog sebe izničuje in se upodablja z močmi kaosa – in čisto, večno voljo – ki se učinkom tega protinapada ustvarjenih bitij zoperstavlja z ljubeznijo – se Böhmejeva doktrina res približuje mističnemu mišljenju. Ko görliški čevljar govori o tem, da Nič, onostranski »praelement«, *noče in ne more biti Nič*, s tem v Absolut ne uvaja nekega pomanjkanja ali samouničenja, temveč zgolj poudarja, da čisti Nič (kot popolna negacija zle volje) ne more biti pohlepna, uničujoča s(i)la. Gre za Nič, ki ne želi in zato ne more uničevati (v nasprotju s človekom, ki se temu pogosto podreja *v imenu* človečnosti). Tu je pomembno spomniti na jedrnato misel Berdjajeva, da na vrhovih apofatičnega spoznanja ni več humanizma. Ni namreč človečnosti v obliki sistema, kajti »mistika je po svojem bistvu bolj muzikalična kakor arhitektonična«.¹⁸ V tem smislu je mistika zelo blizu eksistencialistični filozofiji.

¹⁶ Böhme, *op.cit.*, str. 14.

¹⁷ J. Böhme, *Sämtliche Werke, Vierter Band*. Verlag von Johann Ambrosius Barth, Leipzig 1842, str. 186.

¹⁸ Berdjajev, *op. cit.*, str. 237.

Eksistencialna misel veliko dolguje Kantu, katerega postavke so včasih z böhmejevskimi rešitvami v presenetljivem sozvočju. Tudi pri kantovskem zrenju čiste (ustvarjene) volje gre za nekakšno zrcaljenje *sui generis*. Stvarstvo je ogledalo jaza. Vse moralno in politično delovanje, vse fizikalno in biološko raziskovanje poteka v polju sveta kot zrcalu. Svet je ograjen s horizontom. To, kar se dogaja »onstran«, je prepovedano (in potemtakem nemogoče) uzreti. Alfa in omega vsega je gledajoče o-gledalo človeške volje. Zenico sveta predstavlja misleč, samemu sebi nepredstavni Jaz. Toda dialektičnost eksistence ne temelji samo na prepovedi preboja v tisto »čez«, v tisto, kar na nas »pritiska« s svojo prisotnostjo v odsotnosti. Volja se sicer kaže v svetovnih tokovih, a se v njih ne more nikoli popolnoma prepoznati. Čeprav se nenehno zrcali v tem »izven«, se pravi v »zunanjem svetu«, ki je in ni neodvisen od Jaza, in čeprav je vse, s čimer lahko razpolaga, samo splet žarkov lástnosti, volja v svetu ne najde in ne izčrpa svojega bistva, svojega poslanstva. Ostaja nezadovolj(e)na in si želi več. Zmeraj več – v nedogled. Brezdanjost čiste človeške volje je *negativni odraz* Brezna, ki ga Böhme prepoznava kot radikalno transcendenco in ga prek jezikovne alkimije prenaša v naše diskurzivno polje. Böhmejev poskus razjasnjevanja narave je le naivna oblika tistega imanentizma, ki je v zadnjih stoletjih obvladoval nemško in zahodno filozofijo.

Böhme radikalnosti srečanja z Absolutom ni speljal takoj v teološke vode. Nasprotno, njegova partitura je bila polna naravnih znamenj in napotil. Volja Ungrunda je bila tako zanj predvsem gibalna s(i)la Božjega ustvarjanja, ustvarjalnega truda (kar Böhme v lastnem vrenju naivne duše opazuje in opisuje kot samorojevanje Boga v naravi). Bog je za nemškega mistika véliki znanstvenik ali »mag«, ki od človeka zahteva podobno, magično veščino. V spisu *Psychologia vera*, v antinomičnem zapletu povedi, pa se pisec odloči, da bo opisal tudi dejavnosti neposlušnega maga – satana. Prvo dejanje dušnega potovanja k lastnemu smislu je Böhme videl v bistrenju očesa in jasnem motrenju logosne srčike narave. Človek, ki je na tej stopnji predvsem raziskovalec svetnih prvin (trpkosti, grenkobe, sladkosti itn.), naj bi po Böhmeju odkril, kako se ti elementi z dobrim magizmom zoperstavljajo zlemu magizmu. Toda v boju z naravnim zlom ni ostal nepoškodovan niti sam mistični raziskovalec. Kot smo že povedali, najtežja rana je bil ravno jezik tedanje »zna-

nosti«. A to niti ni presenetljivo – jezik je že od vekomaj mera izkušnje, velika skušnjava duha.

Večna ali čista volja, po kateri je nemški mistik na različne načine stremel, je osvobodjena padlega stanja sveta. Eksistencialna osvoboditev poteka nenehno kot boj med *da* in *ne*. Böhme potek tega boja že spet univerzalizira in ga prenese tudi v Božjo bit: »Bralec mora vedeti, da so vse stvari sestavljene iz *da* in *ne*, najsi božanske, hudičeve, zemeljske ali katerekoli že. To, kar je Eno, kakor je *da* eno, je čista moč in življenje in je resnica Boga ali Bog sam. Brez *ne* bi bil Bog v samem sebi brez hvale in bi v Njem ne bilo nobene radosti ali znatnosti (Erheblichkeit) ne občutljivosti.«¹⁹

Afirmacija in negacija sta glavni obliki (odnosa do) resničnosti, toda v samem rojstnem »(ne)mestu« vsega obstoja – Breznu – je razcepljenost na *da* in *ne* popolnoma premagana. V mistični »(ne)točki«, iz katere je opisana krožnica biti in izoblikovan krog resničnosti, so vse razlike že pomirjene. Ko se gibljemo v tem krogu (opaženega in opazljivega, doživetelega in doživljivega, izrečenega in izrekljivega), smo prepuščeni živi dialektiki, zanosu, ne pa racionalnemu ravnovesju razlike, ki para ali lomi naše bivanje. S to »dialektiko« imenujemo pravzaprav vzhajajočo dinamiko življenja, vzgib kvišku. Nespretno, a *iskreno*, piše Böhme ravno o *takšnem* gibanju. Dialektičnem, para-doksalnem. In ko oddaljenost od dokse in vera v protislovje zapadeta v alkimistično gostobesednost, smo priča zdrs v parasimbolične jezikovne igre.

Toda bralec bo opazil, da še zmeraj nismo dovolj jasno odgovorili na vprašanje o meji in o razmejitvah med jezikovnimi igrami. Kje je meja mističnega v domišljiji in glásu, če jo, mejo, zaradi narave mistike same, načeloma ne smemo iskati v zdravorazumski prozaičnosti in njenih neprozaičnih mukah? Tukaj predlagamo naslednjo »rešitev«: polje in meja *individualnega* jezikovnega ustvarjanja oz. mistične pisave je *domišljija*. Brž ko *govori* o ne-misljivem, se mistik takoj predaja za-mišljanju. Toda to zamišljeno in izrečeno je vedno izrečeno nekomu. Mistik nagovarja drugega ali druge, ki naj bi ga razumeli. Mera sporočljivosti, razumljivosti mistično uzrtega je *tradicija*. Le *svobodna igra* moči simbola (mistične imaginacije) in »prostora«, v katerem mistično izkustvo-v-pi-

¹⁹ Glej Hegel, *op.cit.*, str. 111-112.

savi postaja sporočljivo (tj. Izročila samega), omogoča jasnost in *trajnost* določenega mističnega *sporočila*. Böhmejeve »muke z jezikom« se pravzaprav kažejo v (navideznem) spopadu med neustvarjeno Svobodo, svobodnim ustvarjanjem in tradicionalnimi oblikami duhovnosti. Ker je bil sprt z uradnimi teologi in s pravovernimi luteranci, ki so ga preganjali, se je Böhme, v skladu s tipično renesančno zmešnjavo, obrnil h kabalističnim motivom, k starodavnemu hermetizmu in paracelzuskemu magizmu, iz česar je nastal njegov čudovit, barvit, navdihnjen eklekticizem. Šele v spisih (ali odlomkih), ki človeka ne predstavljajo kot maga, temveč kot *asketskega iskalca*, postane Böhmejev jezik bolj prosojen in uglašen s širšo tradicijo, ki ji želi tudi sam pripadati. Bralcu dolgujemo še eno pojasnilo: s tem, ko je zaupal alkimistični govorici, Böhme ni »škodil mladini« ali »izkrivljal resnice«, temveč je lastno mistično *izkustvo* naredil slabo dojemljivo, čeprav je vseskozi iskal le odziv drugih na lastne besede.

Böhmejevo približevanje mističnemu mišljenju:
dialoški obrat

Kot smo omenili že večkrat, eksistencialna dialektika ne sestoji iz nujnih prehodov z ene na drugo življenjsko raven. »Dialektika« je skorajda metafora za napetost pogovora duše s svetom, z Bogom in z drugimi. Eksistenca – srce – se prebija od nejasnih do jasnejših predstav in govorov. Mistika kot enotnost izkustva in napisanega tako pomeni *trojno dvojino v enem*: jaz-svet, jaz-Bog in jaz-drugi. Böhmejevi teksti, ki se sklicujejo na tradicijo molitvene literature, so bralcu veliko prijaznejši. V teh zapisih zaslišimo povsem drugačno tonaliteto, drugačno gibanje mistikovega srca. Namesto *srdite* držé do sveta, namesto jeze in ruvanja med dobrimi in zlimi prvinami, stopi Böhme na drugi stopnji »dialektike« v *prisrčen* odnos z Bogom. S spremembo »objekta« duhovnega dialoga se spremeni tudi značaj pisave. *Molitev* in *pouk* prevzame vlogo, ki jo je pred tem imela »znanost«, nauk. Parasimbolični zdrsí so vse bolj redki. Zdi se, da v knjigah, kot je na primer *Pot h Kristusu*, Böhme svoje pozornosti ne usmerja k *boju* proti zlu. Prav nasprotno: vpije po odrešitvi duše in celotnega stvarstva. Namesto bojevitega *ne* govori mistik o prepuščanju Bogu. Preko najvišjega *da*,

ki je hkrati tudi najpopolnejši *ne* (močnejši od slehernega »aktivizma« in »magizma«), se Böhme približuje apofatičnemu onostranstvu oz. tistemu, kar »ni« ali »je« onkraj naših jezikovnih veščin (erističnega) izpodbijanja in potrjevanja. Böhmejev jezik postaja razumljivejši in bližji tradiciji. Zato ni čudno, da so se poznejši privrženci görliškega mistika – pietisti in romantiki – sklicevali predvsem na ta del njegovega opusa. Same filozofe pa *takšen* Böhme večinoma ni zanimal. Toda videti je, da se je šele v svojih »neizvirnih« besedilih Böhme uspel izogniti nevarnostim zasebnega jezika in si je šele z njihovo pomočjo utrl pot k tretjemu liku svoje duhovne drame – eksistencialnemu, religioznemu dialogu z drugim človekom. Samo v besedilih, ki ne vsebujejo nobene zahteve po razjasnitvi tistega *Mysterium Magnum*, je Böhme dejansko uspel *misliti* na strogo mistični način. Vse pred tem je bilo le dolgo jecljanje in muka.

Naj navedemo primer: šesto poglavje *Poti h Kristusu* z naslovom *O nadčutnem življenju* prinaša pogovor med učiteljem in učencem. Vse to se približuje anonimnosti, a je Böhme še vedno *osebno* prisoten, enako kot v besedilih, v katerih je uprizarjal svojo očaranost nad božanskimi silami v naravi. Pa vendar smo tu priča povsem drugačni dialoški igri. Učitelj v nekem trenutku spregovori: »Ko utišaš umovanje in hotenje lastnega sebstva, se v tebi odkrije večno slišanje, zrenje in govrjenje in preko tebe naj bi slišal in gledal Bog.«²⁰ Na drugem mestu mistik reče: »Ko [res] ljubiš sebe, ne ljubiš neko *tvojtvo/tvojino* (Deinheit), temveč od Boga podarjeno ljubezen.«²¹

Kot vidimo, tu ni več nejasnih konstrukcij, ki bi nas motile pri razumevanju tega, kdo je ali kaj je mesto prisotnosti Boga. Namesto razburjenih naravnih prvin je človeška duša, *osvobojena samovolje*, postala izjemno, prednostno mesto Božjega (pre)bivanja v svetu. Šele po dolgi poti očiščevanja in *z gledovanja* se je v duši porodila zavest o tem, da je prav ona *ogledalo* Boga. In zato je tudi jezik mistike *takšen*: bister in jasen. V naslednjih besedah se je Böhme jasnemu posredovanju doživetja še bolj približal: »Kadar se v tebi skrrije Bog, je tu tudi ljubezen in ti v notrini razodeva Njega. Kot sem povedal: kdor najde njo, ta najde

²⁰ J. Böhme, *Sämtliche Werke, Erster Band*. Verlag von Johann Ambrosius Barth, Leipzig, str. 130.

²¹ *Op. cit.*, str. 136.

tudi Nič in Vse. Resnično, ta je odkril nadnaravni, nadčutni ne-kraj, kajti noben kraj ni domovanje ljubezni in ne vsebuje ničesar, kar je njej enako. Zato je ne moremo primerjati z ničemer, saj je ljubezen globlja od Jaza. Ljubezen je tako vsem stvarjem Nič, kajti ni dojemljiva; a ker je Nič, je tudi vseh stvari osvobodjena in je tisto enotno dobro (das einige Gute), zato še tega ne moremo reči, kaj naj bi bila.«²²

Na poslednji stopnji svoje duhovne poti,²³ se pravi v dialoškem posredovanju (predjezikovnega) izkustva v izkustvu (jezika/pisave), Böhme spregovori kot mistik. Seveda na svoj način, a v sozvočju z drugimi usmeritvami (krščanskega) mističnega mišljenja. Nasprotje med naravno »terminologijo« iz spisa *Aurora* in tem jedrnatim, »običajnim« izrazom je več kot očitno. Izginila je vsa parasimbolika in »samovoljen«, magični prenos tukajšnjega v povsem Drugo. O ostri polarizaciji med magizmom in mistiko piše Berdjajev v *Filozofiji svobodnega duha*: »Mistika je po naravi duhovna, magija naturalistična. Mistika je pogovor z Bogom, magija občevanje z duhovi narave, z njenimi elementarnimi silami. Mistika je polje svobode, magija polje nujnosti. Mistika je svobodna in kontemplativna, magija dejavna in osvajalna. Magija uči o skritih močeh narave človeka in sveta, a nikoli ne prodre do božanskega temelja sveta. Mistično izkustvo je osvoboditev od magije naravnega sveta.« V istem slogu ruski filozof poudarja: »Mistika je premagovanje tvarnosti. In to je najgloblja in najbolj bistvena opredelitev narave mistike. V mističnem izkustvu ni več nepremagljivega dualizma nadnaravnega in naravnega, božanskega in tvarnega: naravno v njem postane nadnaravno in tvarno postane pobožanstveno. Toda premagovanje tvarnosti, popolno zedinjenje z Bogom ne zaznamuje izginotja človeka in različnosti dveh narav. Premagan je le tvarni nič.«²⁴

Naj na kraju našega pregleda Böhmejevih jezikovnih, duhovnih iskanj pripomnimo le še to: mističnega »kot takega« ne moremo nikoli izpostaviti in razložiti *točno*, dasiravno vrhunci mistične književnosti svoj »predmet« izražajo kristalno *jasno*. A kljub vsej jasnosti in lepoti, v aritm(et)iki Skrivnosti vselej ostaja nek značilen, »nedeljiv ostanek«.

²² *Op. Cit.*, str. 138.

²³ Ne v časovnem, temveč v »vrednostnem« pomenu besede. Dialektične stopnje niso zaporedne, ampak terjajo svobodno odločitev v sinhroniciteti.

²⁴ *Op. Cit.*, str. 237.

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

1. Böhme J. (1831), *Sämtliche Werke, Erster Band*. Verlag von Johann Ambrosius Barth, Leipzig.
2. Böhme J. (1846), *Sämtliche Werke, Sechster Band*. Verlag von Johann Ambrosius Barth, Leipzig.
3. Böhme J. (1842), *Sämtliche Werke, Vierter Band*. Verlag von Johann Ambrosius Barth, Leipzig.
4. Böhme J. (1988), *Aurora ili jutarnje rumenilo na istoku*. Arion, Beograd.
5. Berdjajev J. (1930), »Iz etjudov o J. Beme«. *Put 20, 21*.
6. Berdjajev N. (2002), *Ja i svet objekata. Duh i realnost*. Brimo, Beograd.
7. Berdjajev N. (2005), *Dialektika božestvenogo i človečeskogo*. Folio, Moskva.
8. F. von Baader (1885), *Vorlesungen und Erläuterungen zu Jacob Böhme Lehre*, Verlag von Hermann Bethmann, Leipzig.
9. Penny A. J. (2001), *An Introduction to the Study of Jacob Boehme's Writings*. New York.
10. Hegel, G.W.F. (1971), *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*.
11. Schurkamp Verlag, Frankfurt na Majni.
12. Friedrich H. (2009), *Der Urgrund der Freiheit in Denken von Böhme, Schelling und Heidegger*. Eckhart Holzboog, Stuttgart.
13. Schelling, F. W. J. (1858), *Philosophie der Offenbarung, Sämtliche Werke, Zweite Abtheilung, Dritter Band*. J. G. Cotta Verlag, Stuttgart und Augsburg.