

komunikacija sa nadnaravnim: mistički i mesijanski modeli

bojan jovanović

Već sa pokušajem preciznijeg određenja i definisanja mističkog iskustva kao uslova njegovog adekvatnog sagledavanja i ozbiljnijeg naučnog istraživanja čini se da se nalazimo u središtu jednog metodološkog paradoksa: o samom iskustvu kao vrsti doživljaja možemo govoriti samo posredstvom jezika koji implicira i širi kontekst referencijalne kulture i tradicije. Razlika između samog mističkog iskustva i njegove jezičke artikulacije pretpostavlja, dakle, uvek i jedan potencijalni drugačiji pristup, drugačije određenje i shvatanje tog iskustva. Predmet odgovarajućeg definisanja mističkog doživljaja koji sam po sebi nema potrebe za dokazivanjem je uvek njegovo tumačenje, pa zato i različiti oblici njegove deskriptivne interpretacije predstavljaju najpouzdaniju osnovu za utvrđivanje zajedničkih karakteristika tog doživljaja kao jedinstvenog, posebnog iskustvenog i saznanog fenomena. Karakteristični opisi mističkih iskustava, shvaćeni kao različite vrste interpretacije mogu poslužiti kao polazište za formiranje jednog uopštenijeg, deskriptivnog modela koji bi sažeo njihove zajedničke karakteristike. U tom smislu se metodološke mogućnosti i organičenja ovog idealtipskog obrasca iskazuju u ravni meta-interpretacije jezički već uobičenih sadržaja različitih mističkih doživljaja.

Precizan opis karakteristika mističkog iskustva pokazuje svoju analitičku operativnost upravo u kontekstu svog opšteg idealnog obrasca konstituisanog prema poznatim Veberovim metodološkim kriterijumima. Imajući u vidu, svakako, i poznata metodološka ograničenja inherentna ovom postupku, valja naglasiti da se ovaj obrazac ipak pokazuje kao vrlo pogodno sredstvo integracije i sinteze različitih vrsta informacija o neposrednim mističkim doživljajima. Beleženi i stvarni različitim povodima tekstovi vezani sa mističke doživljaje uslovljavaju i preliminarno formiranje idealtipskog modela koji bi uopštio i objedinio njihove osnovne zajedničke karakteristike. Apstraktni model ovog iskustva sadržaje, dakle, njegove zajedničke elemente iz više različitih izvora, a na opis konkretnog mističkog doživljaja. U cilju celovitijeg sagledavanja različitih mističkih iskustava radi što adekvatnijeg i preciznijeg utvrđivanja njihovih zajedničkih elemenata uzimamo u obzir tri vrste tekstova o mističkim doživljajima.

Prvu grupu čine zapisi o mističkim iskustvima nastalim kao rezultat primene izvesne tehnike, nastale i razvijene u okviru određene tradicije. Naglašavajući da se ove tehnike, po pravilu, koriste kombinovano, Ben-Ami Sarfstein ih je sistematizovao u osam različitih vrsta: koncentracije, telesne tehnike, asocijativne, tehnike za produbljivanje spontanosti, tehnike za izazivanje ekstaze, otvoreno seksualne tehnike, tehnike projekcije i psihofizičke drame. Informacije o ovim iskustvima često su ulepšane literarnim maštarijama i oreolom konačnog cilja izraženog u ideji besmrtnosti i savršenog božanskog mira.

Drugu grupu tekstova čine zapisi o spontanim mističkim iskustvima nastalim u intenzivnom duhovnom traganju ili određenim kriznim situacijama. Podatke o ovim iskustvima nalazimo u biografijama velikih (Paskala, Tolstoja, i Kestlera, na primer).

Treću grupu tekstova predstavljaju određene književne transpozicije mističkog iskustva. Tradicija mističke poezije, priča Horhea Luisa Borhesa »Božje pismo«, ili poznati Džojsova teorija o epifaniji. Za razliku, dakle, od prve grupe tekstova u kojima je literarno ilustracija, u ovoj grupi ona je dominantna, a mističko iskustvo je povod literarnoj transpoziciji.

Na osnovu ovih izvora možemo, dakle, izvršiti sintezu najbitnijih činioaca mističkog iskustva. Sakupljeni i sistematizovani opisi iskazuju svoje zajedničke karakteristike u idealnom tipu koji će poslužiti za predstavljanje sadržaja mističkog iskustva kao polazišta daljoj analizi.

Mistički doživljaj, prema ovom modelu bismo opisali kao realnost unutrašnjeg ljudskog iskustva, čije se antropološko značenje iskazuje u pojedinačnoj ličnoj neposrednoj komunikaciji sa nekim višim, natprirodnim, božanskim entitetom. Ovaj doživljaj je ujedno i samospoznavanje tog višeg entiteta koje ovim činom ukida dotadašnju razliku između čoveka i onostranog. Bitna komponenta mističkog iskustva je i poseban doživljaj svetlosti, pa zato i ime za ovo iskustvo uglavnom i potiče iz korena za svetlost koja se posredno ili neposredno identifikuje sa tim višim entitetom. Neobičnost mističkog iskustva se ogleda i u doživljaju koji sažima dijametralno suprotna stanovišta: opažanje tog drugog, sjeđinjavanje i identifikovanje sa njim, ali i opažanje sebe kao objekta tog opažanja. Ovo iskustvo sa stanovišta neposrednog ličnog doživljaja je neosporno, ono kao takvo jeste, pa zato i relativizuje uobičajenu prostorno-vremensku realnost, kojoj i postaje apsolutna mera.

Iznošenje najbitnijih činjenica u formi idealnog tipa, implicira idealizaciju kao metodološko sredstvo razgraničenja i definisanja ka-

rakterističkih faza u analizi mističkog iskustva. Navedeni relevantni činioци ovog iskustva omogućuju i njegovo sagledavanje u okviru Van Gempove teorije obreda prelaza, (sa karakterističkim fazama separacije, marginalizacije i agregacije) a potom i mogućnost njegove komparacije sa idejom mesijanstva.

Bitno različito od dotadašnjih, oblika komunikacije, mističko iskustvo se ostvaruje u prekidu i odvajanju od uobičajene prostorno-vremenske realnosti. Ova vrsta iskustva se najčešće poima kao svojevrsna tajna dostupna samo pojedincima spremnim da iskorače iz ravni uobičajenog iskustva. Dokaz da ta tajanstvenost, skrivenost dolazi iz prethodne odvojenosti potvrđuje i sledeća etimologija: secret, franc. u značenju tajno, izgovaralo se u početku kao segret, što je upućivalo na njegovo poreklo od glagola segrego, segregare, lat. u značenju odvojiti, razdvojiti. Dovodena u vezu sa grčkim glagolom myo u značenju zatvoriti usta i oči, mistika prvenstveno označava iskustvo dostupno i razumljivo u kontekstu njegove odvojenosti od uobičajene realnosti. Zatvoriti oči i uši znači izdvojiti se u svoj unutrašnji svet, onemogućiti delovanje spoljnih uticaja na čelu u cilju stvaranja i razvijanja percepcivnih mogućnosti za unutrašnji doživljaj. Praksa monašstva, od grčkog monos, u značenju sam, pretpostavlja izdajanje, separiranje kao osnovni uslov duhovnog rasta, uslovljenog mističkim iskustvom. Biti slobodan »za« mistički doživljaj, znači biti oslobođen »od« dotadašnje realnosti i uobičajenih uslova profanog života. Mistički doživljaj se iskazuje utoliko slobodnije i doživljava utoliko intenzivnije ukoliko je on uslovljen zaista radikalnim prekidom dotadašnjih veza sa svetom i njegovom realnošću.

Ova vrsta iskustva afirmiše princip slobodne ljudske volje, ali nju, ipak, stavlja u pitanje stav da je mistik i onaj koji je odabran, onaj koji je potreban nadnaravnom da bi se ostvarili njegovi planovi. Mistički doživljaj zato se i može definisati stanjem prelaza između uobičajenog i jednog višeg iskustva. Taj doživljaj ukida superiornost nadnaravnog i inferiornost ljudskog. U tom smislu se iz aspekta osnovnih karakteristika communitasa, svojstvenog središnjoj, liminalnoj fazi obreda prelaza, i može razumeti antitečnost ovog iskustva izražena u istovremenom postojanju dijametralno suprotnih svojstava mističkog doživljaja. Intenzivnost ovog doživljaja stvara utisak zaustavljenog vremena u kome se ostvarivao princip neposredne komunikacije sa nadnaravnim i jedinstvo sa određenim višim entitetom. Doživljavano kao jedinstvo sa bogom, ovo iskustvo je tumačeno i kao način prevladavanja razlike između čoveka i boga u ličnosti bogočoveka. U communitasu kao središnjoj fazi ovog prelaza odvija se zapravo proces mističke interakcije između ljudskog i božanskog. Stanje statusne neodređenosti u ovoj fazi je obeleženo ukidanjem, neutralisanjem prethodne razlike među njima: božanstvo postaje dostupno upravo u čovekom nastojanju da ga iskusi. Ukidanje statusnih razlika iskazuje se u oslobođanju izvesnog potencijala koji se vezuje, po pravilu, za lice koje prolazi kroz ovaj proces. Stanju liminalne neodređenosti inherentan je povišen energetski naboj koji se u mističkom doživljaju shvata kao dostupna božanska energija, odnosno samo kao niži stepen čovekove participacije u božanskoj emanaciji. Isihastičko shvatanje ove interakcije ističe ograničenost čovekovih mogućnosti mističkog iskušenja samo božanske energije. Međutim, ovakvo shvatanje je bilo počod žestokim napadima na ishaste čije se učenje, u stvari, temeljilo na hrišćanskoj doktrini istočne crkve. Osnova spora je bila u različitom shvatanju prirode iskustva božanske svetlosti. Naime, dok je Grigorije Palama tvrdio da mistički doživljaj te svetlosti nije i iskustvo same suštine božanstva, već samo nestvorene energije božje i samo kao takve dostupne ljudima, njegov oponent Varlam je pokušao da ovo učenje predstavi kao opasnost od dualističke jeresi. Polemika je, kao što je poznato, okončana intervencijom vizantijskog sabora (10. juna 1341. godine) koji ne samo što nije osudio Palamu, već je i sam tadašnji car Andronik III tim povodom odao priznanje i pohvalu isihastičkom učenju. Tadašnja sudbina isihastaje, u izvesnom smislu, paradigmatična za razumevanje odnosa zvaničnog realigijskog shvatanja prema novom mističkom učenju. Bazirano na tadašnjim vazećim crkvenim shvatanjima, novo mističko učenje je poslužilo kao mogućnost njegove obnove i presudne odbrane od radijacije zapadne verzije hrišćanstva. U okolnostima nekih drugih i drugačijih društvenih, političkih i istorijskih okolnosti i sudbina isihazma bi nesumnjivo bila drugačija. Od mogućeg jeretika, Gligorije Palama je postao oficijelni crkveni svetac.

Prethodno mističko iskustvo, ali crkvena zasluga doprineli su da Palama dobije viši status sveca. Prelaženje u ovaj status označava i završetak čitavog prethodnog procesa traganja za novim duhovnim iskustvom. Saznajni aspekt mističkog doživljaja se može i razumeti kao čin duhovnog progređiranja ka višem stadijumu. Neposredna komunikacija sa višim entitetom se iskazuje kao uvid u ograničenost dotadašnjih pogleda, odnosno mogućnosti viđenja integralne, »druge« stvarnosti. Sjeđinjavanje sa višim entitetom je potvrda dostignutog stepena saznanja i duhovnog savršenstva. Mistički doživljaj svejedinstva sveta je uvid u trenutnu večnost, saznanje prostorno-vremenske totalnosti. Segment prostora-vremena se pretvara u vreme prostora. Agregacijski karakter sticanja novog iskustva i dobijanje novog statusa, može imati i reagregacijski smisao u kontekstu ponovnog vraćanja pojedinaca uobičajenom životnom toku.

Pojedini mističari, kao Svedenborg, na primer, svoje iskustvo su uzimali za povod da bi čitavom svom učenju dao poseban mesijanski oreo. Prethodno mističko iskustvo kao prolazno iskušenje božanstva je i najneposredniji povod i motiv verovanju u sopstvenu mesijansku misiju. Mada postoje izvesne sličnosti između mističke i mesijanske komunikacije sa božanstvom, ukazaćemo u najkraćem i na njihove razlike.

Iako je atemporalnost mističkog doživljaja kvalitet koji se transponuje u određene mesijanske koncepcije, valja ukazati da se upravo u tom središnjem ritualnom segmentu iskazuju i bitne razlike između ova dva modela komunikacije sa višim entitetom. Mistički doživljaj potpunog mira, savršene tišine i jedinstva sa božanskim entitetom je čin uspijanja u duhovno. Međutim, mesijanstvo je bazirano na koncepciji ponovnog silaženja u božanskog u telesno, njegovo ovaploćenje u ljudsko.

U tom smislu treba razlikovati i koncepciju mesijanskog od shvatanja mističkog božanstva. Mesijanske, hilijastičke koncepcije ukazuju na mogućnost realizovanja ovozemaljskog carstva nebeskog, dok je mistički bog vezan za transcendentnu, onozemaljsku realnost. Međutim, paradoksalnost ove opozicije se ogleda u neostvarljivoj utopističkoj koncepciji hilijazma, i mogućem, utopijskom mističkom iskustvu druge onozemaljske realnosti. Ukoliko je mesijanski projekat spasenja vrsta utopističke tvorevine bazirane na ideji božanskog dolaska (ili kretanja za harizmatkim mesijanskim vodom), onda se mističko iskustvo neposrednog doživljaja božanstva ukazuje kao utopijski, odnosno realno moguć projekat čovekovog spasenja. Za razliku od pozicije vernika mesijanstva koji svoj spas očekuju dolaskom, objavom sveomogućnog entiteta, mistici se nastoje približiti božanstvu, ne iščekujući ga već krećući ka njemu, što podrazumeva i njegovo slučajno javljanje u trenutku intenzivnog traganja za njim. Komunikacija sa božanstvom se iskazuje u aktualizaciji svetog vremena kao radikalne alternative uobičajenom, profanom, istorijskom vremenu. Mistički bog se doživljava upravo u jednoj takvoj drugačijoj realnosti označenoj atributom svetog, kao što će i dolazak mesije označiti ukidanje istorijskog vremena. U tom smislu i pojam apokalipse u kontekstu mesijanstva treba shvatiti prvenstveno kao radikalni vid separacije od dotadašnjeg istorijskog toka. Da bi se novi poredak mogao uspostaviti, prethodno se mora izvršiti odvajanje, pa se

zato bog koji dolazi javlja i kao strašni sudija, odnosno negator dotadašnjeg poretka. Sudentu i polaganju računa, oslobođeni su samo oni koji su se prethodno ponašali u skladu sa novim poretkom. Mogućnost spasenja, poboljšanja svog dotadašnjeg položaja vezivana je u mesijanstvu za božanstvo koje u liku bogočoveka silazi na zemlju i objavljuje početak velikog socijalnog i duhovnog prelaska u novi ovozemaljski poredak. Mesijansko očekivanje ostvarenja projekta ljudskog spasenja u činu ukidanja dotadašnjih istorijskih protivrečnosti i uspostavljanja jednog radikalnog drugačijeg, savršenog carstva nebeske harmonije je prvenstveno socijalno-religijski projekat na čijoj se idejnoj neupitnosti i okuplja i mobilise najveći broj vernika. Za razliku od ovakvog koncepta, mistika pruža mogućnosti individualnog, ličnog iskustva natprirodnog. Neupitnost ovog iskustva ima obeležje individualno-psihološkog čina kojim se doživljava prevazilaženje svojih dotadašnjih sazajnih ograničenja i dostizanje određenog stepena duhovnog savršenstva. Mogućnost mističkog iskustva je, dakle, vezana prvenstveno za psihičku realnost čovekovog bića. Ono se zato i javlja kao svojevrсна duhovna potvrda ostvarenog stepena integracije i psihičke zrelosti pojedinaca. Krizne situacije su zato svojevrсна mistička prilika za ostvarenje ovog duhovnog iskustva mogućnost koju potvrđuju poznate reči da se bog najlakše nalazi u pustinji sopstvene usamljenosti.

psihologija branja cveća

bela hamvaš

Lakše je razvaliti gvozdene okove nego venac cveća.

Opat Konstan

1.

Kada se na kraju života nađem pred Andelom Smrti mislim da ću ga bez roptanja moći slediti u nepoznato. Ako me upita: Da li si nešto propustio? Odgovoriću: Ne verujem. Ali ako kaže ovako: Da li ti je žao što ovde nešto ostavljaš? Reći ću: Cveće.

Rado ću se i lako odreći onoga što živi na zemlji, ali cveće, cveće!

Andeo će mi reći: Videćeš, svet razuma je bogatiji od sveta slika. Tamo ćeš videti iznutra. To je kao kada se predaš dubokoj meditaciji. Odvojen od zemlje nemaš drugog iskustva do nematerijalnog brujanja; srećan i oslobođen lebiš u bezgraničnosti. U velikim trenucima ljubavi, kada se ruši zid između spoljnog i unutarnjeg sveta i više ne znaš gde je spolja ni gde je unutra, telo se pretvara u dušu a duša u telo; u velikim trenucima vere, kada se ruši zid između ove i one strane i ne znaš više gde je ovde ni gde je onde; živećeš u takvom stanju kada će nestati posebna svest o tebi samom i doživljavaš stepene duhova koji vode prema Bogu, da bi na kraju dospelo pred lice Njegovo i tada si stigao na cilj.

A ja: Sveti Anđele! Još u životu sam imao udela u milosti da se dobrovoljno mogu pokoravati zakonima bića. S pokornošću sam išao sam i nije me trebalo ni prisiljavati ni vući. I sada idem, jer tako treba, jer se radujem što mogu da budem poslušan i jer znam da je svet u koji stupam viši od prethodnog. Ništa me ne boli. U srcu mi je mir. Ali cveće, cveće!

2.

Bejah još skoro dete. Sećam se mesta, podnožje brega, na ulazu u senovitu dolinu, sedim na zidu pored kuće u ruševinama, predamnom u hladu ljubičasta kopriva. Sa drugarima sam se u detinjstvu bio dogovorio da su koprive naši vojnici, a žuti maslačići neprijatelji. Maslačke smo uništavali gde god bismo stigli, ali ni jednu jedinu koprivu nismo smeli dirnuti. Sada dok sedim na zidu, sećam se toga i: koliko naših vojnika, ceo bataljon, ulogorili se, možda se spremaju za bitku i da opkole otpozadi odrede maslačka. Radovao sam se njihovom trijumfu i želeo im pobeđu.

Istovremeno, moglo mi je biti osamnaest, čudna stvar mi je pala na pamet. Zašto čovek trga cveće i zašto se kiti njime? Koja je to zagonetna prinuda što smo u martu odlazili na obale potoka da beremo visibabe, u maju u šumu po durdevak, u junu po bulke i različak na njivama? Zašto se raduju devojke kada im da-

jem cveće? Zašto u sobama postoje vaze i zašto je u njima jorgovan u proleće, hrizanteme u jesen?

Dospelo sam dovde. Tada sam odlučio da ću o tome razmisliti i smiriću se tek ako nađem odgonetku. Napisaću psihologiju branja cveća.

Naravno, onda još nisam imao ni pojma o psihologiji, jedino sam znao da psiha bere cveće. Zašto? Ni danas ne znam. Očito da između njih postoji neko srodstvo. Što je neko više duša, tim je više cveće. Žena. Naročito devojka.



Dete. Pogotovu beba. Ženska imena: Ruža, Ljubica, Jasmina, ali postoji i muško cveće: Narcis.

Prošlo je od tada dvadeset pet godina i kad mi padne na um zavet na kamenom zidu, osećam da jednom treba da ispunim obećanje.

Prvo o čemu treba progovoriti jeste ime cveta. Imena cvetova su najlepše reči jezika. U madarskom isto kao u engleskom, francuskom, ili latinskom. Mnoga popodneva i večeri sam proveo, naročito zimi, pored peći, tražeći po rečnicima nazive cvetova i diveći im se. Često sam im pridevao samovoljne slike, a ponekada izmišljao i cele priče.

Ispričaću samo jednu. Jednog proleća, na severnoj strani provalije našao sam beo cvet. Iako sam u dačko doba, a i posle, voleo da skitam uz priručnik za određivanje vrsta rastinja, ovaj cvet nisam znao. Rastao je između listova durdevka, listovi su bili rutavi, a između pet, šest, čak i sedam mekih, baršunastih, belih latica žuti tučak prašnika. Miris? Kako da kažem? Šaf-ranski i isparljiv, nežan, malko podseća na ljljan, ali je blaži i sladi, tanan, opojan, svež i kao da i nije materijalan. Beše to bela sasa, nemački *Alpenrose*, latinski *anemona*. U sebi sam je zvao Bela anemona. Znam jedno mesto gde gusto raste na prostoru veličine sobe. Sredinom maja sam video to mesto i u tom susretu jedva da ima nešto zemno. Naginejsem se nad njih i imam osećaj da sam se susreo bio u osamnaestoj godini s onom devojkom, s kojom sam se celog života želeo sresti i da je devojka ta, još dete, plava, koža joj kao latica anemone, bela, progovorila meni, sa usana joj bi se širio ovaj miris. Ljubav, vera, lepota, duša zajedno, kao ostvarenje neostvarljive želje.

Taj miris i to ime odmah tada i od tada uvek su izazivali u meni Letu, vodu zaborava. Osećao sam neku vezu između imena, mirisa, beline anemone i zaborava: sreća što postoji piće koje svojom studenom čari spira moje uspomene i snova počinjem da živim kao da sam se sada prvi put rodio.

U jesen sam ponovo navratio i našao sam čudna, sasvim sitna zrnca koja su bila obavijena belim pamukom. Behu kao iz jajašca izlegla skupina sitnih crva koji gamižu, ili još bolje rod Bele anemone. Beskrajna je nežnost, mislio sam, što cveće svoju decu umotava u lak, topal, mek, beo povoj, da ne bi ozebla kada se u zimu nadu u zemlji.

Ako bi me ko upitao s kime želim da živim, odgovorio bih: sa devojkom Belom anemonom. Kad bih je pogledao, sve bih zaboravio, sem nju, iz očiju njenih gledala bi čarobna hladovita voda Lete, dodir bi joj bio baršunast i na nju bi trebalo paziti kao na belu kadifenu laticu. Ženu koju muškarac od rođenja nosi u svom srcu i koju zapravo i većito voli, Jung naziva Anima. Anima i Anemona. Cvet duše. Cvet sreće. Cvet Neugasle Nevinosti.

3.

A sada pitam: mogu li da se oduprem da ga ne otkinem? Ne mogu. I ima u tome nešto što se samo po sebi razume. Znam da je neispravno što čovek ubija i jede životinju. Neispravno je ako poseče drvo, gradi njime, ili ga loži. Neispravno je ako živa bića lišava njihovog života samo zato da bi se najeo, ili da živi udobno. Samo je jedan jedini izuzetak: branje cveća. Nije neispravno ako uberem cvet, odnesem ga kući, stavim u vazuu i pogledujem svakih pola sata kako je divan. Sasvim je prirodno da čovek bere cveće, plete od njega venac, stavlja ga u zapačak ili zdeva za šešir. Zašto? Ne znam. U sasvim prostoj činjenici da čovek trga cveće nalazi se najviše tajni. Deca ga bezbrižno kidaju, devojke lude za njim, izletnici ga skupljaju u velike bukete, u baštama se seku bukete i sve je to u najvećem redu i tako treba i da bude. I cveće je živo biće i branje cveća je ubijanje. Ali je dozvoljeno. Niko ne može da odoli da ne bere ljubičice na ivici šume u aprilu. To je takva