Osobitosti zajedničarske dimenzije kontemplativnoga života prema djelu "Oblak neznanja"

Kovačić, Mislav

Doctoral thesis / Disertacija

2019

Degree Grantor / Ustanova koja je dodijelila akademski / stručni stupanj: **University of Zagreb, Catholic Faculty of Theology / Sveučilište u Zagrebu, Katolički bogoslovni fakultet**

Permanent link / Trajna poveznica: https://urn.nsk.hr/urn:nbn:hr:222:134418

Rights / Prava: In copyright / Zaštićeno autorskim pravom.

Download date / Datum preuzimanja: **2024-03-29**

Repository / Repozitorij:

Repository of the Catholic Faculty of Theology
University of Zagreb







Sveučilište u Zagrebu

Katolički bogoslovni fakultet

Mislav Kovačić

OSOBITOSTI ZAJEDNIČARSKE DIMENZIJE KONTEMPLATIVNOGA ŽIVOTA PREMA DJELU *OBLAK NEZNANJA*

DOKTORSKI RAD

Mentor:

prof. dr. sc. Franjo Podgorelec

Zagreb, 2019.

University of Zagreb

Faculty of Catholic Theology

Mislav Kovačić

PARTICULARITIES OF THE COMMUNITARIAN DIMENSION OF CONTEMPLATIVE LIFE ACCORDING TO THE WORK *THE CLOUD OF UNKNOWING*

DOCTORAL THESIS

Supervisor:

Prof. Franjo Podgorelec, PhD

Zagreb, 2019.

Sveučilište u Zagrebu
Katolički bogoslovni fakultet
University of Zagreb
Catholic Faculty of Theology

1669. 350 2019.

IZJAVA O AUTORSTVU DOKTORSKOGA RADA

Izjavljujem da je moj doktorski rad ***Osobitosti zajedničarske dimenzije kontemplativnoga života prema djelu*** **Oblak neznanja** izvorni rezultat mojega rada, te da su svi upotrijebljeni izvori, kako objavljeni tako i neobjavljeni, primjereno citirani ili parafrazirani te navedeni u bibliografiji na početku rada.

U Zagrebu 20. svibnja 2019.

_____

Mislav Kovačić

BIOBIBLIOGRAFSKA BILJEŠKA O MENTORU

Sveučilišni profesor i teolog Franjo Podgorelec, OCD, rođen je 19. prosinca 1962. u Lapšini (Sveti Martin na Muri). Osnovnu školu završio je u rodnom mjestu, a srednju školu u Domžalama u Sloveniji. Nakon dvogodišnjega radnoga staža stupio je u Red bosonogih karmelićana. Svečane zavjete položio je 1992. godine, a za prezbitera je zaređen 1994. godine.

Studij teologije završio je na Katoličkom bogoslovnom fakultetu Sveučilišta u Zagrebu. Akademske godine 1994/1995. upisuje poslijediplomski studij duhovne teologije na Papinskom teološkom učilištu Teresianum u Rimu; magistrirao je 1996. godine, a doktorirao 2000. godine radom o duhovnom djetinjstvu u spisima o. Gerarda Stantića.

Na Katolički bogoslovni fakultet Sveučilišta u Zagrebu dolazi 1999. godine gdje, najprije na Institutu za kršćansku duhovnost, a potom na Katehetskom institutu te konačno u sklopu filozofsko-teološkoga studija predaje više kolegija iz kršćanske duhovnosti. U suradničko zvanje višega asistenta pri Katedri moralne teologije izabran je 2002. godine; docent postaje 2005, a izvanredni profesor 2018. godine.

Honorarni je predavač na Filozofsko-teološkom institutu Družbe Isusove u Zagrebu, jedan od utemeljitelja i predstojnik Sustavnoga studija duhovnosti i Teologije posvećenoga života (obrazovno-formativne ustanove Hrvatske karmelske provincije svetoga oca Josipa i Hrvatske konferencije viših redovničkih poglavara i poglavarica).

Od 2002. do 2005. bio je prior karmelićanskoga samostana u Remetama, od 2005. do 2008. magister bogoslova Hrvatske karmelske provincije svetoga oca Josipa, a također je utemeljitelj i duhovni vođa zajednice mladih Advocata Croatiae, koja djeluje pri Župi Uznesenja Blažene Djevice Marije u Remetama.

Znanstveni interesi: kršćanska duhovnost, meditacija, karmelska duhovnost, koncilska duhovnost.

Autorske knjige

- *Uvod u duhovnu teologiju*. Zagreb: Karmelski izvori, 2010.
- *Odabrane metode kršćanske meditacije. Povijest, teologija i pedagogija*. Zagreb: Karmelski izvori, 2017.

Radovi u znanstvenim časopisima

- Kontemplativna molitva u iskustvu i djelima Terezije Avilske. *Bogoslovska smotra* 1 (2005): 131–146.
- Smjernice za duhovnost u demokratskom društvu. *Bogoslovska smotra* 4 (2010): 1033–1060.
- Ekleziološka utemeljitev koncilske duhovnosti. *Bogoslovni vestnik* 2 (2013): 195–204.

- Suvremeni izazovi globaliziranog svijeta. Antropološko-ekološka kriza (suautor: Ante Bekavac). *Bogoslovska smotra* 2 (2014): 349–366.
- Uloga molitve i askeze za osobni i zajedničarski život Reda bosonogih karmelićana. *Diacovensia* 4 (2015): 511–534.
- Tendencije u suvremenoj duhovnosti u svjetlu iskustva i nauka sv. Terezije Avilske (1515.-1582.). *Diacovensia* 2 (2016): 299–320.
- Teološka analiza štovanja Božjeg milosrđa kod sv. Faustine Kowalske (suautor: Eligio Bellulo). *Bogoslovska smotra* 4 (2016): 941–957.
- Liturgijska duhovnost bl. Ivana Merza (suautor: Ivan Crnković). *Obnovljeni život* 2 (2017): 213–223.

SADRŽAJ

Izjava o autorstvu doktorskoga rada 1
Biobibliografska bilješka o mentoru 2
Sažetak 6
Abstract 7
Kratice 9
Bibliografija 10

Uvod 19
Hipoteze i cilj istraživanja 22
Metodologija i vrela 25

1. Pregled dosadašnjih istraživanja 28
1.1. Povijest izdanjâ 29
1.2. Kontemplativni život prema *Oblaku neznanja* u nizu *Analecta Cartusiana* 32
1.3. Kontemplativni život prema *Oblaku neznanja* u teološkim studijama 34
1.4. Zaključak: obrisi kontemplativnoga života u *Oblaku neznanja* 36

2. Terminološke i metodološke pretpostavke govora o zajedničarskoj dimenziji kontemplativnoga života 38
2.1. Mistični problem i *Oblak neznanja* 39
2.2. Unutartekstno definiranje nazivlja 50
2.2.1. Kontemplacija 51
2.2.2. Kontemplativni život 54
2.3. Kontemplativni život u okviru kršćanskoga poziva 64
2.4. Obilježja kontemplativnoga života 71
2.4.1. Dinamizam milosti i nasljedovanja 73
2.4.2. Oblikovanje kontemplativnoga života 79
2.4.3. Odnos znanja i ljubavi 79
2.4.4. Oblak zaborava 87
2.4.5. Oblak neznanja 93
2.5. Zaključak 98

3. Teološko utemeljenje zajedničarske dimenzije kontemplativnoga života 100
3.1. Zaključivanje na temelju sličnosti 101
3.2. Kontemplativno zajedništvo u svjetlu Božjih atributa 103
3.2.1. Milosrđe 103
3.2.2. Božja ljubav 105
3.3. Teologalne kreposti 110
3.3.1. Vjera 113
3.3.2. Ufanje 118
3.3.3. Ljubav 121
3.3.4. Neznanje o Bogu kao oblik zajedništva 122
3.4. Zaključak 127

4. Očitovanja zajedničarske dimenzije kontemplativnoga života 130
4.1. Crkva i kontemplativni život 131
4.1.1. Prijateljstvo, Crkva i kontemplativni život 134
4.1.2. Trovrsno očitovanje eklezijalne komunitarnosti 137
4.1.3. Liturgija kao mjesto zajedništva 144
4.1.4. Pravovjernost i kontemplativni život 153
4.2. Duhovno vodstvo i kontemplativni život 156
4.3. Djelatna ljubav i kontemplativni život 161
4.3.1. Kontemplativac i svijet u svjetlu uzajamne upućenosti 165
4.3.2. Nadilaženje kategorije prijateljstva 170
4.4. Zaključak 173

Zaključak 175

Popis tablica 178
Životopis 179
Popis radova nakon izbora u zvanje 180

OSOBITOSTI ZAJEDNIČARSKE DIMENZIJE KONTEMPLATIVNOGA ŽIVOTA PREMA DJELU *OBLAK NEZNANJA*

Sažetak

Anonimni spis *Oblak neznanja* nastao je u drugoj polovici četrnaestoga stoljeća u sjeveroistočnoj Engleskoj. Riječ je o svojevrsnom priručniku u epistolarnoj formi za uvođenje u kontemplativnu molitvu, čiji je formalni okvir kontemplativni život. Ovaj rad u četiri poglavlja analizira zajedničarsku dimenziju kontemplativnoga života i istražuje njezine osobitosti.

Prvo poglavlje donosi pregled dosadašnjih istraživanja. Ona su malobrojna i sadržajno oskudna, a zajedničarska dimenzija kontemplativnoga života posve je neobrađena tema.

Drugim se poglavljem, nakon odbacivanja "mističnoga problema" (kojim je izričito ili implicitno kontaminirana literatura o *Oblaku neznanja*) kao relevantnoga pristupa temi ovoga rada, definiraju terminologija i metodologija govora o zajedničarskoj dimenziji kontemplativnoga života. Kontemplativni se život također razgraničuje od puno užega i ograničujućega samotničkoga života. Potom se razmatra mjesto kontemplativnoga života unutar kršćanskoga poziva, njegovo oblikovanje te dvije metode zahvaljujući kojima mu naš spis daje razlikovno i specifično obilježje, a to su oblak zaborava i oblak neznanja.

U trećem se poglavlju komunitarnost kontemplativnoga života promatra u odnosu prema Bogu, koji je njegovo počelo, a također i zajedništvo sâm u sebi. Dioništvo kontemplativca u božanskom zajedništvu tumači se pomoću teologalnih kreposti, te se tvrdi da je čak i tama neznanja oblik zajedništva kontemplativca s Bogom.

Četvrto poglavlje analizira zajedničarsku dimenziju kontemplativnoga života u međuljudskim odnosima. Pritom se izdvajaju tri oblika njezina ostvarenja. Prvi je oblik eklezijalna komunitarnost, po kojoj je kontemplativac neodvojiv od Crkve: ispovijeda njezinu vjeru, sudjeluje u njezinoj liturgiji, olakšava patnju trpeće Crkve i umnaža radost proslavljenoj Crkvi. Drugi je oblik institucija duhovnoga vodstva, očitovanje istodobno eklezijalne i pojedinačne, osobne komunitarnosti. Treći je oblik najzad socijalna komunitarnost. Djelatna je ljubav plod kontemplativne ljubavi: kontemplativac je upućen na širu zajednicu kojoj pripada. Ona proviđa njegove egzistencijalne potrebe, a on svojim duhovnim iskustvom, te po potrebi i konkretnim iskazivanjem milosrđa, svjedoči uzvišenost kontemplacije, čežnje za Bogom poradi njega sámoga, ogoljene od svakoga stvorenja. Po njoj se sjedinjuje s Bogom u duhu, ljubavi i volji, te sve ljude ljubi onako kako ih ljubi Bog, što kontemplativni život čini vrhunskim sebedarnim, to jest komunitarnim životom.

Ključne riječi: kontemplativni život, komunitarnost, kontemplativna molitva, teologalne kreposti, eklezijalnost, sjedinjenje s Bogom, prijateljstvo

PARTICULARITIES OF THE COMMUNITARIAN DIMENSION OF CONTEMPLATIVE LIFE ACCORDING TO THE WORK *THE CLOUD OF UNKNOWING*

Abstract

The Cloud of Unknowing is an anonymous work written in the second half of the fourteenth century in north-east England. It is an epistolary-form guide to contemplative prayer, which is deeply connected to contemplative life as its formal framework. Through its four chapters, this paper analyses the communitarian dimension of contemplative life and examines its particularities.

The first chapter provides an overview of previous research. Not only is there a lack of previous research on this topic, but the scope of issues covered by the studies that do exist is very limited. In addition, the issue of communitarian dimension of contemplative life has been completely bypassed.

In the second chapter, after discarding the concept of "mystical problem" as a relevant approach to the issue dealt with in this paper (which either directly or indirectly represents the focus of scientific literature on the work *The Cloud of Unknowing*), we define the terminology and methodology used to address the issue of the communitarian dimension of contemplative life. Contemplative life is also differentiated from solitary life, a form of life that is narrower and more limited. Furthermore, we then consider the place that contemplative life occupies within the context of the Christian call, its formation as well as two methods – the cloud of forgetting and the cloud of unknowing – which, according to the anonymous author, endow the contemplative life with its distinct and specific features.

In the third chapter, we analyse the communitarian dimension of contemplative life with respect to God, who represents the very source of contemplative life and who is also a communion within Himself. Participation of a person practicing contemplative prayer in the divine union is interpreted through theological virtues; in addition, it is argued that even the divine darkness of unknowing represents a form of union between that person and God.

The fourth chapter analyses the communitarian dimension of contemplative life with respect to interpersonal relationships. These relationships can take three forms. The first form is ecclesiastical communitarianism, which implies that the person living a contemplative life is inseparably connected to the Church: professes its faith, participates in the liturgy, eases the hardships of the Church Suffering and multiplies the joy of the Church Triumphant. The second form is the institution of spiritual direction, which is a simultaneous expression of ecclesiastical and individual, i.e. personal communitarianism. The third form is social communitarianism. Charity is the fruit of contemplative love: a person practicing contemplative prayer is focused on the wider community to which he or she belongs. The community satisfies his or her existential needs, whereas the person practicing contemplative prayer through their spiritual experience and, if necessary, through concrete expressions of divine mercy, demonstrates the sublime nature of contemplation – naked desire for God Himself, detached from all things created. It is

thorough this kind of prayer that he or she unites with God in spirit, love and will, loving all people with the same love that God has for everyone, which in turn makes contemplative life a supreme form of self-giving communitarian form of life.

Key words: Contemplative life, communitarianism, contemplative prayer, theological virtues, ecclesiastical dimension, union with God, friendship

KRATICE

DSAM	*Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, Beauchesne, Pariz, 1937. s.
H 23,29–32,31	*The Cloud of Unknowing and Related Treatises on Contemplative Prayer*, prir. Phyllis Hodgson, Catholic Record Press, Exeter, 1982. (prvi broj označuje poglavlje [P = prolog; TP = tablica poglavlja; N = naslov; MP = molitva prologa], drugi – redak, a treći – stranicu)
PG	*Patrologiae cursus completus. Series graeca*, prir. Jacques-Paul Migne, Typographi Brepols Editores Pontificii, Turnhout, 1857. s.
PL	*Patrologiae cursus completus. Series latina*, prir. Jacques-Paul Migne, Typographi Brepols Editores Pontificii, Turnhout, 1844. s.
PPr	Potvrđeno pravilo Reda manje braće. U: *Franjevački izvori. Fontes franciscani*, Pero Vrebac (ur.), Vijeće franjevačkih zajednica Hrvatske i Bosne i Hercegovine, Sarajevo – Zagreb, 2012.

BIBLIOGRAFIJA

1. Izvori

a) Kritičko izdanje

H: *The Cloud of Unknowing and Related Treatises on Contemplative Prayer*, prir. Phyllis Hodgson, Catholic Record Press, Exeter, 1982.

b) Druga relevantna izdanja i prijevodi

Kontemplative Meditation. Die Wolke des Nichtwissens (Einführung und Text), prir. Willi Massa, Matthias Grünewald Verlag, Mainz, 1974.

DCI: Richard Methley, *Divina Caligo Ignorancie: A Latin Glossed Version of "The Cloud of Unknowing"*, prir. John Clark, Institut für Anglistik und Amerikanistik, Salzburg, 2009.

La nube della non-conoscenza, prir. Antonio Gentilli, Ancora, Milano, 1997.

Le nuage de l'inconnaissance, prir. Maurice Noetinger, Abbaye Saint-Pierre de Solesmes, Solesmes, 1977.

NI: *The Latin Version of the "Cloud of Unknowing": "Nubes ignorandi": MS Bodley 856*, prir. John P. H. Clark, Institut für Anglistik und Amerikanistik, Salzburg, 1989.

Oblak neznanja & Knjiga povjerljivih savjeta, Karmelska izdanja, Zagreb, 2008.

Oblak neznanja i pripadni spisi, sv. I: *Knjiga kontemplacije*, Paralele, Split, 2009.

U: *The Cloud of Unknowing*, prir. Evelyn Underhill, Dover Publications, Mineola, 2003.

W: *The Cloud of Unknowing*, prir. James Walsh, SPCK, London, 1981.

McC: *The Cloud of Unknowing and Other Treatises by an English Mystic of the 14th Century*, prir. Justin McCann, Burns, Oates and Washbourne, London, 1943.

2. Otački i srednjovjekovni spisi

Augustin, *De libero arbitrio*, u: PL 32,1221–1310.

Guigo I, *Consuetudines Carthusienses*, u: PL 153,631–758.

Pseudodionizije Areopagit, Μυστική θεολογία, u: PG 3,997–1064.

Vilim od Svetoga Thieryja, *De natura et dignitate amoris*, u: PL 184,379–408.

3. Sekundarna literatura

Lorenzo Alvarez, "Bogoslovni život i ćudoredni život", u: Luciano Pacomio, Vito Mancuso (ur.), *Enciklopedijski teološki rječnik. Sveto pismo – povijest – duhovnost – temeljna teologija – dogmatika – moral – ekumenizam – religije*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2009.

Mary Désirée Anderson, *Drama and Imagery in English Medieval Churches*, Cambridge University Press, Cambridge, 1963.

Renford Bambrough, "Intuition and Inexpressible", u: Steven T. Katz (ur.), *Mysticism and Philosophical Analysis*, Oxford University Press, New York, 1978, str. 200–213.

Roberto Barbieri (ur.), *Uomini e tempo medievale*, Jaca Book, Milano, 1986.

Manuel Belda – Javier Sesé, *La "cuestion mistica". Estudio histórico-teológico de una controversia*, Eunsa, Pamplona, 1998.

Carmel Bendon Davis, *Mysticism & Space. Space and Spatiality in the Works of Richard Rolle, "The Cloud of Unknowing" Author and Julian of Norwich*, The Catholic University of America Press, Washington D.C., 2008.

Alexius Benigar, *Compendium theologiæ spiritualis*, Secretaria Missionum O. F. M., Rim, 1964.

Boyce M. Bennett Jr., David H. Scott (ur.), *Harper's Encyclopedia of Bible Life*, Harper & Row, San Francisco, 1978, str. 50.

Luigi Boriello, *Esperienza mistica e teologia mistica*, Libreria Editrice Vaticana, Vatikan, 2009.

Gennaro Bove, "Misticizam", u: Luciano Pacomio, Vito Mancuso (ur.), *Enciklopedijski teološki rječnik. Sveto pismo – povijest – duhovnost – temeljna teologija – dogmatika – moral – ekumenizam – religije*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2009.

Jesus Castellano Cervera, "Kontemplacija", u: Luciano Pacomio, Vito Mancuso (ur.), *Enciklopedijski teološki rječnik. Sveto pismo – povijest – duhovnost – temeljna teologija – dogmatika – moral – ekumenizam – religije*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2009.

Tony Chartrand-Burke, "Against the Proud Scholars of the Devil: Anti-Intellectual Rhetoric in 'The Cloud of Unknowing", u: *Mystics Quarterly* 23 (1997), str. 115–136.

John P. C. Clark, "The Cloud of Unknowing", u: Paul E. Szarmach (ur.), *An Introduction to the Medieval Mystics of Europe*, State University of New York Press, Albany, 1984, str. 273–292.

John P. H. Clark, *The Cloud of Unknowing: An Introduction*, sv. I–II, Institut für Anglistik und Amerikanistik, Salzburg, 1995.

John P. H. Clark, "The *Cloud of Unknowing* and the Contemplative Life", u: James Hogg (ur.), *Die Kartäuser und ihre Welt – Kontakte und gegenseitige Einflüsse*, sv. I, Institut für Anglistik und Amerikanistik, Salzburg, 1993, str. 44–65.

John P. H. Clark, "Some Monastic Elements in Walter Hilton and in the 'Cloud' Corpus", u: James Hogg (ur.), *Die Kartäuser und die Reformation. Internationaler Kongreß vom 24. bis 27. August 1983*, sv. I, Institut für Anglistik und Amerikanistik, Salzburg, 1984, str. 237–257.

Rotha Mary Clay, *The Hermits and Anchorites of England*, Metheuen & Co., London, 1913.

David L. Collins, "'I dare not lean to my conceit': Growth in the Understanding of contemplative experience in The Cloud of Unknowing", u: *Self & Society. An International Journal for Humanistic Psychology* 43 (2015), str. 1–9.

Douglas E. Cowan, *A Nakid Endent vnto God. A Source/Commentary on* The Cloud of Unknowing, Longwood Academic, Wakefield, 1990.

Jean Daniélou, *Dieu et nous*, Bernard Grasset Éditeur, Pariz, 1956.

Jean Daniélou, *Platonisme et théologie mystique. Doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, Aubier, Pariz, 1953.

Drugi vatikanski koncil. Dokumenti, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2008.

DCTopp, *The Role of Reason in The Cloud of Unknowing. A Philosophy of Christian Mysticim*, Wyffolden Press, Salem, 2017.

Albert Deblaere, "Théories de la mystique chrétienne", u: DSAM X, stup. 1902–1903 (*s. v. Mystique*).

Pierre Doyère, "Érémitisme en Occident", u: DSAM IV/1, stup. 953–982.

Dee Dyas, "'Wildernesse is Anlich Lif of Ancre Wununge': The Wilderness and Medieval Anchoritic Spirituality", u: Dee Dyas – Valerie Edden – Roger Ellis (ur.), *Approaching Medieval Anchoritic and Mystical Texts*, D. S. Brewer, Cambridge, 2005, str. 19–34.

Harvey D. Egan, "Christian Apophatic and Kataphatic Mysticisms", u: *Theological Studies* 3 (1978), str. 399–426.

Robert William Englert, *Scattering and Oneing: a Study of Conflict in the Works of the Author of* The Cloud of Unknowing, Institut für Anglistik und Amerikanistik, Salzburg, 1983.

Heribert Fischer, "Mystik", u: Karl Rahner – Adolf Darlap (ur.), *Sacramentum mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis*, sv. III, Herder, Freiburg – Basel – Wien, 1969, stup. 612–625.

Robert K. Forman, "Mystical Experience in The 'Cloud' Literature", u: Marion Glasscoe (ur.), *The Medieval Mystical Tradition in England. Exeter Symposium IV*, D. S. Brewer, Cambridge, 1987, str. 177–195.

Franjevački izvori. Fontes franciscani, Pero Vrebac (ur.), Vijeće franjevačkih zajednica Hrvatske i Bosne i Hercegovine, Sarajevo – Zagreb, 2012.

Ciro García, "La 'cuestion mistica' y la escuela carmelitana", u: *Teresianum* 52 (2001), str. 141–167.

Julia Gatta, *The Pastoral Art of the English Mystics. Julian of Norwich, The Cloud of Unknowing, Walter Hilton*, Wipf & Stock Publishers, Eugene, 1986.

Étienne Gilson, *La philosophie au Moyen Âge*, Payot, Pariz, 1999.

Ivan Golub, *Milost. S predavanja*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1997.

Justo L. González, *Diccionario teológico*, Clie, Barcelona, 2010.

Romano Guardini, *Vorschule des Betens*, Matthias Grünewald – Ferdinand Schöningh, Ostfildern – Paderborn, 2014.

Santiago Guerra, "San Juan de la Cruz y la Teología mística del siglo XX", u: Olegario González de Cardedal – José Vicente Rodríguez Rodríguez (ur.), *Actas del Congreso Internacional Sanjuanista Avilla, 22-28 de Septiembre de 1991*, sv. III: *Pensamiento*, Junta de Castilla y León – Consejería de Cultura y Turismo, Valladolid, 1993.

Massimo Guidetti (ur.), *Storia d'Italia e d'Europa: communità e popoli*, sv. II: *Apogeo e crisi del medioevo*, Jaca Book, Milano, 1978.

Jay M. Hammond, "Contemplation and the Formation of the *vir spiritualis* in Bonaventure's *Collationes in Hexaemeron*", u: Timothy J. Johnson (ur.), *Franciscans at Prayer*, Brill, Leiden – Boston, 2007, str. 123–165.

Zvonimir Izidor Herman, "Radino siromaštvo prvokršćanskih misionara s posebnim osvrtom na iskustvo sv. Pavla prema 1–2 Korinćanima", u: Karl Rahner – Zvonimir Izidor Herman, *Siromašni poradi kraljevstva Božjega. Teološki – biblijski – pastoralni vidici*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1990, str. 57–77.

Masaaki Honda, "'The Cloud of Unknowing' and the Logic of 'Not-two'", u: *Buddhist-Christian Studies* 1 (1981), str. 93–96.

Mary Hughes-Edwards, "Anchoritism: the English Tradition", u: Liz Herbert McAvoy (ur.), *Anchoritic Traditions of Medieval Europe*, The Boydell Press, Woodbridge, 2010, str. 131–152.

Johan Huizinga, *Jesen srednjega vijeka*, Naprijed, Zagreb, 1991.

José Luis Illanes, "La contemplazione di Dio nella tradizione cristiana: visione sintetica", u: Laurent Touze (ur.), *La contemplazione cristiana: esperienza e dottrina. Atti del IX Simposio della Facoltà di Teologia, Roma, 10–11 marzo 2005*, Libreria editrice vaticana, Vatikan, 2007, str. 5–44.

Endre von Ivánka, *Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1964.

Willigis Jäger (prir.), *Gebet des Schweigens. Eine Schule der Kontemplation nach der "Wolke des Nichtwissens*, Otto Müller Verlag, Salzburg, 1984.

William Johnston, *The Mysticism of "The Cloud of Unknowing"*, Fordham University Press, New York, 2000.

Eddie A. Jones, "Anchorites and Hermits in Historical Context", u: Dee Dyas – Valerie Edden – Roger Ellis (ur.), *Approaching Medieval Anchoritic and Mystical Texts*, D. S. Brewer, Cambridge, 2005, str. 3–18.

Eddie A. Jones, "Rites of Enclosure: The English *Ordines* for the Enclosing of Anchorites, S. XII – S. XVI.", u: *Traditio* 67 (2012), str. 145–234.

Carl A. Keller, "Mystical Literature", u: Steven T. Katz (ur.), *Mysticism and Philosophical Analysis*, Oxford University Press, New York, 1978, str. 75–100.

Jordan Kirk, "The Hideous Noise of Prayer: The Cloud of Unknowing on the Syllabe-Word", u: *Exemplaria* 2 (2016), str. 97–117.

David Knowles, *The English Mystical Tradition*, Burns & Oates, London, 1961.

Nike Kocijančič-Pokorn, "Original Audience of *The Cloud of Unknowing* (in Support of Carhusian Authorship)", u: James Hogg (ur.), *The Mystical Tradition and Carthusians*, sv. I, Institut für Anglistik und Amerikanistik, Salzburg, 1995, str. 60–77.

Mislav Kovačić, *Proces duhovne preobrazbe prema srednjovjekovnom anonimnom djelu* Oblak neznanja, licencijatski rad, Katolički bogoslovni fakultet, Zagreb, 2011.

Stjepan Kušar, "Molitveno čitanje Svetoga pisma", u: *Bogoslovska smotra* 1–4 (1994), str. 96–98.

Jean Leclercq, *L'amour des lettres et le desir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Âge*, Cerf, Pariz, 2008.

Jean Leclercq – François Vandenbroucke – Louis Bouyer (ur.), *The Spirituality of the Middle Ages*, Burns & Oates – Desclée, London – New York, 1968.

Rosemary Ann Lees, *The Negative Language of the Dionysian School of Mystical Theology. An Approach to the Cloud of Unknowing*, sv. I–II, Institut für Anglistik und Amerikanistik, Salzburg, 1983.

Xavier Léon-Dufour, "Oblak", u: Xavier Léon-Dufour (ur.), *Rječnik biblijske teologije*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1969.

Lexicon totius latinitatis ab Aegidio Forcellini seminarii pataviani alumno lucubratum deinde a Iosepho Furlanetto eiusdem seminarii alumno emendatum et auctum nunc vero curantibus Francisco Corradini et Iosepho Perin seminarii pataviani item alumnis emendatius et auctius melioremque in formam redactum, sv. I–IVb, Typis seminarii, Patavii, 1940.

Clément Lialine, "Érémitisme en Orient", u: DSAM IV/1, stup. 936–953.

Andrew Louth, *The Origins of Christian Mystical Tradition. From Plato to Denys*, Oxford University Press, Oxford, 2007.

Henri de Lubac, *L'éxegése médievale. Les quatre sens de l'Écriture*, sv. I–IV, Aubier, Pariz, 1961–1964.

John Lyons, *Semantics*, sv. I–II, Cambridge University Press, Cambridge, 1977.

Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne: rapport sur le savoir*, Les Editions de Minuit, Pariz, 1979.

Jean-François Lyotard, *Le postmoderne expliqué aux enfants: correspondance 1982–1985*, Éditions Galilée, Pariz, 1986.

Jakov Mamić, *Teološko-duhovni pristup mistici danas*, Karmelski studiji duhovnosti – Karmelska izdanja, Zagreb, 2008.

Johannes Dominicus Mansi, *Sacrorum conciliorum nova, et amplissima collectio*, sv. XXII, apud Antonium Zatta, Venetiis, 1778.

Atanazije J. Matanić, *Uvod u duhovnost*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1994.

Bernard McGinn, *The Presence of God. A History of Western Christian Mysticism*, sv. I: *The Foundations of Mysticism*, Crossroad, New York, 1991.

Bernard McGinn, *The Presence of God. A History of Western Christian Mysticism*, sv. II: *Gregory the Great through the 12th Century*, Crossroad, New York, 1994.

Bernard McGinn, *The Presence of God. A History of Western Christian Mysticism*, sv. III: *The Flowering of Mysticism. Men and Women in the New Mysticism – 1200–1350*, Crossroad, New York, 1998.

Bernard McGinn, *The Presence of God. A History of Western Christian Mysticism*, sv. V: *The Varieties of Vernacular Mysticism 1350–1550*, Herder & Herder – Crossroad, New York, 2012.

William A. Meniger, *The Loving Search for God. Contemplative Prayer and "The Cloud of Unknowing"*, Continuum, New York, 1994.

Marina Miladinov, *Margins of Solitude. Eremitism in Central Europe between East and West*, Leykam International, Zagreb, 2008.

Alastair J. Minnis, "The Sources of 'The Cloud of Unknowing': A Reconsideration", u: Marion Glasscoe (ur.), *The Medieval Mystical Tradition in England. Exeter Symposium I*, University of Exeter, Dartington, 1982, str. 63–75.

Giovanni Moioli, "Mistica cristiana", u: Stefano de Fiores – Tullo Goffi (ur.), *Nuevo diccionario de espiridualidad*, Ediciones Paulinas, Madrid, 1983, str. 931–932.

Stephen J. Molvarec, Tom Gaens (ur.), *A Fish Out of Water? From Contemplative Solitude to Carthusian Involvement in Pastoral Care and Reform Activity*, Peeters, Leuven, 2013.

Gordon Mursell, "Traditions of Spiritual Guidance: The Carthusians", u: Lavinia Byrne (ur.), *Traditions of Spiritual Guidance*, Liturgical Press, Collegevile, 1990, str. 255–262.

Constantino Sarmiento Nieva, *This Transcending God. The Teaching of The Author of "The Cloud of Unknowing"*, The Mitre Press, London, 1971.

Bruce Norquist, "Glossary of Certain Key Theological Terms in the *Cloud*", u: James Hogg (ur.), *The Mystical Tradition and the Carthusians*, sv. I, Institut für Anglistik und Amerikanistik, Salzburg, 1995, str. 5–60.

Charles K. Ogden, Armstrong I. Richards, *The Meaning of Meaning*, Kegan Paul, Trench & Tubner – Harcourt, Brace & Company Inc., London – New York, 1930.

Huw Parri Owen, "Experience and Dogma in the English Mystics", u: Steven E. Katz (ur.), *Mysticism and Religious Traditions*, Oxford University Press, New York, 1993, str. 148–162.

The Oxford English Dictionary Being a Corrected Re-issue with an Introduction, Supplement, and Bibliography of a New English Dictionary on Historical Principles Founded mainly on the Materials Collected by The Philological Society, sv. I–XII, Clarendon Press, Oxford, 1978.

Daniel de Pablo Maroto, "Manuel Belda – Javier Sesé, *La 'cuestion mistica'. Estudio histórico-teológico de una controversia* (Pamplona: Eunsa 1998) 368 pp., u: *Salmanticensis* 2 (2000), str. 349–360.

Pietro Parente, "Mística – misticismo", u: Pietro Parente – Antonio Piolanti – Salvatore Garofalo, *Diccionario de teología dogmática*, Editorial litúrgica española, Barcelona, 1955.

Jacques Paul, *L'Église et la culture en Occident IX^e^–XII^e^ siècles*, sv. I: *La sanctification de l'ordre temporel et spirituel*, Presses Universitaires de France, Pariz, 1986.

Conrad Pepler, *The English Religious Heritage*, Blackfriars Publications, London, 1958.

Giannino Piana, "Esperanza", u: Stefano de Fiores, Tullo Goffi (ur.), *Nuevo diccionario de espiritualidad*, Ediciones Paulinas, Madrid, [2]1983.

Wolfgang Riehle, *The Middle English Mystics*, Routledge & Kegan Paul, London, 1981.

Wolfgang Riehle, *The Secret within. Hermits, Recluses and Spiritual Outsiders in Medieval England*, Cornell University Press, Ithaca – London, 2014.

Ana María Schlüter Rodés, "Mística en las religiones orientales comparada con las de nuestra cultura", u: Ana María Schlüter Rodés – José Ignacio González Faus (ur.), *Mística oriental y mística cristiana. XXII Foro sobre el hecho religioso*, Sal Terrae, Maliaño, 1998, str. 7–41.

Beryl Smalley *The Study of the Bible in the Middle Ages*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1978.

Karl-Heinz Steinmetz, *Mystische Erfahrung und mystisches Wissen in den mittelenglischen Cloudtexten*, Akademie Verlag, Berlin, 2005.

Francis Henry Stratmann – Henry Bradley, *A Middle-English Dictionary: Containing Words Used by English Writers from the Twelfth to the Fifteenth Century*, Oxford University Press, Oxford, 1891.

Josef Sudbrack, "Gotteserfahrung in Meditation und Mystik", u: *Lebendige Seelsorge* 27 (1976), str. 35–42.

Annie Sutherland, "The Dating and Authorship of the Cloud Corpus: A Reassessment of the Evidence", u: *Medium Aevum* 1 (2002), str. 82–100.

Daisetz Teitaro Suzuki, *An Introduction to Zen Buddhism*, Grove Press, New York, 1964.

René Tixier, "Apophase et affectivité. Des images pour une contemplation sans images – l'exemple du corpus du *Nuage de l'inconnaissance*", u: *Studies in Spirituality* 20 (2010), str. 115–142.

René Tixier, *Mystique et pedagogie dans* The Cloud of Unknowing, sv. I–III, Atelier national de reproduction des thesis, Lille, 1993.

Denys Turner, *The Darkness of God. Negativity in Christian Mysticism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.

Evelyn Underhill, *The Golden Sequence. A Fourfold Study of the Spiritual Life*, Harper & Brothers, New York, 1960.

Evelyn Underhill, *Mysticism. A Study in the Nature and Development of Spiritual Consciousness*, Dover Publications, Mineola, 2002.

François Vandenbroucke, "La contemplation au XIV^{e} siècle", u: DSAM II/2, stup. 1988–2001 (*s. v. Contemplation*).

Léon Veuthey, "Illumination", u: DSAM, sv. VII/2, stup. 1330–1346.

Harald Wagner, *Dogmatik*, Kohlhammer, Stuttgart, 2003.

Katherine Watson, "'The Cloud of Unknowing' and Vedanta", u: Marion Glasscoe (ur.), *The Medieval Mystical Tradition in England. Exeter Symposium I*, University of Exeter, Dartington, 1982, str. 76–101.

Zakonik kanonskoga prava s izvorima, Glas koncila, Zagreb, 1996.

Roberto Zavalloni, "Madurez espiritual", u: Stefano de Fiores, Tullo Goffi (ur.), *Nuevo diccionario de espiritualidad*, Ediciones Paulinas, Madrid, ^{2}1983.

4. Mrežne stranice

www.jesuit.ie

https://www.etymonline.com

https://www.dictionary.com

UVOD

Dozivajuć u pamet časnu starinu i prokušanu izvrsnost ustanova kontemplativnoga života, čiji se članovi "u samoći i šutnji, u neprestanoj molitvi i revnoj pokori bave samo Bogom", Drugi je vatikanski koncil ispovijedio njihov "istaknut položaj u otajstvenome Tijelu Kristovu": položaj, naime, prinošenja izvrsne žrtve hvale i obasjavanja naroda Božjega izobilnim plodovima svetosti. Put kojim one kroče uzorodaran je te svekoliko Tijelo Kristovo skrovitom plodnošću (*arcana fecunditate*) natapa i usavršava (PC 7,1).

No te se pohvalne riječi kontemplativnomu obliku života doimaju – barem naprvu – tek kao eulogij. Sveti je koncil, naime, svojom izrazito pastoralnom usmjerenošću Crkvu, više no ijedan drugi koncil tijekom povijesti, pozvao da svijet, tu "pozornicu povijesti ljudskoga roda, obilježen njegovom radinošću, porazima i pobjedama", u vjeri da je "sazdan i uzdržavan Stvoriteljevom ljubavlju", preobrazi i dovrši (GS 2,2), i to tako da ljudskomu rodu ponudi svoju iskrenu suradnju "kako bi se uspostavilo ono bratstvo sviju koje odgovara tom pozivu" (GS 3,2). U takvu bi se kontekstu kontemplativni život mogao shvatiti još samo kao nesklapni i defetistički anakronizam.

Ne niječući neodgodivu potrebu da se sebedarna ljubav (ἀγάπη) milosrdno iskaže najpotrebnijima, kojih je iz dana u dan sve više, a čime se ostvaruje željkovana preobrazba svijeta, koncilski oci ipak nisu podlegli napasti da mogućnosti očitovanja te ljubavi poistovjete isključivo s aktivnim oblikom života u Crkvi. Nego, ispravno su uočili da je sebedarje moguće, pa i prijeko potrebno, i u ustanovama koje njeguju drugačiji tip posvećenoga života. Razlikovanje sebedarja, koje je vazda socijalno obilježeno i u čijem kontekstu jasno odjekuje svijest o povezanosti ljudskoga roda te upućenosti jednih na druge – dakle svijeta u kojem kršćani jesu, i svijeta kojemu se ne valja suobličavati (Iv 8,23 i dr.; Rim 12,2), upravo je bio temelj obnove i tih kontemplativnih ustanova, pri čem se nastojalo ići za tim da se, čuvajući bît kontemplativnoga života, njihov način života preispita, a zastarjeli običaji, koji ne odgovaraju duhu vremena, dokinu (PC 7,1). Plod su toga preispitivanja obnovljene generalne konstitucije kontemplativnih ustanova, u kojima

je osnažen duh bratstva i povezanosti članova međusobno, s Crkvom i sa svijetom, čak i kada je riječ o onim redovnicima i redovnicama koji žive posve eremitski.

Takvo postavljanje stvari, isticanje zajedničarske dimenzije kontemplativnoga života, nije iznašašće Drugoga vatikanskoga koncila; ono je u Crkvi oduvijek postojalo, iako – s mnogih i različitih razloga – nije uvijek jednako jasno naglašavano. Zbog toga je naivno i jalovo prizivati doba u kojem je svrha kontemplativnoga života bila autarkičnost, to jest posvemašnja rekluzivnost. Ako ništa drugo, kontemplativni je oblik života zajedničarski već utoliko ukoliko pustinjak ljubi Boga i teži sjedinjenju s njim, te ukoliko svoj poziv živi u Crkvi, koja je komunitarna zbilja. U tom kontekstu treba gledati i pustinjački život koji je, povrh ustanova posvećenoga života, Zakonikom kanonskoga prava Crkva priznala i blagoslovila (kan. 603 §§ 1–2).

Unatoč tomu i dalje smo skloni pojedina povijesna razdoblja te događaje i ustanove u njima promatrati izolirano od spomenutoga konteksta. Pogotovu se to može tvrditi za srednjovjekovlje. Mistički pokret, koji se upravo tada razmahao Europom, još uvijek se ne vrednuje dovoljno pod tim zajedničarskim aspektom, iako su u tom smjeru, napose marnim radom medijevista te povjesničara srednjovjekovne teologije i monaštva, napravljeni bitni koraci.

Oblak neznanja, anonimno djelo iz druge polovice četrnaestoga stoljeća nastalo u sjeveroistočnoj Engleskoj jedan je od omiljenih duhovnih tekstova ne samo za katolike, pa ni isključivo za kršćane ili uopće kofesionalno pripadne vjernike. Njime su se nadahnjivali – i još se uvijek nadahnjuju – mnogi koji u njem vide uzor za ostvarivanje vlastita života, pokatkada – i tu smo na tragu duhovne patologije – u svijetu u kojem se, čini se, ne snalaze niti osjećaju posve dobro.

Ovim se doktorskim radom *Oblaku neznanja* pristupa pod aspektom zajedničarske dimenzije kontemplativnoga življenja, koja do sada ne samo da nije sustavno obrađena nego je jedva igdje i dotaknuta. Još uvijek prevladava mišljenje da je riječ o mističkom spisu koji sjedinjenju s Bogom, kao konačnomu kršćaninovu cilju, pristupa dvostruko rekluzivno: iznutra, negativnom (apofatičkom) metodom koja bi se najopćenitije mogla svesti na nadilaženje znanja u korist ljubavi; izvana, odabirom korjenito samotničkoga

života. Kada se tomu doda određena doza tajnovitosti i neodređenosti koja naše djelo obavija, mnoštvo povijesnokritičkih, a i drugih pitanja na koja do danas nije dokraja odgovoreno, ne lako odbaciva hipoteza o kartuzijanskom autorstvu, te činjenica da je *Oblak neznanja* preživio i do nas došao upravo zahvaljujuć engleskim kartuzijama, u kojima je ono nedvoumno bilo omiljeno, biva jasnim zašto je oduvijek privlačio specifičnu čitateljsku publiku, ali i ostavljao prostor specifičnim tumačenjima takvih specifičnih pojedinaca.

Rečeno ne treba dovesti u pitanje, ali je daleko od toga da bude sva istina. Naravno, valja odmah kazati: *Oblak neznanja* nije djelo zamišljeno kao poticaj na aktivni apostolat ni kao vodič u njem; zato takvo čitanje ne treba tražiti ni ohrabrivati, a tako ni forsirati neodržive nazoviznanstvne hipoteze. Ono nadalje nije nalik na većinu popularnih klasičnih duhovnih tekstova, te ga se ne smije poistovjećivati ni s djelom *Nasljeduj Krista*, ni s *Filoteom*, ni – što bi se u naše vrijeme moglo činiti prikladnim i potrebitim – s djelima, primjerice, Renea Voilleuma. Činjenica da se ovdje kani progovoriti o osobitostima zajedničarske dimenzije kontemplativnoga života znači samo sustavno izložiti ideje koje su u djelu prisutne, ali su dosad bivale previđane. Sve povrh toga značilo bi i promašiti smisao *Oblaka neznanja*, i nazvati znanstvenim ono što znanstveno nije niti može biti.

Držimo da je ova tema za teologiju – kako pod povijesnim, tako i pod suvremenim aspektom – višestruko relevantna:

1) njome je moguće nadići gdjegdje površan, kadšto pogrešan, a počesto nedostatan pristup cjelovitu tumačenju i kontekstualizirnju toga duhovnoga djela koje nije samo baštinikom i osebujnim očitovanjem tradicije kršćanske mistike nego predasve duboko ukorijenjeno u život Crkve i njezinu teologiju;

2) njezina obrada prinos je jasnijemu i cjelovitijemu sudu o onom što se običava nazivati "engleskom mistikom (četrnaestoga stoljeća)";

3) isticanjem crkvenosti *Oblaka neznanja* ide se za obeskrepljivanjem svih onih tumačenja koja ga, pridijevajući mu mistično obilježje (i to ne u kontekstu "mističnoga problema", odnosno manualističke *theologiae spiritualis*, već u kontekstu oživljavanja fenomenološkoga zanimanja za misticizam, koje je uzelo maha početkom dvadesetoga

stoljeća), određuju nadkonfesionalno, pa i nadreligijski, kao da je riječ o ovladavanju određenom tehnikom i o postizanju određenih izvanrednih pojava u čovjekovoj svijesti;

4) riječ je o osobitu modelu življenja napetosti kontemplacije i akcije, koje se u novije vrijeme, pod pritiskom zahtjevâ suvremenoga svijeta i pozivâ na kršćansko djelovanje u njem, te ponovno probuđenih težnji za autentičnim duhovnim iskustvom, u Crkvi opet apostrofira, gdjekad u dosta polariziranu obliku;

5) ona uvjerljivo argumentira da kršćanska ljubav koja se živi u intenzivnijoj povučenosti od svijeta, nije samodostatna, u sebe zatvorena i neosjetljiva za potrebe vremena, nego i tada u određenoj mjeri pozvana na usmjerenost prema bližnjemu;

6) imajuć u vidu smjernice koje je Drugi vatikanski koncil dao za obnovu ustanova kontemplativnoga života, a i duhovnosti općenito, njome biva omogućeno odrediti mjesto *Oblaka neznanja* kao modela kršćanske (kontemplativne) duhovnosti u pokoncilskom vremenu i uopće njegovo mjesto u suvremenim duhovnim strujanjima i tendencijama;

7) u vremenu u kojem je socijalni nauk Crkve jedno od ključnih čvorišta Radosne vijesti i svijeta kao implementacijskoga mjesta te vijesti, moguće je ponuditi naputke – ma kako ograničeni oni bili – za obogaćivanje socijalne dimenzije kršćanskoga života ovim jedinstvenim spisom i njegovom teologijom, odnosno pokazati kontinuitet predaje i relevantnost starijih izvora za nova pitanja.

Hipoteze i cilj istraživanja

U skladu s rečenim motivima potrebno je uobličiti osnovne hipoteze ovoga rada.

1) Temeljna je istraživačka hipoteza, ujedno i preduvjet disertacije uopće, da je zajedničarska dimenzija kontemplativnoga života prema djelu *Oblak neznanja* nova i neobrađena tema. Pritom se, i to je specifični kut gledanja (*punto di riferimento*), polazi iz perspektive poziva Drugoga vatikanskoga koncila na preispitivanje kontemplativnoga oblika života. Time se, dašto, ne namjerava nauk *Oblaka neznanja* neutemeljeno uspoređivati s koncilskim idejama ili njihovim izvorima, što bi nužno predmnijevalo

aposteriornu anakronost. Da je pak u dosadašnjim studijama i radovima preladavao drugačiji pristup, valja zahvaliti kako naglašenu samotničko-kontemplativnomu usmjerenju djela, tako i promatranju *Oblaka* u okvirima takozvanoga "mističnoga problema". Opredjeljenje za koncilsku perspektivu u isti je mah i legitimiranje čitanja *Oblaka neznanja* u odnosu prema onodobnim, normativnim i utjecajnim, monaško-teološkim[1] tekstovima.

2) Ta prva hipoteza neizostavno sklanja drugoj hipotezi – naime, da je u djelu *Oblak neznanja* prisutno dostatno elemenata koji ovjerovljuju zajedničarsku dimenziju kontemplativnoga života te omogućuju njezinu rekonstrukciju i uočavanje njezinih osobitosti.

3) Iz prve hipoteze također slijedi da je *Oblaku neznanja* potrebno pristupiti kontekstualno, a to znači neovisno o "mističnom problemu" i raspravi koja je s njim u vezi uslijedila. Nasuprot tomu zagovara se da je cjelokupnu analizu potrebno postaviti tako da u njoj bude upotrijebljeno samo ono nazivlje koje se u djelu javlja te omogućuje da se pojmovni sadržaj, njim izraziv, primjereno izloži.

4) Nadalje, zagovara se hipoteza da je analizi kontemplativnoga života, onako kako ga odabrano djelo opisuje, moguće prići jedino tako da se prethodno izrazi njegova teologija, čiji je on konkretni posljedak. Stoga je i to put koji omogućuje odvajanje teme od "mističnoga problema", kao i od fenomenološkoga iščitavanja misticizma, započetoga dvadesetim stoljećem.

5) Iz toga slijedi da je najprije prijeko potrebno zacrtati metodu,[2] s njoj svojstvenima apofatičkoteološkim koracima koje autor naziva *oblak zaborava* i *oblak neznanja*. U njima se odvija dinamički odnos povlačenja od svijeta i kršćanske ljubavi koja uvijek, makar u kakvu obliku, uključuje socijalno djelovanje.

[1] Bez granskoga specificiranja, u najširem smislu riječi.

[2] Ovo, naravno, treba uzeti sa zadrškom i upotrebljavati kao čisto operativni pojam, jer se autor *Oblaka neznanja* izričito protivi svakoj metodi koja bi se mogla shvatiti kao "tehnika" ovladavanja božanskim. Naprotiv, temeljna je autorova postavka primat milosti koja se daje kao dar, dočim se kontemplacija ostvaruje kao čovjekova suradnja s milosnim darom.

6) Kao i svaki drugi oblik kontemplativnoga života i ovaj, izložen u *Oblaku neznanja*, ne vodi u posvemašnju rekluziju već samim tim što se odvija u dijalogu[3] čovjeka s Bogom, te što je riječ o obliku života u Crkvi. To znači da su dva temeljna obilježja kontemplativnoga života – dijalogičnost i eklezijalnost – relacijalne naravi.

7) Najposlije, ne smije se smetnuti s uma autorovo određeno relativiziranje izvanjskih sredstava koja su posve podložna hodu ljubavi. Zbog toga je u *Oblaku neznanja* relativno malo praktičnih uputa za svakodnevni život.

U sažetu je obliku polazna hipoteza izražena, dakle, ovako: kontemplativni život *Oblaka neznanja* ima svoje duboko uporište u onodobnoj monaškoj teologiji. Ona istina prvotno i najvećma naglašava samotnički moment, ali istodobno nipošto ne zanemaruje zajedničarsku dimenziju. Da bi se njoj međutim prišlo, valja očistiti tekst i kontekst od interpretacija koje su postavili "mistični problem" i dvadesetostoljetno oživljavanje zanimanja za misticizam, iz kojih bi, uopćeno govoreći, proizlazilo da *Oblak neznanja* nudi tek puki vanjski okvir za pristup ekstatičnim mističnim doživljajima. Zajedničarska dimenzija kontemplativnoga života postoji, i njezine je elemente moguće iščitati kako iz sáme naravi kontemplativnoga života (odnos kontemplativca s Bogom) tako i iz činjenice da je kontemplativni život bitno crkveni život. Takvo je iščitavanje omogućio Drugi vatikanski koncil, ali samo utoliko ukoliko je naglasio potrebu prevrednovanja kontemplativnoga života u svjetlu povratka izvorima, omogućenoga dohvaćanjem kritičkim pristupom povjesničara, jezikoslovaca i teologa.

Cilj je rada na temelju sámoga teksta i neposrednoga konteksta – ne i na temelju kategorija koje mu se ne mogu kontekstualno pridjenuti bez antedatiranja – utvrditi, kontekstualizirati i ustanoviti sve osobite momente zajedničarske dimenzije kontemplativnoga života prema djelu *Oblak neznanja*. Radom se osim toga želi pridonijeti razumijevanju engleskoga misticizma četrnaestoga stoljeća te dati poticaje njegovu potpunijemu razumijevanju u okviru srednjovjekovne duhovnosti i teologije.

[3] Riječ *dijalog* već etimološki uključuje *logos*, a to predmnijeva diskurzivnost, pa ovdje s njom valja biti na oprezu. No nema sumnje da je pobožanstvenjenje kontemplativca i proces dijaloga, ali i njegov rezultat.

Pritom će se uvažiti sve one ograde koje postavlja činjenica da je riječ o književnom izvoru, koji o iskustvu progovara tek posredno. Osim toga, cilj je ove disertacije pridonijeti raspravi o engleskom misticizmu četrnaestoga stoljeća i općenito o srednjovjekovnoj duhovnosti i teologiji.

Metodologija i vrela

Rad je podijeljen na četiri poglavlja. Prvo poglavlje donosi kritički osvrt na dosadašnja malobrojna istraživanja.

Drugo poglavlje ključno je za razumijevanje kako kontemplativnoga života u djelu *Oblak neznanja* općenito tako i njegove zajedničarske dimenzije jer se njime daju i obrazlažu metodološke pretpostavke, u smislu da teologija djela omogućuje i oblikuje njegovu duhovnost.

U trećem se poglavlju zajedničarska dimenzija kontemplativnoga života utemeljuje u teološkoj perspektivi – to jest u Bogu koji je živo zajedništvo osoba, koji čovjeka na kontemplativni život poziva, u njem trajno prati i vodi prema sjedinjenju sa sobom, i to tako da čovjek postaje sve sličniji Bogu, sve do pobožanstvenjenja, koje nije drugo doli dioništvo u unutarbožanskom zajedništvu.

S četvrtim poglavljem u raspravu uvodimo horizontalnu perspektivu zajedničarske dimenzije kontemplativnoga života. Hod zacrtan *Oblakom neznanja* moguć je samo u Crkvi koja je Kristovo Tijelo. Kontemplativac ne može živjeti i hraniti svoje zajedništvo s Bogom ako u životu Crkve živo ne sudjeluje – prima sakramente, utječe se duhovnomu vođi i neprestano provjerava duhove, što uključuje i trajni *cofessio fidei*, kako ne bi – a to je u srednjem vijeku bivalo često – zastranio u nauku vjere. Zajedničarsku dimenziju kontemplativnoga života određuje osim toga i određeni stupanj socijalnoga angažmana, jer kontemplativni život prema *Oblaku* nije zamišljen kao život u potpunosti povučen od svijeta, premda se samotništvo djelomice pretpostavlja.

Što se istraživačkih metoda tiče, one su uvjetovane metodološkom složenošću duhovnoga bogoslovlja. Pretpostavi li se klasična podjela izvora na općeteološke, književno-teorijske i iskustvene,[4] onda *Oblak neznanja* pripada među književno-teorijske izvore. To najprije znači da će u pojedinim slučajevima biti potrebna kritika teksta.[5] Naravno, kritičko je izdanje objavljeno pa su problemi s tim povezani svedeni na minimum. Kao književnomu djelu, nadalje, valja pristupiti i metodom analize književnih tehnika. Sve spomenute metode – zato ih i upotrebljavamo – moraju biti jamcem neprikosnovenosti sadržaja, jer znamo da je naše djelo tijekom povijesti izazivalo nemale prijepore, a i danas se upotrebljava i tumači na načine koji nisu u skladu s njegovim idejnim, napose doktrinarnim kontekstom.

Istodobno valja ustvrditi da *Oblak neznanja* zadire i u općeteološke ali i u iskustvene izvore. Njegov nauk, njegovan osobito u kontemplativnim redovničkim zajednicama (kartuzijanci), koje su prema izvorima duhovnosti kriteriološki, a pogotovu dogmatski, bile veoma stroge, može se oprezno držati i već prokušanim dijelom predaje. Ne dokida se ipak potreba da to djelo promatramo, a onda i istražujemo pod povijesnim aspektom, kao svjedočanstvo povijesnih okolnosti, težnji, a tako i duhovnih i crkvenih potreba. Riječ je najzad i o iskustvenom izvoru obilježenom općim i posebnim kontekstom, u čijem tumačenju, upravo jer su ga mnogi svojatali i tumačili arbitrarno i nekritički, treba biti prilično oprezan. Stoga je sadržajna analiza, ponekad uz pomoć komparativne metode, koliko god široko morala zahvatiti, potrebita doktrinarno-teološke cjelovitosti.

Temeljno je vrelo ovoga doktorskoga rada kritičko izdanje *Oblaka neznanja*, koje je pod naslovom *The Cloud of Unknowing and Related Treatises on Contemplative Prayer* 1982. godine objavila britanska tekstologinja i povjesničarka srednjovjekovne književnosti Phyllis Hodgson.

Osim kritičkoga srednjoengleskoga izdanja služimo se po potrebi dvama latinskim prijevodima (*Nubes ignorandi*, *Divina caligo ignoranciae*), Noetingerovim francuskim

[4] Vidi Atanazije J. Matanić, *Uvod u duhovnost*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1994, str. 104–105.

[5] To za proučavanje djela mistikâ, uz čvrst hermeneutički okvir, osobito zahtijeva Carl A. Keller, "Mystical Literature", u: Steven T. Katz (ur.), *Mysticism and Philosophical Analysis*, Oxford University Press, New York, 1978, str. 95.

prijevodom, kao i nekolicini prijevoda na suvremene jezike: engleski (među kojima valja izdvojiti Walshev i McCannov prijevod, kao i prijevod Evelyn Underhill spočetka dvadesetoga stoljeća), njemački i talijanski.

Literatura obuhvaća komentare, od kojih je, barem koliko je do tekstne kritike, zasigurno najvredniji trosveščani komentar koji je 1995. godine objavio John P. H. Clark, velik poznavatelj i proučavatelj *Oblaka neznanja*, uvelike pridonijevši njegovu povijesnomu kontekstualiziranju u englesku i europsku srednjovjekovnu duhovnost, zahvaljujući poredbenomu povezivanju s otačkom, monaškom i uopće srednjovjekovnom teologijom. Za potrebe ovoga rada proučene su, može se reći, sve iole relevantnije bibliografske jedinice koje na bilo koji način tematiziraju *Oblak neznanja*. Naravno, valja ograditi se od radova koji su možda objavljeni u najnovije vrijeme.

Osim djela koja eksplicitno tematiziraju *Oblak neznanja*, u bibliografiju su uvrštena temeljna djela koja se bave engleskom srednjovjekovnom duhovnošću, osobito engleskim misticima četrnaestoga stoljeća, zatim relevantne teološke i duhovnoteološke monografije i radovi u periodici, a također i enciklopedije i rječnici duhovnosti i mistike.

Budući da se ovaj rad izričito ne bavi izvorima *Oblaka neznanja*, referiranje na djela crkvenih otaca i srednjovjekovnih teologa nepotpuno je, i ograničeno na slučajeve u kojima postoji očita tekstna i sadržajna ovisnost, a nalaže ga opravdana potreba.

Iako je *Knjiga povjerljiva savjetovanja* (*The Book of Privy Counseling*) s *Oblakom neznanja* veoma srodna te je napisana zato da pojedina nedorečena ili teško shvatljiva mjesta u *Oblaku* bolje objasni, ona je kao vrelo iz ovoga doktorskoga rada isključena. Riječ je naime o kasnijem i zrelijem autorovu djelu koje, oslanjajući se većma na Bibliju, ponire u dubine kontemplacije i bavi se nadasve iskustvom čiste molitve bitka. To, držimo, nalaže primjenu ipak nešto drugačije metodologije koja za našu temu – a o njoj *Knjiga povjerljiva savjetovanja* ne donosi ništa (bitno) novo – nije relevantna.

1. PREGLED DOSADAŠNJIH ISTRAŽIVANJA

Anonimni spis *Oblak neznanja*, nastao u drugoj polovici četrnaestoga stoljeća u sjeveroistočnoj Engleskoj na srednjoengleskom jeziku, zamišljen je i oblikovan kao priručnik za uvođenje u kontemplativnu molitvu. Budući da je njegova svrha nadasve praktična, gotovo mistagoška, teološki sloj podatan za analizu nije neposredno dân. Njega treba pažljivo otkrivati, u kontekstu protkanom različitim utjecajima, školama, autorima i djelima, što gdjekad pravilno razumijevanje većma otežava no omogućuje.

Prve tragove teološkoga pristupa spisu nahodimo u njegovim prijevodima na latinski, koje odlikuje traganjem za primjerenom latinskom terminologijom; sustavnije promišljanje susrećemo u sedamnaestom stoljeću, s prvim komentarom koji je napisao benediktinac Augustin Baker, dočim tek konac devetnaestoga, a onda osobito dvadeseto stoljeće, pokazuju znanstveno zanimanje za njega.

Koliko je suditi po objavljenim radovima, pristup je *Oblaku neznanja* i tematski i disciplinarno veoma raznolik. No to, čini se, više treba zahvaliti mistifikaciji koja se oko našega spisa isplela, pridav mu ponešto legendarno obilježje, negoli samomu žanru i sadržaju. Dokaz je tomu dvojak: prvo, *Oblaku* se *neznanja*, obuhvati li se cjelokupna znanstvena produkcija, sustavno teološki pisalo praktički najmanje. Istina, treba reći da i takvih publikacija, ima, a među njima su mnoge važne, ali one nipošto ne odnose predmnijevanu kvantitativnu premoć. Drugo, o interpretacijski otvorenijim djelima, koja se bave područjima duha – pri čem je jezik takvih djela uvijek ambivalentan i unekoliko hermetičan – i kojima se pridaje obilježje "mističnoga", a *Oblak neznanja* pripada upravo toj kategoriji, veoma je zahvalno i popularno pisati jer su doktrinarne granice meke i utoliko privlačnije, pa je gotovo svako metodološko polazište prihvatljivo. Sličnu sudbinu dijele i drugi spisi kojima su autori mistici (naprimjer oni Meistera Eckharta); oni omogućuju različite pristupe i metodologije, u svjetlu se kojih sustavna teološka

perspektiva – to napose vrijedi u postmoderno doba malih priča[6] – doima odveć kruto "dogmatičnom" i neprivlačnom, a u sasvim određenom smislu, koji ide za vrijednosnom neutralizacijom uime tolerancije, i nepoželjnom. Tako nećemo naći rad koji bi se bavio primjerice vjerom ili crkvenošću *Oblaka neznanja*, a istodobno mnogo radova tematizira problem svijesti, iskustva, odnosno obrađuje djelo pod komparativnoreligijskim ili mitološkonarativnim aspektom.

Ovim se poglavljem želi dati pregled najvažnijih istraživanja o kontemplativnom životu u *Oblaku neznanja*. Riječ je o temi koja je – osim eksplicitno u dva manja rada – uvijek bila usputnom. Kontemplativni se život držao kao preduvjet bavljenja kontemplativnom molitvom te je u tom smislu promatran kao proluzija u spis i u kontemplativnu molitvu, koja pozornost dobiva najvećma po svojoj suprotstavljenosti aktivnomu životu.

Na temelju proučavanja literature o *Oblaku neznanja* došli smo do zaključka da je za proučavanje kontemplativnoga života, ali i uopće za teološki pristup ma kojem pojedinačnom pitanju potrebno voditi računa o dvjema skupinama radova. Prva izvire iz uspostave teksta i objavljivanja kritičkoga izdanja te sve one radove koji se oslanjaju na tekst i povijesnu prouku, a vezani su uz nakladnički niz *Analecta Cartusiana*. Drugu skupinu čine radovi koji *Oblak neznanja* promatraju u odnosu prema srednjovjekovnoj (ili općoj) teologiji, duhovnosti i mistici.

1.1. Povijest izdanjâ

Oblak neznanja[7] sačuvan je u najmanje devetnaest rukopisa[8] koji vremenski variraju između petnaestoga i sedamnaestoga stoljeća. Sedamnaest rukopisa donosi

[6] Vidi Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne: rapport sur le savoir*, Les Editions de Minuit, Pariz, 1979, str. 7–8; Jean-François Lyotard, *Le postmoderne expliqué aux enfants: correspondance 1982–1985*, Éditions Galilée, Pariz, 1986, str. 40.

[7] Ovdje su ispušteni rukopisi u kojima je sadržano drugih šest djela, odnosno prijevoda (), koja se pripisuju anonimčevu opusu.

[8] Isključivši istovjetne kopije. Vidi H, str. v–vi, xiv–xix.

srednjoengleski tekst,[9] dok u dvama rukopisima nalazimo dva prijevoda na latinski. Primjenom je tekstnokritičke metode pokazano da rukopis *Harleian 674* (Har[1]) od drugih odskače kako starinom (datiramo ga ranim petnaestim stoljećem[10]) tako i tekstnom ujednačenošću.[11]

Prvo tiskano izdanje objavljeno je tek 1871. godine.[12] Otada je, kada je riječ o engleskom jeziku, objavljeno najmanje devet izdanja.[13] Osim toga objavljena su i tri kritička izdanja: dva je (1944.[14] i 1982.) priredila Phyllis Hodgson (oslanjajući se najvećma na Har[1]),[15] a treće (1997[16]) Patrick Gallacher.[17] U pobližu ocjenu pojedinih izdanja na suvremenom engleskom jeziku ovdje nije moguće upustiti se, iako se među prijevodima iz dvadesetoga stoljeća kvalitetom i pristupom izdiže izdanje Evelyn Underhill.[18]

Osobito je zanimljiva činjenica postojanja dvaju latinskih prijevoda *Oblaka neznanja*. Oni svjedoče o specifičnoj čitateljskoj publici u zemlji koja je još u srednjem vijeku bila trojezična (engleski, latinski i francuski), pa tako i trokulturna. Budući da su tekstovi na narodnom jeziku bili u primjeni i širenju ograničeni, prevođenje na latinski

[9] U kasnijim rukopisima već ponešto redigiran.

[10] Vidi H, str. xvii.

[11] Vidi H, str. vi.

[12] Vidi H, str. xix.

[13] Vidi Bernard McGinn, *The Presence of God. A History of Western Christian Mysticism*, sv. V: *The Varieties of Vernacular Mysticism 1350–1550*, Herder & Herder – Crossroad, New York, 2012, str. 397. Kronološki: Evelyn Underhill (1911), Justin McCann (1924), anonimac (1948), Ira Progoff (1957), Clifton Wolters (1971), William Johnston (1971), James Walsh (1981), Anthony Colin Spearing (2001) i Carmen Acevedo Butcher (2009). Postoje također i izdanja u kojima je tekst *Oblaka neznanja* simplificiran, prilagođen, ulomačni i sl., ali ona ne ulaze u gornji niz.

[14] S ponovljenim izdanjima 1958. i 1973.

[15] U izdanju iz 1982. Hodgson je napisala novu uvodnu studiju, redigirala bilješke i ispravila tekstne pogreške. U tom se izdanju svih sedam djela pojavljuju objedinjeno, kao autorski korpus. Ostaje međutim problem s kritičkim aparatom koji je uvelike reduciran, pa je izdanje iz 1958. još uvijek prijeko potrebno za ozbiljna istraživanja. Vidi Mislav Kovačić, *Proces duhovne preobrazbe prema srednjovjekovnom anonimnom djelu* Oblak neznanja, licencijatski rad, Katolički bogoslovni fakultet, Zagreb, 2011, str. 33, bilj. 73.

[16] Ovdje se služimo pretiskom iz 2005.

[17] Gallacherov tekst ispravlja pogreške iz izdanja Phyllis Hodgson i u fusnotama pruža dobra filološka tumačenja srednjoengleskih riječi i izraza. No iz teksta se ne vidi izvorna podjela teksta (na folije i retke) uobičajena za kritička izdanja, zanemarena je srednjoengleska grafija, a nema ni kritičkoga aparata ni uvodne studije, pa to izdanje ipak zaostaje za izdanjima Phyllis Hodgson.

[18] Među brojnim prijevodima na druge jezike ovdje izdvajamo samo onaj francuski koji je načinio Maurice Noetinger, benediktinac iz Solesmesa. Taj je prijevod izvrstan i s obzirom na jezik, i s obzirom na teologiju, i s obzirom na uvodnu studiju.

davalo je važnim djelima pečat univerzalnosti i trajnosti i govorilo o naumu širenja i u druge kulture.[19] Osim toga, mnoštvo eksplikativnih i referencijalnih glosa u prijevodu Richarda Methleya naznaka je da već stotinjak godina po nastanku *Oblak neznanja* više nije bilo – čak ni redovnicima ni teolozima – čitko i nedvosmisleno shvatljivo djelo.[20]

Na hrvatski je *Oblak neznanja* do danas dvaput preveden. Prvi je prijevod objavljen 1989. godine[21] (prevoditeljica Mandica Hrovat-Martinović) u nakladi Karmelska izdanja.[22] Njegov je predložak izdanje Williama Johnstona, mnogo po čem problematično: sadrži obilje teksta kojega u izvorniku nema; dijelovi su izvornika parafrazirani umjesto prevedeni itd. Stoga je i taj hrvatski prijevod, uza svu vjernost predlošku, dobar kao informativno izdanje, eventualno i kao uvod u kontemplativnu molitvu, ne međutim kao ozbiljni studijski tekst.

Nastojanje da se nedostaci spomenutoga izdanja isprave, napose s obzirom na vjernost izvorniku, a u vremenu obilježenom pojačanim zanimanjem za duhovnost toga spisa i uopće klasicima kontemplativne molitve te duhovnosti otaca i srednjovjekovnih pisaca ozbiljeno je 2009. godine u izdanju Paralela pod naslovom *Oblak neznanja i pripadni spisi*. Sv. I: *Knjiga kontemplacije*. Hrvatski je prijevod iz srednjoengleskoga izvornika prema kritičkom izdanju Phyllis Hodgson iz 1982. godine načinio Slobodan Stamatović (izdanje je dvojezično s paralelnim tekstom izvornika i prijevoda); on je tekst i komentirao te napisao opširan pogovor. Pohvalno je što smo prvi put dobili cjelovit i vjeran tekst, a i ozbiljnu studiju koja *Oblak neznanja* smješta u povijesni kontekst i upućuje na drevne izvore molitve i kontemplacije (premda ne uzima dovoljno u obzir zapadne, a osobito domaće engleske izvore *Oblaka*). No prevoditeljev jezik, koji je odveć filozofski postavljen, a na mnogo mjesta i osebujan, prilično odudara od pitkoga, gotovo

[19] Mislav Kovačić, *Proces duhovne preobrazbe prema srednjovjekovnom anonimnom djelu* Oblak neznanja, licencijatski rad, Katolički bogoslovni fakultet, Zagreb, 2011, str. 22, bilj 23.

[20] Mislav Kovačić, *Proces duhovne preobrazbe prema srednjovjekovnom anonimnom djelu* Oblak neznanja, licencijatski rad, Katolički bogoslovni fakultet, Zagreb, 2011, str. 32.

[21] S ponovljenim izdanjima 2005, 2006, 2008, 2011.

[22] Prijevod *Knjige povjerljiva savjetovanja*, samostalno objavljen 2005, pridružen je prijevodu *Oblaka neznanja* počevši s trećim izdanjem (*Oblak neznanja & Knjiga povjerljivih savjeta*, 2006).

razgovornoga stila izvornika,[23] neovisno o težini materije. Stoga smo sve citate u ovom radu preveli samostalno, prihvaćajući punu odgovornost za sva semantička i ina odstupanja i nevjerja.

1.2. Kontemplativni život prema *Oblaku neznanja* u nizu *Analecta Cartusiana*

Nakladnički niz *Analecta Cartusiana*, entuzijastični i umnogom pionirsko-individualni projekt povjesničara Jamesa Lestera Hogga, iznjedrio je od 1970. godine 337 svezaka[24] raznolike tematike i različitih pristupa. Veoma kvalitetne priloge, na ovaj ili onaj način povezane s kartuzijanskim redom, potpisuju odreda vrsni medijevisti, tekstolozi, filolozi, teolozi i drugi.

U tom su nizu objavljene za naš predmet kapitalne monografije: dostaje spomenuti kritičko izdanje *Oblaka neznanja* koje je 1982. godine priredila Phyllis Hodgson, studiju Roberta Williama Englerta *Scattering and Oneing: A Study of Conflict in the Works of the Author of "The Cloud of Unknowing* (1983), te minucioznu dvosveščanu analizu apofatičkoga leksika *Oblaka* pod naslovom *Negative Language of the Dyonisian School of Mystical Theology: An Approach to the Cloud of Unknowing* (1983), čija je autorica Rosemary Ann Lees, ali i mnoštvo opsegom manjih, a kvalitetom također vrijednih radova i rasprava.

U kritičkom izdanju *Oblaka neznanja* Phyllis se Hodgson osvrnula na problematiku kontemplativnoga života pod aspektom tekstih izvora. Komentirajući osmo poglavlje koje raspravlja o odnosu aktivnoga i kontemplativnoga života ona ističe sličnost s dvanaestim poglavljem djela *Form of Living* kojemu je autor Richard Rolle, te s uvodom

[23] Već sáma činjenica da je *Oblak neznanja* djelo na narodnom jeziku, u doba kada je sve ûkō pisalo na latinskom, govori da naslovnik – uz (opravdanu) pretpostavku da je bio stvaran – nije bio čovjek vičan visokoj srednjovjekovnoj teologiji i filozofskomu jeziku.

[24] James Hogg umro je u studenom 2018, a iste je godine objavljen zasad posljednji, 337. svezak. Hogg je do svoje smrti bio glavni urednik i izdavač (premda je formalni izdavač bio Institut für Anglistik und Amerikanistik pri salcburškom sveučilištu, gdje je Hogg predavao), a sada je to CERCOR (*Centre Européen de Recherche sur les Congrégations et les Ordres Religieux*) pri sveučilištu Saint-Étienne.

u *The Scale of Perfection* Waltera Hiltona, videći im nedvosmisleno porijeklo u Augustina.[25]

John P. H. Clark objavio je trosveščani komentar *Oblaka neznanja* i *Knjige povjerljiva savjetovanja* zajedno s velikom uvodnom studijom. On je istaknuo da je *Oblak neznanja* bio namijenjen onima koji su bili zavjetovani na kontemplativni život te da sigurno nije uključivao one koji su živjeli aktivni kršćanski život jer je služenje bližnjima onemogućavalo posvemašnju usmjerenost na Marijin, najbolji dio.[26] Ostavlja međutim otvorenom mogućnost da "some whose state in life calls them to be 'active' may yet, in God's hidden purpose, receive the occasional gift of contemplation, and that the book may even be of help to such."[27] A o izvanrednom, samotničkom stupnju života kaže da nije sigurno odnosi li se on na fizičku samoću ostvarenu u eremitskom stilu života, ili pak na duhovnu samoću i nenavezanost na svijet.[28] No povlačeći paralele s djelom *Benjamin major* Richarda od Svetoga Viktora i djelom *Emendatio vitae* Richarda Rollea zaključuje da izvanredni stupanj života sigurno uključuje određeni stupanj fizičke samoće, da bi odmah potom predložio kartuziju kao mjesto ostvarenja te željkovane samoće.[29]

U radu "Some monastic elements in Walter Hilton and in the 'Cloud' corpus" koji je objavljen deset godina prije Clark prvi put spominje kartuzijansku hipotezu, a s obzirom na analizu Hiltonova djela *Scale of perfection*, koja se može primijeniti i na *Oblak*, zaključuje da nije moguć "full development of the contemplative life with the fullness of charity as such."[30]

Clark je još jedan rad posvetio kontemplativnomu životu u *Oblaku neznanja*. Riječ je o kraćoj studiji, naslovljenoj jednostavno "The *Cloud of Unknowing* and the

---

[25] Vidi H, str. 161.

[26] Vidi John P. H. Clark, *The Cloud of Unknowing: An introduction*, sv. I: *Introduction*, Institut für Anglistik und Amerikanistik, Salzburg, 1995, str. 28.

[27] *Isto*.

[28] Vidi John P. H. Clark, *The Cloud of Unknowing: An introduction*, sv. I: *Introduction*, *nav. dj.*, str. 21.

[29] "At any rate Richard Methley of Mount Grace, glossing, his Latin version of the *Cloud* made about a century after the book was written, applied the term 'singular' to hermits and 'especially' to the Carthusians." *Isto*.

[30] John P. H. Clark, "Some Monastic Elements in Walter Hilton and in the 'Cloud' Corpus", u: James Hogg (ur.), *Die Kartäuser und die Reformation. Internationaler Kongreß vom 24. bis 27. August 1983*, sv. I, Institut für Anglistik und Amerikanistik, Salzburg, 1984, str. 240–241.

Contemplative Life". U njoj se dijelom ponovno osvrće na usporedbu *Oblaka* s Walterom Hiltonom, a u drugom dijelu traga za teološkim izvorima nauka o kontemplativnom životu, ističući osobito Augustina, Grgura Velikoga, Bernarda, ali i Kasijana i pseudodionizijevu školu.[31]

Bruce Norquist u radu "Glossary of certain key theological terms in the *Cloud*" dotaknuo se i kontemplativnoga života. Njega je, oslanjajući se na osmo poglavlje *Oblaka*, prikazao shematski, ali i dopunio klasičnim teološkim naukom o duhovnom životu prema sljedećoj rasporedbi: *niži aktivni život* (čišćenje) – *viši aktivni / niži kontemplativni život* (prosvljetljenje) – *viši kontemplativni život* (sjedinjenje).[32]

1.3. Kontemplativni život prema *Oblaku neznanja* u teološkim studijama

Pojam teološke studije veoma je tematski raznorodan pa i kronološki neujednačen: pripadaju mu izdanja *Oblaka* na suvremenim jezicima (s dotičnim uvodnim studijama), teološka djela s kraja prve polovice dvadesetoga stoljeća, ali i najnovije povijesno-teološke rasprave.

Evelyn Underhill, kojoj je manjkala zdrava mjera povijesne kritike, možda je malo previše stavila naglasak na djelatnost kontemplativaca, ali je i u tih nekoliko uvodnih riječi, koje se upiru o združenost aktivnoga i kontemplativnoga života i koje danas nisu naišle na dostojan odjek, sasvim dobro s teološke strane ocrtala njihovu napetost: "Over and over again, the emphasis is laid on this active aspect of all true spirituality – always a favourite theme of the great English mystics. 'Love cannot be lazy', said Richard Rolle. So too for the author of the Cloud energy is the mark of true affection."[33] Tu misao Evelyn Underhill donekle osjećamo u refleksiji Noetingerova uvoda u francuski prijevod *Oblaka*,

[31] Vidi John P. H. Clark, "The *Cloud of Unknowing* and the Contemplative Life", u: James Hogg (ur.), *Die Kartäuser und ihre Welt – Kontakte und gegenseitige Einflüsse*, sv. I, Institut für Anglistik und Amerikanistik, Salzburg, 1993, str. 44–65.

[32] Vidi Bruce Norquist, "Glossary of Certain Key Theological Terms in the *Cloud*", u: James Hogg (ur.), *The Mystical Tradition and the Carthusians*, sv. I, Institut für Anglistik und Amerikanistik, Salzburg, 1995, str. 44.

[33] U, str. VIII.

u kojem napominje da *Oblak neznanja* nije alibi za izbjegavanje redovitih dužnosti kršćanskoga života.[34]

O važnosti oblika života za mistično iskustvo raspravlja i Karl-Heinz Steinmetz, sagledavajući ju u kontekstu društvene povijesti četrnaestoga stoljeća u Engleskoj.[35] Tako ističe da su pošasti kuge i stogodišnjega rata izmijenile englesko društvo te nametnule potrebu preutemeljenja monaštva i eremitskoga života, među tim osobito napuštanja prevladanih i neodrživih oblika života.[36] Nadalje uočava da u izvanrednom stupnju (*einzigartigen Lebensform*) sâm Bog povlači čovjeka iz svijeta i stavlja ga u svoju blizinu, gdje međutim nema nikakva drugoga egzistencijalnoga oslonca.[37] Razmatrajući odnos aktivnoga i kontemplativnoga života naglašava da moguća vrijednost aktivnoga života nije u aktivnosti kao takvoj, "sondern muss sich einer vorgängigen Gottesliebe verdanken, insofern die *vita activa* Ausdruck eben dieser Gottesliebe ist."[38]

U spoznajama o mogućim socijalnim implikacijama kontemplativnoga života u *Oblaku neznanja* najdalje je otišao René Tixier. Otajstvo dinamike samoće i zajedništva on je prepoznao u Crkvi. Pripadajući joj, kontemplativac se vazda oslanja na svoju braću, a njegovo nastojanje oko sjedinjenja s Bogom, "qui tend à la solitude, n'est pas un travail solitaire."[39] A jednom je rečenicom[40] i izravno naznačena socijalna dimenzija kontemplacije, premda ostaje u kontekstu Crkve: "Dans sa solitude recherchée, le contemplatif n'est pas seul: par son travail obscur, son amour, son désir, sa faiblesse, son péché, par sa nature comme par la grâce qui lui est donée, il est à tout moment en société,

---

[34] Vidi *Le nuage de l'inconnaissance*, Maurice Noetinger (prir.), Abbaye Saint-Pierre de Solesmes, Solesmes, 1977, avant-propos.

[35] Vidi Karl-Heinz Steinmetz, *Mystische Erfahrung und mystisches Wissen in den mittelenglischen Cloudtexten*, Akademie Verlag, Berlin, 2005, str. 106.

[36] Vidi Karl-Heinz Steinmetz, *Mystische Erfahrung und mystisches Wissen in den mittelenglischen Cloudtexten*, Akademie Verlag, Berlin, 2005, str. 109.

[37] Vidi Karl-Heinz Steinmetz, *Mystische Erfahrung und mystisches Wissen in den mittelenglischen Cloudtexten*, Akademie Verlag, Berlin, 2005, str. 117.

[38] Karl-Heinz Steinmetz, *Mystische Erfahrung und mystisches Wissen in den mittelenglischen Cloudtexten*, Akademie Verlag, Berlin, 2005, str. 121.

[39] René Tixier, *Mystique et pedagogie dans* The Cloud of Unknowing, Atelier national de reproduction des thesis, Lille, 1993, str. 270.

[40] Koja nam je bila glavni poticaj za bavljenje ovom temom.

en relation avec tous ceux qui font comme lui l'expérience de la faiblesse et du désir de perfection ... A tout moment il est en communion avec eux."[41]

1.4. Zaključak: obrisi kontemplativnoga života u *Oblaku neznanja*

O kontemplativnom je životu u *Oblaku neznanja*, kao što smo vidjeli, relativno malo pisano. Uglavnom svi spominju činjenicu kontemplativnoga života kao prijeko potrebnoga životnoga okvira za kontemplativnu molitvu, nasuprot aktivnomu životu. No druga razredba kršćanskoga života (opći, posebni, izvanredni i savršeni stupanj) gotovo se beziznimno pokušava uklopiti u prvu razredbu i to tako da se izvanredni stupanj života poistovjeti s kontemplativnim životom, što povlači za sobom implicitnu izvanrednost kontemplativnoga života, i njegovo definiranje isključivo u granicama samotničkoga života koji je – osobito kada se uzmu u obzir hipoteze o kartuzijanskom autorstvu spisa, proširenoga engleskim kartuzijama i mnogobrojnim kartuzijanskim čitateljstvom – najčešće poistovjećivan s eremitskim, i to konkretno kartuzijanskim životom. Takav je međutim odabir smjera (uvjetovan među inim i nekritičkom interpretacijom srednjega vijeka koja se, unatoč historiografskim pa i povijesnoteološkim istraživanjima u duhovnosti zadržala sve donedavno) kao posljedicu donio smanjenu osjetljivost za druge nijansirane oblike i načine života koji su u srednjem vijeku bili ne samo mogući već i praktično ostvarivani.

Tek je sruba nagoviješteno da kontemplativni život ne smije biti bijeg od svijeta, autarkična stvarnost ograničena na kontemplativca i njegova Boga, i bez kakva referiranja za Crkvu, te da je pri njegovu definiranju potrebno uzeti u obzir širi, opći prostorni, vremenski i duhovni okvir, ali i mikroprilike i okolnosti. Da bi takvo istraživanje postalo moguće, trebalo je pričekati cio niz povoljnih okolnosti, a napose teološki i duhovni zaokret Drugoga vatikanskoga koncila. Njegovo je refedifiniranje Crkve te senzibiliziranje za svijet pripomoglo da se i kršćanstvo starijih razdoblja u mnogostrukim

[41] René Tixier, *Mystique et pedagogie dans* The Cloud of Unknowing, Atelier national de reproduction des thesis, Lille, 1993, str. 294.

svojim očitovanjima (pojedincima, djelima, pokretima, idejnim strujanjima) iznova sagleda u eklezijalnoj i socijalnoj perspektivi.

2. TERMINOLOŠKE I METODOLOŠKE PRETPOSTAVKE GOVORA O ZAJEDNIČARSKOJ DIMENZIJI KONTMEPLATIVNOGA ŽIVOTA

Pregled problematike kontemplativnoga života *Oblaka neznanja* u relevantnim publikacijama omogućio nam je razumjeti smjerove i dosege dosadašnjih istraživanja, istodobno naznačivši dosad nepostavljena pitanja te moguće smjerove daljnjih razmišljanja o temi. Zastupanje teze da kontemplativni život prema našemu spisu posjeduje zajedničarsku dimenziju od nas načelno zahtijeva dvoje. Najprije moramo ustvrditi ne niječe li kontemplativni život, prikazan u *Oblaku*, i sámu mogućnost zajedničarske dimenzije, da bismo tek potom mogli izdvojiti elemente koji tu dimenziju tvore. Ovo se poglavlje prema tomu bavi metodološkim pretpostavkama govora o zajedničarskoj dimenziji kontemplativnoga života, to jest istražuje njegova ustrojstvena obilježja pitajući se neprestano jesu li ona spojiva s komunitarnošću.

Prije negoli se tomu posvetimo valja nam dakako definirati nazivlje koje ćemo u ovom radu upotrebljavati, tražeći odgovore – koliko je to god moguće – u sámom tekstu. No upravo tu nailazimo na velik problem. Riječ je naime o tom da dosadašnji radovi *Oblak neznanja* definiraju kao mistični spis, duhovni život, njime zacrtan kao mistični život, osobiti oblik molitve koji on predlaže za hod prema sjedinjenju s Bogom kao mističnu molitvu i sl. Pogledamo li nasuprot tomu naš tekst, možemo vidjeti da nema traga nazivima *mistični život*, *mistična molitva*, ili ma kojemu drugomu leksemu s korijenom *mist-*. Tekstno su naprotiv zasvjedočeni samo nazivi *kontemplativni život*, *kontemplacija* i sl. Nazivi *mistika* i *kontemplacija* nisu sinonimi,[42] pa tako to ne mogu biti ni nazivi *mistični život* i *kontemplativni život*. Budući da je za naš predmet riječ o ključnom nazivu, potrebno je – prije no što se upustimo u njegovo definiranje – ovomu pitanju dati dužno mjesto. Drugim riječima, potrebno je odgovoriti zbog čega su nazivi *kontemplativni život* i *mistični život* postali uzajamno zamjenjivi – a tekst našega spisa za

[42] Pod nazivom *sinonim* ovdje shvaćamo dvije riječi uzajamno u svim kontekstima zamjenjive (zaobilazeći pritom idiolektna i stilistička pitanja).

to im ne daje povoda, odnosno zašto je naziv *kontemplacija* ustuknuo pred nazivom *mistika*, te koje posljedice iz toga za naš predmet proizlaze.

Toj je zadaći najbolje pristupiti od definiranja mističnoga problema koji je, uzet u kontekstu svojega vremena, uvelike odredio terminološko-epistemološka polazišta onih koji su se *Oblakom neznanja* bavili, a što će nam pomoći da jasnije sagledamo i ispravno definiramo nazivlje kojim ćemo se poslije baviti.

2.1. Mistični problem i *Oblak neznanja*

Takozvani "mistični problem" (*el problema mistico*)[43] teorijski je uobličen početkom dvadesetoga stoljeća kao – smijemo tako reći – posljednji izdanak potridentske duhovnosti izrečene terminološkim i sadržajnim aparatom duhovnoga bogoslovlja kasnoneoskolastičke manualistike. Riječ je o pokušaju razrješivanja kontroverzije treba li kršćanin, kako bi u potpunosti ostvario krsnu milost, biti nužno mistikom ili ne treba. Ta je kontroverzija pridošla otprilike[44] u vrijeme sveopće (nipošto ne isključivo katoličke, pa ni samo kršćanske) obnove zanimanja za mistično iskustvo, u kojoj su važne prinose dale filozofija, psihologija i religijske znanosti, izazvavši oštre podjele i ponudivši različite modele rješenja koji – teološki gledano – nikoga nisu iznijeli ni kao pobjednika ni kao gubitnika,[45] ali je upravo njima plodno pripravljen put teološkoj (pa onda i duhovnoteološkoj) obnovi Drugoga vatikanskoga koncila.[46] U petom se poglavlju

[43] U historiografskom je smislu to precizniji naziv od naziva *mistično pitanje* (*la cuestion mistica*). Vidi: Daniel de Pablo Maroto, "Manuel Belda – Javier Sesé, *La 'cuestion mistica'. Estudio histórico-teológico de una controversia* (Pamplona: Eunsa 1998) 368 pp., u: *Salmanticensis* 2 (2000), str. 349.

[44] Tendencije zanimanja za misticizam kao nadreligijsku pojavu izrazitije uočavamo već u drugoj polovici devetnaestoga stoljeća.

[45] Santiago Guerra, "San Juan de la Cruz y la Teología mística del siglo XX", u: Olegario González de Cardedal – José Vicente Rodríguez Rodríguez (ur.), *Actas del Congreso Internacional Sanjuanista Avilla, 22-28 de Septiembre de 1991*, sv. III: *Pensamiento*, Junta de Castilla y León – Consejería de Cultura y Turismo, Valladolid, 1993, str. 182.

[46] Tema je veoma opširna, a literatura golema. Upućujemo na kapitalno djelo Manuel Belda – Javier Sesé, *La "cuestion mistica". Estudio histórico-teológico de una controversia*, Eunsa, Pamplona, 1998, ili – što se tiče hrvatskoga jezičnoga prostora – na informativni i dokumentirani (no ne manje originalni) prikaz Atanazija Matanića, *Uvod u duhovnost*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1993, str. 73–93, koji su često citirali inozemni autori. Vidi: Ciro García, "La 'cuestion mistica' y la escuela carmelitana", u: *Teresianum* 52 (2001), str. 161.

dogmatske konstitucije *Lumen gentium* opaža naime određeni zaokret u poimanju kršćanske svetosti (već samim naslovom: "Opći poziv na svetost u Crkvi"), na koju su – a to znači na savršenstvo ljubavi – pozvani svi, "prema mjeri Kristova dara" (LG 40,2), tako da je svetost jedna "u različitim načinima i dužnostima života" (LG 41,1). Izuzevši AG 18,2 gdje se govori o promicanju redovničkoga života u misijskim Crkvama, a redovničke se ustanove pozivaju da "mistična bogatstva (*mysticis divitiis*) kojima se odlikuje redovnička predaja Crkve, [...] izraze i predaju prema duhu i naravi svakoga pojedinoga naroda", pri čem riječ *mističan* treba shvatiti kao 'otajstven', poimence se riječ *mistika* ni u kojem obliku ni u jednom koncilskom dokumentu ne spominje. Što je do rasprave o mističnom problemu u pokoncilskom vremenu, valja reći da se njemu istina zgodimice pristupa,[47] mada suvremeno duhovno bogoslovlje više za njega ne pokazuje zanimanje niti ono nalazi mjesto u suvremenim teološkim priručnicima, već u cjelini uzevši ostaje povijesnim problemom.

Ta krajnje štura problemska naznaka prijeko nam je potrebna kao polazište za interpretaciju i prosudbu onoga što je o *Oblaku neznanja* napisano. S obzirom na to da ozbiljniji i opsežniji radovi – s iznimkom Bakerova komentara[48] – nastaju tek koncem devetnaestoga ili početkom dvadesetoga stoljeća (ponovno, u okviru sveopćega buđenja zanimanja za misticizam), te da su pojedina, i dan-danas nezaobilazna i referentna djela objavljena prije Drugoga vatikanskoga koncila, ne trebamo se dati zbuniti njihovim pristupom za koji je znakovito da u *Oblaku neznanja* gledaju ponajprije mistični spis, i kušaju njime razriješiti mistični problem ili barem dati prinos njegovu razrješivanju. Tu pripadaju sada već redom klasične monografije *Western Mysticism* Cuthberta Butlera, *The Medieval Mystics of England* (pod uredništvom Erica Colledgea), *The Flowering of Mysticism* Rufusa Jonesa, *The English Mystical Tradition* Davida Knowlesa, *Studies in Fourteen Century English Mysticism* Effie MacKinnon, *The English Religious Heritage* Conrada Peplera, te *Mysticism* i *The Golden Sequence* Evelyn Underhill. Razumljivo je to donekle i za djela koja *Oblaku neznanja* ne pristupaju iz perspektive duhovnoga

[47] Vidi José Luis Illanes, "La contemplazione di Dio nella tradizione cristiana: visione sintetica", u: Laurent Touze (ur.), *La contemplazione cristiana: esperienza e dottrina. Atti del IX Simposio della Facoltà di Teologia, Roma, 10–11 marzo 2005*, Libreria editrice vaticana, Vatikan, 2007, str. 40–44.

[48] Pisan 1629; pojedini manji dijelovi otisnuti su 1870. uz Collinsov posuvremenjeni prijevod *Oblaka neznanja*, ali je prvi put cjelovito objavljen tek 1924. u sklopu McCannova izdanja. Vidi McC, str. xi.

bogoslovlja ili teologije općenito, već iz perspektive fenomenologije misticizma kao nadkršćanske, odnosno nadreligijske pojave: *Encyclopédie des mystiques* Marie-Madleine Davy, *Mystical Experience in The "Cloud" Literature* Roberta Formana, *The "Conservative" Character of Mystical Experience* Stevena Katza, *The Middle English Mystics* Wolfgana Riehlea itd. Ali to nikako nije prihvatljivo za djela nastala nakon Drugoga vatikanskoga koncila, posebice ona koja teže biti ozbiljnijim teološkim komentarima *Oblaka*: *Esperienza mistica e teologia mistica* Luigija Borriella, *The Pastoral Art of English Mystics* Julije Gatte, *The Mysticism of "The Cloud of Unknowing* i *Mystical Theology* Williama Johnsona, *This Transcending God* Constantina Sarmienta Nieve, *Mystique et pedagogique dans The Cloud of Unknowing* Renéa Tixiera, *Mystische Erfarung und mystisches Wissen in den mittelenglischen Cloudtexten* Karla Heinza Steinmetza i *The Darkness of God* Denysa Turnera. Na neke je naslove potrebno napose se osvrnuti.

Knjiga Williama Johnstona *The Mysticism of "The Cloud of Unknowing* pojavila se 1967. godine kao prva sustavna studija *Oblaka neznanja*. U njezinu uvodu Johnston ističe da mu je cilj bio proučiti *mistični*[49] nauk autora *Oblaka* u odnosu prema srednjovjekovnoj teologiji i u svjetlu kršćanske predaje, te ustanoviti autorovu misao u svjetlu onodobne teologije.[50] Ne niječući velik prinos toga Johnstonova djela – prije svega s obzirom na odnos spoznaje i ljubavi, čišćenja i sjedinjenja,[51] te u isticanju kristološke i ekleziološke vrijednosti spisa,[52] ipak treba istaknuti njegovu kontekstualnu pozadinu. *Oblak neznanja* Johnston je prvi put čitao 1960. godine,[53] gotovo desetljeće nakon dolaska u Japan, gdje je

[49] Kurzivna je istaka naša.

[50] Vidi William Johnston, *The Mysticism of "The Cloud of Unknowing"*, Fordham University Press, New York, 2000, str. 12.

[51] Čini se ipak da prinosi toga Johnstonova djela, a i sámo djelo u cjelini, kronološki pripadaju svojevrsnoj međufazi: ono jest prodahnuto koncilskim impulsima (napose gledom na dijalog među religijama i na opće teološke postavke), iako pristupom i metodologijom ostaje na crti pretkoncilske duhovnosti. Treba naravno imati na umu da se ono pojavilo samo dvije godine nakon završetka Drugoga vatikanskoga koncila te da nije moglo slijediti pokoncilska duhovnoteološka strujanja jednostavno zato što su su ona istom tada bila u živu nastanku. Ne smije se previdjeti ni to da je riječ o Johnstonovoj disertaciji, od koje se – kao od kvalifikacijskoga rada – ipak očekivalo da bude u granicama ustaljenih akademskih pravila, što je još ipak podrazumijevalo usmjerenost na mistični problem.

[52] Vidi Mislav Kovačić, *Proces duhovne preobrazbe prema srednjovjekovnom anonimnom spisu* Oblak neznanja, licencijatski rad, Katolički bogoslovni fakultet, Zagreb, 2011, str. 33–34.

[53] William Johnston. Na: www.jesuit.ie/who-are-the-jesuits/inspirational-jesuits/william-johnston/ (Pristupljeno 14. siječnja 2018.)

proveo većinu života. Tijekom prvih godina svojega boravka u Japanu razvio je živo zanimanje za zen, koji je uvelike oblikovao njegovu teologiju (u smjeru međureligijskoga dijaloga) ali i njegovo akademsko i svećeničko djelovanje, pri čem je uza se imao možda ponajboljega zapadnoga učitelja zena, Hugu Enomiyu-Lassallea. Nadalje, od njegova će prvoga susreta s *Oblakom neznanja* do objavljivanja djela *The Mysticism of "The Cloud of Unknowing* proći sedam godina, pri čem valja imati na umu da je većim dijelom idejno oblikovano u pretkoncilskom vremenu, i kao takvo ga treba prosuđivati. Konačno, djelo je – osim kao nastojanje oko sustavne teološke kontekstualizacije – zamišljeno i kao kontrastna usporedba s naukom i praksom[54] zena. U tom mu je smislu i metodološki i sadržajno bilo jednostavnije, ispravnije – a s obzirom na vrijeme i teologiju štoviše i nužno – pristupiti *Oblaku neznanja* preko misticizma, zbilje koja se zahvaljujući gibanjima u prvoj polovici dvadesetoga stoljeća profilirala kao nadreligijska, negoli preko kontemplacije, specifičnije kršćanske[55] pojave koja pretpostavlja dva jasno razlučiva entiteta – subjekt i objekt – a upravo njih zen u konačnici nadilazi kao dvojnost uma.

Johnstonova je studija – a taj je pristup dotjerao, proširio i sintetizirao u djelu *Mystical Theology: A Science of Love*, objavljenom tridesetak godina poslije – postala nezaobilazno polazište za daljnje bavljenje *Oblakom neznanja*. Na njega se, u doktorskom radu naslovljenom *This Transcending God: The Teaching of the Author of "The Cloud of Unknowing"* (1971), čvrsto oslanja Constantino Sarmiento Nieva. On slično kao i Johnston želi izložiti teologiju *Oblaka neznanja* koju podržava sâm tekst.[56] Možda najveći prinos Nievina rada sastoji se u teološkom utemeljenju kontemplativne molitve toga srednjovjekovnoga spisa, unatoč (razboritu) ograđivanju od ususstavljene kontekstualizacije poradi općega ozračja koje tada još nije bilo kadro iznjedriti sintezu mistične teologije.[57] No time je i nehotice učinio metodološku pogrešku. Istom naime dok u uvodu uočava problematično Johnstonovo kvalificiranje *Oblaka neznanja* mističnim

[54] Riječi "s naukom i praksom" valja shvatiti uvjetno: razlika opstoji samo na metodološkoj razini Zapada; u sámom se zenu ona poistovjećivanjem poništava. Vidi klasični priručnik Daisetz Teitaro Suzuki, *An Introduction to Zen Buddhism*, Grove Press, New York, 1964, osobito str. 58–65, 88–98.

[55] Izuzmemo li dakako grčku filozofiju.

[56] Vidi Constantino Sarmiento Nieva, *This Transcending God. The Teaching of The Author of "The Cloud of Unknowing"*, The Mitre Press, London, 1971, str. 14.

[57] Vidi Constantino Sarmiento Nieva, *This Transcending God. The Teaching of The Author of "The Cloud of Unknowing"*, *nav. dj.*, str. 15.

spisom,[58] Nieva svojom studijom ni terminološki ni sadržajno nije uspio nadići tada već uvriježenu i čvrsto ukorijenjenu pretpostavku – da *Oblak neznanja* jest mistični spis.[59] Odveć velikim (prema našemu sudu) oslanjanjem na Poulainovo djelo *Des grâces d'oraison: Traité de théologie mystique* mistični problem zapravo postaje interpretacijskim ključem *Oblaka neznanja* koji određuje i epistemologiju i metodologiju Nievine studije, pa u tom smislu i uvjetuje smjer istraživačkih zaključaka. Osim toga, Nieva se također utječe komparativnoj metodi,[60] no njegov je *comparatum*, za razliku od Johnstonova, nauk svetoga Ivana od Križa, što je – pogotovu posvijestimo li si još jednom da je kao polazište sâm odredio logički hod teksta našega spisa i podržanost izloženoga njime – ne samo metodološki pogrešno već i rezultatski dvojbeno.[61]

The Mysticism of "The Cloud of Unknowing" i *This Transcending God* dugoročno su uvelike odredili sudbinu *Oblaka neznanja* kao mističnoga djela, s – bilo izravno, bilo predmnijevano, a neotklonjeno – mističnim problemom koji postaje gotovo okosnicom pristupu tomu anonimnomu srednjovjekovnomu spisu. Takav su pristup slijedili Gatta,[62] Meninger[63] i Borriello,[64] dok su pak Turner[65] i Bendon Davis[66] svoje monografije više

[58] Vidi Constantino Sarmiento Nieva, *This Transcending God. The Teaching of The Author of "The Cloud of Unknowing"*, *nav. dj.*, str. 16.

[59] A to čini uspostavljanjem razlike između dominikanskoga i isusovačkoga pristupa mistici – dakle apostrofiranjem mističnoga problema. Vidi *isto*.

[60] Znakovito je da naslov kako Johnstonove, tako i Nievine monografije, ni po čem ne daje naslutiti da je riječ o komparativnim studijama.

[61] Konačni je sud međutim potrebno uobličiti nešto blaže. I Johnston i Nieva teolozi su svojega vremena koji su u okviru svoje zadaće – izrade doktorskoga rada – učinili ono što su mogli, i to sasvim solidno. Možda je zapravo jedina "nevolja" u tom što je njihov prvi ozbiljniji teološki projekt pao u doba koje je s jedne strane nadišlo neoskolastičku (u najširem smislu te riječi) teologiju, a s druge je strane još uvijek intenzivno tragalo za novim izričajem. Manjkala je i snažnija povezanost s tekstologijom, poviješću i drugim disciplinama potrebnima za ozbiljnije interdisciplinarno istraživanje – ili, drugim riječima, *Oblakom* se *neznanja* nije bavio dobar teolog koji bi istodobno bio i tekstolog i povjesničar. Posljedice su zbog toga bile opazive sve donedavno: istraživanja *Oblaka* kao da su se odvijala usporednim pravcima. No ne možemo prešutjeti da je u to doba, pa čak i prije Koncila, istraživanje naprimjer franjevačkih vrela pokazivalo svu interdisciplinarnu zrelost te svojim pristupom i rezultatima otišlo nezamislivo daleko; dovoljno je spomenuti prinos Kajetana Essera.

[62] Julia Gatta, *The Pastoral Art of the English Mystics. Julian of Norwich, The Cloud of Unknowing, Walter Hilton*, Wipf & Stock Publishers, Eugene, 1986.

[63] William A. Meniger, *The Loving Search for God. Contemplative Prayer and "The Cloud of Unknowing"*, Continuum, New York, 1994.

[64] Luigi Boriello, *Esperienza mistica e teologia mistica*, Libreria Editrice Vaticana, Vatikan, 2009. Razumije se da Boriello, obrađujući mistično iskustvo i mističnu teologiju tijekom povijesti, nije mogao zaobići "englesku mistiku" četrnaestoga stoljeća, kao što nije mogao zaobići ni velike "rajnske mistike". No jednako tako treba primijetiti da u svojoj knjizi nigdje nije naznačio nužnost različitoga pristupa različitim povijesnim mijenama u njihovim vlastitostima.

uobličili u smjeru sustavne teološke prouke apofatike u kršćanskom misticizmu, odnosno – u slučaju Bendon Davis – čak smijemo govoriti o postmodernističkoj studiji u čijem je središtu odnos misticizma i prostornosti. U obama se djelima međutim polazi od pretpostavke da *Oblak neznanja* jest mistični spis, to jest da se apriori bavi mističnim problemom.

Studija Karla-Heinza Steinmetza *Mystische Erfahrung und mystisches Wissen in den mittelenglischen Cloudtexten* već je sámim naslovom određena nazivom *mistika*. On u uvodu povelik odlomak posvećuje pitanju mističnoga iskustva, kušajući ga sadržajno odrediti. Ondje ustvrđuje da se naziv *mistika* u suvremenim raspravama upotrebljava veoma neprecizno i nejednoznačno,[67] definirajući ga napokon u primjeni na *Oblak neznanja* kao "immer wieder thematisierte intensive Anwesenheitserfahrung eines Beters beim einheitlichen göttlichen Prinzip oder Einung mit ihm."[68] Ostavlja međutim otvorenim pitanje može li se tako (monoteistički) shvaćen pojam mistike primijeniti i u kontekstu azijskih religija ili čisto filozofskih traganja, što je u devetnaestom stoljeću opetovano postulirano. Osim toga sâm naglašava da autor *Oblaka neznanja* želi čitatelja poučiti punini *kontemplacije*.[69] Ni na jednom drugom mjestu u tekstu ne stavlja pojam mistike u suodnos s kontemplacijom, niti pojam *kontemplacija* uzima relevantnim za svoj predmet.

Inzistiranje na terminološkom razlikovanju moglo bi se komu učiniti nevažnim, tim više što fino semantičko-leksičko razgraničenje kontemplacije i mistike do danas nije provedeno, uz argument da nije važan toliko naziv koliko pojam koji iza njega stoji, a on se može različito označiti. U prilog tomu može se primjerice navesti da autor *Oblaka* tematski poznaje i obrađuje problematiku odnosa ulivene i stečene kontemplacije (časovi

---

[65] Denys Turner, *The Darkness of God. Negativity in Christian Mysticism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.

[66] Carmel Bendon Davis, *Mysticism & Space. Space and Spatiality in the Works of Richard Rolle, "The Cloud of Unknowing" Author and Julian of Norwich*, The Catholic University of America Press, Washington D.C., 2008.

[67] Vidi Karl-Heinz Steinmetz, *Mystische Erfahrung und mystisches Wissen in den mittelenglischen Cloudtexten*, Akademie Verlag, Berlin, 2005, str. 17–18.

[68] Karl-Heinz Steinmetz, *Mystische Erfahrung und mystisches Wissen in den mittelenglischen Cloudtexten*, *nav. dj.*, str. 19.

[69] Karl-Heinz Steinmetz, *Mystische Erfahrung und mystisches Wissen in den mittelenglischen Cloudtexten*, *nav. dj.*, str. 21. Kurzivno je isticanje naše.

u kojima Bog čini sve, a kontemplativac malo ili ništa, ali nam to ne daje za pravo da ga nazovemo mističnim autorom te mu pristupimo jednako kao i svetoj Tereziji od Djeteta Isusa, kao što uostalom ni snažna upućenost[70] *Oblaka* na korpus Pseudodionizija Areopagita ne nipošto ne opravdava nastojanje da teologiju srednjovjekovnoga anonimnoga autora bez ostatka proglasimo apofatičnom.[71] Ako se potreba za takvim nazivnim objedinjavanjem ipak javi, naprimjer u sinkronijskim istraživanjima duhovnosti, onda je potrebno dostatno ju opravadati i razložno utemeljiti, imajući vazda na umu da je arhileksem terminološki i metodološki kompromis, a on je redovito "iznuđen i uvjetovan određenim povijesnim okolnostima, omogućujući da iskustvena datost može zaživjeti i preživjeti."[72]

A da imenovanje nije nevažno, to jest da smo postali neodrecivim baštinicima desosirovskoga poimanja jezika koji između *signifiant* i *signifiée* uspostavlja neraskidivu povezanost[73] (što znači da nipošto nije svejedno kako nešto nazovemo), pokazala su već u prvoj, a onda osobito u drugoj polovici dvadesetoga stoljeća historiografska, medijevistička i tekstološka istraživanja. Unatoč uvriježenomu smještanju *Oblaka neznanja* među engleske mistike četrnaestoga stoljeća (uz Richarda Rollea, Waltera Hiltona, Julien od Norwicha, a dijelom i uz Margery Kempe[74]), te nikada sveobuhvatno teološki propitanom nazivu *engleska mistika*, dugogodišnji je rad Phyllis Hodgson, Johna Clarkea i Bernarda McGinna pokazao otklon od smjera koji su postavili Johnston i Nieva.

---

[70] Radije negoli "ovisnost o" korpusu Pseudodionizija Areopagita. Vidi sljedeću bilješku.

[71] Odnos autora *Oblaka neznanja* prema Pseudodioniziju Areopagitu i njegovu korpusu složen je i slojevit. Istom dok stoji da se *Oblaku* može pripisati apofatička teologija, već od samoga naslova spisa nadahnutoga na *Μυστική θεολογία* (iako je anonimni autor Pseudodionizijeva djela poznavao samo u latinskom prijevodu), ne manji utjecaj imala je i zapadna teologija: Augustin, cistercitska i kartuzijanska teološka tradicija, teološka škola opatije Saint-Victor, skolastika, a i domaća engleska pustinjačka tradicija. O toj problematici vidi u Mislav Kovačić, *Proces duhovne preobrazbe prema srednjovjekovnom anonimnom spisu* Oblak neznanja, *nav. dj.*, str. 25–28.

[72] Zvonimir Izidor Herman, "Radino siromaštvo prvokršćanskih misionara s posebnim osvrtom na iskustvo sv. Pavla prema 1–2 Korinćanima", u: Karl Rahner – Zvonimir Izidor Herman, *Siromašni poradi kraljevstva Božjega. Teološki – biblijski – pastoralni vidici*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1990, str. 77.

[73] Tu će teoriju usavršiti Jakobson, a onda – što je za nas važno – osobito Ogden i Richards svojim semantičkim trokutom (Charles K. Ogden, Armstrong I. Richards, *The Meaning of Meaning*, Kegan Paul, Trench & Tubner – Harcourt, Brace & Company Inc., London – New York, 1930; John Lyons, *Semantics*, 2 sv., Cambridge University Press, Cambridge, 1977). To dakako vrijedi ostanemo li u granicama strukturalnoga poimanja jezika. Čini se da su drugačiji pristupi (kao što je generativna gramatika Noama Chomskoga), u lingvistici već općeprihvaćeni, a mnogi i prevladani, za duhovno bogoslovlje (još uvijek) nesvrhoviti, barem dok se ne iznjedre sustavna duhovna istraživanja minulih povijesnih razdoblja.

[74] Čiji se život i djelo proteže većma u petnaesto stoljeće.

U uvodu u kritičko izdanje *Oblaka neznanja* iz 1982. godine, nakon četrdesetogodišnjega bavljenja tim srednjovjekovnim spisom, Phyllis je Hodgson izvrsno uočila da nazivi *mysticism*, *mystic*, *mystical*, kao moderne jednakovrijednice nazivu *contemplation*, "have been too much abused by loose usage to be anything but vague."[75] Tom je jednom rečenicom već nagovijestila – premda je zvanjem bila tekstologinja – potrebu i za drugačijim teološkim pristupom.

Njezin je uvid – ali na temelju sveobuhvatnoga povijesno-teološkoga istraživanja kršćanskoga misticizma na kršćanskom zapadu – produbio Bernard McGinn. U uvodu svoje, dosada u pet svezaka objavljene iznimne studije *The Presence of God* on je istaknuo da je prevelika usredotočenost na nekonzistentan i višeznačan pojam "mističnoga iskustva"[76] tijekom povijesti često bila zaprekom analizi određenoga djela i njegove hermeneutike, uz posljedično zanemarivanje književnoga roda, naslovnika, strukture, pa i sáme eksplikacije teksta.[77] Umjesto da bude vodičem koji najizvrsnije i najtočnije tumači sebe sáma, tekst je postajao pretekstom za potvrđivanje unaprijed dáne teorije. Stoga je sasvim razložno ustvrditi da je McGinn svojom studijom u historiografskom, hermeneutičkom, ali osobito teološkom smislu iznova vrednovao cjelokupnu povijest zapadnokršćanskoga misticizma te pojedincima i njihovim djelima omogućio da zauzmu mjesto koje im i pripada.

Premda, ponovimo to, potpuno semantičko razlikovanje mistike od kontemplacije nije dokraja provedeno te se ta dva leksema ne tako rijetko upotrebljavaju kao sinonimi,[78] kratkom semantičkom analizom kanimo pokazati zbog čega nazivu *kontemplacija* valja dati prednost, čak i ako ostavimo po strani ključni argument da se naziv *mistika* u *Oblaku neznanja* ne upotrebljava.

---

[75] H, str. xxx.

[76] To je još u prvoj polovici dvadesetoga stoljeća primijetio i Romano Guardini: "Mit der Worte 'Mystik' wird ein unwürdiger Mißbrauch getrieben; man hängt es an alles, was geheimnisvoll oder auch nur absordentlich ist." Romano Guardini, *Vorschule des Betens*, Matthias Grünewald – Ferdinand Schöningh, Ostfildern – Paderborn, [13]2014, str. 118.

[77] Vidi Bernard McGinn, *The Presence of God. A History of Western Christian Mysticism*, sv. I: *The Foundations of Mysticism*, Crossroad, New York, 1991, str. xiv.

[78] Vidi primjerice Pietro Parente, "Mística – misticismo", u: Pietro Parente – Antonio Piolanti – Salvatore Garofalo, *Diccionario de teología dogmática*, Editorial litúrgica española, Barcelona, 1955, str. 246; Jakov Mamić, *Teološko-duhovni pristup mistici danas*, Karmelski studiji duhovnosti – Karmelska izdanja, Zagreb, 2008, str. 87.

Riječ *mistika* potječe od grčkoga glagola μυεῖν koji doslovce znači 'zatvoriti usta', to jest 'šutjeti'. Zbog toga mistika upućuje na nešto tajno ili skriveno, redovitim zakonima teško spoznatljivo, a također označuje i svete obrede kojima su pojedinci uvođeni u čašćenje božanst(a)va, obvezavši se pritom na šutnju.[79] Kao grčka riječ s grčkom filozofskom pozadinom ona latinskoj, zapadnoj teološkoj terminologiji, premda poznata, ostaje leksičkim i semantičkim aloglotemom. To je možda s njezinih arkaničnih konotacija, kao i s činjenice da je u određenom smislu bila bliska shvaćanju prema kojemu je "tehnički" ispravno obavljen misterijski kult na neki način iznuđivao božanstvo na očitovanje, zanemarujući prvenstvo milosti. Zapadna je teologija naprotiv uvelike obilježena monaškom teologijom, koja je najizvrsnijim putom prema sjedinjenju s Bogom držala molitveno čitanje Svetoga pisma (*lectio divina*) s kontemplacijom (*contemplatio*) kao najvišim stupnjem.[80] To nadasve praktično usmjerenje: "décrire la contemplation et y conduire"[81] odlučujuće je utjecalo na sve one pojedince koje nazivamo "engleskim misticima četrnaestoga stoljeća." Nadalje, mistika na Zapadu, koji o njoj poput Istoka ne šuti, već ju kuša i terminološki odrediti te opisati njezin sadržaj, poprima značenje "misterija" (vjere i Crkve),[82] izričući više "objektivni" sadržaj,[83] nasuprot kontemplaciji kojoj ostaje pridržan odnos dvaju subjekata te naglašeni molitveno-participacijski aspekt.

Što se pak tiče kasnijih razdoblja, od šesnaestoga je stoljeća u teološki diskurz uveden naziv *asketika* (*ascetica*), kojim se označivala praktična vježba priprave za sjedinjenje s Bogom.[84] Time naziv *mistika* umnogom gubi na semantičkoj snazi jer s jedne strane počinje označivati teoriju, znanstveno područje koje proučava fenomenologiju

[79] Vidi Alexius Benigar, *Compendium theologiæ spiritualis*, Secretaria Missionum O. F. M., Rim, ^{2}1964, str. 10.

[80] Monaška teologija i nije bila teologija u današnjem smislu riječi (pa ni u onom koji je razvila mlađa skolastika), kao teorijska znanost, već radije kao priprava srca na sjedinjenje s Bogom. O tom više u Jean Leclercq, *L'amour des lettres et le desir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Âge*, Cerf, Pariz, 2008.

[81] François Vandenbroucke, "La contemplation au XIV^{e} siècle", u: DSAM II/2, stup. 1996 (*s. v. Contemplation*).

[82] Vidi Albert Deblaere, "Théories de la mystique chrétienne", u: DSAM X, stup. 1902–1903 (*s. v. Mystique*).

[83] Vidi Jakov Mamić, *Teološko-duhovni pristup mistici danas*, *nav. dj.*, str. 87.

[84] Vidi Alexius Benigar, *Compendium theologiæ spiritualis*, *nav. dj.*, str. 11.

mistike),[85] a s druge se, praktične strane, reducira na izvanredne pojave.[86] Iz te pozicije potridentske manualistike, osnažene buđenjem zanimanja za misticizam i postavljanjem mističnoga problema *Oblaku neznanja* pristupa većina novijih autora.

Ne može se reći da autor *Oblak neznanja* nijednom ne upotrebljava leksem *mistika* ili koji god leksem od njega deriviran (*mistik*, *mističan*, *mistično*, *misticizam* i sl.) zato što ga ne poznaje. Jer upravo je on preveo na srednjoengleski Pseudodionizijevo djelo *Μυστική θεολογία* (*Deonise hid diuinite*) prema latinskomu prijevodu Ivana Saracena, u kojem se riječ *mystica* višeput upotrebljava, iako uvijek tek posredno-interpretativno: *mysticas visiones* kao *blynde beholdynges* (H 1,8,120), *mysticorum Eloquiorum* kao *souereyn-vnknowen* (H P,16,119) i sl. Prilog *mistely* ipak nahodimo u *Knjizi povjerljiva savjetovanja* (*Þe book of priue counseling*) (H ø,22,81) te u *Pismu o duhovnom razlučivanju* (*A pistle of discrecioun of stirings*) (H ø,25,117). Razlog neobično rijetke čestotnosti toga leksema treba, čini se, tražiti u dvojem. Prvo, riječ je bila relativno nova (u srednjoengleskom se imenica *mystic* u značenju 'simboličko značenje, tumačenje' javlja tek u prvoj polovici četrnaestoga stoljeća[87]). I drugo, kao što smo već rekli, upravo naziv *kontemplacija* (*contemplatio*) postaje interpretativni ključ čovjekova odnosa s Bogom.[88]

---

[85] Vidi primjerice Heribert Fischer, "Mystik", u: Karl Rahner – Adolf Darlap (ur.), *Sacramentum mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis*, sv. III, Herder, Freiburg – Basel – Wien, 1969, stup. 625.

[86] Vidi primjerice Pietro Parente, "Mística – misticismo", u: Pietro Parente – Antonio Piolanti – Salvatore Garofalo, *Diccionario de teología dogmática*, Editorial litúrgica española, Barcelona, 1955, str. 246. Istodobno teološka predaja jasno ističe da su to izvanjski i tek sporedni elementi autentične mistike. Vidi G. Moioli, "Mistica cristiana", u: Stefano de Fiores – Tullo Goffi (ur.), *Nuevo diccionario de espiridualidad*, Ediciones Paulinas, Madrid, 1983, str. 931–932.

[87] Prema mrežnomu etimološkomu rječniku engleskoga jezika, ali bez specifikacije korpusne potvrde: https://www.etymonline.com/word/Mystic#etymonline_v_45186 (Pristupljeno 11. veljače 2019). Veliki mrežni rječnik engleskoga jezika prve potvrde za imenicu *mystic* (srednjoengleski *mystik*) smještaju između 1275. i 1325. https://www.dictionary.com/browse/mystic (Pristupljeno 11. veljače 2019). Najveći dijakronijski rječnik engleskoga jezika, pak, onaj oksfordski, prvi pojavak pridjeva *mystic*, smješta u godinu 1382, navodeći kao potvrdu Wycliffov prijevod Biblije. Vidi *The Oxford English Dictionary Being a Corrected Re-issue with an Introduction, Supplement, and Bibliography of a New English Dictionary on Historical Principles Founded mainly on the Materials Collected by The Philological Society*, sv. VI, Clarendon Press, Oxford, 1978, str. 816 (*s. v. Mystic*). Razlika u dataciji ne treba čuditi jer ni korpus oksfordskoga rječnika nije sveobuhvatan: primjerice, *Oblak neznanja* nije ekscerpiran. A osim toga treba imati na umu da srednjoengleski jezik ne pripada razdoblju standardizacije, koje općenito pada na polovicu petnaestoga stoljeća. *Oblak neznanja* dakle odudara i vremenski, a i prostorno (nastao je u sjeveroistočnoj Angliji, a za engleski je standard odabran književni jezik istočnomidlandske osnove).

[88] To je izvrsno uočio Masaaki Honda, premda je *Oblaku neznanja* pristupio komparativno, u odnosu sa zenom: "According to [...] mystics, contemplation is not necessarily accompained by exact visual representation as in visions, but by an obscure intuition or contact of love achieved passively in the midst of an intellectual darkness which cannot be thought about at all. *The essence of the mystical life does not lie in*

Spominjući se bogate tradicije misticizma[89] i mistične teologije, čak i ako na njih gledamo iz koncilske perspektive sveopćega poziva na svetost, pa i obnove teologije[90] "u življem dodiru s otajstvom Krista i s poviješću spasenja" (OT 16,4), moramo ipak ustvrditi kronološki, epistemološki i terminološki hijatus prema *Oblaku neznanja*: na njega – pogotovo ako nam tekst treba biti glavnim tumačem, te ako naziv *kontemplativni život* terminološki i sadržajno ovisi o nazivu *kontemplacija* – niti možemo niti smijemo primijeniti pojam mistike neposredno. Prihvatimo li polazišno da je *Oblak neznanja* mistični spis, a to je hipoteza ključnih sekundarnih izvora, ne možemo bez veoma velikih ograda (a njihovo bi postavljanje bilo nerazmjerno ishodu koji kanimo polučiti) ispravno razumjeti ni tumačiti njegovu topologiju i metodologiju.

Okrenemo li se naprotiv tekstu i iz njega definiramo nazivlje, moći ćemo primjereno odrediti i obraditi predmet ovoga rada. Osim toga, takav pristup već naznačuje i metodologiju: polazeći od nutarnjih obilježja kontemplativnoga života prema spisu *Oblak neznanja* postupno ćemo se – kao u koncentričnim krugovima – kretati prema elementima koji oblikuju osobitosti njegova pojavnoga aspekta.

---

visions, but in contemplation." Masaaki Honda, "'The Cloud of Unknowing' and the Logic of 'Not-two'", u: *Buddhist-Christian Studies* 1 (1981), str. 94 (kurziv je naš). On je (uz Hodgson) možda i jedini autor koji izrijekom navodi da je tema *Oblaka neznanja* kontemplacija, a ne mistika: "I will try to investigate [...] in the work of Christian contemplation described by *The Cloud of Unknowing*." *Nav. dj.*, str. 93.

Problematika je naravno daleko šira no što smo ju ovdje mogli prikazati. Dovoljno je i površno pogledati natuknice *contemplation* i *mystique* u DSAM da bi se naslutio obzor pitanjâ i smjerova daljnjih razmišljanja.

[89] U značenju cjeline raznorodnih pravaca objedinjenih središnjom temom mistike. Nije ovdje mjesto da se upuštamo u složena razlikovanja, no spominjemo da engleski jezik poznaje samo riječ *mysticism*, koji pokriva značenje riječî *mistika* i *misticizam*, pri čem je druga riječ podosta problematična jer (među ostalim, osim značenja sustavnoga razumijevanja mistike) obuhvaća i degenerirane oblike mistike, iluzorne fenomene i sl.; "u toj tako raščlanjenoj semantici smisao riječi 'misticizam' ovisi o dubini i hermeneutici pojedinog autora." Gennaro Bove, "Misticizam", u: Luciano Pacomio, Vito Mancuso (ur.), *Enciklopedijski teološki rječnik. Sveto pismo – povijest – duhovnost – temeljna teologija – dogmatika – moral – ekumenizam – religije*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2009, str. 716. Vidi i Alexius Benigar, *Compendium theologiæ spiritualis*, str. 11.

[90] Ovdje izvrsno pristaje pozivanje dekreta *Optatam totius* na proslov Bonaventurina *Itinerarium mentis ad Deum*, čije je razumijevanje teologije upravo na tragu mistične teologije (OT 16,1, bilješka 32).

2.2. Unutartekstno definiranje nazivlja

Istražiti osobitosti zajedničarske dimenzije kontemplativnoga života podrazumijeva razriješen pojam kontemplativoga života. To apriorno nije mistični život, niti je kontemplativac apriorno mistik, niti je kontemplativna molitva apriorno mistična molitva itd. Štoviše, semantička je razlika između naziva *kontemplativni život* i *mistični život* daleko je veća od semantičke razlike između naziva *kontemplativac* i *mistik*, već i stoga što pojam života pretpostavlja i nutarnji sadržaj i izvanjski oblik. Zato se, namjesto da preuzmemo (antedatiranu) terminologiju koju su uvelike – pod utjecajem duhovnoga bogoslovlja ranijih razdoblja – odredili Johnston i Nieva (*mistika*, *mistično iskustvo*, *mistična molitva*, a onda i protuznačnice *aktivnost – pasivnost*, *ulivenost – stečenost* i sl.) – moramo okrenuti nazivlju koje se u *Oblaku neznanja* odista i upotrebljava.

Nazivi[91] i njihova čestotna rasporedba prikazani su u tablici 1.

Tablica 1. Nazivi i njihova kvantitativna distribucija

naziv	broj pojavaka
contemplacion	16
contemplatiue leuyng	3
contemplatiue	18
contemplatyue acte	1
contemplatiif list	1
contemplatiif prentise	1
contemplatiue liif	19
contemplatiue (prid.)	2
contemplatiif	3
Ukupno	64

[91] S obzirom na to da srednjoengleski pravopis nije bio ustavljen, nazivi se javljaju u mnogim grafijskim varijantama (istoznačnicama); ovdje su (u slučajevima s više od jednoga pojavka) odabrane one čestotnije.

Što je pak do njihove kvalitativne vrijednosti valja se uteći leksičkomu odnosu hiperonimije i najprije definirati hiperleksem, a to je *kontemplacija*, kako bismo preko njega mogli odrediti nosivi naziv ovoga rada – a to je *kontemplativni život*. Definiranjem drugih, manje frekventnih naziva ovdje se nećemo baviti.

2.2.1. Kontemplacija

Dobro terminološko polazište pruža nam sâm naslov djela: "Here bygynniþ a book of contemplacyon þe whiche is clepyd þe Clowde of vnknowyng, in þe whiche a soule is onyd wiþ God[92]". Zanemarivši ovaj čas različite teološke pristupe i definicije tijekom povijesti, te ostavši oslonjeni isključivo na gornji navod, možemo suvislo iščitati pojam kontemplacije:

1) djelo o kontemplaciji naslovljeno je *Oblak neznanja*

2) kontemplacija je vezana za oblak neznanja

3) duša se sjedinjuje s Bogom u oblaku neznanja

4) kontemplacija je sjedinjenje s Bogom u oblaku neznanja.

Budući da je, kao što ćemo vidjeti, oblak neznanja realija vezana isključivo za ovozemaljski život, kontemplacija u našem spisu (za koju postoji mnoštvo istoznačnica objedinjenih oko pojavno čestotnoga ishodišnoga leksema *þis werk*[93]) zapravo je svojevrsni oksimoron: ona opisuje sjedinjenje s Bogom u oblaku neznanja, a upravo oblak neznanja priječi potpuno[94] sjedinjenje s Bogom, jasno gledanje Boga licem u lice u vječnosti, što je cilj kršćanskoga života. Kontemplacija u oblaku neznanja zato je nepotpun, posredovan i ograničen način sjedinjenja s Bogom na zemlji koji se ipak većma otkriva kao nesjedinjenost.

[92] 'Ovdje započinje knjiga kontemplacije koja se zove Oblak neznanja, u kojem se duša sjedinjuje s Bogom.'

[93] O nazivima više vidi Mislav Kovačić, *Proces duhovne preobrazbe prema srednjovjekovnom anonimnom spisu* Oblak neznanja, *nav. dj.*, str. 73–75.

[94] Zadržavajući razlikovanje dvaju entiteta; o tom poslije.

S druge je strane poziv *Oblaka neznanja* na kontemplaciju upućen ne čovjeku savršenu, već čovjeku grešniku koji je kročio na put obraćenja, a ono nije ni jednokratno ni časovito, već trajno i progresivno stanje: "Bi vertewe of þis werk, a sinner trewly turned & clepid to contemplacion comeþ sonner to perfeccion þan bi any oþer werk; & bi it sonnest may gete of God forȝeuenes of synnes"[95] (H P,16–18,3). Njezina je nesavršenost stoga ujedno i očitovanje njezine funkcionalnosti: kontemplacija upućuje na savršeni način sjedinjenja s Bogom koji čovjeku tek predstoji: "Lift up þin herte vnto God wiþ a meek steryng of loue"[96] (H 3,12,9).

Kontemplaciju možemo možda najbolje pokazati dijalektički, krećući se između njezina funkcionalnoga i transcendirajućega momenta – to jest ističući njezine mogućnosti i granice.

1) Kontemplacija je u svojoj bíti gola nakana upravljena prema Bogu poradi njega sámoga: "a nakid entente directe vnto God for himself"[97] (H 24,23–24,32). Kontemplaciju prema tomu oblikuju dva elementa: upravljenost na Boga te čistoća nakane – bilo s obzirom na druga stvorenja bilo s obzirom na sebe sáma. Upravljenost na Boga otkriva istodobno realno stanje nesjedinjenosti[98] s njim, ali i čovjekovu želju za sjedinjenjem te postojanje objektivne mogućnosti za sjedinjenje (koja se teološki zove milost).

2) Kontemplaciji pripada razmatranje o Božjoj dobroti i dostojanstvu; no ono ne tvori njezinu bît, te ga u ustuku zbilje pred slikom (klasični tomistički *figuris terminus*) valja kao stvorenje ostaviti u oblaku zaborava ("& þerfore, þof al it be good sumtyme to þink of þe kyndnes & þe worþines of God in special, & þof al it be a liȝt & a party of contemplacion: neuerþeles in þis werk it schal be casten down & keuerid wiþ a cloude of

[95] 'Snagom ovoga djela obraćeni grešnik, koji je pozvan na kontemplaciju, prispjeva savršenstvu brže nego bilo kojim drugim djelom; po njem će najbrže primiti od Boga oproštenje grijeha.'

[96] 'Uzdigni svoje srce Bogu nježnim poticajem ljubavi.'

[97] 'gola nakana upravljena Bogu poradi njega sámoga'

[98] Želimo li biti precizni, tada ćemo istaknuti dva entiteta (čovjeka i Boga), što ontološki gledano isključuje mogućnost istosti te ostavlja jedino mogućnost ne-istosti (koja se kreće od posvemašnje različitosti, preko nijansiranih stupnjeva sličnosti sve do jednakosti).

forȝetyng"[99] – H 6,23–26,14). Jednako se može reći i o razmatranju vlastita nesretnoga, grešnoga stanja te Božje muke, ljubavi, dobrote i dostojanstva (H 7,15–20,15).

3) Kontemplacija je podređena oblaku neznanja koji čovjeku za ovozemaljskoga života priječi gledanje Boga licem u lice, te on jedino svoju čežnju ljubavi može upravljati Bogu sámomu, ogoljenomu od svih ljudskih predodžbi (H 8,30–33,17). Najuzvišeniji dio kontemplacije u ovom životu čista je čežnja ljubavi prema Bogu kojom čovjek udara u oblak neznanja: "In þis cloude [of vnknowyng] it was þat Marye was ocupied wiþ many a preue loue put. & whi? For it was þe best & þe holiest | party of contemplacion þat may be in þis liif"[100] (H 17,22–27,26). Budući da je kontemplacija određena oblakom neznanja, ona je samo usmjerena sjedinjenju s Bogom, kojega u ovom životu u punini nema, ali nije sjedinjenje sámo.

4) Milost kontemplacije Bog daje posve slobodno i neuvjetovano, ali i u skladu sa sposobnostima duše: "It is alle at þe ordynaunce & þe disposicion of God, after þeire abilnes in soule þat þis grace of contemplation & of goostly worching is ȝouen to"[101] (H 71,17–37,70 – H 71,3,71). Kontemplacija je prema tomu samo jedno od spasenjskih sredstava, te kao takvo zahtijeva sklad milosti i naravi. Ona osim toga nije jednooblična, što autor *Oblaka* oprimjeruje biblijskim likovima Mojsija i Aarona kao slikama dvaju putova napredovanja u kontemplaciji (H 71). Iako kontemplacija može roditi povremenim (Mojsije), pa čak i trajnim osjećajem savršenstva (Aaron), ona nije sjedinjenje s Bogom u vječnosti.

Ako je kontemplacija sredstvo ostvarivanja cilja kršćanskoga života, onda ona očito ne može biti mišljena kao pseudodionizijevska θεωρία, koja je u konačnici upravljena na ἐπιστήμη, odnosno na γνῶσις. U sadržaju koji *Oblak neznanja* pridaje kontemplaciji vidimo naime obogaćenje unekoliko statičnoga grčkoga poimanja

[99] 'Stoga, premda je gdjekada dobro napose razmišljati o Božjoj dobroti i dostojanstvu, i premda to jest neko svjetlo, a i dio kontemplacije, ipak u ovom poslu takve misli valja odbaciti i prekriti oblakom zaborava.'

[100] 'U tom je oblaku [neznanja] Marija bila zaokupljena ustrajnim nasrtanjem skrovite ljubavi. A zašto? Zato što je to najsvetiji dio kontemplacije u ovom životu.'

[101] 'Sve biva u skladu s Božjom namisli i uređenjem, a prema sposobnosti njihove duše kojoj je udijeljena kontemplacija i duhovno djelovanje.'

zapadnom teologijom (bilo u različitim pravcima: monaškoteološkom,[102] skolastičkom, bilo u zapadnom shvaćanju i prevođenju [tumačenju] Pseudodionizija) motrenja kao voljnoga čina, pokreta ljubavi. Kontemplacija, čija je bît zauzetosti oko intimne, povjerljive ljubavi kojom čovjek nasrće na oblak neznanja prostrt između njega i njegova Boga (H 17,22–27,26), vodi sjedinjenju s Bogom u duhu, ljubavi i skladu čovjekove volje s božanskom voljom. Ona je dinamična jer se hod ljubavi proteže u vječnost.

2.2.2. Kontemplativni život

Oblak neznanja nije teorijski teološki traktat pa ćemo u njem zaludu tražiti iscrpnu i zaokruženu definiciju kontemplativnoga života. No iz mnoštva je navoda moguće sabrati dovoljno građe za dostatno određivanje njegove teologije.

1) Naš autor slijedi uobičajenu podjelu života u Crkvi na aktivni i na kontemplativni život (H 8 i dr.).

2) Ta su dva života u mnogim aspektima različita, ali jednako tako i do te mjere združena da nije moguć potpuni kontemplativni život koji barem u jednom svojem segmentu ne bi uključivao barem neki aspekt aktivnoga života i obrnuto (H 8,13–16,17).

3) Kontemplativni je život u odnosu prema aktivnomu uzvišeniji jer ne završava na zemlji, već se nastavlja u nebu (H 8,18–22,17). S toga je razloga on na zemlji samo djelomično ostvariv; odatle opetovana sintagma "as it may be here"[103] (H 8,31,17 i dr.).

---

[102] Osobito s obzirom na ovisnost kontemplacije o molitvenom čitanju Svetoga pisma (*lectio divina*) koje podrazumijeva, naturalističkim jezikom rečeno, probavni proces božanskih riječi. Izravnim navođenjem svetopisamskih citata odmjeren i trijezan, aluzijama veoma bogat, a sadržajem navodâ i aluzija bremeenit, *Oblak neznanja* predstavlja se kao u Bibliju čvrsto ukorijenjeno djelo te s toga veoma prikladan vademekum za uvođenje u *lectio divina*. (Na povijesnoj bi matrici to valjalo sinoptički čitati s vremenski vrlo bliskim Wycliffovim prijevodom Biblije na narodni jezik.) No biblijska dimenzija *Oblaka neznanja* još uvijek nije dostatno vrednovana, a ni obrađena. Širi su kontekst upotrebe Svetoga pisma u srednjem vijeku osobito dobro obradili Beryl Smalley (*The Study of the Bible in the Middle Ages*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1978) i naravno Henri de Lubac u svojoj minucioznoj četverosveščanoj studiji *L'éxegése médievale. Les quatre sens de l'Écriture* (Aubier, Pariz, 1961–1964). U popratnim je raspravama (kritičkih) izdanja *Oblaka neznanja* to pitanje također dotaknuto. Ali na sveobuhvatno istraživanje još se uvijek čeka.

[103] 'kao što je to moguće ovdje'

4) Nadalje se ističe da se kontemplativni život sastoji u savršenom nasljedovanju Krista (H P,15–17,1), da su prokušanost u aktivnom životu (H P,18–21,1) i zaborav svijeta (H 27,4–6,35) njegovi prijeko potrebni preduvjeti, te da se (kao i aktivni), dijeli na dva stupnja: niži i viši (H 8,11–12,17). Dok se niži kontemplativni život sastoji u razmatranju vlastite grešnosti te Božje ljubavi i dobrote, viši kontemplativni život počiva u oblaku neznanja između kontemplativca i Boga na koji valja nasrtati čežnjom ljubavi prema Bogu poradi njega sámoga, odnosno nakanom ogoljenom od svakoga stvorenja ("nakid entent vnto God"[104] – H 3,31,9; H 24,22–29,32).

Iz ovih je kratkih naznaka vidljivo da je pojam kontemplativnoga života u *Oblaku neznanja* slojevit, te da uključuje izvanjski i nutarnji aspekt. To je razlikovanje utoliko važnije ukoliko tema, a onda i naslov ovoga rada impliciraju da je prvotna, temeljna dimenzija kontemplativnoga života samotništvo. Naravno, time se ne želi reći da je zajedničarska dimenzija kontemplativnoga života manje vrijedna ili akcidentalna. No ako ona i jest nešto što se apriori pretpostavlja, sigurno nije nešto što se apriori istražuje. Kontemplativni život, kao suprotnost aktivnomu životu, uključuje određeno povlačenje od svijeta te se svaki opis kontemplativnoga života strukturira kao potraga za osobitim elementima koji definiraju njegovu osobitost spram aktivnomu životu.

Ovaj rad polazi nešto drugačije. Oslanjajući se na prethodna istraživanja (a na koncu i na predaju) koja su apsolvirala samotničku dimenziju kontemplativnoga života htjelo se ići korak dalje. Opstojnost mnoštva tvorbenih elemenata zajedničarske dimenzije kontemplativnoga života koja se može sasvim dobro opisati (što dosad još nije učinjeno) pretpostavlja istančanije razlikovanje njegova izvanjskoga i nutarnjega aspekta. Ma koliko se to dosad naglašavalo – nadasve imamo li pred očima višestruku povezanost *Oblaka* s kartuzijanskim redom – kontemplativni život ne iscrpljuje se u samotništvu, u izvanjskom povlačenju od svijeta. Dakako, i naš autor stavlja naglasak na nutrinu – kontemplacija je u konačnici stvar stanja duha – ali je upravo naglašavanje izvanjske dimenzije, povlačenja od svijeta pridonijelo odveć jednostranu i utoliko iskrivljenu poimanju da su nutarnja i izvanjska dimenzija kontemplativnoga života apsolutno nerazrješive te da – tomu dosljedno – napredovanje u kontemplaciji podrazumijeva i sve veću fizičku izolaciju.

[104] 'gola nakana [upravljena] prema Bogu'

Shvaćamo zato da je za ovo istraživanje potrebno razriješiti odnos izvanjskoga i nutarnjega aspekta kontemplativnoga života. O tom se govori u prvom poglavlju gdje naš autor, razlažući četiri stupnja kršćanskoga života, trećemu, *izvanrednomu* stupnju (*syngulere*) pridružuje povlačenje od svijeta: "Seest þou nouȝt how lystly & how graciously he haþ pulled þee to þe þrid degree & maner of leuing, þe whiche hiȝt Synguleer? In þe whiche solitari forme & maner of leuyng þou maist lerne to lift up þe fote of þi loue, & step towardes þat state & degre of leuyng þat is parfite, & þe laste state of alle"[105] (H 1,13–17,8).

Iz navedenoga je teksta vidljivo da autor *Oblaka* razlikuje između izvanjskoga i nutarnjega aspekta života:[106] prvi naziva *forme*, odnosno *maner* ('oblik, način'), a drugi *degree*, odnosno *state* ('stupanj, stanje'). Nazivlje vezano za posljednji savršeni stupanj odnosi se isključivo na nutarnji aspekt života, što znači da se izvanjski (praktički) pretpostavlja smrt; ako savršeni stupanj života i počne na zemlji, on se nužno – kao što ćemo to vidjeti – dovršuje i ispunjava u nebu. U izvanrednom pak stupnju života izričito se pobliže određuje samo izvanjski aspekt – samotnički oblik života (*solitari forme & maner*), dok se s obzirom na nutarnji aspekt ističe da se po samoći čovjek uči upravljati stope ljubavi prema Bogu; osim toga autor *Oblaka neznanja* naglašava i milosnu dimenziju izvanrednoga stupnja, kojemu nas Bog njemu čeznutljivo i milosno privlači. Sintagmom *solitari forme & maner of leuyng* očito se pretpostavlja odbacivanje svijeta. Kao što smo već rekli, izvanjska je samoća prikladno pa i potrebno sredstvo za uvođenje u kontemplaciju, mada se kontemplacija ne smije poistovjetiti s (fizičkom) samoćom.

Kada bismo se, istražujući elemente zajedničarske dimenzije kontemplativnoga života zaustavili samo na njegovu izvanjskom aspektu, našli bismo se u svojevrsnom paradoksu, a time i u poteškoćama. Kontemplativni je život, izvanjski gledano, jedan od dvaju (uz aktivni život) "izraza života Crkve",[107] institucionalizirani oblik posvećenoga

[105] 'Ne vidiš li kako te čeznutljivo i milostivo privukao trećemu stupnju i obliku života koji se naziva izvanredan? U njem samotničkim oblikom i načinom života možeš učiti grabiti nogama svoje ljubavi i kročiti prema savršenomu stanju i posljednjemu stupnju života.'

[106] To je uostalom klasična podjela. Vidi Alexius Benigar, *Compendium theologiæ spiritualis*, *nav. dj.*, str. 536.

[107] Jesus Castellano Cervera, "Kontemplacija", u: Luciano Pacomio, Vito Mancuso (ur.), *Enciklopedijski teološki rječnik. Sveto pismo – povijest – duhovnost – temeljna teologija – dogmatika – moral –*

života kojemu je nadasve vlastito kanonsko zavjetovanje evanđeoskih savjeta[108] ostvareno u odvojenosti od svijeta, samoći, šutnji, neprestanoj molitvi i pokori te uopće zauzetosti samo Bogom.[109] Riječ je međutim o pristupu koji pretpostavlja kanonski ustrojene crkvene redove; naprotiv, u *Oblaku neznanja* upućivanje na kakav oblik kanonskoga, pa i javnoga zavjetovanja, relativno je teško dokazati.[110] Ipak, odvojenost od svijeta, samoća, šutnja, neprestana molitva i pokora stariji su od – prvoga zapadnoga – Benediktova pravila. Zato bi se stvar mogla proširiti te reći da se kontemplativni život ugrubo podudara s ustanovom monaštva. To jest točno, ali za naš predmet jednako tako i problematično jer u tom slučaju moramo zaključiti da Crkva nikada nije poznavala monaški život[111] – bilo u kojem izražajnom obliku: anahoretizmu, eremitizmu[112] ili cenobitizmu – koji na ovaj ili

---

ekumenizam – religije, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2009, str. 560. Tu naravno još pridolazi i kontemplativno-aktivni ili "miješani" život, ali njega ćemo iz razmatranja isključiti.

[108] U različitim akcentuacijama (*stabilitas loci*, *conversio morum*, *obœdientia*; *pauperitas*, *obœdientia*, *virginitas* i sl.).

[109] Kako će se izraziti koncilski oci u dekretu *Perfectae caritatis* (7,1).

[110] Postoje naznake da je naslovnik spisa bio mladi zavjetovani kartuzijanac; koliko god argumenta iznijeli u prilog toj tezi, mora se ustvrditi da izričite potvrde za nju nema. Argumenti koje nudi Annie Sutherland zanimljivi su i mogući, ali ne i dokraja uvjerljivi. Vidi Annie Sutherland, "The Dating and Authorship of the Cloud Corpus: A Reassessment of the Evidence", u: *Medium Aevum* 1 (2002), str. 85–86.

[111] Unatoč denotativnosti μόνος 'jedan'. A to pogotovo vrijedi za redovničke ustanove.

[112] Koliko smo mogli proučiti temeljna teološka leksikografska djela, razlika između anahoretizma i eremitizma nije opisana (vidi Clément Lialine, "Érémitisme en Orient", u: DSAM IV/1, stup. 936–953; Pierre Doyère, "Érémitisme en Occident", u: DSAM IV/1, stup. 953–982; natuknice *anachorétisme* uopće nema). Jedino u Forcellinijevu latinskom rječniku nalazimo željenu semantičku nijansu. U počecima je monaštva, kako se čini, anahoret mogao mijenjati prebivalište, dok je prebivalište eremita bilo stabilno: "satis colligatur hoc esse discrimen inter *Anachoretas* et *Eremitas*, quod *Eremitæ* in solitudinibus certa tabernacula habebant et casas, quibus carebant *Anachoretæ*, vagi per deserta habitantes." LTL I, str. 232, *s. v. anachoreta*. U srednjem vijeku naprotiv dolazi do obrata: eremit je, iako uvijek živeći izolirano, mogao mijenjati prebivalište, a anahoret se pak povlačio u trajno zazidanu ćeliju, koja je najčešće bila prigrađena uz crkvu ili samostan.

Na razlikovanje anahoretizma i eremitizma, u specifično engleskim prilikama, upućuje Wolfgang Riehle: "The term 'anchorite', which comes from the ancient Greek verb meaning 'to withdraw', originally was used to refer to a range of individuals who withdrew from secular society, including hermits and recluses, but a distinction must be made between hermits, who were not necessarily confined to a single dwelling place, and recluses, who took radical rejection of the world to the extreme by spending their days in complete isolation, walled up in a cell and given over entirely to silence." Wolfgang Riehle, *The Secret within. Hermits, Recluses and Spiritual Outsiders in Medieval England*, Cornell University Press, Ithaca – London, 2014, str. 3. Tako i Steinmetz: "Obschon die leteinischen Begriffe *eremita* und *anachoreta* als Synonyme gelten dürfen, hat sich in England eine eigentümliche Zweiteilung der eremitischen Lebensform herauskristallisiert. Der *eremite* lebt eine Lebensform mit einem beträchtlichen Freiraum in der konkreten Ausgestaltung, während der *anchorite* ein streng regulierter Inkluse ist." Karl-Heinz Steinmetz, *Mystische Erfahrung und mystisches Wissen in den mittelenglischen Cloudtexten*, Akademie Verlag, Berlin, 2005, str. 145.

Što je do hrvatskih naziva valja reći da su oni ostvareni kao prilagođenice iz latinskoga (*anahoret*, *eremit*, *cenobit*). Osim toga hrvatski još poznaje i naziv *pustinjak* koji je kalkiran prema grčkomu ἐρημίτης

onaj način nije uključivao određeni stupanj komunitarnosti. Tako bi tema ovoga rada postala trivijalnom.

S obzirom na izoliranost, izvanjsko samotništvo naslovnika *Oblaka* među znanstvenicima postoje određena neslaganja.[113] Osim toga, imamo li na umu da je kontemplacija opisana u *Oblaku neznanja* nije potpuno sjedinjenje s Bogom nego više sredstvo koje na njega pripravlja, isto moramo primijeniti i na kontemplativni život. Uzet bilo u izvanjskim očitovanjima (odijeljenost od svijeta, šutnja, molitva, pokora) bilo u nutarnjem sadržaju (usredotočenost ljubavlju na sámoga Boga i posljedično otklanjanje svih prepreka toj isključivoj upravljenosti), kontemplativni je život također u službi priprave na sjedinjenje s Bogom koje je uvijek dáno kao dar – milost. Čovjek ga nikakvom tehnikom ne može proizvesti ("Alle good menes hangen upon it [i.e. contemplation], & it on no mene; ne no mene may lede þerto"[114] – H 34,20–21,39), nego se jedino za njega raspoložiti. To uostalom potvrđuje i naš autor relativirajući svako izvanjsko sredstvo koje bi tkogod mogao pojmiti kao jamstvo sjedinjenja: "Fast þou neuer so mochel, wake þou neuer so longe, rise þou neuer so eerly, ligge þou neuer so harde, were þou neuer so scharp, ȝe, & ȝif it were leueful to do – as it is not – puttest þou oute þin yȝen, cuttest þou oute þi þonge of þi mouþ, stoppedest þou þin eren & þi nose neuer so fast, þouȝ þou schere awei þi preue members & dedest al þe pine to þi body þat þou miȝtest þink: alle þis wolde help þee riȝt nouȝt"[115] (H 12,18–25,21). U tom je smislu kontemplativnomu životu, kao i inače svakomu sredstvu, vlastita relativnost – dobro je sve dok je plodonosno usmjereno svojemu cilju. Istom kada bilo postane samosvrhovito – to jest kada se iz vida izgubi njegova funkcionalnost – bilo kada se promijene okolnosti, njegova izvanjska očitovanja potrebno je nadići. Pritom ipak vrijedi važno razlikovanje:

(odnosno latinskomu *eremita*; otpadanjem početnoga *e* nastala je i usvojenica *remeta*). To je polisemna riječ koja općenito pokriva i značenje 'anahoret' i značenje 'eremit'. Postoje i drugi, manje čestotni nazivi, uglavnom arhaizmi (*samotnik*, *samotar*). Idioglotemi *pustinjak* (za *eremit*) i *osamljenik* (za *anahoret*), koje predlaže Zakonik kanonskoga prava, kan. 603, idu u smjeru terminološke točnosti (usp. bilj. 62 u ovom poglavlju); mi ipak ostajemo kod naziva *eremit* i *anahoret*.

[113] Vidi naprimjer John P. H. Clark, *The Cloud of Unknowing*, sv. I: *An Introduction*, Institut für Anglistik und Amerikanistik, Salzburg, 1995, str. 20–24.

[114] 'Sva dobra sredstva ovise o njoj [kontemplaciji], a ona ne ovisi ni o jednom sredstvu te nijedno sredstvo ne može do nje dovesti.'

[115] 'Posti do iznemoglosti, bdij u beskraj, ustaj prije svih, liježi na golom kamenu, odijevaj se u kostrijet, pa štoviše, kad bi ti bilo dopušteno (a nije), iskopao svoje oči, iščupao svoj jezik, zatisnuo posve svoje uši i nos, odsijekao svoje udove i zadao svojemu tijelu nezamislive boli; ništa ti ne može pomoći.'

kada se cilj zamijeni sredstvom, tada je slijepo prianjanje uz sredstvo štetno; potrebno je iznova posvijestiti si cilj (sjedinjenje s Bogom) i njemu usmjeriti svoj život. Ako, nasuprot tomu, dođe do promjene okolnostî, tada izvanjska sredstva bivaju relativirana sáma od sebe. Prianjanje uz njih ostaje mogućnost, ali ne i nužnost, jer "gdje je Duh Gospodnji, ondje je sloboda" (2 Kor 3,17).

Osim toga izravnoga spomena u prvom poglavlju, naznaka samotničkoga života dolazi i u drugom poglavlju u kojem autor opominje da vrijednost pozvanosti na izvanredni stupanj života i njegov odabir ne smiju postati izlika za oholost i utvaranje svetosti; naprotiv, to mora pratiti sve intenzivnije nastojanje oko života primjerenoga tomu pozivu (H 2,22–27,8). Štoviše, teško je naći druge navode koji bi nedvosmisleno upućivali na to da onomu koji želi nasljedovati Krista u kontemplativnom životu prijeko potrebno povući se od svijeta. Sâm autor nije sklon čak ni preporučivanju posebnih pokorničkih vježbi; dapače, iz svih savjeta koje daje većma odsijevaju umjerenost i trijeznost negoli neobuzdana revnost (H 41–42). Jedina se neumjerenost ima odnositi na ljubav: "Do þis werk euermore wiþoutyn cesyng & wiþoutyn discrecion, & þou schalt wel kun beginne & ceese in alle þin oþer werkes wiþ a grete discrecion"[116] (H 42,2–4,45).

Ako nasljedovanje Krista u kontemplativnom životu, a po modelu izloženom u *Oblaku neznanja*, uključuje korjenito odbacivanje svijeta, tada se moramo upitati o izvanjskim obrisima takvoga života, njegovoj vidljivoj strukturi (*forme*/*maner*). Nedvoumno je da autor *Oblaka* naslovniku ne predlaže nikakav novi oblik života. Zato ukratko valja svratiti pozornost na oblike korjenitijega evanđeoskoga života u Engleskoj u četrnaestom stoljeću. Prva su mogućnost postojeće kontemplativne redovničke zajednice. Benediktinci i cisterciti, redovi cenobitskoga tipa općenito govoreći ne dolaze u obzir već zbog relativno velike slobode oblikovanja života koju *Oblak neznanja*, sva je prilika, zagovara, a koja je u oštroj suprotnosti s istančano strukturiranim dnevnim redom tih dvaju redova sa službom časova kao okosnicom. Osim toga nedostaju referencije na elemente zajedničkoga života u samostanu – euharistija, tjelesni rad, kapituli, a napose spomen na opata kojemu monasi duguju apsolutnu poslušnost.

[116] 'Ustraj u ovom poslu neprestano i bezmjerno, te ćeš svaki drugi posao dobro znati odmjereno započeti i dovršiti.'

Druga je mogućnost da je *Oblak* upućen kartuzijancu. Tu su argumenti već ozbiljniji, osobito kada je riječ o slobodi koju je monah uživao u svojoj ćeliji s obzirom na oblikovanje dnevnoga ritma, kao i s činjenice da je kartuzijanac kontemplativni monah eremitskoga tipa, što uključuje ne samo ostavljanje svijeta nego i oblik života koji je u odnosu prema zajednici također samotnički. I tu se međutim može prigovoriti argumentima iz prvoga slučaja. Koliko god kartuzijanac bio pustinjak, toliko su točke na kojima se zajednica okuplja (služba čitanja i jutarnja, euharistija, večernja, te tjedna šetnja i kapitul) bitni izrazi kartuzijanske duhovnosti[117] i vidljiva očitovanja života zajednice koja sprečavaju da se monah odaleči od redovničke obitelji i zastrani u samotnjaštvo. Konačno, kartuzijanski je monah podložan prioru do te mjere da mu nije dopušteno obavljati nikakvu asketsku vježbu ili kakvu god duhovnu praksu koja u redu nije ustaljena ili mu ovaj za nju nije dao posebno odobrenje.[118]

Treća mogućnost uključuje samotnički – pustinjački ili osamljenički[119] – oblik života kakav je cvao u srednjovjekovnoj Engleskoj i koji su provodili mnogi laici. Doista,

[117] Raspravljajući o autorstvu *Oblaka*, Annie Sutherland ističe "paraliturgijsko" obilježje biblijskih aluzija, misleći pod tim da je autor namjerno izbjegavao biblijske referencije koje su kartuzijancima iz liturgije bile dobro poznate. Pritom napominje da se zanimanje kartuzijanaca za liturgiju razlikovalo od drugih redova utoliko što je naglasak na zajedničkoj liturgiji bio manji (a to je pak omogućilo paraliturgijsku terminologiju u tekstu). Annie Sutherland, "The Dating and Authorship of the Cloud Corpus: A Reassessment of the Evidence", u: *Medium Aevum* 1 (2002), str. 85–86. Možemo se djelomično složiti sa Sutherland, ali ipak držimo da su upravo zbog rjeđega okupljanja kartuzijanaca na zajedničku liturgiju časova u odnosu prema drugim kontemplativnim redovima cenobitskoga tipa trenuci njihova liturgijskoga okupljanja bili mnogo snažniji izraz zajedništva nego što je to slučaj s drugim kontemplativnim zajednicama cenobitskoga tipa. Kartuzijancima je naime to bio jedino vidljivo očitovanje zajedničkoga života (bez obzira na njihovu duhovnu povezanost – naprimjer zajedničko vrijeme za određene liturgijske časove koje je svaki kartuzijanac molio u svojoj ćeliji), a drugim redovima tek jedno od očitovanja zajedničkoga života (makar im je liturgija bila okosnica života). Vidi također Gordon Mursell, "Traditions of Spiritual Guidance: The Carthusians", u: Lavinia Byrne (ur.), *Traditions of Spiritual Guidance*, Liturgical Press, Collegevile, 1990, str. 256.

[118] "Abstinentias vero, vel disciplinas, vel vigilias, seu quælibet alia religionis exercitia, quæ nostræ institutionis non sunt, nulli nostrum, nisi priore sciente et favente, facere licet." Guigo I, *Consuetudines Carthusienses*, pogl. xxxv, u: PL 153,709–710.

[119] Terminologija je preuzeta iz Zakonika kanonskoga prava, kan. 603: "Osim ustanova posvećenoga života, Crkva priznaje pustinjački ili osamljenički život, kojim vjernici strožim odvajanjem od svijeta, šutnjom samoće, postojanom molitvom i pokorom posvećuju svoj život Bogu na slavu i za spasenje svijeta" ("Praeter vitae consacratae instituta, Ecclesia agnoscit *vitam eremiticam seu anachoreticam*, qua christifideles arctiore a mundo secessu, solitudinis silentio, assidua prece et paenitentia, suam in laudem Dei et mundi salutem vitam devovent"). Nije posve jasno treba li tu veznik *seu* shvatiti sastavno ili rastavno, to jest razlikuje li eremitski život od anahoretskoga, s obzirom na to da se u nastavku o tom životu govori u jednini ("kojim/qua"), te da § 2 spominje samo pustinjaka ("eremita"). Kurzivno je isticanje naše.

upravo je laički pustinjački pokret obilježio srednjovjekovnu englesku duhovnost.[120] Taj je pokret poznavao i jednostavno povučeni (pustinjački, eremitski) i rekluzivni (anahoretski) oblik života. Ako je naslovnik *Oblaka neznanja* prigrlio takav oblik života, na raspolaganju mu je bila razmjerno bogata literatura, pače i na narodnom jeziku. U oba se moguća oblika života zahtijevala povučenost od svijeta koja je – u slučaju anahoretskoga života – bila veoma radikalna, doživotna i zapečaćena. No treba imati na umu da pripadnici toga samotničkoga pokreta i nisu bili toliko povučeni od svijeta koliko bi se to moglo u prvi čas poimati, pri čem su – paradoksalno – zazidanici, unatoč trajnoj fizičkoj odijeljenosti, uživali manje povučen život od pustinjaka jer su im mnogi – smatrajući ih živim svecima – hodočastili, počesto tražeći od njih kakav životni ili duhovni savjet, ili pak izlazeći ususret njihovim tjelesnim potrebama (na što bi se moglo aludirati u H 23,29–41,31).

Ni u jednom dakle od nabrojanih oblika života na engleskom tlu četrnaestoga stoljeća: cenobitskom, eremitskom, anahoretskom – izvanjska samoća nije bila apsolutna i nedodirljiva, isključiva prema kontaktu s drugima i baš svakomu obliku komunitarnosti, premda jednako tako ne smijemo reći da je tako življena samoća bila profanirana. Istina će biti da su osobitosti srednjega vijeka (četrnaestoga stoljeća napose) s jedne strane i prilike u Engleskoj s druge strane pogodovale nekoj vrsti interaktivne samoće,[121] donekle različite od samoće u drugim povijesnim mijenama i na drugom tlu. A to nas pak sklanja

[120] Možda jedan od uzroka procvata laičkoga eremitizma i anahoretizma, povrh izražene inkulturacije čija je povlastica udijeljena već za misije Augustina Kenterburijskoga valja tražiti i u praktičkom nestanku monaškoga života iz Engleske između devetoga i polovice desetoga stoljeća. Vidi Jean Jean Leclercq – François Vandenbroucke – Louis Bouyer (ur.), *The Spirituality of the Middle Ages*, Burns & Oates – Desclée, London – New York, 1968, str. 103; Jacques Paul, *L'Église et la culture en Occident IX^{e}–XII^{e} siècles*, sv. I: *La sanctification de l'ordre temporel et spirituel*, Presses Universitaires de France, Pariz, 1986, str. 124–125; Eddie A. Jones, "Anchorites and Hermits in Historical Context", u: Dee Dyas – Valerie Edden – Roger Ellis (ur.), *Approaching Medieval Anchoritic and Mystical Texts*, D. S. Brewer, Cambridge, 2005, str. 3–18; Dee Dyas, "'Wildernesse is Anlich Lif of Ancre Wununge': The Wilderness and Medieval Anchoritic Spirituality", u: Dee Dyas – Valerie Edden – Roger Ellis (ur.), *Approaching Medieval Anchoritic and Mystical Texts*, D. S. Brewer, Cambridge, 2005, str. 19–34; Mary Hughes-Edwards, "Anchoritism: the English Tradition", u: Liz Herbert McAvoy (ur.), *Anchoritic Traditions of Medieval Europe*, The Boydell Press, Woodbridge, 2010, str. 131–152; Rotha Mary Clay, *The Hermits and Anchorites of England*, Metheuen & Co., London, 1913; Marina Miladinov, *Margins of Solitude. Eremitism in Central Europe between East and West*, Leykam International, Zagreb, 2008, osobito str. 23–28; Wolfgang Riehle, *The Secret within. Hermits, Recluses and Spiritual Outsiders in Medieval England*, Cornell University Press, Ithaca – London, osobito str. 1–15.

[121] Zazidišta engleskih anahoreta bila su redovito u urbanim sredinama i ovisna o mreži ljudi koji su se brinuli za anahoretove tjelesne potrebe. Vidi Eddie A. Jones, "Rites of Enclosure: The English *Ordines* for the Enclosing of Anchorites, S. XII – S. XVI.", u: *Traditio* 67 (2012), str 145.

zaključku da izvanjska samoća za oblik (*forme*/*maner*) života ima ograničenu i relativnu vrijednost, odnosno da se pojam kontemplativnoga života ne iscrpljuje u pojmu samotničkoga života; ta se dva naziva, jer njihovi pojmovni sadržaji nisu istoznačni, ne mogu smatrati sinonimima. Kontemplativni život, što je do osamljivanja kao preduvjeta za kontemplaciju, očito je nešto više od puke izvanjske samoće, to jest zahtijeva dopunu nutarnjom samoćom (ili čak utemeljenje u njoj) što pripada nutarnjemu aspektu (*degree*/*state*) kontemplativnoga života, pa već sada anticipirano možemo ustvrditi da komunitarna, zajedničarska dimenzija ne proturječi i ne protivi se kontemplativnomu životu.

Još valja dodati da leksem *kontemplativac* ne označuje samo čovjeka uznapredovaloga u kontemplaciji već općenito svakoga tko je prihvatio kontemplativni život.

Istom sada možemo terminološki razjasniti naslov ovoga rada. Naprvu bi se moglo učiniti da je on promašen, jer nazivi *zajedničarska dimenzija* i *kontemplativni život* nisu ni u kakvu leksičkom odnosu. Valjalo bi, doima se dalje, ili zajedničarsku dimenziju postaviti u opreku prema individualnomu životu, ili pak kontemplativni život sagledati u svjetlu elemenata aktivnoga života. To međutim nije moguće učiniti. Izvanjska samoća relativna je i stoga problematična zbilja koja u slučaju *Oblaka neznanja* (a to vrijedi za sve oblike crkvenoga života na engleskom tlu u četrnaestom stoljeću) ne tvori *differentia specifica* ni eremitskoga ni anahoretskoga života. Zbog toga bi naziv *samotnički život* bio odveć jednostran i odveć neprecizan; s druge strane, *Oblak neznanja* ne opravdava ovaj neologizam već sa svoje jasne leksičko-semantičke diferenciranosti: *kontemplativni život*, *izvanredni stupanj* (kršćanskoga života), *samotnički oblik i način života*. To potonje vraća nas nepotpunosti razmatranja samotničkoga oblika života samo u smislu izvanjske samoće.[122] Pritom je neupitno da izvanredni stupanj života sigurno uključuje određeno

[122] S pravom primjećuje Phyllis Hodgson: "The coincidence of *Synguleer* and *solitari* (8/15) suggests the state of withdrawn physical solitude which best frees the soul striving for contemplative prayer. *Synguleer*, however, bears the overtones of a stete of spirit as well as of body." H, str. 157.

povlačenje od svijeta i to bez obzira na konkretni oblik života kojemu se naslovnik *Oblaka neznanja* priklonio.[123]

Ako u tekstu upotrijebimo naziv *samotnički život* u nekom od oblika onda je to isključivo s nakanom izraženijega kontrastiranja stvari, isticanja opreke pojedinačnoga i zajedničkoga. No uvijek treba imati na umu leksičko-semantičko razlikovanje.

Preostaje još spomenuti zadnji element naslova, a to je *zajedničarska dimenzija*. Pod tim se nazivom (a gdjekad upotrebom i njegovih sinonima *komunitarnost*, *zajedničarstvo* i *društvovnost*) misle sva ona nutarnja i izvanjska očitovanja koja ističu kršćanina, a *par excellence* kontemplativca, kao biće odnosâ.

Drugi je vatikanski koncil gledom na ustanove kontemplativnoga života to iznova osvijestio, ne niječući pritom njihove osobitosti i karizme. *Oblak neznanja*, o kojem temeljne studije kronološki potječu iz neposredno pokoncilskoga vremena, a sadržajno su još uvijek impostirani *ut Concilium non esset*, ni u najnovije doba nije dobio teološku reviziju. Time ne ocjenjujemo vrijednosno sva dosadašnja istraživanja kao anakronistička i zastarjela, i ne plediramo "novomu (koncilskomu) čitanju" jer novo koncilsko čitanje zapravo ne postoji. Drugim riječima, Drugi vatikanski koncil nije revolucionarna artikulacija progresivističkih inhibicija već brižljiva priprava da svekolika tradicija Crkve može zasjati u svojem autentičnom svjetlu.

Držimo da bi *Oblak neznanja* trebalo prestati promatrati kao arkanični odvjetak ionako ekscentričnoga srednjovjekovlja i početi (napokon) poimati kao djelo izraslo iz tradicije i u nju uraslo. U tom je smislu istraživanje zajedničarske dimenzije kontemplativnoga života nastojanje oko posvješćivanja da je spis koji su mnogi skloni promatrati kao nadreligijski, filozofski, okultni, pa i njuejđovski, u svojoj bíti itekako kršćanski. Nema tu tajanstvene mistike koja bi bila prostor stjecanja tajnih znanja, nego (već i za svoje doba) vrsna teologija kontemplativnoga koje je zajedničarsko. A to ćemo moći otkriti jedino ako *Oblak neznanja* čitamo kao teološko i eklezijalno djelo. Stoga istraživanje zajedničarske dimenzije kontemplativnoga života upućuje na to da

[123] Uz prilično opravdanu pretpostavku da je riječ o stvarnom naslovniku, a ne o "vrlom Teofilu".

kontemplativni život ni u kojem svojem segmentu nije autarkična i samodostatna stvar, nego da živi iz zajedništva, ostvaruje se kao zajedništvo i vodi zajedništvu.

2.3. Kontemplativni život u okviru kršćanskoga poziva

Kontemplativni se život, prema nauku srednjovjekovnoga anonimnoga autora, ostvaruje u okviru kršćanskoga poziva na spasenje po suradnji s božanskom milošću (H 21,27–28,29). U tom je smislu riječ o kršćanskom životu – to valja napose istaknuti kao protuargument svim onim, danas brojnim nastojanjima koja u *Oblaku neznanja* traže i nude tehniku postignuća nekakva nadreligijskoga, bitno neosobnoga i nerelacijskoga samoostvarenja, podvedenoga pod pojam mistike kojemu su se suprotstavili Hodgson, McGinn i Guardini – koji trajno pretpostavlja milosni život. Stoga ćemo njegovu opreku aktivnomu životu (ili radije nadgradnju aktivnoga života) moći ispravno razumjeti samo ako ju umjestimo u opću sliku čovjekova življenja u odnosu prema Bogu.

Nju *Oblak neznanja* donosi u prvom poglavlju, razlikujući četiri stupnja kršćanskoga života: opći (*comoun*), posebni (*special*), izvanredni (*singuler*)[124] i savršeni (*parfite*) (H 1,31,7). Iako bi se na prvi pogled moglo učiniti da je opći stupanj naziv kojim se označuje grešni život, daleko od Boga, ipak je samo riječ o životu u društvu "svjetovnih prijatelja" ("in companie of þi wordely freendes" – H 1,1,8). Taj životni stupanj u ostalom slijedi barem minimalne uvjete redovitoga kršćanskoga života koje valja iščitati u kontekstu kanonâ ondašnjih koncila – naprimjer, u slučaju Četvrtoga lateranskoga koncila to su ispovijest vjere (i zabrana obrane i podržavanja heretika), godišnja ispovijed, i

[124] Srednjoengleska riječ *singuler*/*synguleer* višeznačna je, kao uostalom i u jezicima u kojima opstoji kao latinska usvojenica. Tek su Noetinger i Massa (među suvremenim prijevodima kojima smo se služili) svjesni mogućih semantičkih stranputica, pa prvi njezino značenje precizira dopisivanjem istoznačnice *éminente* ("singulière ou éminente": *Le nuage de l'inconnaisance*, prir. Maurice Noetinger, Abbaye Saint-Pierre de Solesmes, Solesmes, 1977, str. 66), a drugi u slobodnijem prijevodu zamjenjuje leksemom *außergewönlich* (*Kontemplative meditation. Die Wolke des Nichtwissens*, prir. Willi Massa, Matthias-Grünewald Verlag, Mainz, 1974, str. 29). Brivio u talijanskom prijevodu donosi, očito u kontekstu autorova tumačenja, leksem *solitario*. *La nube della non-conoscenza*, prir. Antonio Gentilli, Ancora, Milano, 1997, str. 117. Obje latinske verzije spisa, naime *Nubes ignorandi* i *Divina caligo ignorancie*, vjerne su izvorniku (*singularis*). Vidi NI 1,4,23; DCI 1,8,9.

pričešćivanje o Uskrsu.[125] Zbog otkupljenja izgubljene Adamove djece Bog u svojoj vječnoj ljubavi želi da mu kršćanin većma suobliči svoj život pa ga obdaruje sponama čeznuća (*a lyame of longing* – H 1,7,8)[126] kako bi privolio biti mu slugom među njegovim posebnim slugama.[127] U tom posebnom stupnju pojedinac se priučava intenzivnijemu životu služenja Bogu (H 1,9–10,8). Božja ljubav međutim teži potpunijemu zajedništvu s ljubljenim što je i uzrok pozivu u izvanredni stupanj kršćanskoga života, u kojem čežnja za Bogom vodi samotničkomu obliku i načinu (*forme & maner* – H 1,15,8) života; u tom se trećem stupnju kršćanin žarkom ljubavlju nastoji konačno približiti četvrtomu, savršenomu, koji *Oblak* na ovom mjestu utanje ne precizira, te je njegov opis potrebno iščitati iz drugih dijelova teksta.

Tom je prvom podjelom motivirana i druga, preciznija podjela koja se kreće između posebnoga i izvanrednoga stupnja, a razlikuje aktivni i kontemplativni život. Riječ je o tada već ustaljenu razlikovanju u Crkvi (H 8,17,8 sl.) pa *Oblak neznanja* terminološki i sadržajno ne donosi ništa nova. No ipak ga odlikuje originalna umještenost u kontekst (oblaka neznanja kao zadanosti i samozadanosti), nadasve razvijena uz pomoć novozavjetne slike Marte i Marije –uzorâ aktivnoga, odnosno kontemplativnoga života.

---

[125] "Excommunicamus & anathematizamus omnem hæresim extollentem se adversus hanc sanctam, orthodoxam, catholicam fidem, quam superius [i.e. in capitulo 1. De fide catholica] exposuimus; [...]. Credentes vero, præterea receptores, defensores & fautores hæreticorum, excommunicationi decernimus subjacere; [...] Omnis utriusque sexus fidelis, postquam ad annos discretionis pervenerit, omnia sua solus peccata confiteatur fideliter, saltem semel in anno, proprio sacerdoti, & injunctam sibi pœnitentiam studeat pro viribus adimplere, suscipiens reverenter ad minus in Pascha eucharistiæ sacramentum." Johannes Dominicus Mansi, *Sacrorum conciliorum nova, et amplissima collectio*, sv. 22, apud Antonium Zatta, Venetiis, 1778, str. 986, 987–988, 1007, 1010.

[126] Za filološko tumačenje ove sintagme vidi Mislav Kovačić, *Proces duhovne preobrazbe prema srednjovjekovnom anonimnom spisu* Oblak neznanja, *nav. dj.*, str. 40, bilj. 92.

[127] Nije nevažno pitanje kriterija izabranja u viši stupanj života koje je u povijesti kršćanske duhovnosti vodilo različitim, često oprečnim tumačenjima, a u konačnici i mističnom problemu. Na njega autor *Oblaka neznanja* ne daje odgovor koji bi se zadovoljavajuće mogao primijeniti na sve pojedinačne slučajeve i tako teorijski razriješiti zadani problem. Svakako je znakovito da je spis u svim pojedinostima bitnima za duhovni rast napisan u drugom licu jednine, pri čem je manje važno je li izvorni naslovnik bio povijesna osoba ili samo zamišljeni čitatelj, odnosno laik, redovnik ili klerik; prijepisi su *Oblaka* kolali – istina, dobrim dijelom u kartuzijama – te je povijesno moguće pratiti pokret koji se – iako nikada prekobrojan – oko njega razvijao. Sa sigurnošću se može reći da su ga katolici u Engleskoj čitali sve do polovice sedamnaestoga stoljeća. Vidi *The Cloud of Unknowing*, prir. Evelyn Underhill, Dover Publications, Mineola, 2003, str. 33. Stoga se prešutno pretpostavlja da je svaki onaj koji ga čita i ćuti u sebi intenzivniju čežnju za Bogom ujedno i njegov naslovnik, a onda i pozvanik na naprednije životne stupnjeve. Tomu ćemo se pitanju djelomično vratiti poslije.

Prvu referenciju na tu drugu, dvočlanu podjelu nalazimo već u prologu uz jasno isticanje preduvjetâ kojima valja udovoljiti za stupanje u kontemplativni život – istinska (iskrena) volja i cjelovita (to jest prava) nakana savršenoga nasljedovanja Krista koja prekoračuje granice i mogućonsti aktivnoga života, ali njegova kreposna sredstva i prokušanost u njem nedvoumno pretpostavlja: "bot ȝif it be of soche one or to soche one þat haþ (be þi supposing) in a trewe wille & by an hole entent, purposed him to be a parfite folower of Criste, not only in actyue leuying, bot in þe souereinnest pointe of contemplatife leuing þe whiche is possible by grace for to be comen to in þis present liif of a parfite soule ȝit abiding in þis deedly body; & þerto þat doþ þat in him is, &, bi þi supposing, haþ do longe tyme before, for to able him to contemplatiuw leuyng by þe vertuous menes of actiue leuyng"[128] (H P,13–21,1). Ono što je rečeno o izvanrednom, samotničkom životu: naime razlikovanje oblika od načina života, posve priliči primijeniti i ovdje. Kontemplativni život pripada izvanrednomu stupnju te ga precizira i rasvjetljuje. Pa ipak oblik života, njegova pojavnost niti je jamcem nutarnjih realija niti kriterijem njihove provjerljivosti jer je iz povijesti kršćanske duhovnosti, navlastitio srednjovjekovne, poznato isuviše slučajeva duhovnoga zastranjenja koji su psihički bili obilježeni patologijom, a teološki heterodoksijom.

Da bi se moglo govoriti o vjerodostojnom kontemplativnom životu očito mora postojati bît kontemplativnoga života – točnije rečeno, život kontemplativne molitve (što odgovara nazivima *state*/*degree*), a onda i njegov izvanjski oblik (*forme*/*maner*) koji ga, otklanjajuć ono što mu je preprekom, podržava, promičući njegov rast. To dapače znači da se između oblika i načina života uspostavlja veza koja je međutim samo naoko uzajamno ovisna. Jer dok kontemplativni oblik života neizostavno potrebuje i kontemplativni način života, život kontemplativne molitve, ne može se tvrditi i suprotno: kao što ćemo poslije vidjeti, uznapredovali život kontemplativne molitve slobodniji je gledom na izvanjsku formu. Kada se prema tomu dalje bude upotrebljavao naziv *kontemplativni život* valja imati na umu spomenuto razlikovanje ali i rečenu povratno-slabu vezu, pa će on *uvijek*

[128] 'nego ako je riječ o takvoj osobi koja je (po tvojem sudu) iskrenom voljom i nepodjeljnom nakanom naumila biti savršeni Kristov nasljedovatelj, ne samo u aktivnom životu nego do vrhunca kontemplativnoga života do kojega je savršenoj duši, nastanjenoj u smrtnom tijelu, milošću moguće prispjeti u ovom životu; k tomu osobi koja po tvojem sudu već duže vrijeme čini sve što je u njezinoj moći da se kreposnim sredstvima aktivnoga života osposobi za kontemplativni život'

označivati duhovni sadržaj, a samo kada je to izričito navedeno i izvanjski oblik. Na toj pretpostavci počiva ovaj rad, čija je središnja teza da život kontemplativne molitve, onako kako je prikazan u *Oblaku neznanja*, ne znači istodobno i oblik života u posvemašnjoj samoći, već naprotiv posjeduje višeslojnu, bitno zajedničarsku dimenziju.

Opisavši četverovrsnu podjelu kršćanskoga života autor je *Oblaka* odmah i ostavlja, zaustavljajući se na drugoj podjeli: na aktivni i kontemplativni život, i daljnji sadržaj gradi isključivo na njoj. Ta je podjela klasična i ustaljena, ali je ipak osobiti autorov prinos potpodjela svakoga oblika života na niži i viši, čime se shematski isprva vraća prvoj podjeli. No pritom viši oblik aktivnoga života izjednačuje nižemu obliku kontemplativnoga života, stvarajući tako sadržajno trojstvo koje je znakovito ne samo sa svoje brojevne simbolike već i radi semantičke podudarnosti prijeko potrebne za eksplikaciju novozavjetnoga teksta o Marti i Mariji (Lk 10,38–42) – paradigmatskoga oprimjerenja aktivnoga i kontemplativnoga života te uopće ključne biblijske metafore našega srednjovjekovnoga spisa.

Svaki je od ta tri stupnja kratko, ali sadržajno opisan. Tako niži stupanj aktivnoga života odlikuju tjelesna djela milosrđa i ljubavi (H 8,24–25,17); međustupanj aktivnoga i kontemplativnoga života sastoji se u razmatranju trojega: vlastite ništavosti, Kristove muke i Božje dobrote, s odgovarajućim trima duhovnim stavovima: tugom i kajanjem, samilošću i suosjećanjem, hvaljenjem i zahvaljivanjem (H 8,25–30,17). Viši se stupanj kontemplativnoga života posvema nalazi u tami oblaka neznanja, s gibanjem ljubavi i slijepom motrilačkom usredotočenošću jedino na ogoljeno biće Boga samoga (H 8,17,32–33).

Prelazak iz jednoga životnoga stupnja u drugi prati i odgovarajuće topološko pomještanje. Ono je opisano pomoću triju dvočlanih skupova koji referentnu točku imaju u čovjeku, pri čem prvi član svakoga od skupova izriče odnos prema njemu samomu kao prema aktivnomu subjektu kontemplativne molitve (*wiþouten – wiþinne – abouen* [*himself*]), dočim ga drugi član svakoga od stupnjeva definira u odnosu prema Bogu – to jest prikazuje čovjeka kao pasivnoga subjekta kontemplativne molitve (*bineeþ – wiþ – vnder* [*his God*]) (H 8,34–38,17). Uvodeći naslovnika u kontemplativnu molitvu *Oblak neznanja* opisuje zapravo cjelokupni njezin proces (naravno uz opetovanu sintagmu: "as it

may be here" – H 8,17,18 i dr., variranu u situacijama približno jednakoga konteksta) pa je stoga najveća pozornost usredotočena upravo na drugi stupanj, definiran nazivima *wiþinne* ('u [sebi]') i *wiþ* ('sa [sobom]'). To nadalje znači i da će naglasak biti na nadilaženju svijeta i pozornosti prema svijetu, što nas pak sklanja samotničkomu obliku života. Riječ je zapravo o tom da se ostavi sve ono (*wiþouten*) što čovjeku priječi da bude sa sobom (*wiþ*) – toposom u kojem prebiva Bog. Da bi se bilo s Bogom, valja ući u taj sveti prostor.[129] Samotnički je oblik života tako suprateća zbilja povlačenju od svijeta u sebe (izvanjski aspekt), odnosno intenzivnijemu razvoju kontemplativne molitve (nutarnji aspekt). Istodobno međutim opažamo da viši stupanj kontemplativnoga života karakterizira približavanje Bogu (*vnder God*), što odgovara prevladavanju zadanostî prethodnih stupnjeva: u relativnom smislu prestaje biti važnim gdje se kontemplativac točno zadržava i kakav oblik života vodi jer on nadilazi sebe sáma (*abouen himself*), pa je zadržavanje samotničkoga oblika života samo moguće, ali ne i nužno. Uzdignuće čovjeka Bogu, koji ostaje uvijek "viši", suveren[130] – pa je čovjeku moguće približiti mu se samo odozdo – ujedno znači i relativizaciju svih izvanjskih sredstava, pa bilo to i sámo povlačenje od svijeta. Kontemplativac, koji je sada "sa sobom", nosi "sebe sa sobom" dalje na svojem duhovnom putu, tako da se i samotnički oblik života sada još jedino promatra kao ovosvjetska zbilja – jedna od distrakcijâ koje priječe približavanje Bogu. Ovo možemo razumjeti zahvatimo li dalje u tekst osmoga poglavlja.

Kao što je ulaskom u viši stupanj aktivnoga / niži stupanj kontemplativnoga života potrebno ostaviti kako izvanjski (svijet) tako i duhovni sadržaj (tjelesna djela milosrđa i ljubavi) nižega stupnja aktivnoga života, jednako ulaskom u viši stupanj kontemplativnoga života valja ostaviti njegov izvanjski (sebe, odnosno samotnički oblik života koji kontemplativca vodi njemu sámomu kao mjestu gdje nalazi Boga) i nutarnji sadržaj (duhovno razmatranje vlastite bijede, Kristove muke i darova koje mu je Bog dao), te se namjesto toga usredotočiti na čežnju ljubavi i slijepo motrenje gologa Božjega bića (to jest Boga lišenoga svih atribucija). Topos je toga trećega stupnja oblak neznanja,

[129] Ovdje spominjemo definiciju kontemplacije, koja etimološki doduše ne stoji, ali izvrsno sažima njezinu bît: *con-* [Dio in] *-temp*[l]- [um svolgere un] *-azione*. Usmenim kazivanjem fra Giacoma Binnija, tada (1999) generalnoga ministra Reda manje braće.

[130] Ovo je samo jedno od mjesta koja potvrđuju da teologiju *Oblaka neznanja* ne smijemo olako nazvati apofatičkom; tu naime odsijeva skolastička epistemologija s *Deus semper maior* u pozadini.

koji je i poticajan i ograničavajući. Jer istodobno dok u određenom smislu pruža zaštitu od različitih (cijelom gledano osjetilnih) smetnji razvoju intenzivnijega duhovnoga motrenja i čežnje ljubavi, zahtijeva prethodno podvrgnuće oblaku zaborava, a također obavija kontemplativca, uranjajući ga u sve veću duhovnu tamu kojom nije lako duhovno se kretati.

Time je pogođen i samotnički način života, i to pod dvostrukim aspektom: u nesnalaženju u novim duhovnim zbiljnostima on i dalje može biti sigurnim utočištem od izvanjskih distrakcija, pa pomaže u napredovanju na duhovnom putu; s druge strane, on nije prijeko potreban jer je kontemplativac još iz prethodnoga stupnja "u sebi" i "sa sobom". Sada je međutim nadišao stadij zatvorenosti u samotište vlastita bića u kojem prebiva Bog te – sežući prema cjeloći Boga koji nadmašuje ograničeno prebivalište ljudskoga srca – iskoračuje i iz sebe sáma, pa i iz samotničkoga života s njegovim ograničenostima. Odatle i njegova relativnost koja kontemplativca otvara zajedničarskoj dimenziji kršćanskoga života, i kojom ćemo se poslije opširnije baviti.

Odnos aktivnoga i kontemplativnoga života autor *Oblaka neznanja* promatra na razini puno višoj od pukoga vremensko-ostvarajnoga slijeda. Istina, kontemplativni život nije za one koji prethodno nisu prokušani u djelima milosrđa i ljubavi. No pošto čovjek stupi na put kontemplativnoga života, on ne kida sve veze s aktivnim životom, niti se time aktivni život rastapa i gubi u izvrsnosti kontemplativnoga života. Koliko god viši, izvrsniji, savršeniji kontemplativni život bio, te kako god načelno i izvedbeno različit bio, on je s aktivnim životom povezan do te mjere da ni jedan od tih dvaju oblika života nije potpun bez onoga drugoga te je kontemplativac, čak i onda kada u kontemplaciji odmakne daleko, još uvijek određen i aktivnim životom – već sámom stvarnošću ovozemaljskoga života, a onda (barem u maloj mjeri) na njega i upućen (H ?). Pritom treba uočiti da je osobito područje njihova uzajamnoga prožimanja međustupanj kojim se naš spis bavi – viši stupanj aktivnoga života / niži stupanj kontemplativnoga života. Upravo tu prelazi se s aktivnoga djelovanja na kontemplativno djelovanje, makar prelazak o kojem je riječ niti je potpun niti nagao. Dublje zahvaćanje u taj odnos moguće je samo ako na umu imamo dvostruku perspektivu – naime eshatološku i antropološku. Eshatološka perspektiva uvodi nas u privremenost djelatne kršćanske ljubavi: "For þan, as now, schal none mowe hungre

ne þirst, ne diȝe for colde, ne be seeke, ne housles, ne in prison, ne ȝit nede beryelles, for þan schal none mowe diȝe"[131] (H 21,15–17,30). To pak upućuje ne samo na privremenost aktivnoga oblika života – koja se, i prije eshatona, kada će uminuti sve one potrebe kojima ususret izlaze djela milosrđa, očituje u smrti pojedinca kao trenutku u kojem prestaje mogućnost djelatnoga zalaganja oko ostvarivanja svijeta kao mjesta za život, a sukladno Božjemu naumu s čovjekom – već i relativnost triju od četiriju stupnjeva kršćanskoga života: općega, posebnoga i izvanrednoga. I sâm je kontemplativni život dapače, već s činjenice da se odvija u tijelu, u svijetu, i ograničen i privremen; odatle tako česta dopuna kad se god govori o kontemplativnim realijama: "as it may be here". Istinski kontemplativni život – to jest savršeni stupanj kršćanskoga života – nužno je vezan uz prekoračaj tvarnosti koja je prvi i temeljni uzrok (drugi je čovjekovo palo stanje) da se Boga spoznaje samo u oblaku neznanja.

Osim eshatološke istaknuli smo i antropološku perspektivu kojom se kazuje da čovjekov duhovni itinerarij (od općega do izvanrednoga stupnja)[132] slijedi razvojne zakonitosti. Duhovni život ne poznaje nasilnih lomova ni skokovitosti, u skladu već s drevnim uvidom da milost pretpostavlja narav. Zato se ne može govoriti o iznenadnu dokidanju aktivnoga života (i jednako tako iznenadnu uspostavljanju kontemplativnoga života). Svakim se pokušajem njihova anatomskoga razgraničavanja na razini pojedinca stoga nužno mora samo potvrditi njihova još veća međuovisnost i međuprožimanje. S obzirom na to da se eshatološko-teološki ustvrdila topološko-sadržajna veza aktivnoga oblika života i zemaljskoga života uopće, vrijedi i obrnuto: dokle god čovjek živi na zemlji, on u određenoj mjeri – i ma kako neznatna ona bila – nužno živi aktivnim oblikom života. A s druge strane, već samim tim što je kao stvorenje upućen na Boga, on je – makar i u zametku – i kontemplativac.

Autor *Oblaka neznanja* ne obraća se savršenima, nego pred očima ima konkretnoga čovjeka, jednoga od onih koji (predmnijevano) posjeduju iskrenu volju i

[131] 'Tada naime nitko neće gladovati ni žeđati, umirati od hladnoće, biti beskućnik ili uznik, ili trebati pokopa.'

[132] U smislu kontinuiteta to se može reći i o četvrtom (savršenom) stupnju, iako valja posvijestiti si da je nakon smrti narav u sasvim određenom smislu i "završena" pa za njezin razvoj više nema mogućnosti (jer ona ište zemaljski život).

cjelovitu nakanu biti savršenim Kristovim nasljedovateljem ne samo u aktivnomu životu već i u najvišoj točki kontemplativnoga življenja, koliko je to savršenoj duši milošću moguće u ovom svijetu i u smrtnom tijelu, te koji je kontemplativnomu životu pripravio put kreposnim sredstvima aktivnoga življenja (usp. H P,13–21,1). Tako je topos naslovnika našega spisa omeđen čežnjom za savršenijim bogonasljedovanjem proizišlim iz aktivnoga života s jedne strane[133] i krajnjim granicama kontemplacije u ovozemaljskom životu s druge strane. A budući da je gornja granica (kada Bog čini sve, a čovjek malo ili ništa) puno mekša i rastezljivija od donje granice, razumljivo je da *Oblak neznanja* nema puno referencija na one uznapredovale u kontemplaciji, nego radije ostavlja prostora za rađanje otajstva u svakom čovjeku.

2.4. Obilježja kontemplativnoga života

Kada *Oblak neznanja* govori o kontemplativnom životu valja imati na umu njegovo mjesto unutar pozivâ u Crkvi (četveročlana podjela, pri čem je kontemplativni život svrstan u treći, izvanredni stupanj), ali još više trodijelnu shemu prema kojoj se i aktivni i kontemplativni život dijele na niži i na viši stupanj. Pritom pojam kontemplativnoga života *in discussione* zapravo oblikuje područje preklapanja i međuprožimanja aktivnoga i kontemplativnoga života[134] koje tvori zaseban (među)stupanj, a sadržajno je određen obama stupnjevima, uz posljedično udaljavanje – ili doista samo oštrije razlikovanje – "čistoga" (nižega) aktivnoga i "čistoga" (višega) kontemplativnoga života. Istodobno je potrebno voditi računa o dvjema važnim premisama. Prva: praktički sve što se odnosi na viši kontemplativni život modificirano je dopunom "as it may be here" (ukupno osam puta), čime se samo ističe opreka prema savršenoj kontemplaciji. Blaženo gledanje Boga

[133] Očito je da namjera *Oblaka* nije buditi tu ćežnju u onih koji ju nemaju (naravno, uz trajnu pretpostavku milosti), već samo osnažiti postojeću; na tom tragu treba čitati molbu dobrohotnomu štiocu spočetka proslova da spis ne čita, te o njem ne piše i ne govori (H, P,12–13,1).

[134] "It is notable [...] that the English author tends to blur the proper distinctions between outward modes of life within the Church (active or contemplative) with their attendant activities and obligations, and the inner states attained by diverse men living the Christian life (the 'beginners', 'profiters' and 'parfite' alluded to in *Cloud*, 35) or experienced by a single man at the various stages of his spiritual development." Rosemary Ann Lees, *The Negative Language of the Dionysian School of Mystical Theology. An Approach to the Cloud of Unknowing*, sv. II, Institut für Anglistik und Amerikanistik, Salzburg, 1983, str. 314.

ničim pomućeno (*figuris terminus*), jedinstvo s njim, tako pretpostavlja smrt kao oslobođenje od tvarnosti, koja opstoji kao prepreka čak i kada je drugi uvjet – naime da između čovjeka i Boga nije ispriječen grijeh – zadovoljen. To odgovara tvrdnji da je četvrti, savršeni stupanj kršćanskoga života u punini moguć istom nakon smrti. I druga premisa kao posljedak prve premise: budući da (savršeni) kontemplativni život nadilazi zemaljski život, kontemplativni je život tijekom zemaljskoga života uvijek nesavršen, nepotpun, uvjetovan ne samo ontološkom različitošću Boga i čovjeka već i čovjekovim nesavršenim stanjem. Pa i više od toga: budući da su potrebe kojima ususret izlaze djela kršćanske ljubavi uzrokovane upravo tvarnošću u tom dvostrukom aspektu,[135] aktivnim je životom (koji se oblikuje kao odgovor na te potrebe) kontemplativni život toliko prožet da oni, subzistirajući jedan u drugom, tvore zapravo nerazrješivo jedinstvo. Stoga se između aktivnoga i kontemplativnoga života ne može povući oštra granica te je kontemplativni život uvijek barem dijelom i aktivni život. Međutim, omjer je aktivnoga i kontemplativnoga u kontemplativnom životu – metodološki rečeno – promjenjiv, za što postoje određeni objektivni parametri provjerljivi duhovnim rastom. To uvjetno znači da u početnika u kontemplaciji nalazimo veći udio aktivnoga, a u uznapredovaloga u kontemplaciji veći udio kontemplativnoga; uvjetno zato što je za temeljitiju prosudbu potrebno uvažiti jedinstvenost i posebnost subjekta te dimenziju otajstva, zbog čega se Crkva redovito utjecala instanciji duhovnoga vodstva. Definiravši tako područje istraživanja, sada nam je izbližega promotriti obilježja toga života koji – u skladu s tekstom i kontekstom *Oblaka neznanja* – dogovorno i uopćeno nazivamo kontemplativnim.

[135] Nije ovdje mjesto da se podrobnije raspravlja o ulozi grijeha u nesavršenosti stvorenoga svijeta niti se prejudicira evolucijsko-kreacionistička rasprava pod hamartološkim aspektom, već se jednostavno, pavlovskim rječnikom rečeno, želi naglasiti uzdisanje svekolikoga stvorenja za otkupljenjem (Rim 8,22–23), to jest njegova nedostvorenost.

2.4.1. Dinamizam milosti i nasljedovanja

Zahvatiti u analizu kontemplativnoga života znači najprije odrediti njegov koordinatni sustav koji čine dvije osi: prva, koja pred čovjeka uopće stavlja mogućnost kontemplacije; druga, koja tu mogućnost uozbiljuje. Riječ je dakako o odnosu (božanske) milosti i čovjekove suradnje s milošću. Ne kanimo ovdje čak ni površno upustiti se u prolematiku toga odnosa pa ni ograničujući se na srednji vijek, nego samo izložiti ono što o tom u *Oblaku neznanja* nalazimo.

Naziv *milost* nalazimo ukupno 155 puta,[136] od toga većim dijelom sintaktički i sadržajno u odnosu prema kontemplaciji (paradigmatska je sveza "grace of contemplacion" upotrijebljena šest puta). No iz širega je konteksta razabrati da se pojam milosti zapravo vezuje uz četiri različita konteksta.

1) U prvom kontekstu milost tumači općeniti kršćanski život koji tvori preduvjet kontemplativnoga poziva: tu se ističe razilaženje zbilje u kojoj čovjek živi, zbilje koja je nagrižena grijehom i njegovim posljedicama od zbilje čovjekova iskona i konačnoga ostvarenja. Raskorak je napose očit u čovjekovim duševnim moćima, životnodjelotvornim silama po kojima on razvija stvarne temelje vlastite naravi, sjedinjuje se s Bogom[137] i stupa u odnos s drugim stvorenjima (H 67,39,66 – 67,3,67) pogođenima izvornim grijehom.

Autor *Oblaka* razvija svoje izlaganje u skladu s podjelom duševnih moći na više (razum, volja) i niže (mašta, osjetilnost),[138] pri čem pamćenje (*mynde*)[139] ne djeluje samostalno, već sadrži i obuhvaća (*conteneþ & comprehendenþ*) druge moći i njihovo djelovanje (usp. H 63,18–19,64). Razum, duševna moć kojom se uklanjamo zlu i biramo dobro (u različitim pridjevnim stupnjevanjima), u izvornostvorenu je stanju svoju

[136] Što ju čini jednom od najčestotnijih leksema u korpusu. U obzir nisu uzeti pridjev *gracious* ni prilog *graciously*, koji su također zastupljeni, ali kojiput i s drugim konotacijama.

[137] Riječ je o definiciji umetnutnoj u tekst Massina slobodnoga njemačkoga prijevoda (*Kontemplative Meditation. Die Wolke des Nichtwissens*, *nav. dj.*, str. 63); u izvorniku se ne nahodi.

[138] Ta je podjela zapravo proširak općenitije podjele na moć spoznaje i moć ljubavi, vlastite razumskim bićima – anđelima i ljudima.

[139] Za terminološko pitanje vezano uz tu duševnu moć vidi Mislav Kovačić, *Proces duhovne preobrazbe prema srednjovjekovnom anonimnom spisu* Oblak neznanja, *nav. dj.*, str. 47–48.

djelatnost obavljao u svjetlu lica Božjega. No nakon grijeha moć spoznaje dobra potamnjena je. Stoga je za spoznaju dobra prijeko potrebno da bude potpomognuta milošću (H 64,5–6,65). Ono pak što se razumom spoznaje, voljom se odabire. Pomućenost se djelatnosti razuma odrazila na volju koja bez pomazanja milošću nije kadra odlučiti se za dobro, za Boga, već je sklona biranju zla koje joj se pričinja kao dobro (H 64,15–17,65). Jednako je s duševnim moćima koje autor *Oblaka* naziva nižima, to jest drugotnima: maštom i osjetilnošću. Mašta, kojom predočujemo nazočne i nenazočne zbilja i neposredno je podvrgnuta razumu, nakon grijeha narušila je skladan odnos s razumom nadajući mu neuredne slike koje otežavaju moć spozaje jer duhovno zamjenjuju tjelesnim i obrnuto. To je posebno škodljivo za početnike u kontemplaciji koji "tvrdu hranu" (usp. Heb 5,14) razmatranja vlastite bijede, Kristove ljubavi i patnje zamjenjuju naoko privlačnijim i uzvišenijim mislima i slikama. Stoga je nužno obasjati maštu svjetlom milosti (H 65,26–30,65). Na koncu, osjetilnost, pomoću koje opažamo i osjećamo sva tjelesna bića, a podložna je volji, zavedena je utoliko ukoliko pristaje uz neuredna tjelesna nagnuća privučenosti ugodnim i odbojnosti neugodnim. Da čovjek ne ovisi o tim požudnim (*lystly*) nagnućima, osjetilnošću mora upravljati milost u volji (H 66,20–28,66).

Važnost milosti vidljiva je nadasve u temeljnijoj podjeli čovjekovih[140] moći (u odnosu prema netom opisanoj razrađenijoj inačici) na moć spoznaje i moć ljubavi (H 4,31–40,10). Njihovo je spominjanje u *Oblaku neznanja* funkcionalno, u službi isticanja, utemeljenja i obrazlaganja kontemplativnoga života. Čovjek naime nije potrebit milosti samo zbog grijeha. Budući da je Bog nestvoren (usp. H 67,15,67), savršen (usp. H 15,32,24), svemoguć, vječan, mudar i sáma ljubav (usp. H 38,1–3,42), dobar "et per causam et per essenciam" (DCI 39,36–37,56),[141] a čovjek stvoren, među njima opstoji ontološka razlika. Stoga je čovjekovoj spoznajnoj moći neposredno dostupno samo ono dáno u tvarnom svijetu – stvorenja, njihova djela i (vidljiva) Božja djela, ali Boga sámoga, koji ga neizmjerno nadilazi (usp. H 62,9,64), razumom ne može doseći. No gdje postoji ograničenost naravi, izlazi ususret pomoć milosti. Čovjek je stvoren iz ljubavi (H 67,6–

[140] No vlastitih i anđelima kao razumskim bićima.

[141] Varijanta "et causaliter et essencialiter" (NI 39,14,94); "by cause & by beyng" (H 39,40,42). Obje latinske varijante, makar bile tek prijevod sa srednjoengleskoga, teološki su gledano izravnije od izvornika.

17,67), duša mu je suobličena Bogu, te je tako preobražena milošću kadrom dohvatiti Boga ljubavlju (H 4,36–40,10; H 6,22,14).[142] Upravo će zato htijenju, to jest volji *Oblak neznanja* gledom na sjedinjenje s Bogom dati povlašteno mjesto.[143]

2) To nas upućuje daljnjim kontekstima upotrebe pojma milosti, odreda u povezanosti s kontemplativnim životom, koji je sredstvo sjedinjenja s Bogom. Drugi je kontekst govora o milosti tako poziv na kontemplativni život. Čovjek je dvostruko udaljen od Boga: kao biće od Boga drugo, i kao biće pogođeno grijehom. Prvi se aspekt očituje kao ograničenost naravi, drugi pak aspekt slabost naravi. No Isus nas u evanđelju poziva da budemo savršeni po milosti kao što je on savršen po naravi (H 15,30–32,24). Njegova ljubav stoga potiče čovjeka na obraćenje o grijeha i poziva ga na milost kontemplacije (H 22,10–11,31). Na pitanje opetovano raspravljano u duhovnom bogoslovlju – naime, je li kontemplativni život preduvjet za spasenje, odnosno izjednačuje li se savršenstvo s kontemplacijom – *Oblak neznanja* odlučno daje niječan odgovor: on je samo jedan od dvaju putova koji vode spasenju (H 21,27–28,29). Savršeno je nasljedovanje Krista doista moguće i u aktivnom životu (H P,15–16,1). Što se kontemplativnoga života tiče, razvija se razmjerno jasna kriteriologija: za njega je potreban poziv. Čista naklonost prema *Oblaku* nije dokaz poziva na kontemplativni život jer potječe većma od radoznalosti negoli od milosti (H 75,22–24,73). Kontemplativni je život prema tomu unekoliko povlašteni put jer se zahtijeva kako milost tako i načelna sposobnost duše za kontemplaciju. Bog tu milost ne daje nijednoj duši koja za nju nije sposobna, no istodobno jamči da sposobnost duše za kontemplaciju uvijek prati i milost poziva i milost odabira kontemplativnoga života (H 34,29–38,38). Suradnja s milosnim pozivom na kontemplaciju očituje se u čvrstoj nakani koja vodi uzdizanju srca Bogu poticajima ljubavi (H 7,25–26,15). Milost pročišćuje

[142] Ne smije se podleći napasti dihotomne antropologije. Autor *Oblaka* na više mjesta izričito naglašava čovjekovo jedinstvo koje ide sve do pozivanja na božanski naum: "& God forbede þat I schuld departe þat God haþ couplid, þe body & þe spirit" (H 48,50,14–15: 'i Bože sačuvaj da razdvajam ono što je Bog združio – tijelo i dušu'). Jer čovjek može Boga otkriti samo preko svijeta, koje je povlašteno mjesto religioznoga iskustva. Vidi Carmel Bendon Davis, *Mysticism & Space. Space and Spatiality in the Works of Richard Rolle, "The Cloud of Unknowing" Author and Julian of Norwich*, *nav. dj.*, str. 48. Podjela je na dušu i tijelo dakle isključivo metodološka.

[143] U povezanosti s razumom, dakako, jer bez njega nema odabira (htijenja); no sâm je za sebe, bez volje jalov. To je mali prilog skolastičkomu pitanju *principalis affectio seu intellectus*. Vidi Katherine Watson, "'The Cloud of Unknowing' and Vedanta", u: Marion Glasscoe (ur.), *The Medieval Mystical Tradition in England. Exeter Symposium I*, University of Exeter, Dartington, str. 87.

nakanu srca (H P,3–4,1) te daruje čežnju za Bogom (H 13,30–36,22) i ustrajnost u pozivu (H 2,26–27,8), ali se od čovjeka jednako tako zahtijeva da ustraje u milosti odreknuća od svijeta i prihvaćanja kontemplativnoga života (H 27,3–6,35), napreduje u nakani i postigne vječni život (H P,3–5,1).

3) Treći se kontekst govora o milosti otkriva u sámoj kontemplativnoj praksi. Kontemplacija (značenjski izjednačena tehničkomu nazivu *þis werk*) od Boga je (posebnom) milošću (H 26,5–8,34) milošću darovana posve slobodno (H 34,9–11.29,38), te ju nije moguće postići isključivo duhovnim ili tjelesnim naporom, uključujući bilo kakva sredstva (H 34,18–21,39). Iako bi se na temelju dviju naznaka, prema kojima je kontemplacija bez posebne milosti "full great travail"[144] (H 26,6–7,34), odnosno "hard"[145] (H 3,27,9), moglo tvrditi suprotno, valja reći da su ta mjesta u tekstu tek eufemizmi kojima se zapravo želi istaknuti posvemašnja nemogućnost prispjeća kontemplaciji bez milosti, odnosno posvemašnja ovisnost kontemplacije o milosti (H 39,5–7,43), bez koje se upada u duhovnu i tjelesnu iscrpljenost (H 45,14–18,47).

Milost se provlači svakom dionicom kontemplativnoga hoda: promatranjem vlastite grešnosti, Božjih darova, dobrote (ljubavi) i muke (H 8; 36), vježbanjem u poniznosti (H 14–15), prihvaćanjem takozvane "jednoslogovne molitve"[146] (H 38) a onda napose dvama koracima – zaboravom stvorenjâ i vlastita bića (*cloud of forȝeting*) (H 9 sl.) te uzdizanjem srca ljubavlju prema Bogu poradi njega sámoga u tamu neznanja (*cloud of vnknowyng*) (H 9; 40 sl.). Čovjekova suradnja nije zanemariva, ali njezin je udio u napredovanju u kontemplaciji različit: istom dok je podvrgavanje zaboravu svega što nije Bog njegovo djelo, potpomognuto milošću (slobodno dána milost i puna čovjekova sposobnost da tu milost primi), bivanje u oblaku neznanja isključivo je Božje djelo, djelo milosti.

4) Četvrti kontekst govora o milosti otvara se napokon u višem stupnju kontemplativnoga života, u kojem se čovjek većma približava Bogu. Iako se neprestance

[144] 'uistinu mukotrpan posao'

[145] 'teška'

[146] O toj molitvi vidi odličnu povijesno-hermeneutičku studiju: Jordan Kirk, "The Hideous Noise of Prayer: The Cloud of Unknowing on the Syllabe-Word", u: *Exemplaria* 2 (2016), str. 97–117.

naglašava nužnost milosti za kontemplaciju, napredovanje u kontemplativnom hodu očito podrazumijeva razmjerno veću ovisnost o milosti. U viši kontemplativni stupanj – a on podrazumijeva nasrtanje ljubavlju na oblak neznanja – ne prispijeva se po naravi, već milošću i to izrijetka (H 21,1–2,30; 67,8–9,67), zbog toga što je na djelu već prelazak iz izvanrednoga stupnja života u savršeni, koji može početi na zemlji, ali se dovršava u nebu (H 1,32–34,7).

Prvenstvo milosti, to jest Božjega djelovanja naprama ljudskomu djelovanju vidljivo je u različitim momentima kontemplativnoga života: milost uništava bol duše zbog prošlih počinjenih grijeha (H 33,29–34,37); milošću oblak neznanja biva kadšto raskinut, a ljubav kontemplativca ražarena (H 26,31–35,34), s obilnim utjehama (H P,12–13,2); samo otajstvenoj rasporedbi milosti znano je zbog čega okorjeli grešnici u kontemplaciji gdjekada napreduju brže od onih koji su se brižljivo uklanjali grijesima (H 29,40–42,35); milost na koncu preobražava kontemplativca koji tada sâm postaje izvorom milosti za druge (H 54,25–27,55). No čovjek ni tada nije potpuno pasivan subjekt. To možda ponajbolje odsijeva u prispodobljivanju milosti kontemplacije pristupanju starozavjetnomu kovčegu saveza s hramskim blagom (a to je motrenje Boga). Dva su naime uzora kontemplativnoga života – Mojsije i Aaron – i dosljedno tomu dva načina uživanja milosti kontemplacije: dugom i strpljivom ustrajnošću u nasljedovanju Boga poput Mojsija s tek povremenim časovima ushita (H 71,4–13,71) ili pak nezapriječenim časovima motrenja Boga poput Aarona (H 71,13–18,71). Tu sliku *Oblak neznanja* utanje razrađuje u sedamdesettrećem poglavlju uvodeći trećega uzora – Besalela. Kontemplativac dioništvuje u (milosti) motrenja jednom isključivo milošću – poput Mojsija koji je je podnio teret tegobna uspona na Sinaj i priprave Saveza, a ipak mu je kovčeg saveza bilo dáno motriti tek u rijetkim povlaštenim trenucima koji se nipošto ne mogu njegovo pravo proizlazeće uloženu trudu (H 73,4–8,72); drugda pak duhovnim nastojanjem potpomognutim milošću – poput Besalela, koji je morao izdjeljati kovčeg saveza da bi u njem mogao uživati (H 73,8–12,72); trećom pak zgodom savjetom i poukom drugih – poput Aarona, koji je imao nesmetan pristup kovčegu saveza već prema vlastitu htijenju, za što je bio prijeko potreban Besalelov mâr (H 73,12–15,72). Tri biblijska uzora nisu tri isključiva puta jer se milost motrenja daje slobodno – prema

božanskomu htijenju. Tako pojedinac na svojem duhovnom putu u različitim momentima nasljeduje svu trojicu uzora.

Primijetiti je ipak da je suradnja kontemplativca s milošću svagda potrebna. Nagnuće duše prema Bogu, pa i u preobraženosti naravi, potrebno je brižljivo čuvati (H 4,5–6,11), a to upravo znači surađivati s milošću.

Jedino je tako moguće objasniti naizglednu proturječnost – naime nadilaženje višega aktivnoga, odnosno nižega kontemplativnoga stupnja života koje je, kako bi se to neoprezno moglo zaključiti površnim čitanjem dvadeset prvoga poglavlja, moguće vlastitim silama (osobito H 21,1–2,30). Ali analizira li se pomnije navedeno mjesto, mora se ustvrditi da je takav zaključak neopravdan. Riječ je naime o međustupnju, u kojem aktivno i kontemplativno tvore duhovno srodstvo (*goostly sibreden*) razdvojivo samo metodološki, ne i stvarno. Taj stupanj, a on se barem dijelom poklapa s izvanrednim stupnjem života (prema četveročlanoj podjeli) već podrazumijeva samotnički oblik života koji ne odabire čovjek sâm od sebe, nego je na njega od Boga čeznutljivo (*lystly*) i milosno (*graciously*) pozvan (H 1,13–14,8): već je sâm poziv prema tomu djelo milosti. U njem čovjek uči (*lerne*) – a to znači apriori *ne zna* – uzdizati koračaje svoje ljubavi k Bogu (H 1,16,8) u tamu neznanja što je, kako smo malo prije istaknuli, djelo milosti koje čovjek ni na koji način ne može proizvesti. Sve vježbe na tom stupnju: razmatranje vlastite grešnosti i Božje dobrote, poniznost, jednoslogovna molitva – također su moguće isključivo milošću. Nasrtanje ljubavlju na oblak neznanja pak izlazi iz područja čovjekova djelovanja potpomognutoga milošću i posve je Božje djelo. Najposlije, viši stupanj kontemplativnoga života, koji se barem jednim svojim dijelom poklapa sa savršenim stupnjem života (prema četveročlanoj podjeli) čije je osnovno obilježje nedovršenost na zemlji: on se ispunjava tek u vječnosti. Ondje prestaju sve nesavršenosti i ograničenja – pa tako i potreba za djelima milosrđa – a blaženo gledanje nadomješta sve one vježbe koje služe upravljanju ljubavi prema Bogu.

2.4.2. Oblikovanje kontemplativnoga života

Propitivanje mogućnosti zajedničarske dimenzije kontemplativnoga života prema *Oblaku neznanja* pretpostavlja razrješivanja pitanja prostora, načina i sredstava ostvarivanja kontemplativnoga života. Drugim riječima, valja utvrditi kako se kontemplativni život ostvaruje, da bi se moglo vidjeti proturječi li njegova metoda (u najširem smislu riječi, kao 'skup postupaka za postizanje određenoga cilja') komunitarnosti ili je naprotiv s njom spojiva. U tom smislu potrebno je najprije sagledati specifičnost kontemplacije u odnosu znanja i ljubavi, da bismo potom izložili dvije dionice u kojima se ona ostvaruje – a to su oblak zaborava i oblak neznanja.

2.4.3. Odnos znanja i ljubavi

Već svojim podnaslovom: "[a book of] contemplacyon ... in þe whiche a soule is onyd wiþ God" *Oblak neznanja* suprotstavlja čovjekovu dušu i Boga, ističući njihovu nesjedinjenost ali zato i važnost kontemplacije kao sredstva njihova sjedinjenja. Na prethodnim smo stranicama da je uzrok nesjedinjenosti čovjeka (čovjekove duše u smislu cijeloga čovjeka: H 48,14–15,50) s Bogom dvostruk: ontološka različitost tih dvaju bića, a onda i čovjekova grešnost koja je produbila krizu temeljne ontološke razdvojenosti.

Nadilaženje različitosti (u obama aspektima) može poteći samo od Boga koji je po svojoj bíti milosrđe (ljubav) (H 38,20–23,42) te čovjeka poziva na savršenstvo u ljubavi (H 7,36–37,14). Iz toga doktrinarnoga polazišta, a naslanjajući se na baštinu različitih i različito interpretiranih izvora autor *Oblaka* izvodi ključnu pretpostavku sámoga spisa i ujedno kontemplacije: "He [i. e. God] may well be loued, bot not þouȝt"[147] (H 6,22,14). Božja nemislivost proizlazi iz njegove pripadnosti posve drugomu redu zbilje.[148] On je od iskona, svemoguć, vječan, dobar, savršen. Čovjek je naprotiv ljubavlju stvoren iz ničega (H 67,16–17,67; H 1,3,8) te uvijek ostaje ispod Boga (H 62,9,64).

[147] 'njega [Boga] moguće je ljubiti, ali ne misliti'

[148] Vidi Andrew Louth, *The Origins of Christian Mystical Tradition. From Plato to Denys*, Oxford University Press, Oxford, 2007, str. 172.

Mnogostruko obdaren milošću čovjek postaje kadar dohvatiti ono što njegovu narav inače nadilazi (H 8,38–39,17; H 67,8–9,67), ali i tada – makar pobožanstvenjen – ostaje drugi od Boga; zato je sjedinjenje u ljubavi i volji najviše što čovjek može ostvariti.

Grijeh u čovjekov odnos s Bogom pod aspektom odnosa znanja i ljubavi unosi nov razdor. Najprije baštinom Adamovom, a onda i osobnim grijesima narušen je sklad duševnih moći. U pamćenju, moći koja sadrži i obuhvaća ostale duševne moći i njihovo djelovanje, grijeh se odrazio nemoću razlučivanja i htijenja dobra te neurednim opažanjem i osjećanjem. Tu oslabljenost sadržavanja i obuhvaćanja autor *Oblaka neznanja* naziva raspršenošću (*scateryng* – H 7,13,15), a ta je dvostruka: *spoznajna*, koja se očituje u neusredotočenu i arbitrarnu lutanju pamćenja spoznajnim moćima i njihovim djelovanjem,[149] te u nehajnu odnošaju prema sadašnjemu trenutku kao povlaštenu mjestu iskustva Boga koji biva zamijenjen usredotočenošću na prošlost (među tim ponajviše na vlastite prošle čine) i na tlapnju budućnosti;[150] *afektivna*, vidljiva nadasve u naklonosti koja Stvoritelja zamjenjuje stvorenjem,[151] čime se otvara put daljnjim osobnim grijesima.[152]

Slabost spoznajne moći u odnosu prema Bogu autor *Oblaka* pokazuje u retoričkom pitanju: "Bot now þou askest me & seiest: 'How schal I þink on himself [i. e. God], & what is hee' & to þis I cannot answere þee bot þus: 'I wote neuer'"[153] (H 6,14–15,14). Ovdje se, vrlo je vjerojatno, smjera onomu što se u teologiji običajno naziva *communicatio ad intra*, priopćavanju unutarbožanskih vlastitosti. Odgovor je na to pitanje smješten na liniji apofatičke teologije. Naspram tomu moguće je u svijetu opažati Božje

[149] Vidi Robert K. Forman, "Mystical Experience in The 'Cloud' Literature", u: Marion Glasscoe (ur.), *The Medieval Mystical Tradition in England. Exeter Symposium IV*, D. S. Brewer, Cambridge, 1987, str. 179.

[150] Lijek tomu otkriva se u apstrahiranju pojma grijeha od pojedinačnih čina i u poticanju općenite svijesti o grešnosti ("wiþoutyn specyal beholdyng vnto any kynde of synne" – H 40,22–23,43 ['bez promatranja ma kojega pojedinačnoga grijeha'). Vidi o tom općenitije kod Johan Huizinga, *Jesen srednjega vijeka*, Naprijed, Zagreb, 1991, str. 202–203.

[151] Vidi Robert K. Forman, "Mystical Experience in The 'Cloud' Literature", *nav. dj.*, str. 179.

[152] O tom dalje vidi Mislav Kovačić, *Proces duhovne preobrazbe prema srednjovjekovnom anonimnom spisu* Oblak neznanja, *nav. dj.*, str. 51–52.

[153] 'No sada me pitaš i veliš: kako ću misliti na njega, i kakav je on? A ja ti na to mogu odgovoriti jedino ovako: ne znam.'

djelovanje u svijetu, dáno *summo modo* u utjelovljenju Logosa (*communicatio ad extra*).[154] Čovjek dakle može misliti stvorenja i Božje djelovanje u svijetu, ali ne i Boga.

Da znanje ipak nije jedina (pa ni krajnja) kategorija, očituje se u dvostrukom *confessio*: s jedne je strane to priznanje nemoći da se Boga doumi – to jest do njega dođe vlastitim silama, a s druge strane ispovijedanje čežnje za Bogom, nastojanja da se do njega ipak nekako dođe.[155] Taj je *confessio* izraz čovjekove želje da bude jedno sa spoznatim,[156] što je još od vremena starozavjetne teologije uzvišeniji – štoviše, povlašteni, pa i jedini valjani oblik religijske spoznaje. Budući da se Bog objavio kao ljubav, ona postaje povlašteni izvor svake spoznaje o Bogu.[157] Tako shvaćena spoznaja obraća se izravno volji, koja se ne služi pojmovima i ne može umanjiti Božju transcendenciju, već teži sjediniti se s Onim koji je onkraj svakoga pojma.[158]

Ljubavlju, u kojoj se sabiru sve druge čovjekove duševne moći,[159] postaje mogućim – a u odnosu prema (razumskoj) spoznaji – dohvatiti Boga, čemu svjedoče naizmjence upotrijebljeni glagoli *comprehende*, *gete*, *holde*, *reche*: "& oure soule, be vertewe of þis reforming grace, is mad sufficient at þe fulle to comprehende al him by

---

[154] Vidi David Knowles, *The English Mystical Tradition*, Burns & Oates, London, 1961, str. 5–6; Huw Parri Owen, "Experience and Dogma in the English Mystics", u: Steven E. Katz (ur.), *Mysticism and Religious Traditions*, Oxford University Press, New York, 1993, str. 150–151.

[155] Vidi McC, str. XIV.

[156] Vidi Willigis Jäger (prir.), *Gebet des Schweigens. Eine Schule der Kontemplation nach der "Wolke des Nichtwissens*, Otto Müller Verlag, Salzburg, 1984, str. 13; Bernard McGinn, *The Presence of God. A History of Western Christian Mysticism*, sv. II: *Gregory the Great through the 12th Century*, Crossroad, New York, 1994, str. 400.

[157] Vidi Jean Leclercq, *L'amour des lettres et le désir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Âge*, *nav. dj.*, str. 211. Vilim od Svetoga Thieryja ljubav će nazvati "occulus quo videtur Deus" (*De natura et dignitate amoris* 6,15, u: PL 184,390B).

[158] Vidi William Johnston, *The Mysticism of "The Cloud of Unknowing"*, *nav. dj.*, str. 117; William A. Meninger, *The Loving Search for God. Contemplative Prayer and "The Cloud of Unknowing*, *nav. dj.*, str. 8, 12; Alastair J. Minnis, "The Sources of 'The Cloud of Unknowing': A Reconsideration", u: Marion Glasscoe (ur.), *The Medieval Mystical Tradition in England. Exeter Symposium I*, University of Exeter, Dartington, 1982, str. 65; Endre von Ivánka, *Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1964, str. 382; Étienne Gilson, *La philosophie au Moyen Âge*, Payot, Pariz, 1999, str. 83.

[159] Vidi Evelyn Underhill, *Mysticism. A Study in the Nature and Development of Spiritual Consciousness*, Dover Publications, Mineola, 2002, str. 48–49; Carmel Bendon Davis, *Mysticism & Space. Space and Spatiality in the Works of Richard Rolle, "The Cloud of Unknowing" Author and Julian of Norwich*, *nav. dj.*, str. 119; Robert Llewelyn, *With Pity Not With Blame. Reflections on the Writings of Julian of Norwich and on "The Cloud of Unknowing"*, *nav. dj.*, str. 83.

loue"[160] (H 4,26–27,10); "For whi, he may wel be loued, bot not þouȝt. By loue may he be getyn & holden"[161] (H 6,22–23,14); "For whi loue may reche to God in þis liif, bot not knowing"[162] (H 8,17–18,18).

Ljubav je u čovjekovo srce upisana od prvoga časa njegove egzistencije: čovjek je stvoren iz ljubavi i zato da bi ljubio (H 4,11–12,11). Ona mu se daje kao čežnja za Bogom: "& soche a desire is charite"[163] (H 32,7,37). Tada čovjek postaje kadar uzdignuti svoje srce Bogu (H 3,12,9) te – ispraznivši ga od svega što nije Bog – ući u prostor čistoga vapljenja u kojem je svako znanje jalovo.

To se možda više od svega drugoga odnosi na ono područje u kojem poznavanju Boga (ljubavlju) preprekom postaje znanje o njem; drugim riječima, suprotstavljenost informativnoga i egzistencijalnoga znanja.[164] Daleko bi odvelo tumačenje o cjelovitijem sagledavanju ljubavi kao znanja, posebno s osvrtom na različiti pristup Istoka i Zapada tomu pitanju. Valja međutim reći sljedeće: čovjek Bogu kao transcendentnoj zbilji može prispjeti isključivo posredovanjem duševnih moći. One su, višeput je istaknuto, zbog ontološke različitosti i zbog grijeha nesavršene u svojoj posredničkoj zadaći. Zbog toga je prisutna velika opasnost da sve ono što se o Bogu misli i kaže – a sve je nužno posred(ova)no – bude shvaćeno doslovno, to jest da bude poistovjećeno s Bogom. Odatle opetovana opominjuća sintagma *goostly meaning*, u raznim varijacijama: pokušamo li tjelesno shvatiti ono što pripada području duha, nužno ćemo završiti u zabludi – Stvoritelja ćemo zamijeniti stvorenjem. A upravo to je jedna od definicija grijeha. Stoga će u dijalektički zaoštrenu tonu – a taj je sredstvo kojemu se duhovni pisci rado utječu – autor *Oblaka neznanja* primijetiti da je čovjek zaokupljen ili Bogom ili grijehom (H 40,13–14,44).

U tom smislu treba gledati na odnos znanja i ljubavi, i to je kriterij kojim valja vrednovati kontemplativni život. Sa znanjem se ne povezuje samo stvoreni svijet (stvorenja u užem smislu riječi) koji čovjeka može vezati za sebe tako te zaboravlja

[160] 'te je naša duša snagom preobrazbene milosti potpuno osposobljena da ga dohvati ljubavlju'

[161] 'Njega je naime odista moguće ljubiti, ali ne i misliti. Ljubavlju je moguće dohvatiti ga i zadržati.'

[162] 'Ljubav ga naime u ovom životu može dosegnuti, ali znanje ne može.'

[163] 'a želja poput te jest ljubav'

[164] Terminologija je preuzeta prema Harald Wagner, *Dogmatik*, Kohlhammer, Stuttgart, 2003, str. 359.

duhovno; ono se proteže i na one momente koji se mogu pričinjati posve duhovnima i Bogu upravljajućima. Sâm autor daje definiciju stvorenja: "As ofte as I sey 'alle þe creatures þat euer ben maad', as ofte I mene, not only þe self creatures, bot also alle þe werkes & þe condicions of þe same creatures"[165] (H 5,31–34,13), uz tri puta uzastopce upotrijebljenu paradigmatsku svezu "þat euer ben maad"[166]. Tako je primjerice s vlastitom grešnošću koja, nagnavši čovjeka da se neprestance bavi počinjenim grijesima, može okovati u solipsizam; s razmatranjem Božje dobrote i Božjih darova, koje može preplaviti čuvstvima koja, namjesto da ražare ljubav i uprave još gorljivijemu traganju Bogu, zaustavljaju u površnoj idolatriji; s osjećanjem vlastita bića koje je posljednja prepreka sjedinjenju s Bogom.

Kao prvo valja strogo lučiti neznanje (*vnknowyng*), ključni naziv za razumijevanje čovjekova duhovnoga hoda na putu prema sjedinjenju s Bogom po osobitoj metodi koju predlaže naš spis, od neukosti, pojma pokrivenoga dvama leksemima: imenicom *ignorance* (H TP,25,3; 19,7,28; kao pridjev *ignoraunte* u H 19,18,28; H 19,19,28) i pridjevom *lewed* (H 35,33,39; kao prilog *lewedly* u H 73,16,72). Da ne bi bilo zabune, *Oblak neznanja* ni na jednom mjestu ne tvrdi da se Bogu prispijeva neukošću.[167] Naprotiv, na nekoliko se mjesta ističe važnost poznavanja i promišljanja sadržajâ vjere (tu vidimo odraz anzelmovskoga *intelligo ut credam*) za rast u ljubavi i uopće za zdrav i pravovjeran nauk (H 5,9–10,14; H 6,23–25,14; H 7,16–20,15; H 8,27–31,16). Tek potom te iste sadržaje vjere – štoviše i svako znanje o Bogu valja odložiti u korist opredjeljenju za ljubav (H 9,32–35,18), a onda – u višim stadijima kontemplativnoga života i u blizini zaslijepljujućega božanskoga svjetla – i svjesno se opredijeliti za neznanje.[168]

Jednako tako, ukazivanjem na nedostatnost i nemoć znanja u nastojanju oko sjedinjenja s Bogom *Oblak neznanja* ne zastupa potpuno obezvređivanje i odbacivanje

[165] 'Kad god velim 'sva stvorenja pod nebom' mislim pritom ne samo na stvorenja već i na djela tih stvorenja i okolnosti s njima povezanima.'

[166] 'pod nebom'

[167] Vidi Carmel Bendon Davis, *Mysticism & Space. Space and Spatiality in the Works of Richard Rolle, "The Cloud of Unknowing" and Julian of Norwich*, *nav. dj.*, str. 197.

[168] Pseudodionizije Areopagit, Μυστική θεολογία, u: PG 3,997A.1000A. Odnos granica znanja (svjetla) i neznanja (tame) sugestivno je, slikom obalne crte koja je granica istodobno mora i ozemlja, dočarao Renford Bambrough, "Intuition and Inexpressible", u: Steven T. Katz (ur.), *Mysticism and Philosophical Analysis*, Oxford University Press, New York, 1978, str. 213.

razumske spoznaje[169] koje bi onda završilo u nekakvu bojovnom antiintelektualizmu, bliskom tolikim radikalnim i isključivim, te upravo stoga heterodoksnim tendencijama i pokretima srednjovjekovnoga kršćanstva. Imamo čvrsto utemeljene razloge koji naše zaključivanje upravljaju u posve drugom smjeru.

Isticanjem da je Bogu moguće prispjeti jedino ljubavlju *Oblak neznanja* želi afirmirati nekoliko različitih, a opet uzajamno povezanih momenata:

1) relacijalnost kao bitno obilježje unutarbožanskoga života

2) prvenstvo volje u redu duševnih moći kao one moći kojom je čovjek najsličniji Bogu, kojom ulazi u odnos s Bogom i kojom postiže konačnu svoju svrhu

3) relacijalno-dijaloško obilježje ljubavi s vrhuncem u aktivnom dioništvu ostvarenom kao sklad u duhu i ljubavi (sjedinjenje dviju volja)

4) moć ljubavi da nadiđe ontološku različitost Boga i čovjeka, dodatno produbljenu grijehom

5) prvenstvo milosti i dara kontemplacije.

Za zaokruženiji odgovor na pitanje, međutim, proturječi li komunitarnost tako svhaćenomu kontemplativnomu životu, odnosno je li kontemplacija isključiva, zavorena za zajedničarsku dimenziju, potrebno je analizirati još dva osobita koraka koja tvore srž kontemplativne molitve prema našemu srednjovjekovnomu spisu: to su oblak zaborava i oblak neznanja. No za razliku od naziva *oblak zaborava* naziv *oblak neznanja* višeznačan je, te najprije valja odrediti koje sve pojmovne sadržaje pokriva. Moguće je naime razlučiti najmanje tri značenja:

1) stvarnost koja prethodi kontemplaciji i zadana je čovjeku samim tim što je čovjek, te kazuje da Božju posvemašnju drugost: Bog prebiva u preobilju svjetla koje zaslijepljuje čovjekov razum te stvara dojam tame

[169] Nahode se u *Oblaku* doduše i takva mjesta (H 8,35,16–8,17,4), ali iz konteksta proizlazi da se njima više želi upozoriti na jednostranost pristupa Bogu skolastičkom metodom, koja međutim svoju dopunu ište u kontemplativnoj metodi spoznaje ljubavlju. Vidi opći pregled u Tony Chartrand-Burke, "Against the Proud Scholars of the Devil: Anti-Intellectual Rhetoric in 'The Cloud of Unknowing", u: *Mystics Quarterly* 23 (1997), str. 115–136.

2) stadij kontemplativne molitve u koji čovjek – potaknut i potpomognut milošću – slobodno ulazi, očitujući tako spremnost napuštanja svake slike i svakoga znanja o Bogu, te opredjeljenost za ogoljenu (*naked*) ljubav poradi Boga sámoga

3) odatle izveden naslov djela.

S obzirom na to da drugo, za našu temu središnje značenje izravno ovisi o prvom, temeljnom značenju, nalaže se da ga ukratko protumačimo.[170] No prije toga je, u skladu s pravilima gramatike, najprije razriješiti određenicu (*Grundwort*) obiju sintagmi, a to je *oblak*. Budući da se radi o riječi značenjski bremenitoj za teologiju uopće, a napose za duhovno bogoslovlje, njezino bi tumačenje nalagalo iscrpnu sinkronijsku i dijakronijsku genezu. No za našu će temu biti dostatno da u glavnim obrisima samo naznačimo njezin pojmovni sadržaj[171] i to pod aspektom kontemplativnoga života.

U svojem se prenesenom značenju[172] riječ *oblak* u Bibliji upotrebljava kao slika kojom se izriče dvovrsno religiozno iskustvo: Božja prisutnost i Božja kazna.[173] Ili možemo to izreći i drugačije: oblak je prostor iskustva Božje blizine, ali i svetosti i transcendencije. Bog je nesvediv na svijet i čovjek ga može susresti i iskusiti jedino u svetom, povlaštenom prostoru,[174] u kojem pred božanskim svjetlom blijedi (pomračuje se) sjaj profanoga svijeta.[175] Ali budući da je i čovjek stvorenje, ne može vidjeti Boga licem u lice. Stoga čovjek – kao što to ističe već rani razvoj apofatičke teologije – u oblaku biva zaslijepljen božanskim svjetlom do te mjere da ga doživljava kao tamu, iako nije riječ o

[170] Ovdje je prikaz uistinu sažet. Za potpuniji uvid u problematiku i literaturu o njoj vidi Mislav Kovačić, *Proces duhovne preobrazbe prema srednjovjekovnom anonimnom spisu* Oblak neznanja, *nav. dj.*, 28–32.

[171] Više o tom vidi u Mislav Kovačić, *Proces duhovne preobrazbe prema srednjovjekovnom anonimnom spisu* Oblak neznanja, *nav. dj.*, 28–32.

[172] Za razliku od primarnoga značenja atmosferske pojave, kada se množina normalno tvori, preneseno značenje pretpostavlja riječ *oblak* kao *singulare tantum*.

[173] Vidi Xavier Léon-Dufour, "Oblak", u: Xavier Léon-Dufour (ur.), *Rječnik biblijske teologije*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1969: stup. 733.

[174] Pri čem se pretpostavlja niz međusobno povezanih koraka: ničim uvjetovana Božja voljnost za očitovanjem, izabranje onih kojima će se objaviti, odvajanje od profanoga – zajednice kojoj se pripada, osamljivanje, uspinjanje na brdo, funkcionalna teofanija (ona u Bibliji nikada nije usmjerena pojedincu – naslovniku teofanije, već uvijek narodu), povratak zajednici. Upravo u tim elementima nalazimo biblijsko utemeljenje samotničkoga života onoga koji pristupa oblaku, odnosno etape samotničkoga života; cilj teofanije nije zadržavanje u oblaku (Mk 9,5–9 par.), nego poruka zajednici koju onda valja ostvariti. Sáma nam Biblija prema tomu pruža argumente za privremenost samotničkoga – kontemplativnoga života.

[175] S obzirom na drevnu kozmologiju koja je povišeno mjesto na zemlji doživljavala mjestom bližim nebeskomu svodu i Bogu, teofanije se redovito vezuju za brda, često zavijena oblacima.

tami grijeha i zla (σκότος), nego radije o pomračenju osjetila (γνόφος) (naspram preobilju božanskoga svjetla) koje međutim ne priječi motrenje skrivenih zbilja.[176] Oblak je dakle međustanje u kojem se čovjeku nàdājē da se odvajanjem od tame grijeha ne pristiže automatski motrenju Božjega svjetla. Kod Pseudodionizija dolazi do semantičke diferencijacije, utoliko ukoliko oblak izjednačuje sa spoznajom Boga,[177] makar razlikuje tamu spoznajne moći od uzvišene (božanske) tame neznanja u koju čovjek slobodno ulazi potpuno lišen sebe i svih drugih stvorenja.[178] Latinski će prevoditelji i komentatori Pseudodionizijeve misli (Ivan Saracen i Toma Francuz) pod utjecajem viktorinske škole "spoznaju nespoznavanjem" nadopuniti ljubavlju,[179] koja je uzvišenija od znanja, istaknuvši snažnije antitezu razuma i volje.[180]

Iz navedenoga slijedi da se nazivom *oblak neznanja*, koji naš spis duguje Pseudodioniziju, označuje ne bilo kakav i sadržajno prazan – kao što bi se to neupućenomu htjelo sugerirati – već teološki prostor čovjekova susreta s Bogom. Teološki zato što proviđa svetim[181] susretištem, odijeljenim od onoga običnoga i svakodnevnoga (koje nije lišeno objave, ali je tu objava dána drugačije); teološki zato što je to prostor isključivo milosti koja pozivu u oblak prehodi, zahtijeva i trajno potpomaže; teološki zato što od čovjeka zahtijeva posebnu pripravu, izuvanje obuće[182] stvorenjâ, sáma sebe i

---

[176] Vidi Jean Daniélou, *Platonisme et théologie mystique. Doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, Aubier, Pariz, 1953, str. 19, 119 i dr.

[177] Jean Daniélou, *Platonisme et théologie mystique. Doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, *nav. dj.*, str. 20, bilj. 1.

[178] Primijetiti je ipak da se tu ne radi o deprecijativnom, već o transcendirajućem pristupu znanju. Vidi Léon Veuthey, "Illumination", u: DSAM, sv. VII/2, stup. 1335; Ana María Schlüter Rodés, "Mística en las religiones orientales comparada con las de nuestra cultura", u: Ana María Schlüter Rodés – José Ignacio González Faus (ur.), *Mística oriental y mística cristiana. XXII Foro sobre el hecho religioso*, Sal Terrae, Maliaño, 1998, str. 30.

[179] Vidi David Knowles, *The English Mystical Tradition*, *nav. dj.*, str. 73–74; Bernard McGinn, *The Presence of God. A History of Western Christian Mysticism*, sv. III: *The Flowering of Mysticism. Men and Women in the New Mysticism – 1200–1350*, Crossroad, New York, 1998, str. 81.

[180] Pa ipak spoznaja se ne zabacuje već sámim tim što upravlja htijenomu ustuku znanja pred ljubavlju. Vidi Denys Turner, *The Darkness of God. Negativity in Christian Mysticism*, *nav. dj.*, str. 200–202; David Knowles, *The English Mystical Tradition*, *nav. dj.*, str. 33.

[181] Od *sanctus* 'odijeljen, pridržan (svetomu)' u koji nije moguće neovlašteno stupiti bez posljedičnih sankcija. Povreda svetoga prostora kažnjava se smrću (Izl 19,12).

[182] Izuvanje obuće spominje se doduše u kontekstu Božje objave Mojsiju u gorućem grmu (Izl 3), no ono je toliko paradigmatsko da se, praktički uzeto (upravo na temelju Izl 19,12), neizmijenjeno može primijeniti i na teofaniju u oblaku. Obuća, točnije sandale, bile su naime "apparently one of the few articles of clothing not highly prized. In a colloquial saying of the time, a pair of shoes signified something of relatively small value, and to be barefoot (except in times of mourning or on holy ground, when it was customary) was a

prethodnih spoznaja o Bogu; teološki zato što se tu odvija osobita objava, pa bilo to i na osobit način (kao zaslijepljenost, odnosno po zaslijepljenosti svjetlom koje postaje tama); teološki zato što tu prvenstveno govori Bog, otkrivajući se čovjeku; teološki zato što čovjek upravlja Bogu odgovor ljubavi koja nadilazi spoznajnu tamu; teološki zato što je riječ o otajstvu koje ne može biti banalizirano, bez ostatka razjašnjeno ni u svijetu (za zemaljskoga života) proniknuto i dokinuto. Na sve to treba pomišljati kada se govori o oblaku neznanja kao stanju koje je čovjeku zadano i koje kontemplaciji prethodi.

2.4.4. Oblak zaborava

U prethodnom smo odjeljku vidjeli kako pojam oblaka valja shvatiti u suodnosu s našim spisom. Ovdje nam je razložiti prvu asketsku vježbu – *oblak zaborava*, pod aspektom njezine spojivosti sa zajedničarskom dimenzijom kršćanskoga života.

Pristupanje svetomu prostoru podrazumijeva zahtijeva da pojedinac prije stupanja u sveti prostor susreta s Bogom odloži svaku profanost mišljenu kao suprotnost Božjoj svetosti. Da to uključuje odvraćanje od grijeha, nije potrebno posebno isticati. Drevna definicija grijeha međutim – *aversio a Deo et conversio ad creaturas*[183] – zahvaća dublje od moralno-preceptivne dimenzije i zasijeca u sámo čovjekovo ustrojstvo. Riječ je o radikalnom kontemplativno-mističnom govoru koji, moglo bi se reći, između krajnostî *Bog* i *grijeh* ne poznaje *tertium*: "þat & þou haddest God, þen schuldest þou lacke synne, & miȝtest þou lacke synne, þen schuldest þou haue God"[184] (H 40,13–14,44). To valja potanje razložiti.

Opetovano naglašavajući da je Boga moguće dohvatiti samo ljubavlju, a ne znanjem, autor *Oblaka neznanja* poseže – nasuprot govoru o peteroma duševnim moćima

---

sign either of extremen poverty or humiliation, as in the case of war prisoners." Madeleine S., J. Lane Miller, *Harper's Encyclopedia of Bible Life* (Boyce M. Bennett Jr., David H. Scott, ur.), Harper & Row, San Francisco, ^{3}1978, str. 50.

[183] STh I-II, q. 71, ad 5. Toma se oslanja na Augustinovu definiciju: "Malum sit aversio eius [i. e. voluntatis liberae] ab incommunitabili bono, et conversio ad mutabilia bona." Augustin, *De libero arbitrio*, II,19,53, u: PL 32,1269.

[184] 'kad bi bio u Bogu, ne bi imao grijeha, a kad bi mogao biti bez grijeha, tada bi morao biti u Bogu'

– na temeljniju podjelu čovjekovu na moć spoznaje i moć ljubavi (H 4,31–34,10). Time se ponajprije želi potvrditi slabost, to jest nedostatnost znanja.[185] Tvrdnju da znanjem nije moguće dohvatiti Boga potrebno je iščitati u radikalnoj opreci "sve – ništa", tako dragoj duhovnim piscima i misticima, čiji je krajnji posljedak osuđenost svakoga pokušaja dohvaćanja Boga znanjem na promašaj – a to je uprav ono što se skriva pod biblijskim pojmom grijeha (*hamartia*). Pritom je znanje razmjerno rastezljiv pojam. On ne obuhvaća samo razumsku spoznaju u strogom smislu riječi nego i – jer je u rasporedbi duševnih moći razumu podređena mašta – zamišljanje slika vidljivih i nevidljivih zbilja. To znači da mašta, kojoj je sve ono vidljivo pokretač za spoznaju transcendentnih zbilja, a pod okolnostima čovjekove pale naravi, izobličuje utiske zbilje te onemogućuje razumu trijezno i objektivno rasuđivanje. Ne smije se zaboraviti ni na pamćenje kao duševnu moć koja sadrži i obuhvaća sve druge moći te "najsavršenije obavlja svoju zadaću onda kada je zaokupljeno onim što u povlaštenom smislu spada na Boga (*self substaunce of God* – H 67,67,5)."[186] Kada je prema tomu čovjek zaokupljen stvorenim svijetom u najširem smislu te riječi, njegovo se pamćenje ne bavi Bogom i on promašuje svoj cilj – sjedinjenje s Bogom.

U svjetlu sagledavanja oblaka kao svetoga teofanijskoga prostora čovjek je pozvan odložiti sve ono drugo od Boga, što označujemo kvalifikatorom *profano*: nastojanje da se znanjem približi Bogu, ali još više i sve ono što taj pokušaj omogućuje, pripravlja ili na njega navodi. "Drugo od Boga" – to je, jednom riječju, sve ono što nije sâm Bog ("nakid beyng of God himself only"[187] – H 8,33,17 i dr.). Riječ je, kako vidimo, o doista korjenitom i sveobuhvatnom ostavljanju.

U našem se spisu taj proces ispražnjavanja (*exininatio*) od svega što nije Bog označuje nazivom *oblak zaborava* (*cloude of forȝetyng*), u spisu upotrijebljenim dvanaest puta.[188] Pod pretpostavkom da se može govoriti o sukcesivnosti pojedinih koraka na putu

[185] To nas sklanja pretpostavci da znanje ovdje nije mišljeno kao "razum prosvijetljen vjerom" (*ratio fide illuminata*), već kao opreka ljubavi – gledište vlastito apofatičkoj teologiji, a ne skolastici bonaventurijanskoga tipa ili školi opatije Saint Victor.

[186] Mislav Kovačić, *Proces duhovne preobrazbe prema srednjovjekovnom anonimnom spisu* Oblak neznanja, *nav. dj.*, str. 48.

[187] 'golo biće Boga sámoga'

[188] Jednost oblaka kod starih autora, ovdje razlikovanje – to općenito pod oblakom

kontemplacije,[189] oblak zaborava nastavlja se na govor o krepostima poniznosti i ljubavi, i to kao njihov praktični posljedak. Vježbanje u poniznosti i ljubavi pretpostavlja iskustvo Božje dobrote i ljubavi, iskustvo oslonjenosti vlastita bića na njega, a onda i iskustvo vlastite ograničenosti. Ta se iskustva u kontemplativcu trebaju oplodotvoriti kao ražaravanje čežnje za Bogom koja se postavlja prema Bogu kao prema najvišemu dobru i trajno ga odabire, odbacujući pritom ono što je s Bogom nespojivo. Sav balast što ga čovjek vuče za sobom neuklonjiva je prepreka korjenitomu opredjeljenju za Boga u ljubavi. Zaborav, ponovimo još jednom, uključuje svekoliko stvorenje: "not only þe self creatures, bot also alle þe werkers & þe condicions of þe same creatures. I outetake not a creature, wheþer þei bed bodily creatures or goostly, ne ȝit any condicion of werk of any creature, wheþer þei be good or ieuel; bot schortly to sey, alle schuld be hid vnder þe cloude of forȝetyng"[190] (H 5,32–37,13). Sličnost s izuvanjem obuće, prijeko potrebnim preduvjetom ulaska u teofanijski oblak, nije samo imaginativna: izuvanje, odnosno odlaganje stvorenja u oblaku zaborav stilski je pojačano glagolom *put doun* ("I bid þee put doun soche a sharp sotil þouȝt, & keuer him wiþ a þicke cloude of forȝetyng"[191] – H 8,15–16,18), koji je u srednjoengleskom među ostalim značio i 'silom ugušiti, ubiti'.[192]

Čini se nužnim inzistirati upravo na tom negativnom aspektu (oblaka) zaborava, premda je bilo pokušaja da se on i pozitivno utemelji.[193] Pritom se vodimo dvama argumentima.[194] Prvi je povijesni: *Oblak neznanja* treba iščitavati u kontekstu srednjega vijeka koji je, posebice s obzirom na duhovnost, počivao na izraženijoj suprotstavljenosti

[189] Određena sukcesivnost nedvoumno postoji, ali se jednako tako može govoriti i o preklapanju pojedinih koraka, odnosno o istodobnosti njihova ostvarivanja.

[190] 'ne samo stvorenja već i sva njihova djela i okolnosti s njima povezane. Pritom ne izuzimam nijedno stvorenje bilo ono tjelesno ili duhovno, a ni ikoje njihovo djelo i okolnost s njima povezanu, bez obzira na to bili oni dobri ili zli; nego, ukratko, sve to treba sakriti ispod oblaka zaborava'

[191] 'I zato te molim da silovito odbaciš [svaku] takvu jasnu [i] privlačnu misao te ju pokriješ gustim oblakom zaborava.'

[192] Francis Henry Stratmann – Henry Bradley, *A Middle-English Dictionary: Containing Words Used by English Writers from the Twelfth to the Fifteenth Century*, Oxford University Press, Oxford, 1891, str. 489.

[193] Tako Mislav Kovačić, *Proces duhovne preobrazbe prema srednjovjekovnom anonimnom spisu* Oblak neznanja, *nav. dj.*, str. 95.

[194] Ova bi se problematika mogla osvijetliti s raznih strana, pa se zadržavamo samo na argumentima koji su za našu temu najvažniji.

božanskoga i ljudskoga, sa svim teorijskim i praktičnim implikacijama takvoga stava;[195] kada bismo zaborav proglasili tek sporedna stvarnost (u odnosu prema posvemašnjoj usredotočenosti na Boga), zanijekali bismo organski razvoj svekolike povijesnoteološke misli ili – u najmanju ruku – ozbiljno ugrozili i iskrivili njegovo tumačenje u vremenu. Drugi je pak pedagoško-praktični: *Oblak neznanja* po obliku je priručnik za uvođenje u život kontemplativne molitve. Zbog toga je potrebno da se bavi praktičnim pitanjima, čemu pripadaju i poteškoće s kojima se početnik na svojem duhovnom putu susreće. Daleko od toga da je kontemplacija doista posvemašnja usredotočenost na Boga, kojoj odgovara napuštanje svih sporednih i drugotnih ciljeva. No važno je opisati poteškoće s kojima se kontemplativac susreće kako bi im se iznašla primjerena ljekovita sredstva. Napokon, *Oblak neznanja* ne daje mjesta sumnji da je kontemplativni život – barem u početku – doista korjenito asketski, samotnički život. Povlačenje od svijeta samo je vidljivo očitovanje napuštanja svega što nije Bog, kako bi ga se, "oslobođen svega", slijedilo, a ujedno i svrsishodna pomoć ostvarivanju toga cilja.

Da bismo sagledali proces zaobravljanja stvorenjâ, potrebno je najprije da ispravno razumijemo pojmovni sadržaj naziva *stvorenje*. On dakako uključuje sva tvarna bića koja čovjekovu pozornost skreću s Boga na sebe, postajući tako predmetom njegova čeznuća i odvraćajući ga od njegove posljednje svrhe. Očito je da je prvi korak u presijecanju vezanosti za tvarna bića fizičko udaljavanje od njih, čemu odgovara samotnički život. Ipak, to je samo izvanjsko stvaranje preduvjetâ za raspoloživost za Boga. Jer već i površan pogled na čovjekovo nutarnje ustrojstvo otkriva da razum, razlučujuća moć, i mašta, odabiruća moć, ovise o mašti i osjetilnosti, kojima opažamo, osjećamo i zamišljamo ne samo ono nazočno već i ono nenazočno. Sámo izvanjsko udaljavanje od stvorenjâ ne znači i kidanje svake povezanosti s njim. Pojmu stvorenja pribrajaju se i duhovne realije te djela, uvjeti i okolnosti stvorenja, na što samotnički život ima tek mali utjecaj. Stoga se oblak zaborava ne iscrpljuje u povlačenju od svijeta, to jest u samotničkom životu.

[195] Ta je tvrdnja dakako višestruko (geografski, povijesno, sadržajno) odveć općenita a da bi se moglo potpunije ući u njezino tumačenje.

Zaborav kojemu *Oblak neznanja* smjera ostvaruje se u skladnom objedinjavanju duševnih moći[196] – po božanskoj milosti te odgovorom na nju koji se sastoji u pospješivanju duhovnoga života vježbanjem u molitvenom čitanju Svetoga pisma (*lectio divina*), poniznosti i ljubavi, o čem će riječi biti poslije. Razboritost takva pristupa otvara mogućnost da napredovanje u duhovnom životu, koje se konkretno očituje u nutarnjoj objedinjenosti i čežnji ljubavi za Bogom, kao popratni učinak proizvodi i nenužnost ustrajavanja u fizičkoj odijeljenosti od stvorenjâ. Vrijednost je samotničkoga života u kasnijim stadijima duhovnoga života prema tomu tek relativna – moguća, ali ne i nužna.

Istodobno međutim moramo ustvrditi da cilj duhovnoga života, a to znači i života kontemplativne molitve kojim se *Oblak neznanja* bavi, nije odvojenost od svijeta i od stvorenjâ u njem (čak i onda kada "stvorenje" shvatimo u obuhvatnijem smislu o kojem je prije bilo riječi), nego sjedinjenje s Bogom u ljubavi. A to je – unatoč svim ograničenjima koja nameće problematika odnosa znanja i ljubavi – odnos koji se ne može primjereno opisati kvalifikatorom "samotništvo". Sjedinjenje s Bogom naime ne pretpostavlja i ne zahtijeva odnos Boga s čovjekom po naravi isključiv, već se ostvaruje kao dioništvo u božanskoj ljubavi koja se proteže na sve stvoreno.

Smisao je zaborava svega što nije Bog prema tomu usmjeriti čovjeka prema Bogu kao vrhuncu njegovih čežnji, pri čem valja razborito služiti se svim sredstvima koja prispijevanje tomu cilju pomažu i pospješuju ga. No zaborav nije sâm sebi svrha. Ako bi on to ipak postao, i on tada potpada pod pojam stvorenja koje valja podvrgnuti oblaku zaborava. S druge strane, zaborav je potrebno iščitati i na vremenskoj matrici: on je istodobno trajno i konačno stanje. Trajno utoliko ukoliko je čovjeku u svakom trenutku svojega života iznova opredijeliti se za Boga. To doduše jest stanje temeljnoga opredjeljenja (*optio fundamentalis*) koje je međutim potrebno trajno ovjeravati pojedinačnim, konkretnim odabirima. Ali načelo razvojne dinamike duhovnoga života pretpostavlja da zaborav stvorenjâ ipak jednom postaje "razriješena stvar"; tomu u prilog među ostalim ide i činjenica da je ostavljanje stvorenjâ u oblaku zaborava preduvjet

[196] Čovjekovo "objedinjavanje" i sjedinjavanje s Bogom i sa svijetom dobro tumači Robert William Englert, *Scattering and Oneing: a Study of Conflict in the Works of the Author of* The Cloud of Unknowing, Institut für Anglistik und Amerikanistik, Salzburg, 1983, str. 144–165.

ulaska u oblak neznanja. Nije moguće neprestano boraviti u oblaku zaborava jer biblijsko iskustvo ne poznaje trajno izuvanje obuće pred svetim tlom niti vječito uspinjanje na brdo: na koncu ipak valja stupiti u teofanijski prostor, ma koliko stajalo da čovjek nikada nije dovoljno izuven i čist da se približi Bogu. Zbog toga konačnost oblaka zaborava treba shvatiti u kontekstu milosti koja daje ono što nije moguće po naravi.

Cjelokupni okvir negativne teologije ne daje za pravo misliti da je odnos čovjeka s Bogom uvijek "ne". Apofatička metoda naime želi samo istaknuti da se priprava na susret pojmovima ne može primjereno izreći. No prepuštanje neizrecivomu (ili ne primjereno izrecivomu) otajstvu nikada nije "ne". Božanski je život – pa prema tomu i dioništvo u božanskom životu – bitno život zajedništva, ne život posvemašnjega zaborava. U tom smislu postaje opravdanim iznova dati oblaku zaborava pozitivno usmjerenje, samo sada potpunije obrazloženo. Oblak je zaborava teološki pojam: to je sâm Bog koji hoće biti jedinom čovjekovom čežnjom. Sa stvorenjima koja se ostavljaju u oblaku zaborava ponovno se u Bogu ulazi u nov odnos. U Bogu i po Bogu, postignuvši novo objedinjenje svojih duševnih moći raspršenih grijehom i unaprijed ograničenih drugošću od Boga, čovjek ponovno postaje kadar djelovati iz središta svojega bića, koje je iz stvorenjâ izmjestio (ili ponovno umjestio) u Boga.

Takvo razumijevanje oblaka zaborava legitimira govor o njegovoj konačnosti. U trenutku u kojem stvorenje u cjelini počinje blijedjeti i povlačiti se pred intenzivnijom čežnjom za Bogom zaborav zaboravlja sâm sebe – odnosno, oblak zaborava kao metoda ustupa mjesto oblaku zaborava koji je Bog. To pak znači da samotnički život u nekom trenutku prestaje biti život ostavljanja svijeta i postaje životom upravljenosti na Boga, u kojem se samotništvo preobražava u dioništvo u božanskom zajedništvu. Pogrešno je međutim poimati taj proces na vremenskoj crti, pogotovo tražeći u vremenu trenutak u kojem zaborav stvorenjâ biva zamijenjen upravljenošću na Boga. Riječ je više – jer čovjek je jedinstvo tijela i duha – o supostojanju zaborava stvorenjâ i upravljenosti na Boga, dakle o nekakvu metodološkom razgraničavanju, mada nedvojbenom valja uzeti činjenicu konačnosti samotništva, koje se otvara kontemplativnoj ljubavi prema Bogu poradi njega sámoga.

2.4.5. Oblak neznanja

Oblak zaborava, kao što smo vidjeli, služi pripravljanju na teofaniju. On se sastoji u zaboravljanju – napuštanju svakoga stvorenja, svega što je profano, drugo od Boga, kako bi čovjek, oslobođen svega što želi zauzeti mjesto Stvoritelja i postati (isključivim) objektom njegove čežnje, mogao stupiti u sveti prostor susreta s Bogom. Zapreke je tomu susretu jednostavnije uočiti – a onda im i primjereno pristupiti – kada je riječ o svem onom što se kao objekt postavlja nasuprot Bogu, odnosno njemu jednakim. Ozbiljnije se poteškoće susreću istom kada stvorenje, koje je neopazice prodrlo u teofanijski prostor, transcendentnoga Boga zaodijeva u obličje dohvatljivoga, imanentnoga, predočivoga, postajući objektom ispred Boga. Drugim riječima, riječ je o svim onim stvorenjima izvirućima u čovjekovim nižim duševnim moćima – osjetilnosti i mašti – koje po vidljivim i neposrednim zbiljama potiču spoznaju i htijenje transcendentnih zbilja. Zbog čovjekove ontološke različitosti od Boga, kao i zbog grijeha koji se odrazio u neurednom djelovanju duševnih moći, takva je približba transcendentnih zbilja izobličena i pogrešna; slike i osjećaji koje kušaju posredovati Boga nisu Bog.

Tu nastupa asketska vježba koja se u našem spisu naziva *oblak neznanja*. Njezin je cilj očistiti čovjekovu spoznaju i htijenje Boga od svih slika i osjećaja koje istinsku Božju bît potamnjuju i skrivaju, kako bi čovjek svoju čežnju mogao usmjeriti ne na zamišljaje Boga, već na Boga sámoga.

Ovdje valja biti pozoran kako bi se razlučio dvostruki aspekt oblaka neznanja. S jedne je strane riječ o zadanosti koja prethodi životu kontemplativne molitve: zbog ontološke različitosti Boga i čovjeka, ali i zbog grijeha, čovjeku je u ovozemaljskom životu nemoguće spoznati istinsku Božju bît. Ponajprije naime vrijedi ontološka nesumjerljivost Boga i čovjeka: konačno, imanentno biće ne može spoznati vječno, transcendentno biće. Tomu pridolazi ono što ćemo nazvati moralnom nesumjerljivošću. Grijeh se u duševnim moćima odrazio kao nered, uzrokujući pomračenje ponajprije drugotnih moći (mašta, osjetilnost), koje potpomažu spoznaju (razum) i htijenje (volja), odnosno pamćenje kao moć koja sadržava i obuhvaća druge duševne moći, rađajući spoznajnom i afektivnom raspršenošću. I dok je afektivna raspršenost premostiva

ljubavlju, što je čovjeku dáno kao dar božanske milosti, spoznajnu je raspršenost nadvladati moguće samo djelomično, obnavljanjem sklada duševnih moći koji se onda posredno odražava na spoznaju; slabost znanja ostaje ipak defektnom utoliko ukoliko čovjek Boga ne može potpuno spoznati.

No oblak neznanja nije samo apriorno zadana stvarnost. Nakon što je čovjek oblaku zaborava podvrgnuo svekoliko stvorenje, sjedinjenje s Bogom još uvijek priječe zamišljaji Boga. Čovjeku naime nije moguće približiti se Bogu apstrahirajući od svojih duševnih moći. Uvjet iskustva transcendentne zbilje prethodno je iskustvo imanentne zbilje. Takvo iskustvo međutim nosi sa sobom opasnost od poistovjećivanja transcendentnoga s imanentnim, pri čem se svaka slabost u imanentnom odražava i na transcendentno. Zbog toga je ono što čovjek na bilo koji način misli (tu riječ ovdje upotrebljavamo u njezinu najširem značenju) o Bogu ograničeno, a to naposljetku znači i različito od Boga.

Budući da je informativni govor o Bogu neodvojiv od formativnoga, egzistencijalnoga,[197] zaokupljenost duševnih moći ma kojim zamišljajem Boga (autor *Oblaka neznanja* posebno doziva u pamet Božje kvalitete, kao što je dobrota – H 5,4–5,14)[198] povlači za sobom nemogućnost njihove upravljenosti sámomu Bogu kao njihovu jedinomu cilju. Ili, riječima našega spisa, svaki je zamišljaj Boga "ispod" Boga (*beneeþ God*), i zato korjenita opreka Bogu – a to je grijeh (H 40,13–14,44). Da bi se to spriječilo, potrebno je svjesno napustiti svaku znanje o Bogu i namjesto toga dosljedno se opredijeliti za ljubav (H 9,32–35,18). Pritom odbacivanje zamišljajâ Boga, zbog povezanosti razuma s voljom, potiče htijenje čiste ljubavi radi Boga sámoga.[199]

Kao čovjekova samozadanost – ne zaboravljajući ni ovdje prvenstvo milosti – oblak je neznanja vježba kojom se odbacuje svaki zamišljaj Boga, po naravi "ispod" Boga

[197] Vidi Harald Wagner, *Dogmatik*, *nav. dj.*, str. 359.

[198] Tu spominjemo i razmatranje Isusove muke, u srednjem vijeku visoko cijenjeno, pa čak i držano jednim od najvažnijih kriterija autentične duhovnosti. Vidi John P. C. Clark, "The Cloud of Unknowing", u: Paul E. Szarmach (ur.), *An Introduction to the Medieval Mystics of Europe*, State University of New York Press, Albany, 1984, str. 285.

[199] Vidi Wolfgang Riehle, *The Middle English Mystics*, Routledge & Kegan Paul, London, 1981, str. 66; Willigis Jäger (prir.), *Gebet des Schweigens. Eine Schule der Kontemplation nach der "Wolke des Nichtwissens"*, *nav. dj.*, str. 64; Constantino Sarmiento Nieva, *This Transcending God. The Teaching of the Author of "The Cloud of Unknowing"*, *nav. dj.*, str. 194.

i stoga vlastit nižim stupnjevima duhovnoga života, poradi Boga sámoga: "For þof al it be good to þink [a]pon þe kindenes of God, & to loue hym & preise him for hem: ȝit it is fer betyr to þink apon þe nakid beyng of him, & to loue him & preise him for himself"[200] (H 5,9–12,14). Zbog toga se između gologa Božjega bića i kontemplativca ne smije ispriječiti nikakav zamišljaj Boga,[201] njegove dobrote, darova kojima obasipa čovjeka, ili pak svetih, utješnih i ugodnih misli (H 8,10–14,18).

Tumačenje oblaka neznanja kao svetoga teofanijskoga prostora pomaže nam da još dublje razaberemo njegove tvorne elemente i učinak koji proizvodi u kontemplativcu. Napustivši profano okruženje – širu zajednicu kojoj pripada, što je u Bibliji izraženo slikom uspinjanja na brdo, i odloživši obuću – što je bio čin istodobno krajnjega siromaštva i poniženja – čovjek u teofanijskom prostoru ostaje sam s Bogom. No njega ne može vidjeti licem u lice, što pak znači da je na djelu dvostruko ogoljenje – i od svijeta i od Boga. Riječ je o kritičnom momentu u kojem čovjek, lišen svega i osjećajući još samo nejasno vlastito biće, prebiva u prisutnosti preobilnoga svjetla koje ga zaslijepljuje poput tame. On to osjeća kao neodređeno "ništa": "Þis nouȝt may betir be felt þen seen; for it is ful blynde & ful derk to hem þat han bot lityl while lokid þerapon"[202] (H 68,14–18,68), u kojem je svaka diskurzivnost nemoguća. To se stanje napokon, nakon što smo istaknuli slabost spoznaje, očituje i kao slabost ljubavi, s obzirom na činjenicu da je ljubav uvijek nekako iskustveno sadržana i povratno dána u onom koga se ljubi. Tako ogoljena ljubav ostaje još samo na razini čiste nakane (*naked entent*) prema Bogu (H 7,28–29,15 i dr.), uz netematsku svijest Božje prisutnosti, pomračene oblakom neznanja koji zauvijek ostaje između kontemplativca i Boga: "Ȝe! Þink what he þink wil; for euermore he schal fynde it a cloude of vnknowyng þat is bitwix hym & his God"[203] (H 69,11–12,69; usp. H 3,28–39,9 i dr.). Drugim riječima, iskustvo oblaka neznanja jest iskustvo Boga: "Bot euer when þou felist þi mynde ocupyed wiþ no maner of þyng þat is bodely or goostly, bot only wiþ þe self substanuce of God, as it is & may be in þe preof of þe werk in þis book: þen þou

[200] 'Jer premda je katkada dobro razmišljati o Božjoj dobroti, te ga ljubiti i slaviti zbog njega sámoga, mnogo je bolje razmatrati njegovo golo biće te ga ljubiti i hvaliti zbog njega sámoga.'

[201] Koji ga uostalom niti može približiti niti posredovati.

[202] 'To se ništa bolje može osjetiti no vidjeti jer se onima koji su se ma i kratko u njega zagledali pričinja posvema slijepim i posvema tamnim.'

[203] 'Da, neka misli što god hoće, ali će ipak vazda iskusiti oblak neznanja između sebe i svojega Boga'

arte abouen þiself & vnder þi God"[204] (H 67,3–7,67). Gola je nakana za Bogom zato bît kontemplacije (H 24,22–24,32) a tama neznanja isključivim mjestom susreta s Bogom.[205]

Tom ljubavlju[206] – golom nakanom za Bogom – valja "udarati" (*smyte* / *put vpon*) u oblak neznanja, bez ikakve druge utjehe osim svijesti da je Bog, skriven iza njega, isti onaj Bog koji je čovjeka stvorio, otkupio i ljubavlju ga pozvao na kontemplaciju, djelo ljubavi (*þis werk*). O Bogu ništa drugo nije moguće reći: "Bot now þou askest me & seist: 'How schal I þink on himself [i. e. God], & what is hee?' & to þis I cannot answere þee bot þus: 'I wote neuer'"[207] (H 6,14–15,14).

Postojanost čežnje za Bogom, ogoljene od svih zamišljaja i svake osjetilnosti, kojom se nasrće na oblak neznanja, sudara se s golim spoznanjem i osjećanjem vlastita bića ("a nakid wetyng & a felyng of [...] owne beyng"[208] – H 43,5–6,46) koje, tematizirajući se kao drugost od Boga i u tom smislu grijeh, postaje posljednjom preprekom za sjedinjenje kontemplativca s Bogom. To osjećanje vlastita bića kao bremena (*lumpe*) sámom svojom egzistencijom protivnoga Bogu rađa duhovnom žalošću prisličivom – u dijalektici radikalne isključivosti – stanju onoga koji poradi ljubavi prema drugomu sebe ne samo zaboravlja već i mrzi (H 43,27–29,45). Ljubav koja nije kadra savršeno ljubiti, posve nestati u činu ljubljenja, ljubav postaje nepodnosivom mukom.[209]

---

[204] 'No kad god osjetiš da tvoj um nije zaokupljen nečim tjelesnim ili duhovnim, već sámom Božjom bíti, kao što jest i opisuje se u ovoj knjizi, tada si iznad sebe i ispod svojega Boga.'

[205] Oblak neznanja proteže se na sve duševne moći: on obuhvaća "maštu (stvaranje slika) i njezin odraz u pamćenju, a također i – što je izričito spomenuto – osjetilnost (iskusivanje Boga u slatkoći njegove ljubavi) i razum (jasno gledanje Boga svjetlom razuma) te njihov udio u pamćenju. Ulaskom u oblak neznanja, stoga, ostaje djelatna jedino volja sa svojim sadržajnim oblikom – čežnjom." Kovačić ..., str. 110. Duša tako po ljubavi postaje "isredištena (*décentrée*), oplijenjena (*dépossédée*) i izvlaštena (*désappropriée*) od sebe same, postajući [...] otvorenom za motrenje Boga i sjedinjenje s njim." Mislav Kovačić, *Proces duhovne preobrazbe prema srednjovjekovnom anonimnom spisu* Oblak neznanja, *nav. dj.*, str. 110. Vidi također Jean Daniélou, *Dieu et nous*, Bernard Grasset Éditeur, Pariz, 1956, str. 248–249.

[206] Nju autor *Oblaka neznanja* pridijeva bogate kvalifikacije: *longing loue* ('čeznuća ljubav'), *preue loue* ('skrovita ljubav'), *a swete priue & a lysty loue* ('slatka skrovita i obuzimajuća ljubav'), *lityl blynde loue* ('jednostavna slijepa ljubav'), *brennyng loue* ('žarka ljubav'), *chaste & parfaite loue* ('čista i savršena ljubav'), *þis lityl loue* ('ta jednostavna ljubav'), *priue lityl loue* ('skrovita jednostavna ljubav'), najčešće ju pak opisujući dinamički – *steryng of loue* ('gibanje ljubavi'), što izražava kako trajnost i nezavršenost ljubavi, tako i njezin nutarnji rast.

[207] 'No sada me pitaš i veliš: kako ću misliti na njega, i kakav je on? A ja ti na to mogu odgovoriti jedino ovako: ne znam.'

[208] 'golo spoznanje i osjećanje [...] vlastita bića'

[209] Vidi William Johnston, *The Mysticism of "The Cloud of Unknowing"*, *nav. dj.*, str. 172.

Odnos vježbe oblaka neznanja i samotničkoga života moramo promatrati u perspektivi oblaka zaborava. S obzirom na to da se bît samotničkoga života može izraziti bilo pozitivno: kao ostavljanje svega (u što je uključen svijet) poradi Boga, bilo negativno: kao ostavljanje svijeta koji je prepreka životu po Bogu – a u kontekstu srednjega vijeka negativni aspekt, ako i nije odlučujući, uvijek ostaje naglašeno prisutan, možemo ustvrditi da ostavljanje stvorenjâ u oblaku zaborava iscrpljuje svrhu samotničkoga života i pod jednim i pod drugim aspektom. Oblak je zaborava naime preduvjet oblaka neznanja u koji kontemplativac unosi jedino sebe sáma. U njem Bog nije dohvatljiv ni mislima ni osjećajima, a iskustvo vlastita bivanja kao prepreke sjedinjenju, koje rađa duhovnom žalošću, ionako nije moguće ukloniti, pa je samotnički život u svojoj bíti istodobno prevladan (prema stvorenjima) i neostvariv (prema sebi sámomu), a s obzirom na Boga proturječan i aporičan (iskustvo Boga dáno je kao posvemašnje neznanje, sliveno u golu nakanu). Prema tomu, samotnički je život u oblaku zaborava na određeni način ispunjen, postajući u oblaku neznanja samo mogući daljnji životni okvir (oblik – *form*) nutarnjega života kontemplativne molitve, koji ni u kojem slučaju ne možemo, a i ne smijemo nazvati nužnim. Što je pak do nutarnjega aspekta kontemplativnoga života (*form*), on se – anticipiramo ovdje tezu koju ćemo u sljedećim poglavljima opširnije argumentirati – sastoji u samotničkom odnosu s Bogom: odnosu gole nakane za Bogom poradi njega sámoga protegnute prema ogoljenomu biću Boga sámoga. No koliko se god doimalo da se radi o povlaštenu i isključivu odnosu, napredovanje u kontemplaciji (ili, recimo to više teološko-dinamički: sve intenzivniji život s Bogom po usklađivanju svojega bića s Božjim bićem) također nosi sa sobom prevladavanje samotničkoga načina života jer suobličenje Bogu ljubavlju podrazumijeva urastanje u ljubav prema svemu stvorenomu – protološki, soteriološki i eshatološki, što je nasljedovanje Isusova poziva na ostvarivanje milosnoga savršenstva po uzoru na njega (H 15,30–32,24).

2.5. Zaključak

U nastojanju oko terminološkoga određivanja ovoga rada ustvrdili smo da je nazivlje koje se u relevantnoj literaturi vezanoj za *Oblak neznanja* upotrebljava ne samo neujednačeno već kadgod upravo nediferencirano i zato neprecizno. Prva je zadaća istraživanja zajedničarske dimenzije kontemplativnoga života prema tomu bila uspostavljanje jasne terminologije slobodne od balasta namrtoga tijekom povijesti koji s *Oblakom neznanja* ima malo veze. To se prije svega odnosi na mistični problem koji je uvelike odredio semantičko-leksičke koordinate ali i pristupe i metodologiju istraživanja našega spisa. Umjesto naziva *mistika* i *mistični život* opredijelili smo se za nazive *kontemplacija* i *kontemplativni život* koji su kao prvo tekstno zasvjedočeni, a onda i jedini vjerodostojni za opisivanje stvarnosti o kojoj je riječ.

Nadalje smo utvrdili razlikovanje nutarnjega i izvanjskoga aspekta kontemplativnoga života, pokazavši da je izjednačavanje kontemplativnoga života sa samotničkim životom neprihvatljivo sužavanje. Pritom smo argumentirali da je izvanjska samoća u prostornom, vremenskom i duhovnom kontekstu *Oblaka neznanja* bila većma ideal no stvarnost, koja je poznavala povlačenje od svijeta, ali ne i život bez socijalne interakcije. Kontemplativni je život zato moguće ispravno definirati jedino iznutra, kao posvemašnju čovjekovu usmjerenost na Boga, čežnju za njim poradi njega sámoga.

Razriješivši terminologiju, bilo je potrebno uspostaviti i primjerenu metodologiju. Zbog toga smo kontemplativni život potom smjestili u općeniti govor o kršćanskom pozivu, gdje ga *Oblak neznanja* uspoređuje s aktivnim životom i objašnjava njihovu uzajamnu povezanost uvjetovanu čovjekovom strukturom koja je duh i tijelo. Ispitali smo odnos milosti poziva na kontemplativni život i čovjekove suradnje, navlastito pod aspektom čovjekova ustrojstva prikazanoga pomoću pet duševnih moći.

Oblikovanje kontemplativnoga života prema *Oblaku neznanja* promotrili smo ponajprije u temeljnoj dijalektici znanja (koje ne može pristupiti Bogu) i ljubavi (kojom je Boga moguće obuhvatiti). Dva su temeljna uzroka slabosti znanja: ontološka različitost Boga i čovjeka koja onemogućuje potpunu spoznaju, ali i dodatna udaljenost čovjeka od

Boga grijehom, koji je oslabio čovjekove duševne moći. Jedino je ljubavlju milosno darovanoj, kojoj kontemplativni život smjera, moguće ponovno se sjediniti s Bogom.

Na koncu smo analizirali dvije osobite vježbe na putu sjedinjenja s Bogom u ljubavi, a to su oblak zaborava i oblak neznanja. Prvom se vježbom kontemplativac oslobađa svega što priječi sjedinjenje s Bogom, iznutra ostavljajući sva stvorenja i stvarajući samotnički prostor za Boga. To znači objediniti vlastito biće i upraviti ga Bogu koji je vrhunac i ispunjenje svih čovjekovih čežnji, tako da se zaborav stvorenja u konačnici ne iscrpljuje u negativnoj askezi, već u posvemašnjoj usmjerenosti na Boga.

Oslobođenje od stvorenjâ podrazumijeva i ostavljanje predodžbi Boga koji beskrajno nadilazi sve pojmivo kako bi kontemplativac ostao samo s golom nakanom za Bogom poradi njega sámoga. Ta potpuna ogoljenost, posvemašnje nutarnje samotništvo istodobno nosi sa sobom postupno suobličavanje Bogu, ostvarivanje poziva na savršenstvo milošću, a ono nije drugo doli nasljedovanje božanske ljubavi koja je potpuna i usmjerena svemu stvorenomu. Zbog toga se može zaključiti da kontemplativni život ni na koji način ne proturječi komunitarnosti; dapače, zajedničarsku dimenziju on nužno potrebuje.

3. TEOLOŠKO UTEMELJENJE ZAJEDNIČARSKE DIMENZIJE KONTEMPLATIVNOGA ŽIVOTA

U prethodnom smo poglavlju naznačili metodološke pretpostavke govora o zajedničarskoj dimenziji kontemplativnoga života. Analizom nazivlja, te okvira, tvornih i sadržajnih elemenata kontemplativnoga života pokazali smo da *Oblak neznanja*, ma koliko se doimalo da zagovara posvema od svijeta povučeni, eremitski odnosno anahoretski način života, zapravo ni na jednom mjestu taj kontemplativni život ne zatvara zajedničarskoj dimenziji. Razlog činjenici da se i dandanas spis poima drugačije, da iz njega izbijaju oprečni argumenti nije međutim problem teksta već njegova tumačenja koje polazi od manualističke dihotomije duhovnosti na ascetiku i mistiku, prisutne u svim gotovo svim studijama o *Oblaku neznanja* koje običavamo nazivati kapitalnima, te se upire o sliku srednjega vijeka (a onda i njegove teologije) posredovane autorima u kojih se još ne razabire kritički, historiografski pogled. Dosljedno tomu, srednjovjekovna se duhovnost, nadasve imamo li na pameti procvat monaških i pustinjačkih redova (čemu neizostavno pripada povezanost našega spisa s kartuzijanskim redom) te zamah (laičke) mistike, a onda pod interpretacijskim utjecajem pokreta *devotio moderna* još uvijek u općoj svijesti poima kao solipsistička, zatvorena svakomu obliku zajedništva.

No sáma činjenica da kontemplativni život, ocrtan u *Oblaku neznanja*, apriorno ne niječe, odnosno ne potire zajedničarsku dimenziju još uvijek ništa ne kazuje o tom da je ta dimenzija doista i prisutna. Zato je sada potrebno okrenuti se njezinu pozitivnom utemeljenju. To jest namjeravamo pokazati da zajedničarska dimenzija kontemplativnoga života u našem spisu nije tek mogućnost, već štoviše zbiljski ostvaraj, kojemu u daljnjim iščitavanjima teksta valja dati dužno mjesto.

Razmatranje elemenata zajedničarske dimenzije kontemplativnoga života započet ćemo, u skladu s klasičnom podjelom uobičajenoj u teologiji, utemeljenjem te dimenzije najprije pod vertikalnim aspektom (između kontemplativca i Boga), a onda – kao njegov posljedak – i pod horizontalnim aspektom (između kontemplativca i zajednice vjernika – Crkve, te između kontemplativca i svijeta općenito.

3.1. Zaključivanje na temelju sličnosti

Budući da je čovjek stvoren na Božju sliku – na što se *Oblak neznanja* dvaput izravno referira (H 4,23–24,10; H 38,3–5,42) – i kontemplativni život mora biti slika božanskoga života. Zbog toga, ako tvrdimo da kontemplativni život posjeduje zajedničarsku dimenziju, onda ona mora biti obilježje božanskoga života.

S jedne je strane to samorazumljivo jer riječ je ne samo o praktički temeljnom polazištu kršćanske teologije nego štoviše o istini kršćanske vjere. Ali tema ovoga rada nije dokazivanje zajedničarske dimenzije božanskoga života, nego pokazivanje osobitostî zajedničarske dimenzije kontemplativnoga života prema djelu *Oblak neznanja*. Stoga je zajedničarsku dimenziju kontemplativnoga života ipak potrebno argumentirati oslanjajući se na tekst. Odmah nam je primijetiti da su referencije na božanski život malobrojne, te će slabu kvantitativnu čestotnost biti potrebno nadopuniti međutekstnim i komparativnim čitanjem.

S tim u vezi postavlja se i problem metode. Troje, to jest stvorenost na sliku Božju, slaba kvantitativna čestotnost tekstnih referencija na božanski život i apofatički pristup *Oblaka neznanja* nalažu primjenu induktivnoga pristupa. Samo na temelju elemenata kontemplativnoga života dostupnih čovjekovu iskustvu može se kušati reći nešto o prauzoru slike – o životu Boga koji je u oblaku neznanja skriven. Napokon, valja posvijestiti si i mnogoobličnost Božjega stvarateljskoga djelovanja u skladu s kojom je kontemplativni život prema *Oblaku neznanja* samo jedna od slika božanskoga života, nipošto povlaštena ili isključiva. Oblici kontemplativnoga života prema drugim djelima, autorima i ostvarajima iznijet će na vidjelo i druge aspekte božanskoga života.

Iz činjenice da se – i pritom se naš autor izravno poziva na Pseudodionizija – najuzvišenije znanje o Bogu otkriva kao znanje po neznanju ("þe moste goodly knowyng of God is þat, þe whiche is knowyn bi vnknowyng"[210] – H 70,5–6,70) izviru važne

[210] 'najuzvišenije se znanje o Bogu sastoji u tom da se [on] spoznaje neznanjem'

posljedice za tumačenje duhovnih zbilja, pa tako i zajedničarske dimenzije božanskoga života. To je ponajprije opreka ne tijela i duha (protiv koje se izričito govori u H 48,14–15,50), već duhovnoga i tjelesnoga, što se ponajbolje uočava u opomeni o pogubnosti tjelesnoga shvaćanja duhovnih zbilja, napose s obzirom na znanje o Bogu, kojega nije moguće opisati kvalitetom ili kvantitetom vlastitoj tjelesnim zbiljama (H 70,23–24,69). Zbog toga je posredovanje (nižih, a po njima i viših) duševnih moći u spoznavanju duhovnih zbilja po tjelesnim zbiljama samo djelomično i zavaravajuće (vidi u tom smislu poticajna upozorenja: H 45,23–26,47; H 57,23–25,58 i dr.). No *Oblak neznanja* istodobno ističe da je, isključivo darom milosti, čovjeku moguće sjediniti se s Bogom u duhu, ljubavi i skladu volja; to sjedinjenje nije doduše ontološko (ontološka istost, koja se potire čim je riječ o dvama entitetima), ali je milosno, što čovjeku omogućuje "insomoche þat þou or anoþer for soche onheed þat feleþ þe perfeccion of þis werk may soþfastly, bi witnes of Scripture, be clepid a God"[211] (H 67,12–14,67). Odatle slijedi da se iz života kontemplativca ipak nešto može razabrati i o božanskom životu. Za našu će analizu – ne samo ovdje nego do kraja rada – veoma važne biti slike kojima se autor *Oblaka* služi jer se po njima zaključuje o zajedništvu koje postoji u Bogu.

Legitimiranje analogijskoga govora (na temelju sličnosne stvorenosti) nalazimo u ključnom i – mogli bismo reći – jedinom izravnom tekstu koji naznačuje narav božanskoga zajedništva: "For alle bodely þing is sogette vnto goostly þing & is reulid þerafter, & not aȝensward. Ensaumple hereof may be seen by þe assencion of oure Lorde; for whan þe tyme statute was icomen þat him likyd to weende to his Fader bodely in his Manheed – þat miȝtely, by þe vertewe of þe Spirit God, þe Manheen wiþ þe body folowed in onheed of Persone"[212] (H 61,3–9,63). Između Oca i Sina odvijeka opstoji neraskidivo zajedništvo, kao što je i u Sinu neraskidivo jedinstvo boštva i čovještva. To se zajedništvo očituje u skladu dviju volja. Volja je Očeva bila odrediti čas uzašašća svojega Sina na nebo, a volja Sinova bila je voljom privoljeti volji svojega Oca. Uzašašće je događaj u

[211] 'u onoj mjeri da se ti ili tkogod drugi, koji osjeća savršenstvo ovoga djela, svjedočanstvom Svetoga pisma može istinski zvati Bogom'

[212] 'Svaka je naime tjelesna stvar podložena duhovnoj stvari i njome se ravna, a ne obrnuto. Primjer je tomu uzašašće našega Gospodina: jer kada je došao određeni čas u koji mu se svidjelo tjelesno, u svojem čovještvu, poći svojemu Ocu, tada ga je, snagom Božjega Duha, to čovještvo s tijelom zbog jedinstva osobe moćno pratilo.'

kojem Sin, u skladnu zajedništvu božanske i ljudske naravi, skladno i jedinstveno djeluje odabirući ono što je volja njegova Oca. Sklad pak boštva i čovještva u Sinu, kojim on uzlazi svojemu Ocu, sila je Duha Svetoga koji zajedništvo Oca i Sina ne samo proizvodi već on štoviše jest zajedništvo. Prema tomu, zajedništvo kontemplativca s Bogom također će se očitovati u skladu dviju volja, a taj je sklad sâm Duh Sveti.

3.2. Kontemplativno zajedništvo u svjetlu Božjih atributa

Analogijski govor, utemeljen u čovjekovoj stvorenosti na sliku Božju, otvara nam mogućnost da na temelju odnosa Boga i kontemplativca sagledamo zajedničarsku dimenziju u sámom Bogu, izvoru i počelu kontemplativnoga života. Ovdje ćemo se usredotočiti na dva Božja atributa: milosrđe i ljubav, koji omogućuju da se zajedničarskoj dimenziji kontemplativnoga života dade teološki temelj.

3.2.1. Milosrđe

Tematiziranje Božjega milosrđa (*mercy*) u *Oblaku neznanja* usko je profilirano: ono smjera pozivu na kontemplativni život kao najvišemu načinu njegova očitovanja prema čovjeku. Drugi se načini očitovanja milosrđa pritom ne zabacuju, ali su pozivu na kontemplativni život jasno podređeni, odnosno pripravljaju mu put: "he is God by kynde wiþouten biginnyng; & þou þat sumtyme were nouȝt substaunce & þerto aften when þou were by his miȝt & his loue maad ouȝt, wilfuly wiþ synne madest þiself wors þen nouȝt: only bi his mercy wiþouten þi desert arte maad a God in grace, onyd wiþ him in spirit wiþouten departyng, boþe here & in blis of heuen wiþouten any eende. So þat, þouȝ þou be al one wiþ hym in grace, ȝit þou arte ful fer bineþe hym in kinde"[213] (H 67,15–21,67).

[213] 'on je naime Bog po naravi i bez početka; a ti – koji nekoć nisi postojao te si štoviše, nakon što te on svojom moći i ljubavi dozvao u postojanje, grijehom sebe svojevoljno učinio gorim od toga ništa – tek si njegovim milosrđem te i bez kakve svoje zasluge milošću učinjen Bogom, nerazdvojno sjedinjen s njim u

Može se stoga s pravom reći da *Oblak neznanja* razvija teologiju milosrđa kao teologiju kontemplativnoga života, to jest da je kontemplativni život interpretacijski ključ milosrđa. Tomu dakako pripada i božanski poziv na kontemplativni život, ali i njegov ostvaraj u čovjekovu životu, koji se očituje kao neugasiva čežnja za Bogom. Ona pridonosi ne samo praštanju grijeha (H 38,3–9,42) nego i duhovnoj preobrazbi koja je kadra okorjele grešnike voditi katkada bržim putem napredovanja u kontemplativnom životu (H 34,11–17,38). Povezanost milosrđa s kontemplativnim životom toliko je snažna da već i sáma čežnja za Bogom i sjedinjenjem s njim – a to je bît kontemplacije – pridonosi te Bog darom kontemplativnoga života, zaboravljajući čovjekovu prošlost utoliko ukoliko je čovjek daleko od Boga (H 75,19–20,74), obnavlja njegovu sadašnjost i daje mu se osjetiti i vidjeti, makar to bilo i u oblaku neznanja (H 3,36–37,9). Kontemplativni je život zato novo stvaranje, pobožanstvenjenje, počelo života i duhovnoga sjedinjenja.

Milosrđe je prema tomu u službi (stvaranja) zajedništva Boga s čovjekom, koje se u uzajamnu obliku začinje istom kad čovjek u svojem srcu artikulira čežnju za Bogom. Takvo funkcionalno shvaćanje milosrđa ne proturječi njegovu općenitu razumijevanju u kršćanskoj teologiji već ga radije razvija i obogaćuje. Naravno, milosrđe ne ostaje pridržano samo vertikalnoj dimenziji (odnosu Boga i čovjeka) već se kao bitna kvaliteta osobe kontemplativca prelijeva i u njegove odnose s drugim ljudima; o tom poslije. Smijemo zaključiti da milosrđe iz kontemplativnoga života, koji sada razmatramo pod teološkim aspektom, isključuje svaki oblik samotništva. On je živa komunikacija Boga i čovjeka, zajedništvo koje se ostvaruje upravo po milosrđu i kao milosrđe.

Upravimo li sada svoj pogled na Boga i kušamo li na temelju milosrđa analogijom naznačiti obrise božanskoga života, moramo ustvrditi da u Bogu nema opreke duhovnoga i tjelesnoga, koja bitno obiljažava čovjekovo ustrojstvo, pa prema tomu i njegov odnos s Bogom. U Bogu je zajedništvo u duhu, ljubavi i skladu volja, i to zajedništvo po naravi.

No ako je zajedništvo potpuno i savršeno, čemu još onda milosrđe? Milosrđe božanskoga života želja je za trajnim zajedništvom, želja koja je potpuno i posvema

---

duhu kako ovdje tako i u vječnom nebeskom blaženstvu. Prema tomu, iako si po milosti jedno s njim, po naravi si posve ispod njega.'

ostvarena, želja da se Otac, Sin i Duh Sveti jedan drugomu bez pridržaja predaju i jedan drugoga motre u savršenstvu bíti. Ta se želja za zajedništvom preobiljem izlijeva izvan sámoga Boga i proteže se na sve stvoreno što vodi Božjim zahvatima u povijesti: stvaranju, otkupljenju, novomu stvaranju – pobožanstvenjenju i preobrazbi, makar se motrenje na zemlji očitovalo po oblaku neznanja koji odražava razliku naravi, a nakon smrti licem u lice, kada će jedina razlika biti opreka istost[214] naravi (u Bogu) : jednakost[215] naravi (čovjek u odnosu prema Bogu).

3.2.2. Božja ljubav

I govor o ljubavi, baš kao što je to slučaj i s milosrđem, funkcionalan je, u službi kontemplativnoga poziva i čovjekova odgovora na njega. To je uostalom posvema na teološkoj liniji; budući da je kontemplativni život zajedništvo čovjeka s Bogom u duhu, ljubavi i skladu volja, o Božjoj ljubavi valja kazivati u odnosu *amatio – redamatio*. Ljubav naime nema druge svrhe doli da se potpuno razdade ljubljenomu (H 43,27–29,45). To ne biva sračunato ni uvjetujuće jer je odsutno očekivanje ma kakva uzdarja koje je na neki način ipak "nužno" kada je osoba koja biva ljubljena otvorena prihvaćanju ljubavi koja je ljubi.

Božja ljubav čini da čovjek bude (H 67,16–17,67), doziva ga u postojanje kao vrhunac stvaranja: "þis is þe eendles miracle of loue [...] to þe whiche [...] man was maad, & alle þing for man"[216] (H 4,1.11–12,11). Dapače, svekoliko je Božje spasenjsko zahvaćanje u čovjekov život motivirano i djelatno upravljano ljubavlju koja je (kvalitativno) vječna, a to znači neopoziva: "euerlasting loue of his Godheed, þorow þe whiche he mad þee & wrouȝt þee when þou were nouȝt, & siþen bouȝt þee wiþ þe prise of his precious blood when þou were lost in Adam"[217] (H 1,2–5,8).

[214] Pretpostavlja jedan entitet.

[215] Pretpostavlja dva entiteta.

[216] 'to je beskrajno čudo ljubavi [...] radi kojega je čovjek stvoren, a sve stvari pak poradi čovjeka'

[217] 'vječna ljubav njegova boštva, iz koje te je stvorio i oblikovao dok si još bio ništa, a onda te, dok si bio izgubljen u Adamu, otkupio cijenom svoje predragocjene krvi'

No kao što se spasenje ispravno i cjelovito tumači tek u suodnosu sa stvaranjem (s posljedičnim antitipskim razumijevanjem spasenja kao novoga stvaranja), tako i ono biva potpunim i zaokruženim tek kada u čovjeku proizvede prihvaćanje te i na taj način očitovane Božje ljubavi, a onda i odgovor na nju (*redamatio*). Čovjekov se odgovor u *Oblaku neznanja* artikulira kao čežnja za Bogom čija se razvojna dinamika opisuje četirima stupnjevima kršćanskoga života. Poziv na kontemplativni život nije dakle drugo doli preobilni dar božanske ljubavi, a sâm kontemplativni život zahvaćenost njome, i to zahvaćenost koja je protegnuta sjedinjenju s Bogom koliko je to moguće u ovom životu, a potom – savršeno – u vječnosti.

Ljubav koja je poradi toga zajedništva kadra ostaviti svako stvorenje iza oblaka zaborava i udarati u oblak neznanja, počesto i bez kakve utjehe vlastite uzvratu zajedništva, slika je one ljubavi koja je, poradi zajedništva s ljubljenim, bila kadra svući boštvo, svemoć, kraljevsko dostojanstvo i gospodstvo te se prignuti kako bi čovjeka uzdignula i učinila ga baštinikom kraljevstva nebeskoga (H 2,27–33,8), odnosno odreći se vječnoga božanskoga zajedništva i sići među ljude da – pobožanstvenivši čovjeka i osposobivši ga za prihvaćanje svoje ljubavi, koja je on sâm, a bez računice o "isplativosti" takva poniženja – u sili Duha Svetoga ponovno uziđe Ocu (H 61,5–9,63).

Kao što smo već višeput naglasili, kontemplativni je život dar, posljedak milosti. Autor *Oblaka* to će posebno jasno izraziti rečenicom pridjenutom sámomu Kristu: "Þer is no man þat may assende vnto heuen, bot only he þat descendid fro heuen, & bycome man for þe loue of man"[218] (H 59,7–9,62 – parafraza Iv 3,13), pri čem sadržajni naglasak, a ujedno i interpretacijski ključ počiva na riječima "for þe loue of man". One nas naime uvode u srž odnosa ljubavi i (kontemplativnoga) zajedništva. Božansko zajedništvo, jer u Bogu je sva punina (H 23,11,32), nije – ontološki gledano – trebalo za savršenost ništa izvan sebe. No budući da je uzrok stvaranju svijeta i čovjeka ljubav koja pretiče i želi se razdati povrh granica u sebe zatvorene samodostatnosti (što se u *Oblaku neznanja* izričito ne spominje, ali se dade izvesti na temelju sličnosti čovjeka s Bogom – i to tako što kontemplativno zajedništvo čovjeka s Bogom izlazi iz okvira dvočlana odnosa i prelijeva

[218] 'Nijedan čovjek ne može uzići na nebo doli onaj koji je s neba sišao te zbog čovjekoljublja i sâm postao čovjekom.'

se na sve ljude), stvaranje iz ljubavi postaje za Boga obvezujućim da se pozivom na kontemplativno zajedništvo posvema preda ljubljenomu: "þe euerlasting loue of his Godheed, [...] miȝt not suffre þee be so fer fro him [...] & þerfore he kyndelid þi deisre ful graciously, & fastnid bi it a lyame of longing, & led þee [...] to be a seruaunt of þe special seruauntes of his"[219] (H 1,2–8,8).

Zato nije pogrešno kazati da je poziv na kontemplativni život prema *Oblaku neznanja* nužna posljedica Božje ljubavi, a istodobno i odraz – slika božanskoga zajedništva koje se može dokraja ozbiljiti istom kada čovjek prihvati božansku ljubav i odazove joj se kontemplativnim životom. Tu otkrivamo i dubinsko rješenje naizgled nerješiva, otajstvenoga problema nužnosti poziva na kontemplativni život. On jest slobodni Božji dar, ali iz perspektive božanskoga zajedništva ujedno i nužnost Božje ljubavi koja želi dati se dokraja. Čovjek je "izabran" za kontemplativca istom kada razabere tu božansku ljubav i osjeti u svojem srcu čežnju (*lyame of longing*) za Bogom. Upravo ga čežnja obvezuje biti savršenom slikom Onoga koji ga je stvorio i otkupio, ali – još više – i Onoga koji je u svojoj ljubavi neiscrpan i razdaje se bez mjere prema unutra i prema van.

Promatramo li tako kontemplativni život, biva nam jasniji i odnos stupnjeva kršćanskoga života kojima se bave prva poglavlja *Oblaka*. Prelazak iz općenitoga stupnja u posebni stupanj određuje proces razabiranja Božje ljubavi koja je iz preobilja sebe sáme stvorila i otkupila svijet. Prihvaćanje te ljubavi, u čovjeku očitovane kao buđenje čežnje za Bogom, vodi izvanrednomu stupnju – samotničkomu životu u kojem se razvija intenzivno zajedništvo čovjeka s Bogom. No istom dok to zajedništvo kvalitativno raste – našu moć za ljubav Bog svojom milošću trajno podržava (H 23,17–18,31) – da bi se u punini ozbiljilo u vječnosti, samotnički je život tek prijelazna etapa. Poziv na savršenstvo u ljubavi (H 7,36–37,14) znači biti savršenom slikom Boga koji nas je stvorio, što će reći ostvarivati u životu zajedništvo koje se – ne iz nužnosti zbivanja, već iz nužnosti ljubavi – prelijeva izvan dvočlana odnosa *ljubeći : ljubljeni* i razdaje se svekolikomu stvorenju.

[219] 'vječna ljubav njegova boštva [...] nije mogla podnijeti da si ti tako daleko od njega [...] te je stoga on skrajnje milostivo probudio u tebi čežnju, vezao ju sponama čežnje, i vodio te [...] da budeš slugom među njegovim posebnim slugama'

U posljednjem, savršenom stupnju kršćanskoga života – prihvatimo li, na tragu našega spisa, da se on redovito ostvaruje tek nakon smrti ("þe ferþe may bi grace be bigonnen here, bot it schal euer laste wiþouten eende in þe blis of heuen"[220] – H 1,32–34,7) – samo je nadiđena granica tvarnosti sa svim njezinim uvjetovanostima, no vez zajedništva biva pročišćen i usavršen. Savršeni stupanj naime odlikuje ustuk slike pred zbiljom. Budući da je čovjek slika Božja, njegov je život sa svim ostvarajima slika Božjega života. Odnos kontemplativca s Bogom, a po njem i odnos sa cijelim svijetom, u vječnosti prestaje biti nesavršenom slikom i preobražava se u savršenu zbilju. Bog koji ispunja i nadmašuje sve stvorenje te ne gleda što je čovjek bio i što jest, već što želi biti, čisti i preobražava svaku nesavršenost te uzdiže sve ono dobro kako bi zajedništvo u ljubavi zasjalo savršeno i u punini.

No stvorenost čovjeka na sliku Božju otkriva nam i još nešto. Stupnjeve kršćanskoga života koje *Oblak neznanja* razvija možemo s punim pravom promatrati kao različite aspekte – očitovanja Božje ljubavi. S obzirom na to da je Bog duh, k tomu i sva punina, odnose u njem ne možemo prispodobiti prvim dvama stupnjevima – općenitomu i posebnomu; možemo naprotiv sasvim dobro ta očitovanja pratiti u izvanrednom i savršenom stupnju. Izvanredni stupanj života, koji obilježava povlačenje od svijeta, slika je zajedništva božanskih osoba prije stvaranja. Čežnja kontemplativca za Bogom slika je vječne trojstvene ljubavi, a ostavljanje stvoranjâ u oblaku zaborava poradi usredotočivanja na sámoga Boga slika prozirnosti unutartrojstvenih odnosâ gdje – osim *relationum oppositio* – sve biva bespridržajno komunicirano. S druge strane, savršeni stupanj života, u kojem je samotništvo tek relativno – i u kojem se dapače prelaze granice odnosa Bog – čovjek, s jasnim naznakama raspoloživosti ljubavi kontemplativca za sva stvorenja, slika je momenta u kojem Božja ljubav nadilazi granice trojstvenih odnosa te stvara svijet i vječno mu se i bez mjere daje.

Ta analogija biva donekle dovedena u pitanje činjenicom da je izvanredni stupanj života po svojoj naravi samotnički i da svi kontemplativci nužno ne prispjevaju za života savršenomu stupnju. No sâm autor *Oblaka* doskače toj poteškoći drugom razredbom kršćanskoga života – onoj na aktivni i kontemplativni život prema trodijelnoj shemi. A

[220] 'Četvrti može milošću započeti ovdje, a u nebeskom će blaženstvu biti bez kraja.'

upravo drugi (viši aktivni, to jest niži kontemplativni) i treći (viši kontemplativni) stupanj života daju mjesta takvu razlikovanju. Dok je za viši aktivni / niži kontemplativni stupanj karakteristično povlačenje od svijeta (ostavljanje stvorenjâ u oblaku zaborava), dotle je višemu kontemplativnomu stupnju svojstvena usredotočenost ljubavlju na Boga skrivenoga u oblaku neznanja. Na tom se stupnju oslobođenost od svega ostvaruje kao raspoloživost za sve. Čežnja ljubavi za Bogom, očišćena od svake slike, postaje tako mjestom prepoznavanja Božje ljubavi, razlivene u svem stvorenom, odnosno božanskoga zajedništva koje je nadišlo unutarbožanske odnose i vječno ljubi sve što je dozvalo u postojanje; granice samotničkoga života nužno su prekoračene.

Još jedna pojedinost zahtijeva objašnjenje. U drugom se poglavlju *Oblaka neznanja* ističe da je Bog ljubomoran ljubitelj: "Bot oo þing I telle þee: he [i.e. God] is a gelous louer & suffreþ no felawschip, & him list not worche in þi wille bot ȝif he be only wiþ þee bi hymself"[221] (H 2,3–5,9). Taj bi iskaz naizgled mogao biti suprotstavljen ovdje zastupanoj tezi o otvorenosti kontemplativca za sva stvorenja, a onda i njegove djelatne uključenosti u svijet, što podrazumijeva zajedničarsku dimenziju njegova života. Pa ipak, tomu prigovoru valja odgovoriti protuargumentom da Bog nije u sebe zatvoren. Naprotiv, upravo stvoreni je svijet, a onda napose čovjek u njem, izraz dinamike božanskoga zajedništva. Ljubav koja izlazi iz sebe, doziva u postojanje te je prema svemu stvorenomu neopoziva, ista je ona ljubav koja čovjeka poziva na kontemplativni život. Odgovoriti tomu pozivu, i to u osobitom obliku života koji *Oblak neznanja* predlaže znači htjeti biti zajedničarom one ljubavi koja je izišla iz sebe i bespridržajno se razdala. Zbog toga "ljubomoru ljubitelja" valja čitati kao "ljubiti Boga radi njega sámoga", na čem naš autor neprestano inzistira, ali upravo zato i tom ljubavlju nasljedovati Boga koji ljubi svakoga čovjeka. Tek kada kontemplativac tako čini, njegov život postaje istinska slika božanskoga života zajedništva ne samo u sebi već i sa svim ljudima i svim stvorenim.

[221] 'No jedno ti velim: on [Bog] ljubomoran je ljubitelj i ne trpi biti jedan od mnogih; te mu se ne mili djelovati u tvojoj volji ako ti nije prvi i jedini'

3.3. Teologalne kreposti

Zajedničarsku dimenziju kontemplativnoga života kušamo ovdje pozitivno teološki utemeljiti, pokazujući da je ona ne proturječi čežnji za Bogom i ljubavlju prema Bogu poradi njega sámoga, nedostupnoga znanju, a dohvativoga ljubavlju. Dapače, čežnja za Bogom čežnja je za intenzivnim zajedništvom koje nije ograničeno na čovjeka i njegova Boga, nego se – jer čovjek je slika Božja – po stvaranju, otkupljenju i vjernosti snagom Božje ljubavi širi na sve ljude, smjerajući konačno sveopćemu zajedništvu motriteljâ licem (svojim) u lice (Božje). Nasrtati ljubavlju na oblak neznanja stoga ne znači, ma koliko to pojedini koraci na putu kontemplacije prema *Oblaku neznanja* sugerirali, nalaziti se u nekakvu izoliranu međustanju, biti ni na nebu ni na zemlji, nego čeznuti za ljubavlju koja je punina svega i želi biti sve u svima.

Uzevši kao polazište stvorenost čovjeka na sliku Božju protumačili smo zajedništvo u Bogu kao teološko vrelo zajedničarske dimenzije kontemplativnoga života. Zaokruženi pristup nalaže međutim utvrditi da zajedničarska dimenzija kontemplativnoga života nije za čovjeka tek puka apstrakcija; drugim riječima, zahtijeva se ovjerovljenje da je Bog čovjeka stvarno, a ne samo mišljeno obdario moću za zajedništvo na njegovu kontemplativnom hodu te da je čovjek odista osposobljen da tu zajedničarsku dimenziju u svojem kontemplativnom životu i ostvari. Na koncu valja pokazati da je zajedničarstvo ne samo poželjna već i samorazumljiva i prijeko potrebna dimenzija kontemplativnoga života te da, prema tomu, kontemplativni život prema *Oblaku neznanja* biva autentično življen tek kada je zajedničarska dimenzija njegov organski dio.

U razmatranje ovdje uzimamo teologalne kreposti. Svjesni suvremenih teoloških razilaženja i s obzirom na naziv *teologalne kreposti*, i s obzirom na njegov sadržaj,[222] svejedno ćemo ih uvesti u diskurz, i to s činjenice koju smo u ovom radu metodološki zacrtali: autor *Oblaka* poimence ih spominje i o njima raspravlja, pa one tvore teološki obzor našega spisa. Osim toga jedan od ključnih razloga suzdržanosti govora o

[222] Vidi Lorenzo Alvarez, "Bogoslovni život i ćudoredni život", u: Luciano Pacomio, Vito Mancuso (ur.), *Enciklopedijski teološki rječnik. Sveto pismo – povijest – duhovnost – temeljna teologija – dogmatika – moral – ekumenizam – religije*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2009, str. 121.

teologalnim krepostima – da se izbjegne shvaćanje prema kojemu su one rezultat čovjekovih sila, što je bilo tako blisko grčkoj etici, *Oblak neznanja* odlučno pobija: "He in himself is þe clene cause of alle vertewes"[223] (H 12,4–5,22).

Kada dakle govorimo o teologalnim krepostima, držimo da one tvore valjano teološko uporište zajedničarske dimenzije kontemplativnoga života. Očito je da zadaća kontemplativca – ljubiti Boga poradi njega sámoga – u prvi plan stavlja ljubav. Ona se ostvaruje usklađivanjem čovjekova duha s Božjim duhom, i čovjekove volje s Božjom voljom. No uopće sáma stvarnost kontemplativnoga poziva i njegova razvoja u vremenu argument su – povrh činjenice da je ljubav dinamička stvarnost koja nikada nije zadovoljena (*non satis factum*) – da ljubav nije ostvariva u hipu, te da na tom čovjekovu putu postoje prepreke. Čovjek se od Boga razlikuje ontološki – kao biće koje božansku narav prima *per alterum* – a također i grijehom čije su posljedice postale sastavnim dijelom čovjekova duhovnoga ustrojstva. Bog, nedostupan znanju, ali dostupan ljubavlju, skriven je u oblaku neznanja. Da bi čovjek mogao uzljubiti Boga poradi njega sámoga, potrebno je najprije da duhovna raspršenost (*scateryng*) ustupi mjesto jedinstvu svih njegovih moći (*oneyng*). Božja milost, koja svakomu čovjekovu djelovanju prethodi i trajno ga prati, čini da čovjek postaje osposobljen za ljubav (*capax amoris*). Na tu osposobljenost čovjek odgovara razabiranjem Božje ljubavi, odgovaranjem na nju i ustrajnošću u njoj.

Objedinjavanje čovjekovih moći zahtijeva povezanost ljubavi s drugim dvjema teologalnim krepostima, vjerom i ufanjem,[224] koje pripravljaju savršenstvo ljubavi.[225] To napokon posvjedočuje i naš autor: "In þis lityl loue put ben contenid alle þe vertewes of mans soule, þe whiche is þe goostly temple of God"[226] (H 71,2–3,71). Ali još više, one su

[223] 'On sâm u sebi čisti je izvor svake kreposti.'

[224] "El fundamento de la existencia cristiana es el don de Dios, esencialmente uno e indivisibile. De ahi la exigencia de recuperar la unidad entre fe esperanza caridad." Giannino Piana, "Esperanza", u: Stefano de Fiores, Tullo Goffi (ur.), *Nuevo diccionario de espiritualidad*, Ediciones Paulinas, Madrid, ^{2}1983, str. 451.

[225] "La fe y la esperanza teologales están relacionadas con la caridad, como preparación immediata para ella; de tal modo que el dominio de la caridad en la vida del hombre no puede llegar a ser perfecto si al mismo tiempo no se hace perfecto el ejercicio de la fe y de la esperanza." Roberto Zavalloni, "Madurez espiritual", u: Stefano de Fiores, Tullo Goffi (ur.), *Nuevo diccionario de espiritualidad*, Ediciones Paulinas, Madrid, ^{2}1983, str. 829.

[226] 'U toj su uloženoj maloj ljubavi sadržane sve kreposti čovjekove duše koja je duhovni hram Božji.'

okvir razumijevanja zajedničarske dimenzije kontemplativnoga života i ujedno njezin teološki temelj: daje ih Bog, izvor i počelo zajedništva; ostvaruju se zajedništvom Boga i čovjeka – milošću i suradnjom s milošću; ispunjenje i dovršenje vjere i ufanja u vječnosti vječno je zajedništvo Boga i čovjeka u ljubavi.

S obzirom na to da je ljubav – čežnja za Bogom središnja tema *Oblaka neznanja*, frekvencijska je pojavnost toga leksema velika. To se ipak ne može reći za vjeru i ufanje jer su mjesta na kojima se te druge dvije teologalne kreposti izričito spominju doista malobrojna, pa čak i tada u perifernom kontekstu. Čini se da je riječ o neobičnoj pojavi, i to utoliko neobičnijoj ukoliko zagovaramo važnost teologalnih kreposti za teološko utemeljenje zajedničarske dimenzije kontemplativnoga života. No paradoks je samo prividan. Slaba frekvencijska i sadržajna pojavnost vjere i ufanja odraz je teološke sinteze autora *Oblaka* koju ukratko možemo ovako izraziti: u ljubavi se sabiru sve moći bića,[227] pa tako i sve kreposti. Razrješenje vjere i ufanja u ljubavi nije pridržano samo vječnosti. Kada je u pitanju kontemplativna ljubav – ljubav prema Bogu poradi njega sámoga, ozbiljena u životu koji se naziva kontemplativnim, i to još u osobitu kontekstu slabosti spoznaje, nadomještene udaranjem u oblak neznanja ljubavlju ogoljenom od svih približbi (stvorenjâ u najširem smislu) – tada u određenom smislu biva anticipirana vječnost: vjera i ufanje do te su mjere u njezinoj službi i s njom združene da se doima da su u njoj razriješene. Ili, manje zaoštreno: kontemplacija se vazda odvija u jedinstvu teologalnih kreposti.[228]

Naravno, ljubiti Boga poradi njega sámoga, pogotovo u okviru koji *Oblak neznanja* predlaže nije moguće bez vjere i ufanja. Nema tu govora ni o kakvoj asketskoj praksi ili tehnici kojom je moguće približiti se Bogu. Naprotiv, jedini su put Bogu

[227] Vidi Mislav Kovačić, *Proces duhovne preobrazbe prema srednjovjekovnom anonimnom spisu* Oblak neznanja, str. 56; Willigis Jäger (prir.), *Gebet des Schweigens. Eine Schule der Kontemplation nach der "Wolke des nichtwissens"*, str. 62–63; Alastair J. Minnis, "The Sources of 'The Cloud of Unknowing': A Reconsideration", str. 65–66; Robert Llewelyn, *With Pity Not With Blame. Reflections on the Writings of Julian of Norwich and on "The Cloud of Unknowing"*, str. 83; Josef Sudbrack, "Gotteserfahrung in Meditation und Mystik", str. 40–42.

[228] "La prégustation du ciel [...] est d'ordre eschatologique – participation anticipée, mais encore imparfaite, de la vision de Dieu –, la contemplation est essentielment acte de foi, d'espérance et d'amour." Jean Leclercq, *L'amour des lettres et le désir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Âge*, str. 68.

teologalne kreposti.[229] Njihovu ulogu i narav njihova odnosa prema zajedništvu u kontekstu kontemplativnoga života razmotrit ćemo za svaku teologalnu krepost ponaosob.

3.3.1. Vjera

Izričaji o vjeri načelno se mogu podijeliti u dvije skupine. Prvoj se pribrajaju svi oni koji se na vjeru izravno referiraju; kvantitativnu oskudnost tu nadomješta leksemska relativna raznolikost (*feiþ*, *doctrine*, *beleue*, *þrist*, *credence*). Drugu skupinu oblikuju sva ona mjesta koja izražavaju stav autora *Oblaka*, izrečena prilogom *sekirly*. S njima je u vezi potrebno dati objašnjujuću napomenu. Nije teško vidjeti da su izričaji te druge skupine oblikovani retoričko-emfatički. Zbog toga postaje teško povući objektivnu granicu koja stilistiku odvaja od teologije. Pritom probleme ne zadaju mjesta koja posve sigurno pripadaju stilistici (npr. H 26,5–8,34), nego mjesta koja odaju slutnju da se u njima krije više od puke stilistike. Imajući tu problematičnost na umu ipak smo izdvojili dijelove teksta za koja postoji više od subjektivnoga dojma da je riječ o uvjerenju koje potječe od duhovnoga "autoriteta" i koje, dosljedno tomu, a u skladu s izvorima duhovnoga bogoslovlja, ide među iskustvene izvore,[230] zaslužujući stoga našu punu pozornost.

Skolastika je vjeru promišljala pod dvostrukim aspektom: kao *fides quae creditur* (objektivni sadržaj vjerovanja koji zahtijeva prihvaćanje) i kao *fides qua creditur* (pokret i hod vjere za koji je ključno povjerenje).[231] U *Oblaku neznanja* vjeru pod aspektom *quae creditur* nalazimo tek u tragovima. To je odatle što izvanredni stupanj života (kontemplativni život) pretpostavlja određenu kršćansku zrelost, što nedvoumno uključuje prihvaćanje sadržaja kršćanske objave koje predaje sveta Crkva. Zato će naš autor tek usputno spomenuti potrebu postojanosti u vjeri bez obzira na posljedice ("& þerfore

[229] Svekoliko nastojanje kontemplativca oko sjedinjenja s Bogom izvire iz vjere, osnažuje se ufanjem, a usmjereno je ljubavi kao svojemu posljednjemu cilju. Vidi Mislav Kovačić, *Proces duhovne preobrazbe prema srednjovjekovnom anonimnom spisu* Oblak neznanja, str. 134.

[230] Vidi Atanazije Matanić, *Uvod u duhovnost*, str. 105.

[231] Dalje o tom vidi: Justo L. González, *Diccionario teológico*, Clie, Barcelona, 2010, str. 123 (*s. v. fe*).

stonde þou stifli in þe feiþ, & suffre booldely þe fel buffetes of þoo harde stones"[232] – H 58,7–8,61).

Istodobno upozorava na opasnost zastranjenja kada, zbog postavljanja osobnoga iskustva kao vrhovnoga mjerila kontemplacije, pojedinci napuštaju nauk Crkve, zamjenjujući ga dijaboličnim prividima: "Somme þere ben þat, þof al þei be not disceyued wiþ þis errour as it is sette here, ȝit for pride & coriouste of kindely witte & letterly kunnyng leuiþ þe comoun doctrine & þe counsel of Holy Chirche"[233] (H 56,43,57 – 56,2,58). Takve on bez ustezanja naziva Antikristovim učenicima (H 56,19–20,58).

Izrčito spominjanje sadržaja vjere nalazimo i u šezdesetom poglavlju, u odlomku koji opisuje Kristovo uzašašće: "Criste assendid þedir bodely upwardes, & sente þe Holy Goost, as he hiȝt, comyng fro abouen bodely, seyng alle his disciples; & þis is oure beleue"[234] (H 60,17–19,62). Svakako je zanimljivo da taj odlomak – premda bi bilo odveć preuzetno držati ga ključnim biblijsko-teološkim argumentom zajedničarske dimenzije kontemplativnoga života – stavlja u prvi plan vjeru ne kao individualno, već kao zajedničko iskustvo. Kristov je povratak Ocu, kojim je dokinuta mogućnost neposrednoga osjetilnoga iskustva Boga u ovom svijetu ("oblak ga ote njihovim očima" – Dj 1,9) bio uvjet slanja Duha Svetoga, kojega su vidjeli i primili učenici kao zajednica. Zbog toga oblak neznanja, prostirući se između Boga i čovjeka, također jamči prisutnost Duha Svetoga, zajedništva i ljubavi Oca i Sina koja se daje čovjeku te ga potiče i osposobljava za ljubav prema Bogu poradi njega sámoga, ali samo onda ako je kontemplativac povezan sa zajednicom vjerujućih. Kontemplativno je iskustvo, makar Duh Sveti svakoga čovjeka vodi na jedinstven način, i makar kontemplativac na svojem duhovnom putu u određenom trenutku prihvaća samotnički način života, uvijek dakle iskustvo zajedništva. Duha Svetoga prima zajednica – ne pojedinac – jer on je zajedništvo Oca i Sina, i samo je iz toga u zajedništvu primljenoga Duha moguće ljubavlju udarati u oblak neznanja. Napokon, oblak ne znanja ne skriva neku samotnu monadu ni Boga izoliranoga od svijeta,

[232] 'Stoga budi postojan u vjeri i neustrašivo podnosi hice preteških kamenova'

[233] 'Ima onih koji, premda nisu podlegli ovdje opisanoj zabludi, ipak zbog oholosti i znatiželje duha te knjiškoga znanja napuštaju sveopći nauk i vodstvo svete Crkve'

[234] 'Krist je naime uzišao u zrak tijekom prema gore, poslavši – kao što je obećao – Duha Svetoga, koji je u tjelesnom obličju sišao odozgo te su ga vidjeli svi njegovi učenici; i to je vjera naša.'

nego pulsirajuću ljubav božanskoga zajedništva koja kontemplativca poziva i osposobljava da po dánoj mu milosti ostvari savršenost po naravi – a ta je savršenost ljubav koja iz zajedništva izvire i njemu kao svojemu uviru opet teži.

Tu dalje pripadaju svi oni izričaji koji vjeru povezuju s ljubavlju, a odnose se na vjeru kao krepost u užem smislu (*fides qua creditur*). Kontemplativcu je čvrsto vjerovati da je njegova čežnja za Bogom isključivi dar milosti: "Trist þan steadfastly þat it is only God þat steriþ þi wyl & þi desyre, pleynly by hymself, wyþouten mene ouþer on his party or on þin"[235] (H 34,11–13,39). Riječ je o tom da se kontemplativac posvema prepusti djelovanju milosti, zaboravljajući sve osim Boga i nakane za njim ogoljene od svakoga osjećaja. Prepuštanje djelovanju milosti ustvari je dopuštanje da Bog u kontemplativcu izvede "biti savršen" po milosti (H 15,30–32,24), a to znači savršenu sliku Boga koji je zajedništvo ljubavi. Upravo se savršenstvo po milosti, na koje je kontemplativac pozvan, ostvaruje u zajedništvu s Marijom i svetima i anđelima u nebu koji su se prepustili Božjoj dobroti i ljubavi, i tako ostvarili savršenu poniznost (H 15,25–30,24). A vjeru u nju kontemplativac također treba čvrsto ispovijediti ("& trist stedfastliche þat þer is soche a parfite meeknes as I speke of, & þat it may be comen to þorow grace in þis liif"[236] – H 15,2–3,24).

Dar božanske ljubavi i zajedništva, Duh Sveti, kontemplativcu može biti dân zbog oblaka neznanja koji se stere između njega i Boga. Odsada je nadalje odnos kontemplativca s Bogom moguć samo po daru Duha Svetoga: on je Božja ljubav koja mu se bezmjerno daje, koju svojim srcem može razabrati i artikulirati kao čežnju za Bogom poradi njega sámoga, i u kojoj može postojano rasti prema punini. Vjera tu postaje posvemašnje povjerenje u Boga kojega kontemplativac ljubi jednostavno s njegova bivanja, u goloj nakani – povjerenje prepuštanja Onomu koji je dostojan da bude ljubljen, a skriven je iza oblaka neznanja. Čin kojim ljubitelj zaboravlja sebe, htijući posve iščeznuti samo da ljubljeni bude ljubljen, i bez kakve slike ili nakane istodobno je čin radikalne vjere u onoga kojega se ljubi, pri čem se vjera i ljubav unekoliko sjedinjuju, ali

[235] 'Čvrsto vjeruj da jedino Bog pokreće tvoju volju i čežnju i to sâm od sebe, i bez kakva drugoga sredstva s tvoje ili njegove strane'

[236] 'i čvrsto vjeruj da postoji savršena poniznost o kojoj govorim, i da je moguće milošću je ostvariti u ovom životu'

– još više – i očitovanje duhovnoga zajedništva s onim kojega se ljubi.[237] To je zajedništvo naime i pretpostavka i ostvaraj iščeznuća onoga koji ljubi u onom koji biva ljubljen: "& ȝif [þou] ȝif be in partye astonied of hem at þe first tyme, & þat is bicause þat þei ben vncouþe, ȝit þis schal it do þee; it schal bynde þin herte so fast þat þou schalt mowe on no wise ȝeue ful grete credence to hem"[238] (H 48,10–13,51). Stoga su u čežnji za Bogom vjera i ljubav izjednačene.

Iako je povezanost vjere s ljubavlju u konačnici svojstvo koje obilježava ustrojstvo svakoga kršćanina, kontemplacija tu povezanost toliko radikalizira da vjera, oduzme li joj se ljubav, a to nije drugo doli vrhunaravno zajedništvo, postaje posve neodređenim pojmom, pa štoviše i preprekom, stvorenjem, koje čovjeka može onemogućiti da se usredotoči na Boga sámoga, poradi njega sámoga (H 40,37–40,43 – 40,1–3,44). Tako je shvaćenoj vjeri mjesto iza oblaka zaborava.

Budući da u ovozemaljskom životu nema jasna gledanja Boga, nego je jedino moguće povezati se s njim ljubavlju, vjera postaje preduvjetom ljubavi, dočim ljubav biva mjestom iskustva zajedništva s Bogom. Povezivanje je s Bogom naime čin vjere – poklanjanje povjerenja Onomu kojega se ljubi, odnos zajedništva s njim, a ljubav osnažuje vjeru da je zajedništvo, koje se daje kroz oblak neznanja, moguće: "& þerfore schap þee to bide in þis derknes as longe as þou maist, euermore criing after him þat þou louest; for ȝif euer schalt þou fele him or see him, as it may be here, it behoueþ alweis be in þis cloude & in þis derknes. & ȝif þou wilte besily trauayle as I bid þee, I triste in his mercy þat þou schalt come þereto"[239] (H 3,34–39,9).

---

[237] To *Oblak neznanja* naziva duhovnom žalošću, koja je povlašteno mjesto usavršavanja "teologalnih kreposti: čežnje ljubavi, uzdignute iz smirena srca, te vjere i ufanja u onoga koji jedini može podijeliti spokoj i oslobođenje." Mislav Kovačić, *Proces duhovne preobrazbe prema srednjovjekovnom anonimnom spisu* Oblak neznanja, str. 121. Vidi također: Conrad Pepler, *The English Religious Heritage*, str. 254; Evelyn Underhill, *Mysticism. A Study in the Nature and Development of Spiritual Consciousness*, str. 395; Constantino Sarmiento Nieva, *This Transcending God. The Teaching of the Author of "The Cloud of Unknowing"*, str. 235–236. Nieva ističe da se teologalnim krepostima čovjek usredotočuje na Boga, a zaboravlja sve drugo, ponajprije vlastito bivanje.

[238] 'i ako si isprva djelomično i zatečen, to je s njihove neobičnosti; a ipak će ti učiniti ovo: tako će čvrsto vezati tvoje srce da ćeš im pokloniti puno povjerenje'

[239] 'Stoga se povini obitavanju u toj tami koliko je god moguće, sveđer vapijući za onim kojega ljubiš: jer ako ćeš ga u ovom životu ikada osjetiti ili vidjeti, to će vazda biti u tom oblaku i u toj tami. A budeš li u ovom djelu maran kao što te potičem, pouzdajem se u njegovo milosrđe da ćeš tomu i prispjeti.'

Time se približavamo drugomu sklopu izričajâ o vjeri koje autor *Oblaka neznanja* oblikuje u prvom licu, ali koji nadilaze njegova puka osobna uvjerenja i u određenoj mjeri predstavljaju sadržaj vjerovanja (*fides quae creditur*). Ti su izričaji uglavnom usredotočeni na odnos vjere i ljubavi, odnosno jedinstva vjere i ljubavi s jedne strane i zajedništva s druge strane. Ono što je prepreka ljubavi – sva stvorenja koja se ispriječuju između kontemplativca i Boga (H 5,29–31,13) – prepreka je i zajedništvu s Bogom. Naprotiv, ostavi li kontemplativac sva stvorenja u oblaku zaborava (to jest, uzljubi li Boga poradi njega sámoga ponad svih stvorenja – H 20,8–9,29), Bog će mu svojom milošću poteći u pomoć, darovati mu svoju ljubav i omogućiti zajedništvo s njim: "& þerfore do on þi werk, & sekirly I behote þee it schal not fayle on hym"[240] (H 26,19–20,34).

Autor *Oblaka neznanja* ispovijeda čvrstu vjeru i s obzirom na odnos samospoznanja osobe kontemplativca i ljubavi, koja mu je milošću dána, kao njegove glavne zadaće. Ljubav uzrokuje praštanje grijeha i obnavljanje narušenoga zajedništva s Bogom (H 16,39–40,24 – 16,1–6,25; H 12,26–31,21). Ali to – imajući trajno na umu prvenstvo milosti – ne treba poimati pasivno, kao učinak djelovanja kontemplativca. Naprotiv, oplakivanje je vlastitih grijeha zapravo (ponovno) otvaranje Božjoj ljubavi koja trajno daruje zajedništvo sa sobom. Oplakivanje vlastitih grijeha pak posljedica je spoznaje vlastita stanja: čovjek koji nije u zajedništvu s Bogom tek je bijedni grešnik (*weike wreche* – H 2,19,8). *Oblak neznanja* to će doduše kvalificirati kao nesavršenu poniznost (H 13,12–14,22), ali potrebno je znati da "spoznati sebe kakav jesam ne znači ponajprije spoznati vlastitu slabost i grešnost, već ovisnost o Bogu po činu stvaranja, otkupljenja, poziva na život kontemplacije i ufanju u sjedinjenje s njim u vječnosti."[241] Zato smijemo reći da spoznaja sebe vodi poniznosti – a ona je ljubav, zajedništvo s Bogom (H 13,19–20,22). Najposlije, djelatno milosrđe koje kontemplativac – štoviše, tu je riječ o svakom čovjeku – iskazuje prema drugima u nevolji, pa bili mu oni i neprijatelji, rađa još izobilnijim i neizmjernim Božjim milosrđem prema njemu sámomu (H 38,16–21,42). Ovdje smo već na tragu zajedničarske dimenzije kontemplativnoga života u

[240] 'Ti stoga prioni uz svoj posao, a ja te uvjeravam da će on [Bog] učiniti što je do njega.'

[241] Vidi Mislav Kovačić, *Proces duhovne preobrazbe prema srednjovjekovnom anonimnom spisu* Oblak neznanja, str. 86–87; Conrad Pepler, *The English Religious Heritage*, str. 262, koji (kontemplativnu) poniznost izvodi izravno iz čežnje za Bogom.

strogom smislu. Kontemplativni život nije u sebe zatvoren, samodostatan život, kao što ni kontemplativna ljubav nije zatvorena, cirkularna ljubav između kontemplativca i Boga. Ona se rađa iz božanskoga zajedništva i pretiče u Božji stvarateljski zahvat koji se dovršava u zajedništvu sa stvorenjima preobraženima njegovom ljubavlju. Kontemplativni je život osobita slika toga zajedništva: počinje u skrovitosti, kao samotnički život, koji odražava trojstveno zajedništvo ljubavi; no u nekom trenutku nadilazi sebe i prihvaća Božju ljubav koja je sámim stvaranjem upisala u stvorenje zajedništvo sa sobom. Za taj je korak očito potrebno sazrijevanje kontemplativca kroz sve ono što *Oblak* naziva spoznajom sebe, poniznošću, oplakivanjem svojih grijeha, Kristove muke, razmatranja Božje dobrote i slično. Vjera, zajedništvo s Bogom, prijeko je potrebna da se prispije ljubavi.

3.3.2. Ufanje

Ufanje je u *Oblaku neznanja* veoma slabo zastupljeno, tek četirima izravnim referencijama. I one međutim dostaju da razaberemo osnovne obrise njegova mjesta u cjelini teologalnih kreposti te njegove veze sa zajedničarskom dimenzijom kontemplativnoga života. Razlikovanje dvostrukoga aspekta vjere smijemo primijeniti i na ufanje: *spes quae* odnosi se na objektivni sadržaj ufanja, ono u što se ufamo, dok *spes qua* označuje ono čime se ufamo, to jest ufanje kao pokret i hod čovjekova bića. Ufanje, za razliku od vjere, obilježuje monoleksemnost: *hope*.

Ključno mjesto za razumijevanje ufanja – makar ga je autor *Oblaka* formulirao u prvom licu, ne možemo ga svesti na čisto stilsko-retoričku figuru, već upućuje na poklad vjere – nalazimo u dvadeset devetom poglavlju: "Now trewly I hope þat on Domesday schal be fayre, when þat God schal be seen cleerly & alle his ȝiftes"[242] (H 29,1–3,36). Temelj, a ujedno i krajnji doseg ufanja kontemplativca spoznaja je Boga u vječnosti, oslobođena od oblaka neznanja koji ju je za ovozemaljskoga života priječio. Ta spoznaja

[242] 'Ja se doista iskreno ufam da će o sudnjem danu, kada Bog i njegovi darovi budu jasno vidljivi, biti divno.'

nije samo konac ufanja, ne možemo ju čak promatrati ni pozitivno – kao njegovo ispunjenje. Ona je dovršenje kontemplativnoga života, i to ne kakvo god dovršenje: kontemplativac je pristigao vječnomu zajedništvu ljubavi s Bogom, zajedništvu koje uvijek podrazumijeva cjelinu svega čemu je božanska ljubav, izišavši iz sebe, dala biti. Samotništvo je dakle tek specifičan oblik života skrovitoga upoznavanja po naravi komunitarne Božje ljubavi. Ufanje u gledanje Božjega lica afirmacija je dakle čežnje za onom ljubavlju koja će biti sve u svemu (1 Kor 15,28). Kontemplativni život u skrovitosti nije sâm sebi svrha, nego priprava za sveopće zajedništvo Božje ljubavi, kojemu upravo ufanje osmišljava hod i daje mu vjerodostojnost. Ono kontemplativca potiče da svoj pogled upravlja prema naprijed i ljubavlju udara u oblak neznanja: "Alle þi liif now behoueþ algates to stonde in desire, ȝif þou schal profite in degre of perfeccion"[243] (H 2,36,8 – 2,1,9).

Samotnički je život, u skladu s onim što smo izložili dosada, ali još više u skladu s tekstnom i sadržajnom logikom *Oblaka*, moguć samo kao etapa kontemplativnoga života tijekom koje čovjek izbližega upoznaje Boga i njegovu ljubav, da bi joj se sve više suobličavao do posvemašnjega predanja. Rast u ljubavi ostvaruje se u međuprožimanju s ufanjem koje ljubavi daje postojanost, a sámo njom biva utvrđeno. Ljubiti Boga, skrivenoga iza oblaka neznanja, znači tako biti postojan u ufanju sjedinjenja s Bogom u vječnosti. Autor *Oblaka neznanja* svjestan je da ufanje bez ljubavi – to jest izolirano iz jedinstva teologalnih kreposti – postaje samo oblik želje, što će reći stvorenje kojemu je mjesto iza oblaka zaborava. To dapače vrijedi i za čežnju za Bogom, što vidimo u upozorenju koje autor kao *spes quae creditur* donosi u prvom licu: "For I hope it schuld more cleerly com to his knowyng, to þi profite & in fulfylling of þi desire, by soche an hidyng, þan it scholde by any oþer maner of schewyng þat I trowe þou coudest ȝit schewe"[244] (H 47,5–8,49).

Jedini je ispravan put usredotočiti se na sámoga Boga, koji je, kao vrelo teologalnih kreposti, ujedno i korektiv njihove autentičnosti: "Fille þi spirit wiþ þe goostly

[243] 'Odsada nadalje sav tvoj život mora biti postojano ufanje u čežnji, ako kaniš napredovati u savršenstvu.'

[244] 'Ufam se naime da bi takvo skrivanje [čežnje] većma pridonijelo da je on [Bog] jasnije spozna, na tvoju korist i poradi ispunjenja [te čežnje], nego ma koji drugi način kojim bi mu ju, vjerujem, mogao očitovati.'

bemenyng of it [i.e. þis lityl worde GOD] wiþoutyn any specyal beholdyng to any of his werkes – wheþer þei be good, betir, or alþer best, bodily or goostly – or to any vertewe þat may be wrouȝt in mans soule by any grace, no lookyng after wheþer it be meeknes or charite, pacyence or abstynence, hope, faiþ, or sobirnes, chastite or wilful pouerte"[245] (H 40,37–40,43 – 40,1–3,44).

Takav pogled na ufanje omogućuje nam da potpunije shvatimo samotnički život. Promatranje stvorenja neovisno o Bogu znači previdjeti da se njihovo postojanje duguje preobilju božanskoga zajedništva koje u ljubavi izlazi iz sebe i doziva u postojanje. No Bog nije samo onaj koji je stvorenju dao biti; on je u stvorenje upisan kao trajni stvaratelj, uzdržitelj, načelo opstojnosti te njegov dovršitelj. Ispravno vidjeti stvorenje znači vidjeti Boga u stvorenju. Grijeh je opteretio i poremetio čovjekovo gledanje na svijet Božjim očima. On ne vidi stvorenje kao ono koje pripada Bogu, već u njem gleda vlastitu poželjninu, što u konačnici vodi stavljanju stvorenja na mjesto Boga. Usvojiti ispravan, Božji pogled na stvorenje znači ostaviti ga najprije u oblaku zaborava – sa samotničkim životom kao primjerenim sredstvom usmjeravanja pozornosti isključivo na Boga, da bi tek potom, po sve tješnjem odnosu s Bogom u ljubavi, stvorenje za kontemplativca poprimilo vrijednost koju ima – kao Božje stvorenje. To novo iskustvo stvorenja otvara kontemplativca da milošću bude savršen kao što je Bog savršen po naravi, što znači da iziđe iz sebe te u zajedništvu i po zajedništvu s Bogom ostvari zajedništvo sa svim stvorenim.

Princip[246] je suobličavanja Bogu upravo ljubav, ali ljubav prožeta ufanjem.[247] Ostavivši stvorenja u oblaku zaborava, kontemplativac je vođen jedino čežnjom za Bogom koja je ogoljena od svake tjelesne zbilje.[248] Ona je jedino njegovo uporište, već naglašeno nastojanje da se ljubav posve daruje ljubljenomu, i bez kakva drugoga očekivanja. Ona je, gledano u perspektivi tvarnih realija, "nigdje" (*nouȝwhere*). Pa ipak,

[245] 'Ispuni svoj duh duhovnim značenjem [te male riječi Bog] i bez kakve osobite usredotočenosti ma na koje od njegovih djela – bilo ono dobro, bolje ili najbolje od svih, tjelesno ili duhovno – ili na bilo koju krepost koja se milošću može roditi u čovjekovoj duši, ne starajući se radi li se o poniznosti ili djelatnoj ljubavi, strpljivosti ili uzdržljivosti, nadi, vjeri ili trijeznosti, čistoći ili dragovoljnom siromaštvu.'

[246] Ovdje mišljen u dvama značenjima – kao 'počelo' i 'načelo'.

[247] Dakako i s vjerom.

[248] Idealtipski, naravno uz poštivanje razvojne dinamike svakoga čovjeka.

jedinstvo teologalnih kreposti čini da ljubav biva osnažena ufanjem u ostvarenje zajedništva s Ljubljenim, dok ufanje istodobno čisti ljubav od nesavršenostî, što kontemplativac osjeća kao utjehu: "For he þat abidiþ [i.e. *nouȝwhere*] feliþ somtyme som comfourte, & haþ som hope of perfeccion; for he feliþ & seeþ þat many of his fordone specyal synnes ben in grete partye by help of grace rubbid awey"[249] (H 69,38–39,68 – 69,1,69). A daleko više od utjehe ono ga čisti od samodostatnosti zatvorenoga odnosa s Bogom i pripravlja ga da savršeno kao Bog ostvari zajedništvo sa svim stvorenim.

3.3.3. Ljubav

Govor o ljubavi (koja je bît kontemplativnoga života) pod aspektom zajedništva provlači se cijelim ovim radom. Zato je razmjerno teško – a u opasnosti smo i od izlišnosti – izdvojiti i suvislo oblikovati cjelinu koja bi ljubav pokazala kao teologalnu krepost, a da to ovako ili onako nije već – ili će tek biti – rečeno. Napomene o ljubavi kao teologalnoj kreposti ovdje će biti više metodološke no sadržajne naravi.

Kao prvo valja podsjetiti na važno razlikovanje. Pojam ljubavi teološki je iznimno bremenit; uključuje tri značenja koja nisu pokrivena jednim višeznačnim nazivom, već se izražavaju (najmanje) trima odgovarajućim nazivima – ἔρως, φιλία i ἀγάπη. Zato ne možemo jednostavno reći da je (kao što smo to ustvrdili u vezi s vjerom) na djelu puka leksemska raznolikost. Jasno, odjelito je semantičko preciziranje veoma nezahvalna stvar jer se značenja – pogotovu kada je riječ o čovjekovoj ljubavi prema Bogu – redovito preklapaju i nadopunjuju. Ako i možemo nedvosmisleno izdvojiti srednjoengleske nazive *loue* i *charite*, oni nisu obilježeni isključivošću, nego uzajamnim prožimanjem; to pak još više vrijedi za semantički slabije diferencirane nazive (*passion*, *affection*, *desire*, *kindness*, *friendship*). Dapače, budući da zastupamo tezu da kontemplativna ljubav uključuje i zajedničarsku dimenziju, leksičko-semantička jasnoća još je nejasnijih obrisa. Neupitno je ipak da je zajedničarski aspekt kontemplacije teološki utemeljen i da zbog oblaka

[249] 'Onaj naime koji obitava [nigdje] osjeća gdjekad neku utjehu te se nada savršenstvu; jer tada osjeća i vidi da su mnogi njegovi počinjeni osobiti grijesi milošću uvelike izbrisani.'

neznanja koji se stere između čovjeka i Boga ljubav, koja se možda najispravnije opisuje kao gola nakana za Bogom (*nakid entent vnto God*), valja iskusivati, shvaćati i tumačiti veoma trijezno.

Ljubav se, dosljedno prethodnim razmišljanjima, ostvaruje dvoaspektno – kao *amor qui amatur* (ljubav koja biva ljubljena, predmet ljubavi) i kao *amor quo amatur* (ljubav kojom se ljubi). Možda više (ili barem metodološki više opravdano) negoli je to slučaj s vjerom i ufanjem unekoliko otkrivamo poistovjećenje *amor qui amatur* s *amor quo amatur*. "Ljubljena ljubav" nije naime neki sadržaj koji valja ljubiti (u opreci prema vjeri), pa čak ni Bog kao predmet ljubavi kao ostvaraj (u opreci prema ufanju); naprotiv, to je Bog sâm. I još dalje, *amor quo* nije nešto što Bog ulijeva u čovjeka (u opreci prema vjeri i ufanju), već također sâm Bog. I pod prvim i pod drugim aspektom to je Bog koji je zajedništvo: *amor qui* – to je Bog koji je ljubav na način zajedništva; *amor quo* – to je Bog koji nadilazi unutarbožansko zajedništvo i daje se čovjeku kao zajedništvo kako bi mu postao sličan, savršen – na način zajedništva, ostvarujući ljubav koja se daje svima i svemu bez razlike. Ljubav je prema tomu bitno teologalna krepost zajedništva; ljubeći Boga, čovjek postaje osjetljiv za božansko zajedništvo koje mu se nadaje kao habitus. I obrnuto, ljubav kojom ljubi temeljno je zajedničarska ljubav. Ona se naravno prema *Oblaku neznanja* postupno ostvaruje kao kontemplativna ljubav, ljubav koja je poradi Ljubavi sve drugo ostavila u oblaku zaborava kako bi, ogoljena od svega, ponovno našla ljubav kao zajedništvo. Temeljna teza *Oblaka* – da čovjek Boga ne može spoznati, ali ga može ljubiti – nije doli radikalni hod ljubavi kao zajedništva. Samotnička je etapa kontemplativnoga života tako zapravo samo dionica koja omogućuje ostvarivanje ljubavi kao zajedništva.

3.3.4. Neznanje o Bogu kao oblik zajedništva

Iz rečenoga je vidljivo da su teologalne kreposti izravni način dioništva u božanskom zajedništvu. *Oblak neznanja* predlaže međutim osobitu metodu ostvarivanja kršćanskoga savršenstva – Božje svetosti po milosti: to je ideja da Boga, zbog razlike u bíti i zbog

grijeha, čovjek ne može misliti, jedino ljubiti. Bog je skriven u oblaku neznanja koji čovjeku, dokle je god živ, priječi jasno gledanje licem u lice. Kontemplativni je život stoga život u kojem čovjek odbacuje sva stvorenja, sve predodžbe o Bogu i ostavlja ih iza oblaka zaborava. Riječ je o sasvim radikalnom životu samotništva, posvemašnje usmjerenosti na ogoljeno Božje biće ("nakid beyng of God himself only"[250] – H 8,33,17). To povlači za sobom razložno pitanje: podrazumijeva li takav odnos s Bogom, u kojem je iza oblaka zaborava ostavljena i svaka Božja osobina, također i Boga kao zajedništvo? Nije li apofatički pristup Bogu ujedno i odricanje mogućnosti iskustva Boga kao zajedništva? Ili, drugim riječima: nije li kontemplativnoj ljubavi zajedništvo ipak pridodano sam kao prirok koji valja podvrgnuti oblaku zaborava? Nije li prema tomu zajedničarska dimenzija kontemplativnoga života ipak samo akcident, doduše željkovani, ali ne i sâm po sebi razumljiv? Ili, upitajmo se afirmativno: može li nepoznavanje Boga u tami oblaka neznanja također biti način zajedništva?

Adresiranje tih pitanja nalaže nam da još jednom sagledamo čovjekovu nemoć dohvaćanja Boga znanjem. Ovaj put to ćemo učiniti kontrapozicionirajući slabosti čovjekove spoznaje zajedničarsku dimenziju u Bogu.

Autor *Oblaka neznanja* izričito naglašava neznanje kada je riječ o Božjoj naravi: "Bot now þou askest me & seiest: 'How schal I þink on Himself, & what is hee?' & to þis I cannot answere þee bot þus: 'I wote neuer'"[251] (H 6,14–15,14). Time je naoko ušutkana svaka daljnja rasprava o mogućnosti spoznaje Boga. No tako radikalno shvaćeno neznanje potrlo bi istodobno mogućnost dohvaćanja Boga ljubavlju: nije moguće ljubiti ono o čem se baš ništa zne zna. Ljubav kao čin htijenja zahtijeva barem neko pretpoznavanje, inače se promeće u slijepu iracionalnost koja završava u fantaziji i zabludi (H 8,18–23,18). Naravno, *Oblak* na mnogim drugim mjestima ipak govori o Bogu afirmativno, i upravo ta druga mjesta valja uzeti kao polazište ovih razmišljanja.

[250] 'golo biće Boga sámoga'

[251] 'No sada me pitaš i veliš: kako ću misliti na njega, i kakav je on? A ja ti na to mogu odgovoriti jedino ovako: ne znam.'

Riječ je ponajprije o isticanju ljubavi kao najuzvišenijega sredstva[252] pristupanja Bogu: "Loue may reche to God in þis liif, bot not knowing"[253] (H 8,18,18). Nasuprot spoznaji, koja svakomu stvorenju prieči spoznaju Boga, *Oblak* vječnim i zadivljujućim čudom (*þe eendles merueilous miracle*) naziva mogućnost da čovjek Boga krepošću ljubavi iskusi u punini – a opet u skladu s vlastitim ustrojstvom: "[God] [...] is [...] in ilch one diuersly [...] al comprehensible at þe fulle insomochel þat o louyng soule only in itself, by vertewe of loue, schuld comprehende in it hym þat is sufficient at þe fulle"[254] (H 4,35–39,10). Razumijevanje je ljubavlju pak nastojanje kontemplativca oko sjedinjenja s Bogom u duhu i usklađivanju svoje volje (ljubavi) s voljom Božjom. Sklad dviju ljubavi zajedništvo je u kojem je htijuće jedno s htijenim.

Iz dosad rečenoga valja prosuđivati oblak neznanja koji se prostire između čovjeka i Boga. On je uvijek prisutan, ma koliko kontemplativac ljubio Boga i ma koliko bio uznesen u kontemplaciji (H 17,22–25,26). Drugim riječima, kontemplativac otkriva tamu kroz koju ne može proniknuti, i koja mu prieči ne samo razumsko shvaćanje Boga već i osjetilnu slatkoću. Jedino što susreće posve je ogoljen Božji bitak. Ali upravo se u tom oblaku i u toj tami otkriva zajedništvo kontemplativca s Bogom.[255] Jer kao što oblak neznanja skriva Boga od kontemplativca, jednako mu tako istodobno jamči i njegovu prisutnost. Nemoć čovjekove spoznajne moći pritom je zapravo milost (mogućnosti) usredotočenja na Boga i ostvarivanja zajedništva s njim nakanom ogoljenom od svega što nije Bog sâm. Odatle autorov poziv kontemplativcu da u tami – tom povlaštenom prostoru upravljenosti bića samo na Boga – vapi za Onim kojega ljubi. A Bog mu u oblaku neznanja milosno daruje zajedništvo s njim (H 3,31–39,9).

---

[252] Što ne smije voditi instrumentaliziranju ljubavi, odnosno shvaćanju ljubavi kao čovjekove "tehnike" kojom je Bog "prisiljen" očitovati mu se. Zbog toga se neprestance govori o primatu milosti u kontemplativnom životu.

[253] 'Ljubav ga naime u ovom životu može dosegnuti, ali znanje ne može.'

[254] '[Bog] [...] je [...] u svakom ponaosob i drugačije [...] posvema dohvatljiv do te mjere da bi ga svaka duša koja ljubi sáma po sebi, snagom te ljubavi, trebala u sebi dohvatiti posvema dostatno'

[255] "Unknowing involves quieting, letting go of, and no longer identifying with the occurrence of thoughts and words and images in our minds. The purpose of contemplation is to foster an experiential immediacy with a living truth that is more direct and consequential than any of our madeup thoughts or ideas." David L. Collins, "'I dare not lean to my conceit': Growth in the Understanding of contemplative experience in The Cloud of Unknowing", u: *Self & Society. An International Journal for Humanistic Psychology* 43 (2015), str. 3.

Golu nakanu o kojoj je ovdje riječ – to jest nakanu ogoljenu od svega što nije Bog – *Oblak neznanja* izričito naziva ljubavlju: "It is not elles bot a longing desire vnto God, to fele hym & see hym as it may be here. & soche a desire is charite; & it deseruiþ alweys to be esid"[256] (H 32,5–8,37). Na ljubav Bog ne može odgovoriti nego sebedarjem do kraja (što je u skladu s njegovom bíti koja je ljubav) i koja kontemplativca, duše kadšto rasplamsane posebnom milošću kojom Bog probija oblak neznanja (H 26,31–35,34), sve više obuzima, nukajući ga da Boga još potpunije uzljubi i s njim – koliko je to moguće u životu, to jest poštujući ontološku razliku između Boga i čovjeka – postane jedno. To se potkrijepljuje jedinom izravnom referencijom na Pseudodionizija Areopagita, koja spoznajno neznanje dovodi u vezu s iskustvom Boga kao zajedništva: "For haue a man neuer so moche goostly vnderstondyng in knowyng of alle maad goostly þinges, ȝit may he neuer bi þe werk of his vnderstondyng com to þe knowyng of an vnmaad goostly þing, þe whiche is nouȝt bot God. Bot by þe failyng it may; for whi, þat þing þat it failiþ in is noþing elles bot only God. & herfore it was þat Seynte Denis seyde: 'Þe moste goodly knowyng of God is þat, þe whiche is knowyn bi vnknowyng"[257] (H 70,38–39,69 – 70,1–6,70).

Negativno znanje o kojem se ovdje govori hod je kontemplativca prema zajedništvu s Bogom. Znanje koje je plod razumske spoznaje ne može ostvariti zajedništvo s Bogom jer je njegova uloga (u kontekstu duševnih moći) razlikovanje i određivanje dobra. Volja je ta koja čovjeka pokreće i omogućuje mu opredijeliti se za ono što je kao dobro spoznato. Očito spoznaji nedostaje mogućnost dohvaćanja Boga, nestvorene duhovne zbilje, u duhu, ljubavi i skladu voljâ. Negativno znanje, neznanje oblikovano oblakom koji čovjeka dijeli od Boga, naprotiv ga omogućuje. Sustavno i metodički odbacujući (ostavljajući u oblaku zaborava) sve ono što Bog nije – tvarna stvorenja, predodžbe, osjetilne utiske – konačno ogoljenom nakanom dolazi do ogoljenoga Božjega bića, a to je točka zajedništva kontemplativca s Bogom, koje više

[256] 'To nije drugo doli gorljiva čežnja za Bogom, da ga – koliko je to ovdje moguće – vidimo i osjetimo. I ta je čežnja ljubav; i ona vazda zahtijeva ispunjenje.'

[257] 'Jer ma koliko duhovno razumijevanje u poznavanju svih stvorenih duhovnih zbilja čovjek imao, on ipak tim razumijevanjem ne može prispjeti poznavanju nestvorenih duhovnih zbilja, a to nije drugo doli Bog sâm. No može im prispjeti neuspjehom [toga razmijevanja]. Jer neuspjeh nije drugo doli Bog sâm. Zbog toga je naime sveti Dionizije kazao: najuzvišenije se znanje o Bogu sastoji u tom da ga poznajemo nepoznavanjem.'

ničim nije zapriječeno, odnosno slijepo motrenje Boga ("a blinde beholdyng vnto þe nakid beyng of God himself only"[258] – H 8,33,17). Ono se suprotstavlja za uspostavljanje zajedništva jalovu gledanju svjetlom razuma ("bot seker be þou þat cleer siȝt schal neuer man haue in þis liif" – H 9,8–9,19). U svjetlu dvostrukoga aspekta oblaka neznanja – kao unaprijedne zadanosti i samozadanosti – može se prema tomu izvući sljedeći zaključak: slabost čovjekove razumske spoznaje, nemoć znanja da dohvati Boga milosno je Božje sebedarje čovjeku i istodobno poziv da to sebedarje prepozna onkraj granica razumski spoznatljivoga, i odvaži se na put na kojem će, svjesno se opredjeljujći za neznanje, na Božje sebedarje moći odgovoriti također sebedarjem. Na tom je putu spoznajno neznanje potpomognuto trajnom Božjom blizinom koja kontemplativcu pomaže i osposobljuje ga da poradi Boga iza oblaka zaborava ostavi sve drugo (H 9,10–12,19). Ili – u svjetlu netom analiziranih teologalnih kreposti: "Potreban je čin potpunoga povjerenja u Boga, čin vjere, ufanja i ljubavi, koji omogućuje da priznamo nesavršenost stvorenja i utemeljuje njihovo ostavljanje u oblaku zaborava."[259]

Samozadani pak aspekt oblaka neznanja upućuje na ogoljivanje čežnje za Bogom kojega u ovom životu ne može jasno vidjeti svjetlom razuma ni osjetiti slakoćom osjetila (H 16,36–39,25), kako bi ona konačno postala čista nakana kojom nasrće na oblak neznanja i ulazi u duhovno zajedništvo s Bogom. Možemo dakle ovako sažeti dosadašnja razmišljanja: kao što je oblak neznanja logični posljedak čovjekove ontološke različitosti od Boga, dodatno osnažen grijehom koji je u čovjekovu odnosu s Bogom stvorio dodatni jaz, tako je on istodobno i milosno sredstvo, posve u skladu s preobrazbenom milošću koja čovjeka nakon grijeha iznova stvara i obnavlja, koje čovjeku – odlučnom da se zaputi kontemplativnim životom – nudi zajedništvo ljubavi oslobođeno svih zavodljivih prepreka, i na to ga zajedništvo, po ispovijedanju slabosti razumske spoznaje, ostavljanju svih stvorenja ispod oblaka zaborava, te susljednim čišćenjem čežnje sve dok ona ne postane gola nakana, i osposobljava. Zato neznanje o Bogu, u naoko paradoksalnom leksiku radikalno shvaćenoga opredjeljenja za Boga, vlastitoga velikim učiteljima

[258] 'slijepo motrenje gologa bića sámoga Boga'

[259] Mislav Kovačić, *Proces duhovne preobrazbe prema srednjovjekovnom anonimnom spisu* Oblak neznanja, str. 95. Vidi i Evelyn Underhill, *The Golden Sequence. A Fourfold Study of the Spiritual Life*, str. 133.

kršćanske duhovnosti, ni u kojem slučaju nije prepreka zajedništvu, već upravo radikalna mogućnost življenja čovjekova zajedništva s Bogom – odnosno, po prihvaćanju toga neznanja, zajedništvo sámo. Kontemplativac koji gorljivo traži Boga u oblaku neznanja ga i nalazi (tko želi stići u nebo, već je ondje ...), ljubeći Boga poradi njega sámoga, a stvorenja poradi Boga. Na tragu smo horizontalnoga aspekta zajedničarske dimenzije kontemplativnoga života, o kojoj ćemo raspravljati u sljedećem poglavlju.

3.4. Zaključak

Kontemplativni se život, kako ga zacrtava *Oblak neznanja*, u svojem krajnjem dosegu ostvaruje kao usmjerenost gole nakane prema sámomu Bogu (*a nakid entent vnto God*). Ostavivši sva stvorenja, te misli i iskustva o njima, kao i sve predodžbe o Bogu, kontemplativac je vođen još jedino čežnjom za Bogom kojom nasrće na oblak neznanja između sebe i Boga. Okvir je te kontemplativne djelatnosti izvanredni stupanj kršćanskoga života.

Iz površnoga bi se iščitavanja *Oblaka* moglo zaključiti da se izvanredni stupanj poistovjećuje sa samotničkim životom. Na taj zaključak nuka prije svega tvrdnja iz prvoga poglavlja da izvanredni stupanj podrazumijeva "solitary form and manner of living"[260]. Pa ipak, kontemplativni se život, koji pripada izvanrednomu stupnju kršćanskoga života, ne iscrpljuje u samotničkom životu. Počelo i načelo kontemplativnoga života ljubavi sâm je Bog. Već je to dovoljno za uvid da život s Bogom nije samotnički život. No taj je zaključak preopćenit i on nužno vrijedi za kršćanski život uopće, a napose za kontemplativni život, pri čem *Oblak neznanja* nije nikakva iznimka.

Raščlanjujući vertikalni, teološki aspekt kontemplativnoga života pošli smo od stvorenosti čovjeka na sliku Božju, na što se autor *Oblaka* izrijekom poziva. Biti pak sličan Bogu znači među ostalim i odražavati u svojem životu božanski život. Taj je analizom ulomka iz Djela apostolskih pokazan kao vječno zajedništvo Oca i Sina, zajedništvo rođeno Duhom Svetim koji je sâm zajedništvo. Kontemplativni je život prema

[260] 'samotnički oblik i način života'

tomu kao ideal plod i odraz božanskoga zajedništva, ali je kontemplativac, nastojanjem oko napredovanja na svojem duhovnom putu, pozvan to zajedništvo sve savršenije i ostvarivati.

Promatrajući nadalje Božje milosrđe i ljubav vidjeli smo da je kontemplativni život bitno oblikovan milosrđem. Nije pritom riječ samo o pozivu na kontemplativni život već mnogo više o čežnji za Bogom koja se u kontemplativcu budi i koja ga poziva na zajedništvo s Bogom, ali mu ga istodobno i daruje. Po milosrđu kontemplativac nasljeduje božansko zajedništvo. Ono se očituje i kao ljubav koja čovjeka stvara i otkupljuje, te ga poziva na prihvaćanje i uzvraćaj. Poradi nje kontemplativac ostavlja sva stvorenja u oblaku zaborava, a savršeno ju nasljeduje istom kada nadraste odnos s Bogom i uzljubi sve stvoreno onako – bespridržajno – kao što ga ljubi Bog.

Svoj smo pogled potom upravili na teologalne kreposti koje skladnim i objedinjenim djelovanjem pridonose zajedništvu kontemplativca s Bogom. Da bi se moglo ljubiti Boga, skrivenoga u oblaku neznanja, zahtijeva se vjera ne samo kao sadržaj nego i kao čin potpunoga povjerenja u Onoga kojega nije moguće vidjeti. Ufanje smo pak odredili kao stav postojanoga iščekivanja ostvarenja zajedništva koje je sada dáno kroz oblak i tamu. Što se sáme ljubavi tiče, ona jest zajedništvo u Bogu koje se čovjeku daje i razrasta se sve dok ne postane zajedništvo s Bogom poradi njega sámoga, ali i zajedništvo sa svim stvorenim poradi Boga.

Budući da je *Oblak neznanja* oblikovan oprekom znanja, koje Boga ne može obuhvatiti, i ljubavi, koja omogućuje prodor kroz oblak neznanja, pokušali smo odgovoriti na pitanje ne proturječi li zajedništvo ljubavi prema Bogu u oblaku neznanja, koja zahtijeva posvemašnju ogoljenost. U tom je kontekstu naglašeno da oblak neznanja istodobno skriva Boga od kontemplativca, ali mu i jamči njegovu prisutnost, njegovo zajedništvo. Slabost spoznajne moći treba naprotiv shvatiti kao poziv na potpuno prihvaćanje Božjega sebedarja i odgovor na njega vlastitim sebedarjem.

Kontemplativni život nikada nije samotnički život. Čak i na onoj privremenoj dionici koja podrazumijeva ostavljanje stvorenja u oblaku zaborava razvija se kao

zajedništvo s Bogom, koje teži postati potpunim zajedništvom na sliku Božju – zajedništvom koje uključuje sva stvorenja i ljubi ih onako kao što ih ljubi Bog.

4. OČITOVANJA ZAJEDNIČARSKE DIMENZIJE KONTEMPLATIVNOGA ŽIVOTA

Utvrdivši da komunitarnost nije proturječna kontemplativnomu životu (drugo poglavlje), pa čak ni njegov akcidentalni prirok, nego mu je štoviše inherentna (treće poglavlje) jer je Bog, koji čovjeka na kontemplativni život poziva, za njega ga osposobljava i u njem trajno podržava, sâm zajedništvo koje je i cilj kontemplacije i kontemplativnoga života, dolazimo sada do analize svih onih razina kontemplativnoga života u kojima se komunitarnost, njegova zajedničarska dimenzija, očituje i ostvaruje.

Time napuštamo jedno, možda ne toliko tematski jasno i artikulirano, ali svakako nedostatno reflektirano, a predmnijevano gledanje na kontemplativni život kao na u sebi kompaktnu i nedjeljivu zbilju. Već je na dosadašnjim stranicama donekle razbijena iluzija o kontemplativnom životu koji bi uključivao samo kontemplativca i Boga, a isključivao sve drugo. Kontemplativni je život, a to *Oblak neznanja* zacrtava u prvom poglavlju pa i poslije više puta ističe, život u Crkvi. Ne možemo dovoljno naglasiti važnost te tvrdnje nasuprot svim onim čitanjima i analizama koje u *Oblaku* ne vide – ili ne žele vidjeti – teološku i eklezijalnu dimenziju. Kontemplativac je ud tijela Crkve pa je i njegov kontemplativni život strogo crkveni život. Stoga ćemo na prvoj razini odrediti komunitarni aspekt u odnosu Crkve i kontemplativnoga života. Istražit ćemo pritom dva momenta – liturgijski i doktrinarni, pretpostavivši svemu kategoriju prijateljstva koju autor *Oblaka neznanja* uvodi u tumačenje kontemplativnoga života u Crkvi i razmjerno ju originalno obrađuje.

Premda je ustanovi duhovnoga vodstva u načelu mjesto u dijelu koji propituje odnos Crkve i kontemplativnoga života, odlučili smo se posvetiti mu zaseban odsječak. Sâm spis kojim se bavimo naime i formom i sadržajem nije drugo doli naputak za duhovni život. Na autoritet duhovnoga vođe naš autor polaže veliku važnost, pri čem njegov glas izjednačuje s glasom Crkve i tako ga legitimira kao Božji glas, a na više mjesta i sâm nastupa kao osobiti duhovni vođa.

Treći dio kojim ćemo se baviti dotiče se socijalne interakcije kontemplativca koji živi u svijetu i na njega je u određenoj mjeri ipak upućen. Odnos te djelatne ljubavi i kontemplativnoga života analizirat ćemo na temelju slike Marte i Marije oko koje je Crkva sazdala komplementarnu teologiju aktivnoga i kontemplativnoga života, da bismo potom potanje razgraničili uočili sve one aspekte koji tvore zajedničarsku dimenziju kontemplativnoga života.

4.1. Crkva i kontemplativni život

U širem se gramatičkom smislu kontemplativni život dvostruko očituje kao crkveni život. Ako naime shvatimo Crkvu kao subjekt, tada je kontemplativni život – "život Crkve", jedan od njezinih izražajnih modaliteta (uz aktivni život). Uzmemo li pak kontemplativni život za subjekt, tada je on "život u Crkvi" jer nema kontemplativnoga života koji ne bi pripadao Crkvi.[261] A to s obzirom na našu temu ima sasvim određene reperkusije. Kontemplativni se život naime uvijek ostvaruje kao rezultat uzajamnoga djelovanja pojedinca (kontemplativca) i zajednice (Crkve). Osim što je za njega potreban božanski poziv i trajna suradnja s milošću (profilirana kao odgovor istodobno dân kao temeljno opredjeljenje i njegovo trajno opetovanje), za kontemplativni je život ključno da se ne može ostvariti arbitrarno, nego da ga Crkva mora prepoznati i na njega pozitivno odgovoriti. Uvijek postoji instancija koja legitimira odluku kontemplativca i daje joj formalno obilježje, čak i ako je riječ o obliku života koji ne uključuje javno zavjetovanje u kanonskom obliku.

U skladu s razlikovanjem izvanjskoga i nutarnjega (kontemplativnoga) života autor *Oblaka neznanja* prihvaćanju kontemplativnoga života pridružuje formalnu strukturu raščlanjenu na više mjesta u spisu. Ovdje ćemo objediniti tražene preduvjete:[262]

[261] Istinitost ove tvrdnje ovisi dakako o rakursu iz kojega se ona promatra. No čak i ako apstrahiramo od činjenice da naziv *kontemplativni život* ima terminološko, dakle suženo značenje, iz razmatranja svejedno isključuje sve one oblike života suprateće poimanju kontemplacije kao neosobne i neteološke zbilje.

[262] Moglo bi se raspravljati o točnosti njihova redoslijeda (napose gledom na b, c, d), ali to za sámu stvar o kojoj je ovdje riječ i nije odveć važno.

1) prokušanost u nasljedovanju Krista u aktivnom životu

2) molitveni i pokornički život

3) osjećanje osobite naklonosti prema kontemplativnoj molitvi

4) redoviti sakramentalni život

5) kajanje zbog grijehâ, sakramentalna ispovijed i zadovoljštvina

6) traženje savjeta, privola duhovnika

7) ostavljanje svijeta.

Od navedenih sedam zahtjeva čak tri izlaze iz okvira života pojedinca i stavljaju ga u neposredni i izričiti odnos s Crkvom: to je redoviti sakramentalni život, odnosno – kao što ga naš autor naziva – puna milosna raspoloživost ("[being] ful graciously disposid" – H P,10,2), sakramentalna ispovijed i zadovoljština ("laweful amendement in contricion & in confession & in aseeþ-makyng") uz veoma važan dodatak: "prema odredbama i uredbama svete Crkve" ("after þe statute & þe ordinaunce of alle Holy Chirche" – H 15,15–17,24) i traženje pouzdana savjeta, što neprijeporno znači privolu prokušana duhovnoga vođe (H 18,11–12,27; H 75,26–28,73). Kontemplativni život, čak i uz dionicu samotničkoga života (povlačenja od svijeta), duboko je komunitaran jer ga ovjerovljuje Crkva. U tom svjetlu samotnički život poprima drugačiji temeljni ton: kontemplativac se povlači od svijeta s privolom Crkve, on svoje samotništvo živi usred Crkve, upravo kao eklezijalno samotništvo u kojem je dodna uronjen u Crkvu. Zato su plodovi kontemplacije duboko crkveni, to jest služe spasenju svih; želimo li dotjerati ideju do kraja, reći ćemo da se svrha kontemplativnoga života, u kojem kontemplativac otkriva Boga kao svojega istinskoga prijatelja, sastoji u tom da posreduje Božje prijateljstvo svemu stvorenomu, u skladu s izričajem *Oblaka*: "& to þe whiche [i.e. þe werk] worching man was maad, & alle þing for man, to help him & forþer him þerto"[263] (H 4,11–12,11).

Nabrojeni nam preduvjeti omogućuju postavljanje koordinata komunitarnosti kontemplativnoga života. Prva je *ispravni nauk*, no njega ne valja misliti isključivo kao

[263] 'radi toga [djela ljubavi] čovjek je stvoren, a sve stvari pak poradi čovjeka, da mu pomognu i pospješe [to djelo ljubavi]'

doktrinarni sadržaj slobodan od heterodoksije (iako *Oblak neznanja*, kao što ćemo vidjeti, i takav zahtjev – razumljivo – izričito stavlja pred kontemplativca), već mnogo više kao življeno suglasje vjere u zajedništvu i zajednici vjerujućih,[264] u svijesti da ispravno vjerovati jest ispravno činiti.[265] Komunitarnost vjerovanja osobito se dobro nazire u grijehu, koji je lom zajedništva ne samo s Bogom nego i sa zajedništvom vjerujućih, što onda nalaže sakrament pokore, pri čem je zadovoljština izrazito komunitarni moment: popravak štete i ponovno primanje u zajedništvo. Kontemplativni život tako je trajno određivan i korigiran eklezijalnim zajedništvom, uvažavajući razvojnu dinamiku koju ona podrazumijeva.

Druga je koordinata komunitarnosti kontemplativnoga života *ispravno slavljenje* (*liturgija*). I ovdje analogno vrijedi ono što smo ustvrdili u vezi s ispravnim naukom. Liturgija se ne iscrpljuje u konkretnim bogoštovnim činima; ona ih obuhvaća i u isti mah nadilazi. Nju predasve tvori zajedništvo slavećih (koje je zajedništvo vjerujućih), zajedništvo uzajamne upućenosti koje je prijeko potreban preduvjet svakoga liturgisjkoga slavlja, u skladu s drevnim himnom: "Congregavit nos in unum Christi amor. [...] Simul ergo cum in unum congregamur: ne nos mente dividamur". Kontemplativni je život bitno slaviteljski, liturgijski život već utoliko što je upućen na zajednicu vjerujućih (koja je zajednica slavećih) pa kontemplativna molitva, iako skrovita, postaje načelom dioništva u eklezijalnom zajedništvu (vjerujućih i slavećih), ali i osobitim mjestom povezivanja i nadgradnje molitvenoga, to jest slavećega zajedništva.[266]

[264] Skupa s onima kojima je povjerena vlast tumačenja (uopće *triplex munus*). S tim je barem uključno povezana molba o ustezanju u prosuđivanju drugih, koju autor *Oblaka* donosi na drugom mjestu u tekstu (H 30).

[265] Kloneći se pritom upadanja u luterovsko opravdanje samo po vjeri i samo po milosti od čega je opasnost ovdje implicitno prisutna.

[266] Vidi Mislav Kovačić, *Proces duhovne preobrazbe prema srednjovjekovnom anonimnom spisu* Oblak neznanja, str. 66.

4.1.1. Prijateljstvo, Crkva i kontemplativni život

Leksem *prijatelj* (*freende*) javlja se ukupno dvadeset dva puta (što ga čini jednim od čestotnijih, a teološki važnih leksema) u – semantički gledano – trima različitim kontekstima. Prvi je retoričko-stilistički; tako autor *Oblaka* oslovljava adresata ("goostly freende [in God]"[267] – P, 1, 67, 75), dajući spisu ton prisnosti. Drugi se tiče općenitih ljudskih prijateljstava, bilo tjelesnih bilo duhovnih. Tu je riječ *prijatelj* vrlo često kontrapostirana riječi *neprijatelj* (*fo*) i o tom će riječi biti poslije. Treći kontekst najzad otkriva posebno prijateljstvo, pridržano Božjim kontemplativcima.

Retoričko-stilistički kontekst ne valja odveć naglašavati, pogotovu ne mistificirati jer je riječ o učestaloj literarnoj figuri. No imamo li na umu da je naslovnik *Oblaka* gotovo sigurno bio stvarna osoba te da ga je autor također gotovo sigurno dobro poznavao, riječ *prijatelj* tada ipak nadilazi puki epistolarni oslov. On biva dopunjen atributom *duhovni* (*goostly*) uz proširak *u Bogu* (*in God*), otkrivajući tako duhovno zajedništvo koje, doima se, bolje opisuje kategorija prijateljstva negoli kategorija bratstva. Ta se potonja doduše dvaput javlja u tekstu, ali obadva puta u množini (uz dodatak *sistren*) i sa semantikom generičkoga: jednom u svojem općeupotrebnom značenju obiteljskoga odnosa (H 18,12,27) i to – važno je primijetiti – u negativnu kontekstu neprijateljstva prema kontemplativcu, a drugda najvjerojatnije označujući svekoliki ljudski rod (H 25,37,33). Duhovno prijateljstvo autora *Oblaka* i njegova naslovnika ne biva umanjena čak ni hipotezom da je riječ o dvojici kartuzijanaca iz različitih kartuzija. Možemo dakako pitati se o definiciji prijateljstva koja bi mogla stajati u pozadini, i o kojoj implicitno ovisi interpretacija njihova odnosa, ali jedno je nedvojbeno: odnos učitelja i učenika čak i ako pretpostavimo rekluziju otvara širok prostor zajedništvu koje nije samo binarno, već inkluzivno, to jest eklezijalno. Drugim riječima, stariji u vjeri pomaže mlađemu na njegovu duhovnom putu na koji polazi iz Crkve, u njoj ostaje i donosi plodove. Dapače, u četrdeset sedmom poglavlju autor *Oblaka* daje naslutiti da osim naslovnika ima i drugih duhovnih prijatelja ("specyal freendes in God"[268] – H

[267] 'duhovni prijatelju [u Bogu]'

[268] 'posebni prijatelji u Bogu'

47,3,49) s kojima također (pisano) komunicira (i duhovno ih vodi). To je sinkronijsko nadilaženje binarnoga prijateljstva dvaju kontemplativaca i njegovo urastanje u širu eklezijalnu dimenziju. Upravo prijateljstvo postaje deskriptivna kategoraija suodnosâ kontemplativaca, ali i raspoznajno obilježje duhovnoga zajedništva kontemplativaaca koje po osobnoj preobrazbi i suobličenju Božjemu duhu u kontemplativnoj molitvi postaje preobrazbena snaga ciele Crkve i svijeta. K tomu je eklezijalnost prijateljstva autora *Oblaka* s naslovnikom vidljiva i u dijakronijskoj perspektivi jer *Oblak* je *neznanja* postao rado čitanim duhovnim štivom tijekom povijesti, povezujući kontemplativce različitih povijesnih razdoblja u duhovno zajedništvo.

Prijateljstvo se najzad, iako samo kao hapaks, ali kontekstno zato veoma znakovito, pridijeva sámomu Bogu. U sedamdeset petom poglavlju, koje općenito sadržava završne poticaje, progovara se (i) o osjećaju koji prati poziv na kontemplaciju, odnosno o pripadajućem osjećaju milosti kojega katkada nestaje da se mladi kontemplativac ne bi uzoholio. No on je upravo zbog svojega neiskustva te osjetilne suhoće sklon pripisivati neprijateljskoj nastrojenosti Božjoj. Takve naš autor naziva "mladim budalama" ("ȝong foles") te u Božju obranu dodaje: "he is þeir fule freende"[269] (H 75,3–4,74).

Taj izričaj – također nije dobro precijeniti ga, ali mu jednako tako treba dati dužno mjesto – zauzima smjer uglavnom drugačiji od uobičajenog kada je o prijateljstvu Boga s čovjekom riječ. Jer češće se govori o čovjeku kao o prijatelju Božjem, a razmjerno rjeđe obrnuto. Ideja Boga kao čovjekova istinskoga (smijemo tako prevesti *fule*) prijatelja podrazumijeva teocentrično težište, definira prijateljstvo teološki, odozgo, i u isti mah postavlja kvalifikative prijateljstva koje čovjeku valja ostvariti. Budući pak da je *Oblak neznanja* djelo koje čovjeka uvodi u kontemplativnu molitvu, onda je pojam Boga kao prijatelja istodobno jamstvo Božje blizine u čovjekovu nastojanju da se s njim sjedini i normativ koji kontemplativcu nije dân najednoč i s isuviše visokim i brojnim zahtjevima koji bi ga slomili, već naprotiv uz posvemašnje poštivanje njegove naravi i dinamike preobrazbe, usmjeravajući se postupno uzajamnosti prijateljstva. A upravo ono odgovara

[269] 'on je njihov istinski prijatelj'

cilju kontemplacije prema *Oblaku* – savršenstvu po milosti kao odgovoru na Božje savršenstvo po naravi, odnosno sjedinjenju u duhu i ljubavi te skladu dviju volja.

Čini se da tu treba tražiti definiciju prijateljstva o kojoj smo se maločas pitali. Prijateljstvo je duhovna i voljna skladnost (složnost) dvojega, što nas upravlja klasičnomu tumačenju: "Idem velle atque idem nolle".[270] Isto htjeti – to je sklad čovjekove volje s Božjom voljom, to je sjedinjenje s njim u ljubavi. Zato smijemo reći da je cilj kontemplacije – prijateljstvo. Bog je već sada prijatelj kontemplativca, i to istinski prijatelj (*fule freende*). Kontemplativac postaje Božji prijatelj kada prihvati njegovo prijateljstvo koje, kao što nam kazuje posljednje poglavlje *Oblaka*, kadšto uključuje i osjetilnu suhoću ili – da ostanemo u tekstnoj terminologiji – oblak neznanja između čovjeka i njegova Boga. Oblak neznanja prijateljstvo niti dokida niti ga može dokinuti. Upravo njegova postojanost omogućuje postojanost kontemplativca kojom se odvažuje na put ka sjedinjenju s Bogom.

Štoviše, tvrdnja da je Bog čovjekov prijatelj ima i još dalekosežnije posljedice. On je prijatelj svakomu čovjeku. Kontemplativni život ne može prema tomu biti izoliran, autarkičan, samotnički život jer svi kontemplativci, ma u kojem vremenskom odsječaku živjeli, teže istomu – sjedinjenju s Bogom, to jest prijateljstvu. A sjedinjujući se s Bogom, urastajući u Božje prijateljstvo, oni i međusobno postaju prijatelji. Pa i ne samo oni: biti kontemplativac, težiti sjedinjenju s Bogom znači biti prijatelj sa svakim čovjekom jer je Bog prijatelj svakomu čovjeku. Tu ćemo tezu napose analizirati.

Božje prijateljstvo povezuje sve kontemplativce u prijateljsko zajedništvo. Ono istina nije izrijekom istaknuto kao prijateljstvo, ali takvim se može eksplicirati: riječ je o "istinskim Božjim učenicima" ("Goddes trewe disciples" – H 53,11,54), "Božjim slugama" ("þe seruantes of God" – H 19,35,27), "posebnim Božjim slugama" ("Godes special seruantes" – H 19,11–12,28), "[Božjim] posebnicima" ("one of his speciales" – H 2,30–31,8). Nadasve je pozornosti vrijedan posljednji oslov koji i fonetski i semantički

[270] Teško je reći koji točno izvor autor u toj tvrdnji slijedi; ona ima snažno i biblijsko (osobito ivanovska teologija) i povijesnoteološko uporište, naprimjer u Tominoj *Teološkoj sumi*: "Et hoc probat philosophus, in IX Ethic., per quinque quae sunt amicitiae propria. [...] quinto, concordat cum ipso, quasi in iisdem delectatus et contristatus." Toma Akvinski, *Summa theologiae* II–II, q. 25, a. 7. http://www.corpusthomisticum.org/sth3025.html (pristupljeno 21. ožujka 2019).

unekoliko konotira posebnomu životnomu stupnju, ali gdjekako predmnijeva i božansko izabranje, uzdignuće milošću – pobožanstvenjenje, i u konačnici vodi intenzivnijemu zajedništvu s Bogom u oblaku neznanja. Zato kontemplativni život ne možemo promatrati samo pod aspektom samotništva, odvajanja od svijeta jer upravo kontemplativna molitva čini, tkâ teoantropološko zajedništvo Božjih kontemplativaca. Oni nisu – *Oblak* ih tako ne poima – frakcijsko-elitistička "Crkva" u Crkvi,[271] nego čvorišta intenzivnijega zajedništva s Bogom u svekolikom eklezijalnom tkivu. Prijateljstvo kojim Bog obdaruje kontemplativca tako u konačnici pridonosi funkcionalnosti kontemplativca za Crkvu, u kojoj on prima i kojoj istodobno daje, gradeći vjerničku povezanost usmjerenu sveopćemu spasenju: "so þat he be seen to be a profiter on his partye, so litil as is, vnto þe comunite, as ich one of hem doþ on his"[272] (H 4,19–20,12).[273]

4.1.2. Trovrsno očitovanje eklezijalne komunitarnosti

Rekavši da je, prema *Oblaku neznanja*, kontemplativac komunitarno biće, a kontemplativni život, bez obzira na to koliko se samotnički aspekt naglašavao, komunitarni život i to navlastito eklezijalno-komunitarni život, mi još uvijek u određenom smislu ostajemo na razini općega. Autor *Oblaka* međutim ide dalje i dublje te potanje precizira *kako* je kontemplativni život u Crkvi – zajedničarski život. Promatramo li naime komunitarnost kontemplativnoga života pod dvama gore opisanim aspektima: aspektom *ispravnoga vjerovanja* i *ispravnoga slavljenja*, doima se da je, s obzirom na hermeneutiku i povijesno čitanje našega spisa, pritom mišljena samo najneposrednija crkvena zajednica, pogotovo ako uz kontemplativni život vežemo makar kakav stupanj *stabilitas loci*,[274] dok

[271] Što se hijerarhijskoga aspekta Crkve tiče valja reći da on ni na koji način nije doveden u pitanje, ali je ovdje zanemariv.

[272] 'tako da može napredovati, pa bilo to ma kako malo, prema zajedništvu, kao što to čine i svi drugi'

[273] Vidi René Tixier, "Apophase et affectivité. Des images pour une contemplation sans images – l'exemple du corpus du *Nuage de l'inconnaissance*", u: *Studies in Spirituality* 20 (2010), str. 130.

[274] Postojanost je mjesta, u različitom stupnju i u različitim izvedbenim varijantama, primjenjiva na sve oblike života koje smo uključili u ovaj rad (cenobitski, eremitski, rekluzivno-anahoretski; ostavljamo dakle po strani prosjačke redove i njihov – predasve franjevački – *peregrini et advenæ* ideal: vidi PPr 6,2) osim možda na lutajuće pustinjake, premda ni tu ne posve isključivo (i oni su se u pravilu na određenom mjestu zadržavali barem neko vrijeme). Trajno lutalaštvo pak izlazi iz okvira pustinjaštva i postaje hodočasništvo.

je svijest o široj, da ne kažemo sveopćoj Crkvi (uz iznimku zajedništva s Rimom, bitnosti crkvenosti koja je pretpostavljena, ali ne i eksplicitno prisutna) tek slaba. Da ne bude zabune, takva su misaona polazišta i argumenti prosudbe u onodobnom kontekstu legitimni, pa i uobičajeni.

No ako *Oblak neznanja* i podastire samo usku, mjesnu perspektivu, onda to vrijedi samo horizontalno. U vertikalnom smislu naime naš autor razlikuje trostruku Crkvu, u skladu s drevnom slikom: *Ecclesia militans, patiens ac triumphans*. To razlikovanje međutim nije dogmatsko niti se *Oblak* bavi apstraktnim sadržajima vjere. Naprotiv, praktično-mistagoško usmjerenje spisa već anticipacijski sugerira povezanost s kontemplativnom molitvom, s kontemplativnim životom, s osobom kontemplativca. A budući da je podjela Crkve motivirana opisivanjem stanja u kojem se nalaze pojedini njezini udovi, odnos kontemplativca prema Crkvi tako shvaćenoj bit će nedvoumno osoban, relacijski.

Izravnu referenciju na trostruku Crkvu nalazimo u trećem poglavlju: "Þis is þe werk of þe soule þat moste plesiþ God. Alle seintes & aungelles han ioie of þis werk, & hasten hem to helpe it in al here miȝt. Alle feendes ben wood whan þou þus doste, & prouen for to felle it in alle þat þei kun. Alle men leuyng in erþe ben wonderduli holpen of þis werk, þou wost not how. Ȝe, þe soules in purgatori ben esed of þiere peine by vertewe of þis werk. Þiself arte clensid & maad vertewis "[275] (H 3,19–25,9). Uzdignuće srca Bogu u ljubavi, objašnjava autor, kojemu prethodi ostavljanje svih stvorenja u oblaku zaborava i usredotočivanje jedino na Boga, nije djelo koje bi ostalo između pojedinca i njegova Boga – protiv svih onih koji bi kontemplaciju htjeli razumjeti rascrkvenjeno (a što je napast ne samo za suvremene istraživače *Oblaka*, nego je očito već bila napast i u autorovo vrijeme, kada su alternativni oblici duhovnosti bili veoma blizu granice heterodoksije) – ne, ono

---

Ono se pak od kontemplativnoga oblika života (koji Bendon Davis naziva *mistikom*) razlikuje utoliko što započinje zajedničarski, a završava samotnički, dok je kod kontemplativnoga života put obrnut. Vidi Carmel Bendon Davis, *Mysticism & Space. Space and Spaciality in the Works of Richard Rolle, "The Cloud of Unknowing" Author and Julian of Norwich*, *nav. dj.*, str. 89. Vidi također Mislav Kovačić, *Proces duhovne preobrazbe prema srednjovjekovnom anonimnom spisu* Oblak neznanja, *nav. dj.*, str. 128.

[275] 'To je djelo duše koje najvećma ugađa Bogu. Svi sveti i anđeli raduju se tomu djelu, te hitaju da ga potpomognu koliko je god u njihovoj moći. Zlodusi bijesne dok si zaposlen tim djelom, te se svim silama upiru da ga osujete. To djelo, a da ti sâm ne znaš kako, čudesno pomaže svim ljudima koji žive na zemlji. Da, to djelo olakšava patnju dušama u čistilištu. A i ti sâm postaješ čist i krepostan.'

udioništveno pogađa sve udove Tijela Kristova (1 Kor 12,26), pri čem kontemplacija postaje osobitim počelom crkvenoga zajedništva, a kontemplativni život povlaštenim mjestom njegova izražavanja.

Najprije valja suočiti se s paradoksom. Pitamo se naime kako je moguće da kontemplacija proizvodi (blagotvorne) učinke u svim trima Crkvama, kad njezina narav pretpostavlja dvoje: prvo, ostavljanje svih stvorenja u oblaku zaborava, što u određenom smislu zahtijeva kidanje spona s njima, pa posljedično onemogućuje povratni učinak kontemplacije na stvorenje; drugo, Božju nespoznatljivost i skrivenost u oblaku neznanja koja – dopustimo li da kontemplacija uopće može proizvoditi učinke u drugim stvorenjima – relativizira sámu sebe, odnosno povlači za sobom određenu vezu sa stvorenjem koja je od kontemplativca skrita ili mu je pak uskraćena.

Za njegovo je razrješivanje potrebno voditi računa o sljedećim čimbenicima: vježba oblaka zaborava još nije kontemplacija u strogom smislu riječi već radije priprava na nju; zaborav stvorenja duhovna je zbilja koju treba duhovno tumačiti te je svaka doslovnost i bijeg od tvarnosti zapravo i doktrinarno i praktično duhovno zastranjenje: riječ je o premještanju težišta iz stvorenjâ u Boga (ostvarivanje milosnoga savršenstva po uzoru na naravno savršenstvo u Bogu) kako bi se stvorenjima moglo pristupiti i prema njima se ophoditi onako kako to čini Bog; kontemplacija je povlašteni, ali ne isključivi put Bogu, a svjesni odabir negativne metode – ispovijedanje Božje nespoznatljivosti kao puta k Bogu – polazi od različitosti Boga i čovjeka; drugi putovi ne niječu tu različitost, ali se na nju ne oslanjaju, što svjedoči da je Bogu doista moguće prispjeti čak i ako čovjek nije usredotočen na njegovu posvemašnju ontološku i moralnu transcendenciju.

Stoga kontemplativni život, osobito voljno usredotočenje na Boga jedinoga poradi njega sámoga nosi sa sobom otvorenost prema plodovima toga usredotočenja (preobrazbe odnosno pobožanstvenjenja) i to (ponajprije) za sve one koji su pritjelovljeni Crkvi. Međutim, komunitarnost se kontemplativnoga života u proslavljenoj, trpećoj i putujućoj Crkvi različito izražava, već prema osobitostima i stanju pojedine Crkve.

U svecima, proslavljenim udovima Tijela Kristova, i u anđelima čežnja kontemplativca za Bogom jedinim rađa radošću i potiče ih da se djelatno zauzimaju za

njega. Proslavljena Crkva lišena je potreba ("cessat et necessitas"[276]). Ona je postigla blaženo gledanje Boga licem u lice, to jest ostvarila je cilj kontemplativnoga života. S Bogom se sve prima te više nema ništa što s njim ne bi bilo dáno ili bi unatoč tomu manjkalo. Pa ipak, vidimo da se blaženi raduju kada kontemplativac živo nastoji oko sjedinjenja s Bogom. Znači li to da Bog ipak nije sve u svima (Ef 1,23), ili da je blaženstvo ipak nesavršeno kada neko stvorenje može utjecati na njega?

U tekstu se međutim ne kaže da se blaženi raduju kontemplativcu nego kontemplaciji (*þis werk*), htijenju Boga poradi njega sámoga. Blaženi se dakle u konačnici raduju Bogu. A budući da Bog sve u svima ispunja, oni se raduju i kontemplativcu koji želi postići sjedinjenje s Bogom u duhu, ljubavi i skladu volja, to jest ostvariti milosno savršenstvo po uzoru na naravno savršenstvo u Bogu. Ta tvrdnja ima prilično dalekosežne posljedice: Bog nije statično biće, u sebe zatvoreno biće, potpuno biće.[277] On jest zajedništvo sâm u sebi, i prije negoli zahvati izvan sebe. Ali on jest zajedništvo i sa svime što je dozvao u postojanje, a onda napose s čovjekom. Na koncu, kontemplativni je život usmjeren zajedništvu s Bogom, pa se smije reći da po svakom kontemplativcu Bog biva veći, biva "više" zajedništvo. U tom smislu, a Bog jest počelo i najviši stupanj svake kreposti, radost raste razmjerno zajedništvu, pa po većem zajedništvu (sjedinjenju kontemplativca s Bogom) i radost blaženih, nebeska radost ("ioies in heuen" – H 5,6–7,14; "ioyes[278] of heuen" – H 12,28,21; H 21,37,29) biva veća, jer Bog biva veći.

Drugi je moment odnosa proslavljene Crkve i kontemplativca djelatna pomoć. Kontemplativac u svima onima koji su prispjeli blaženomu gledanju nalazi pomoć i podršku za svoj put. Štoviše, veli naš autor, anđeli i sveti hitaju da svim svojim silama potpomognu proces duhovne preobrazbe, sjedinjenja kontemplativca s Bogom. Kao što svako (novo) sjedinjenje (novoga) kontemplativca s Bogom uvećava radost blaženih jer po tom i Bog biva veći, i zajedništvo veće, tako i njihovo pritjecanje u pomoć kontemplativcu treba iščitati kao pretičak radosti, odnosno "nezadovoljenost" (*non satis factum*) sve dokle Bog ne bude sve u svima. Zbog toga možemo reći da je svetačko-

[276] Iz drevnoga himna *Si quæris miracula*.

[277] Bog naravno jest potpun, ali je argumentacija kojom se ovdje služimo drugačija.

[278] *ioies* (H 12,28,21)

anđeoski zagovor ustvari pomoć Bogu da bude sve u svima, sve u skladu s plodom kontemplacije – ljubavlju koja ljubi kao Bog jer je u zajedništvu duha i skladu čovjekove volje s božanskom voljom postala slična Bogu.

Radost i pomoć, što ih iskusuje proslavljena Crkva, lice su i naličje jedne te iste stvarnosti, izrazi sjedinjenosti s Bogom koja teži potpunom i uzdiše sve do sveopćega zajedništva. Kontemplativni je život, koji teži sjedinjenju s Bogom a još tako nije dokraja ozbiljen, dosljedno tomu prostor očitovanja eklezijalnoga zajedništva kontemplativca s blaženima, a ono nije samo nužna posljedica formalne pripadnosti Crkvi krštenjem nego mnogo više suzajedničarstvo, povezanost koja nije vidljiva nego duhovna, otajstvena, zbog čega smo skloni pomisliti da se kontemplativni život iscrpljuje u samotničkom životu, u samotništvu. Neprijeporno je međutim da izvanjska samoća ne kazuje mnogo o nutrini, na što su crkveni oci, monasi i učitelji duhovnosti uvijek upućivali, te da komunitarnost ne mora biti vidljiva – što ju ne čini manje stvarnom ili slabijom od vidljiva zajedništva, pri čem se iznova vraćamo upozorenju koje autor *Oblaka neznanja* postavlja pred čitatelja: da duhovne stvari valja isključivo duhovno tumačiti.

Kontemplacijom se ne ostvaruje zajedništvo samo s proslavljenom Crkvom. Tu je i trpeća Crkva – duše u čistilištu. Leksem *čistilište* u *Oblaku* se *neznanja* javlja tri puta, od toga dvakrat odnoseći se na proces čišćenja kontemplativca za zemaljskoga života. Njegovo je čistilište naime patnja zbog rastresenosti u kontemplativnoj molitvi (H 33,29–30,37), odnosno zbog uvida u vlastite grijehe (H 69,3–4,69).[279] Treći slučaj, onaj kojim se bavimo, govori o olakšavanju čistilišnoga trpljenja po kontemplaciji. Dok čežnja kontemplativca za Bogom u proslavljenih rađa radošću i djelatnom pomoću, oni koji još nisu postigli blaženo gledanje ne mogu se radovati upravo zbog nemogućnosti gledanja Boga licem u lice. No otajstveno suzajedničarstvo omogućuje dušama u čistilištu spoznati da je netko na zemlji prigrlio kontemplativni život te da je cijelim svojim bićem upravljen na Boga poradi njega sámoga, živo čeznući za sjedinjenjem s njim u duhu, ljubavi i volji. Već sáma ta svijest – a nju ne može umanjiti ni oblak neznanja koji skriva Boga od čovjekova pogleda ni oblak zaborava koji kontemplativac prostire između sebe i svih

[279] Vidi John P. H. Clark, *The Cloud of Unknowing: An Introduction*, sv. I: *Introduction*, Institut für Anglistik und Amerikanistik, Salzburg, 1995, str. 40.

stvorenja – koju bismo mogli slobodnije opisati kao "posredovano blaženo gledanje" (*visio beatifica mediata*), odnosno kao posredovanu kontemplaciju, dovoljna je da olakša patnje trpećih.[280]

Dioništvo trpeće Crkve na kontemplaciji uda zemaljske Crkve odražava njihovu duboku povezanost, također – kao što je to slučaj i s proslavljenima – otajstvenu, neobuhvativu i neopisivu instrumentarijem vidljive zbilje. To se suzajedničarstvo otkriva i izražava upravo u kontemplativnom životu. Ostavljanjem svih stvorenja iza oblaka zaborava kontemplativac se raspoložuje za život *soli Deo*, i dosljedno tomu za nasljedovanje božanske ljubavi koja obuhvaća sve stvoreno. Gledanje je Boga kakav jest zastrto oblakom neznanja, ali po suzajedničarstvu, radosti i pomoći nebeske Crkve zaborav stvorenja i tama neznanja, isprepleteni u kontemplativnom životu, postaju preobrazbenom snagom koja zahvaća svekoliko Tijelo Kristovo i blagotvorno utječe na one koji još nisu sjedinjeni s Bogom i zbog toga trpe.[281] Istodobno, a za razliku od blaženih, duše u čistilištu ne mogu kontemplativcu uzvratiti za olakšavanje svojega trpljenja, pa se doima da je tu zajedničarstvo jednostrano; no upravo trpljenje zbog nesjedinjenosti s Bogom, koje iskusuju – svaki na svoj način – i kontemplativac i duše u čistilištu, zapravo očituje suzajedničarstvo. Ono je omogućeno upravo kontemplativnim životom jer samo njime biva dána ta osobita bol zbog nesjedinjenosti koja kontemplativca nadilazi i katkada se izražava kao duhovna, približujući ga većma proslavljenoj i trpećoj Crkvi. A s trpećima zajedničarstvo se profilira kao komunitarnost u nadi (blaženoga gledanja i sjedinjenja s Bogom).

Kontemplacija konačno pridonosi i zemaljskoj, putujućoj Crkvi. Osim što sámoga kontemplativca čisti i čini kreposnim, što ćemo izostaviti iz razmatranja, ona čudesno pomaže svim ljudima, a da kontemplativac sâm ne zna kako. Prvi potencijalno socijalni moment kontemplativnoga života – ne nevidljiva komunitarnost s anđelima, blaženima i dušama u čistilištu, već vidljiva (eklezijalna) komunitarnost s braćom ljudima – također je

[280] Na mjestu je i pitanje odnosa proslavljene i trpeće Crkve – biva li čistilišno trpljenje olakšano otajstvenim zajedništvom s proslavljenima, koji uživaju neposredovano blaženo gledanje, ali se njime ovdje ne možemo baviti.

[281] Trpeća Crkva, za razliku od proslavljene, ne može pomoći kontemplativcu.

prožeta otajstvenošću.[282] Komunitarnost kontemplativnoga života u strogom smislu začinje se u eklezijalnoj dimenziji, i to kao nevidljiva. Ne možemo olako otkloniti tumačenje da se time želi dozvati u pamet prvenstvo božanske milosti za kontemplaciju, odnosno dati komunitarnosti kontemplativnoga života duboko teološkoantropološko utemeljenje, čime se sprečava da se komunitarnost, a nadasve eklezijalna komunitarnost svede na puki socijalni aspekt.

No otklanjanju te opasnosti *Oblak neznanja* pristupa i na nešto drugačiji način. Želeći naglasiti otajstvenost eklezijalnoga zajedništva naš autor ide tako daleko da kida vezu s proslavljenom Crkvom ispriječi li se ona između kontemplativca i Boga skrivenoga u oblaku neznanja: "For o þing I telle þee: it is more profitable to þe helþe of þi soule, more worþi in itself, & more plesing to God & to alle þe seintes & aungelles in heuen – ȝe! & more helply to alle þi freendes, bodily & goostly, quik & dede – soche a blynde steryng of loue vnto God for himself, & soche a priue loue put vpon þis cloude of vnknowyng; & beter þee were for to haue it & for to fele it in þin affeccion goostly, þen it is for to haue þe iȝe of þi soule openid in contemplacion or beholding of alle þe aungelles or seyntes in heuen, or in hering of alle þe mirþe & þe melody þat is amonges hem in blisse"[283] (H 9,35–38,18 – 9,1–5,19).

Upravo čežnjom za Bogom poradi njega sámoga, ogoljenom od svega stvorenja pod nebom, kontemplativac ulazi u otajstveno zajedništvo s proslavljenom, trpećom i putujućom Crkvom. Blagotvorni učinak kontemplacije dân je upravo paradoksom – tamom neznanja na koju kontemplativac nasrće, nemoćan odagnati ju ili kroz nju proniknuti. Taj paradoks upućuje na dvije važne tvrdnje. Prvo, eklezijalna je komunitarnost kontemplativnoga života oblikovana tamom neznanja. Takvo je zajedništvo najintenzivnije, a njegovi su plodovi najblagotvorniji, istom onda kada se

[282] "It is precisely the ecclesial perspective which inspires the author's understanding of how the contemplative participates in Christ's saving work for the Church and the world." John P. H. Clark, *The Cloud of Unknowing: An Introduction*, sv. I: *Introduction*, Institut für Anglistik und Amerikanistik, Salzburg, 1995, str. 44.

[283] 'Jedno ti naime velim: to slijepo gibanje ljubavi prema Bogu poradi njega sámoga i ta skrovita ljubav koja nasrće na oblak neznanja korisnija je tvojoj duši, vrednija u sebi, te više raduje Boga i svete i anđele u nebu – da, a i više pomaže tvojim prijateljima, tjelesnima i duhovnima, živima i mrtvima, i bolje je da ju duhovno osjećaš, negoli da se tvoje oči otvore u kontemplaciji ili motrenju svih anđela i svetaca u nebu, ili pak da slušaš radosne nebeske melodije.'

kontemplativac nalazi uronjen u oblak neznanja u kojem ne može ništa drugima dati jer više ništa sâm ne posjeduje (ostavio je sva stvorenja u oblaku zaborava), osim gole činjenice vlastite egzistencije, toga da on jest, i to ponajviše egzistencije opterećene duhovnom žalošću zbog postojanja koje je drugo od Boga (s njim nesjedinjeno). To će pak značiti da – barem što je do eklezijalne komunitarnosti, i nadasve što je do proslavljene i trpeće Crkve – težište nije na kontemplativcu koji nešto čini oko stvaranja i(li) održavanja zajedništva, nego na činjenici njegove egzistencije koja ističe komunitarnost po bivanju. Pritom valja čuvati se svih onih privida zajedništva koji se nàdājū osjetilima kao privlačni, ali se u konačnici ispriječuju između kontemplativca i Boga. I drugo, istinsko eklezijalno zajedništvo čije stvaranje i održavanje izmiče čovjekovim djelatnim moćima te se ponajbolje otkriva u njegovoj nemoći u tami neznanja upućuje na to da je ono otajstveno, skriveno, od Boga darovano, čime se u prvi plan stavlja prvenstvo milosti. Ista ona milost koja čovjeka poziva na kontemplativni život i u njem ga podržava i izgrađuje taj kontemplativni život povezuje sa svima onima koji su krštenjem pritjelovljeni Bogu, i to tako da se komunitarnost najintenzivnije očituje upravo u nemoći kontemplativca, u tami oblaka neznanja, što ga posvema upućuje na Boga i kvalificira njegovu komunitarnost razmjerno teologalnom zajedništvu, odnosno oslonjenosti na Boga, počelo svakoga zajedništva vjerom, ufanjem i ljubavlju.

4.1.3. Liturgija kao mjesto zajedništva

Kada govorimo o eklezijalnoj komunitarnosti kontemplativnoga života, onda je njezin neizostavni dio i liturgija. Zajedništvo je u Crkvi bitno liturgijsko. Već sáma činjenica da Crkvu tvore svi koji su joj krštenjem pritjelovljeni upućuje nas na liturgiju kao na vrelo crkvenoga zajedništva, premda je liturgijsko zajedništvo tijekom povijesti naglašavano različitim intenzitetom i različitim modalitetima.

Oblak neznanja bavi se uvođenjem u kontemplativnu molitvu koja u Crkvi nikada – pa čak ni onda kada su kontemplativni redovi svojom brojnošću i brojnošću svojih članova preplavljivali Europu, kada je monaška teologija kontemplativnoga usmjerenja

uživala velik ugled i bitno utjecala na misaona kretanja, te kada je slika Crkve kao monaško-kontemplativne strukture sve do razvoja srednjovjekovnih gradova i pojave prosjačkih redova bila u krupnom planu[284] – nije bila put stvarne većine. To pak pogotovo vrijedi za oblik života koji se može nazvati samotničkim. Na djelu je zapravo svojevrstan paradoks. Kontemplativni je oblik života zapravo bio duboko liturgijski život, ni u kojem slučaju rijedak i neobičan, no ipak uvijek donekle alternativni. Svijest o liturgijskom zajedništvu (ako se o njoj u stoljećima srednjega vijeka uopće može tematski i koherentno govoriti) oblikovala je kontemplativca, iako ga je jednako tako oblikovala i kontemplativna predaja, koja je liturgijsko zajedništvo promatrala (i o njem govorila) manje vidljivo, a puno više otajstveno.

Zbog toga ćemo u *Oblaku neznanja* zaludu tražiti taksonomiju liturgije Crkve, a napose nekakve pozitivne propise koji bi definirali prava i obveze kontemplativca s obzirom na liturgiju, ili pak – u nekakvu idealnom slučaju – opisali liturgijsko zajedništvo. Ono se istina prešutno pretpostavlja, ali je s obzirom na gornju granicu veoma nedorečeno, ili barem veoma otvoreno. Liturgijska problematika *Oblaka* dolazila je napose do izražaja u tekstološkim istraživanjima jer je zarana postalo jasno prisuće liturgijskih formula blagoslova koje bi govorile u prilog autorovu svećeništvu.[285]

Liturgijski usmjerene dijelove *Oblaka neznanja* možemo svrstati u tri skupine. Prvu, najbrojniju skupinu čine tekstovi koji se bave pokorom, sakramentom čovjekova milosnoga života. Drugoj se skupini pribrajaju, kao što je već rečeno, tekstovi koji se otkrivaju kao blagoslovne formule, ili na njih podsjećaju. Treća skupina na koncu, zastupljena dvama tekstovima, razmatra vrijednost zajedničke liturgije Crkve.

---

[284] Tvrdnje su ovdje veoma pojednostavljene i nipošto ne predstavljaju cjelovit, zaokružen i iscrpljen pristup.

[285] Vidi npr. H, str. x; John P. H. Clark, *The Cloud of Unknowing: An Introduction*, sv. I: *Introduction*, Institut für Anglistik und Amerikanistik, Salzburg, 1995, str. 17. Annie Sutherland i Nike Kocijančič-Pokorn o autorovu svećeništvu ne izjašnjavaju se. Vidi Annie Sutherland, "The Dating and Authorship of the Cloud Corpus: A Reassessment of the Evidence", u: *Medium Aevum* 1 (2002), 82–100; Nike Kocijančič-Pokorn, "Original Audience of *The Cloud of Unknowing* (in Support of Carhusian Authorship)", u: James Hogg (ur.), *The Mystical Tradition and Carthusians*, sv. I, Institut für Anglistik und Amerikanistik, Salzburg, 1995, str. 60–77.

Tekstne primjere svake skupine omjerit ćemo prema zajedništvu koje povezuje krštene te ćemo istodobno kušati promatrati liturgiju kao počelo zajedništva u koje kontemplativac svojim oblikom života ulazi.

1) S obzirom na sakramente glavni je naglasak *Oblaka neznanja* na pokori. Čak i ono jedino mjesto u tekstu na kojem se govori o krštenju zapravo nema toliko svrhu podsjećanja na sakramentalnu ucjepljenost u Crkvu koliko je funkcionalno usmjereno sakramentu pokore kao ljekovitomu sredstvu obnove zajedništva (H 10,32–39,19 – 10,1,20). Sakrament je pokore naime preduvjet stupanja u kontemplativni život: "Bot ȝif þei [i.e. alle þat redyn or heren þe mater of þis book be red or spokin] wil proue whens þis steryng comeþ, þey mowe proue þus, ȝif hem likyþ. First lat hem loke ȝif þei haue done þat in hem is before, ablyn hem þerto in clensyng of þeire concyence, at þe dome of Holi Chirche, þeire counseil acordyng"[286] (H 75,25–28,73). Slično se ističe i u dvadeset osmom poglavlju: "But if þou aske me when þei schulen wirche in þis werk, þen I answere þee, & I sey þat not er þei haue clensid þeire concience of alle þeire special dedis of sinne done bifore, after þe comoun ordinaunce of Holi Chirche"[287] (H 28,10–13,35).

Makar su ta dva teksta veoma slična, oni se u jednom segmentu ipak značajno razlikuju. Dvadeset osmo poglavlje propisuje sakrament pokore kao nezaobilazni preduvjet stupanja u kontemplativni život, dočim se u sedamdeset petom poglavlju isti taj sakrament promatra kao prvi kriterij autentičnosti poziva na kontemplativni život. Međutim su naoko oprečni stavovi pomirljivi, samo ih treba sagledati iz obrnute perspektive. Ako je preduvjet kontemplativnoga života prokušanost u aktivnom životu djelatne kršćanske ljubavi, te također iskustvo u molitvenom životu, onda slijedi logičnim da se poziv na kontemplativnu molitvu ne može probuditi u onom koji je u stanju teškoga grijeha (pa tu sakrament pokore funkcionira kao kriterij autentičnosti poziva); s druge strane, stanje milosnoga života zahtijeva trajnu pomnju i skrb, pa sakrament pokore

[286] 'No ako [svi oni koji čitaju sadržaj ove knjige ili ga slušaju kada se čita ili kada se o njem govori] žele utvrditi odakle ti poticaji dolaze, mogu to – ako tako žele – ovako doznati. Najprije neka vide jesu li učinili sve što je u njihovoj moći i pripravili se čišćenjem svoje savjesti, po običaju svete Crkve, i s privolom duhovnoga vođe.'

[287] 'No ako me pitaš kada bi trebali započeti s tim poslom, tada ti odgovaram i velim da toga ne započinju ako nisu očistili svoju savjest od svih pojedinačnih grijeha koje su počinili, a u skladu s općim uredbama svete Crkve.'

prethodi stupanju u kontemplativni život, u skladu sa srednjovjekovnom praksom pristupanja tomu sakramentu prije velikih životnih odluka.

I u jednom i u drugom slučaju također valja uočiti poveznicu s crkvenim zajedništvom.[288] Kriterij autentičnosti poziva u kontemplativni život jest zajedništvo s Crkvom. Nije moguća kontemplativna molitva i kontemplativni život koji ne bi odražavali pritjelovljenost Crkvi, duboko zajedništvo s Tijelom Kristovim, uzajamno zajedništvo vjernikâ; bez toga kontemplativni oblik života nije doli rekluzivno čudaštvo, a kontemplativna molitva pseudoarkanična tehnika ovladavanja božanskim kojoj nedostaje upravo milost, zajedništvo s Bogom. Tu je dakle konačan odgovor svima koji *Oblak neznanja* promatraju pod aspektom nereligijskoga misticizma. Jednako tako, stupanje u kontemplativni oblik života, a to je ustvari intenzivno zajedništvo s Bogom – i po tom zajedništvu zajedništvo sa svim stvorenim – autentično je i moguće tek kada se obnovi zajedništvo s Crkvom, kada zajednica po zaređenom službeniku formalnim činom ispovijedi vez zajedništva s (budućim) kontemplativcem. Taj je iskaz moguć i kao paradoks: uvjet zajedništva, koje teži zajedništvu, jest zajedništvo. Nema kotenmplacije koja ne provire iz zajedništva. A sakrament pokore milosno je sredstvo obnove zajedništva.

Poniznost, krepost kojom ćemo se baviti pod konac ovoga poglavlja, koja se na spoznajnoj razini ostvaruje kao poznavanje ljudskoga srca kakvo ono doista jest, a na voljno-praktičnoj razini kao uređenje odnosâ s drugima prema načelu Božje dobrote kao izvora dobrote u drugima, prethodi sakramentu pokore i istodobno ga prati. S jedne strane ona pripravlja čovjeka na sakrament pokore, što znači da milosno djeluje na čovjeka da najprije sagleda sebe kakav jest, i druge kakvi jesu, da spozna da je Bog izvor svega što se običava nazivati ljudskom dobrotom te da odnose s drugima ne živi kao bilo kakvu komunitarnost, nego teološku komunitarnost; iz te se refleksivno-operativne djelatnosti rađa sveta želja da se uklone svi čini, sve misli, sve riječi i svi propusti prema življenomu

[288] "Nowhere does the *Cloud* teach a renunciation of the sacramental, liturgical, and scriptural life which keeps his apophatic trust solidly rooted in a deeply Christian, kataphatic foundation. [...] By frequently insisting on the authority of Scripture, an important constitutive element of the Church, [...] the *Cloud* demonstrates that a very important kataphatic, ecclesial element cannot and should not be forgotten." Harvey D. Egan, "Christian Apophatic and Kataphatic Mysticisms", u: *Theological Studies* 3 (1978), str. 409.

zajedništvu s Bogom kao počelom zajedništva; pristupa se pokori, sakramentu obnove zajedništva s Bogom, sa sobom i s drugima (H 15,7–11,24). S druge strane i oni koji su obnovili vez zajedništva te pristupaju kontemplativnoj molitvi trebaju poniznost (H 15,12–24,24); Božji pogled na čovjeka i u refleksiji i u praksi mora pratiti sakramentalnu obnovu zajedništva.

Sakrament je pokore neodvojiv od Crkve, što u konačnici znači poistovjećivanje sakramentalnoga zajedništva s eklezijalnim zajedništvom. I još dalje: onaj tko nije dionik eklezijalnoga zajedništva i ne utječe se sakramentalnomu zajedništvu da bi obnovio eklezijalno zajedništvo ne može pristupiti kontemplativnomu zajedništvu. Tu snažnu povezanost kontemplativca s eklezijalnim i sakramentalnim zajedništvom vidimo u izrazima "at þe dome of Holi Chirche"[289] (H 31,24,36; H 75,27–28,73), after þe comoun ordinaunce of Holi Chirche"[290] (H 28,12–13,35). Srednjovjekovna je praksa poznavala i pokušaje oponašanja sakramenta, odnosno sakramentne forme uz istodobno potiranje crkvenoga zajedništva, pa su ti naoko suvišni tekstni dodaci ustvari itekako važni. Ako nema sakramenata bez Crkve, i ako nema kontemplacije bez sakramenata (sakrament pokore kao primjerni *pars pro toto*) tada slijedi zaključak da bez zajedništva, i to crkvenoga zajedništva, ne može biti ni kontemplacije ni kontemplativnoga života. Štoviše, upravo zajedništvo omogućuje kontemplativni život, i upravo je ono jamcem njegove postojanosti.

Veza sakramentalnoga i eklezijalnoga zajedništva napose će do izražaja doći na dvama osobitim mjestima u tekstu. Na prvom od njih naš autor savjetuje kontemplativcu što mu je činiti opazi li da mu je na savjesti grijeh: "ȝif þis [...] be any specyal synne, þan is [...] welle Holy Chirche, & [...] water confession"[291] (H 35,7–8,40). Sakramenti su (ispovijed) kao što vidimo tek sredstvo, vrelo je praštanja Crkva, odnosno eklezijalno zajedništvo. Jedino uronjenošću u zajedništvo koje je Crkva kontemplativac prima oproštenje grijeha. Odnosno, sámo je eklezijalno zajedništvo blagotvorno, ono je vrelo obnove zajedništva (sa sakramentima kao sredstvom). Onaj tko je odabrao kontemplativni

[289] 'po običaju svete Crkve'

[290] 'prema općim uredbama svete Crkve'

[291] 'Ako je riječ [...] o nekom pojedinačnom grijehu, tada [...] vrelo jest sveta Crkva, a voda [...] ispovijed'

život odabrao je život crkvenoga zajedništva jedino u kojem može ostvarivati sakramentalno zajedništvo (zajedništvo slavećih) i jedino u kojem može obnavljati isto to zajedništvo koje je pak jedino kadro jamčiti ustrajnost u kontemplativnom življenju. Pristižemo prema tomu do svojevrsne semantičke eliptičnosti: eklezijalno zajedništvo omogućuje eklezijalno zajedništvo, bivanje u eklezijalnom zajedništvu uvjet je mogućnosti bivanja u eklezijalnom zajedništvu. Kontemplativni život u zamišljenoj je "sredini" te eliptičnosti, trajno i obostrano otvoren strujanju eklezijalnoga zajedništva eklezijalnomu zajedništvu, njihovu uzajamnu prelijevanju, pri čem na to zajedništvo djeluje kao obogaćujući čimbenik: eklezijalno se zajedništvo, po kontemplativnom životu obogaćeno, vraća sámomu sebi. U tom smislu nije krivo reći da kontemplativni život ima liturgijsku funkciju. Bivajući, slično kao i sakramentalni život, načinom ostvarivanja eklezijalnoga zajedništva,[292] on se rađa iz toga zajedništva i oplemenjuje ga, omogućujući mu pritom još snažniji i savršeniji ostvaraj.

Zato je i moguće da autor *Oblaka neznanja* kontemplaciji u sasvim određenom smislu prizna liturgijsku narav i liturgijske učinke: "For he þat [i.e. in þe derkness of vnknowyng] abidiþ feliþ somtyme som coumforte, & haþ som hope of perfeccion; for he feliþ & seeþ þat many of his fordone specyal synnes ben in grete partye by help of grace rubbid awey"[293] (H 69,38–39,68 – 69,1,69). Kontemplativna molitva, i to – paradoksalno – ne u trenucima ekstaze, nego u postojanosti i gustoći tame neznanja, ne samo da donosi neku utjehu i osnažuje u teologalnim krepostima nego i milosno briše počinjene grijehe. Atribut "milosno" još više sakramentalizira kontemplaciju jer doziva u pamet da se oproštenje ne zbiva osobom kontemplativca nego milošću, Bogom koji se daje kao tama, oblak neznanja (*ex opere operato*). Kontemplacija pritom nije nadomjestak sakramenata, ali jest očitovanje svemoguće Božje milosti koji u krhkosti kontemplativca, stasaloga iz eklezijalnoga zajedništva i u njega uronjenoga, to isto zajedništvo čisti i osnažuje. U tom

[292] Svjesni smo ograničenosti jezika te je ovu tvrdnju potrebno uzeti s dobrom zadrškom; sakramenti nisu tek modalitet crkvenosti (to jest, euharistijsko zajedništvo ne možemo držati pukim načinom očitovanja crkvenoga zajedništva). Ono ga u isti mah i tvori i izražava; stoga bi možda bilo prikladnije odnos Crkve i liturgijske zajednice pomišljati policentrično, pri čem bi istinsko središte bio Krist (koji Crkvu saziva i istodobno joj se sakramentalno daje). Kako bilo, eklezijalno-sakramentalne implikacije naznačene problematike nadilaze granice ovoga rada.

[293] 'Onaj naime koji obitava [u tami neznanja] osjeća gdjekad neku utjehu te se nada savršenstvu; jer tada osjeća i vidi da su mnogi njegovi počinjeni osobiti grijesi milošću uvelike izbrisani.'

je smislu kontemplativac milosni dar crkvenoj zajednici, namijenjen njezinu rastu prema mjeri uzrasta punine Kristove (Ef 4,13), dar poput sakramenta jer božansku milost uprisutnjuje i čini vidljivom; crkvena je zajednica pak prvi povlašteni prostor u kojem se kontemplativni život može liturgijski, sakramentalno ostvariti – kao sebedarno intenziviranje crkvenoga zajedništva, u svijesti da je slabost razumske spoznaje Boga moć dohvaćanja ljubavlju koja iz zajedništva izvire i u njega uvire.

2) Što je do liturgijskih formulacija u *Oblaku neznanja*, izostavit ćemo sve nepotpune i aluzivne te se ograničiti na invokaciju na početku spisa ("God, unto whom alle hertes ben open, & unto whom alle wille spekiþ, & unto no priue þing is hid: I beseche þee so for to clense þe entent of myn her wiþ þe unspekable ȝift of þi grace þat I may parfiteliche loue þee, & worþilich preise þee. Amen"[294] – H MP,2–5,1) i blagoslov na njegovu kraju ("Farewel, goostly freende, in Goddes blessing & myne! & I beseche Almiȝti God þat trewe pees, & hole counseil, & goostly coumforte in God wiþ habundaunce of grace, euirmore be wiþ þee & alle Goddes louers in eerþe. Amen"[295] – H 75,28–31,74). Iako nisu izravno uzeti iz liturgije, oba su teksta i formom i sadržajem njezini upravo paradigmatiski obrasci. Nadalje, u oba se teksta ritmički izmjenjuju naslovnici: pojedinac i zajednica. Prvi dio invokacije iz prologa izrazito je komunitarno usmjeren i upadljivo podsjeća na zbornu molitvu iz euharistije, dok se drugi dio referira na sámoga pisca. Poopćimo li drugi dio na bilo kojega kontemplativca (tragatelja za kontemplativnom molitvom) možemo reći: Bog ne može očistiti njegovo srce niti ga može osposobiti za (kontemplativnu) ljubav ako onaj koji to ište ne stoji čvrsto u (eklezijalnoj) zajednici koja je upravljena istomu tomu Bogu otvorenošću srca i povjerljivoj upućenosti volje. U povratnom smjeru, postigne li kontemplativac čistoću srca i ustraje li u kontemplativnoj ljubavi on je upravo ostvario savršeno zajedništvo iz kojega je spočetka i molio: otvorenost srca i povjerljivu upućenost volje. On sebe ostvaruje iz zajednice za

[294] 'Bože, komu su sva srca otvorena i svaka volja volja upravljena, i pred kim ništa tajno nije skriveno, ponizno te molim da neizrecivim darom svoje milosti očistiš nakanu mojega srca kako bih te mogao savršeno ljubiti i dostojno hvaliti. Amen.'

[295] 'Ostaj dobro, duhovni prijatelju, s Božjim i s mojim blagoslovom! I molim svemogućega Boga da istinski mir, sveti savjet i duhovna utjeha u Bogu s preobiljem milosti vazda bude s tobom i sa svima koji ga ljube. Amen.'

zajednicu, dočim se zajednica kroz kontemplativca iznova definira i raste u bogoslovnim krepostima.

S obzirom na zaključni blagoslov proces je obrnut i teče od pojedinca zajednici. Pisac zaziva na naslovnika blagoslov – mir, savjet i utjehu što također želi svim ljudima na zemlji koji istinski ljube Boga. Blagosloviti je moguće jedino iz življena eklezijalnoga zajedništva, iz pripadnosti zajednici koja iskusuje Božji mir, savjet i utjehu te ih je kadra partitivno i participacijski drugima posredovati. No krajnja se svrha blagoslova ne sastoji u tom da kontemplativac posjeduje obilje Božjega mira, savjeta i utjehe; krajnja je svrha komunitarna – da to iskuse svi oni koji ljube Boga. Kontemplativac i crkvena zajednica organski su povezani: ona po njem raste, on se po njoj ostvaruje. To novo ili drugo iskustvo zajednice nije jednako prvomu iskustvu iz kojega se Božji blagoslov zaziva. Ono je oplemenjeno kontemplativcem koji, u nastojanju oko sjedinjenja s Bogom, svojim životnim (kontemplativnim) putom posvećuje zajednicu koja ga blagoslivlja te joj sâm postaje blagoslovom.

3) Treći moment liturgije kao prostora komunitarnosti proistječe iz vrednovanja liturgije koje nam donosi autor *Oblaka*: "& riȝt as þe meditacions of hem þat contynouely worchen in þis grace & in þis werk risen sodenly wiþoutyn any menes, riȝt so don þeire preiers. I mene of þeire specyal preiers, not of þoo preiers þat ben ordeynid of Holy Chirche. For þei þat ben trewe worchers in þis werk, þei worschip no preier so moche; & þerfore þei fo hem in þe fourme & in þe statute þat þei ben ordeynd of holy faders before us. Bot þeire specyal preiers risen euermore sodenly vnto God, wiþoutyn any meenes or any premeditacion in special comyng before, or going þerwiþ"[296] (H 37,39–40,40 – 37,1–7,41).

Sud o liturgiji Crkve dân je u kontekstu govora o molitvi uznapredovalih u kontemplaciji. To je naime molitva u kojoj se riječi tek izrijetka upotrebljavaju, a i tada se radi o vapajima sabitima u jedan slog. Ona se u srcu prolama iznenada, i bez kakve

[296] 'I kao što su razmatranja onih koji trajno djeluju u ovoj milosti i u ovom poslu iznenadna i bez priprave, tako je i s njihovim molitvama. Pritom mislim na njihove posebne molitve, a ne na molitve koje je uredila sveta Crkva i koje oni istinski posvećeni ovomu djelu štuju više od svih drugih molitava te ih obavljaju u obliku i prema odredbama koje su donijeli sveti oci prije nas. No njihove se posebne molitve Bogu uzdižu iznenada, i bez kakva posebnoga razmatranja koje bi im prethodilo ili ih pratilo.'

priprave, te ne zahtijeva nikakva osobita sredstva. Sve to naš autor stavlja u opreku prema liturgijskoj molitvi: nju su propisali sveti oci (u općenitom smislu: Crkva), uredivši joj oblik i tijek. Čini se naprvu da je takva molitva protivna iskusnim kontemplativcima upravo s njezine normiranosti naspram spontanosti, koja bi predmnijevano bila vlastita Duhu Božjemu. Iznenađujuće je međutim ono što naš autor zaključuje: onaj tko je istinski prionuo uz kontemplaciju liturgijskoj molitvi daje posebno mjesto i časti ju (prakticira) nad sve druge molitve. To znači da liturgijska molitva prethodi kontemplativnoj molitvi jer kontemplativni život pretpostavlja ukorijenjenost u Crkvu koja moli, a to znači i zrelo molitveno iskustvo. Kontemplativna se molitva ne može roditi ondje gdje nema eklezijalnoga zajedništva, zajedništva u molitvi. Drugim riječima, kontemplativna i liturgijska molitva nisu ni u kakvu protuslovlju. Liturgijska je molitva ishodište kontemplativne molitve, prostor njezina događanja, ali i njezina referentna točka. Kontemplativna je molitva moguća sve dok se čovjek upire o liturgijsku molitvu, dok je uronjen u zajedništvo molećih. S druge strane, plod kontemplativne molitve – sjedinjenje s Bogom koje povlači sa sobom ljubav prema svemu što je od Boga stvoreno na Božji način – izgradnja je i nadgradnja zajednice molećih, preobrazba liturgijskoga zajedništva prema Ef 4,13.

Iako molitveno čitanje Svetoga pisma (*lectio divina*) nikada nije bilo službena liturgijska molitva Crkve, ono je već od Benediktova pravila postavljeno okosnicom monaškoga života.[297] Stoga su ga svakodnevno prakticirali ne samo kontemplativni redovi nego redom i svi eremiti i anahoreti. Autor *Oblaka* posvećuje mu trideset peto poglavlje, ali o njem govori više usput, i ne ulazi u pojedinosti.[298] Nas ovdje zanima njegovo komunitarno obilježje. Ono je doduše, formalno gledajući, individualni oblik molitve. No vrlo se često obavljalo u zajednici – bilo u koru između noćnica i pohvala bilo u kojem

[297] Metoda molitvenoga čitanja Svetoga pisma u današnjem obliku potječe iz dvanaestoga stoljeća, od Guiga II, priora Velike Kartuzije, koji ju je opisao u djelu *Scala claustralium*. To je djelo zahvaljujući ukorijenjenosti kartuzijanaca u Engleskoj zarana prevedeno na srednjoengleski te je vjerojatno bilo poznato autoru *Oblaka*. Vidi John. P. H. Clark, *The Cloud of Unknowing: An Introduction*, sv. I: *Introduction*, Institut für Anglistik und Amerikanistik, Salzburg, 1995, str. 79.

[298] Naš se autor poziva na djelo (djela) u kojima je taj predmet iscrpnije i bolje obrađen (H 35,25–28,39). To su, osim već spomenutoga Guigova djela *Scala claustralium*, mogli biti *Eruditionis Didascalicae* Huga od Svetoga Viktora, *De contemplatione* Guiga Pontskoga, *De emendatione vitae* Richarda Rollea i dr. Vidi H, str. 167.

drugom prikladnom samostanskom prostoru. Ako je i obavljano pojedničano, ono je ipak temeljno zajedničarska pobožna vježba jer se pojedinac po njoj duhom povezuje s cijelom zajednicom i sa svim kontemplativcima.[299] Nadalje, ono izvire iz riječi naviještene u liturgiji, temeljnom djelu Crkve kao zajednice, i njoj oplođeno opet teži.[300] Konačno, a to nam svjedoči i *Oblak neznanja*, razmatranje, drugi korak *lectio divina*, nije moguće bez čitanja, odnosno slušanja pročitanoga i propovijedanoga. Ovdje otkrivamo upućenost kontemplativaca (osobito neukih – koji sámi ne umiju čitati) na svećenike koji na liturgiji čitaju Božju riječ, ali ju i tumače i obogaćuju propovijedanjem; osim toga, otkrivamo upućenost kontemplativaca na Crkvu, koja jedina vjerodostojno tumači Pismo i u kojoj se kršćansko zajedništvo, a nadasve zajedništvo onih koji se odlučuju na kontemplativni život ostvaruje. Stoga je zaključak koji donosi *Oblak* posve legitiman: "Alle is one in maner, redyng & heryng"[301] (H 35,32,39).

Kontemplativni je život stoga duboko liturgijski život, život liturgijskoga, slavljeničko-molitvenoga zajedništva; istodobno on to zajedništvo sve više suobličava sjedinjenju svekolikoga stvorenja s Bogom.

4.1.4. Pravovjernost i kontemplativni život

Sukladno drevnomu načelu u Crkvi prema kojemu *lex orandi* jest *lex credendi*, pri čem se *orandi* shvaća u širokom smislu: kao liturgija, kao pritjelovljenost Crkvi, što je u krajnjoj instanciji iskustvo zajedništva, oblikuju se naknadno i obrasci vjerovanja, sadržaj vjerovanja. Liturgija je upravo zbog svoje komunitarnosti bila u prvom planu i našega razmatranja. Sada pak treba otići još jedan korak dalje. Kao što se komunitarnost kontemplativnoga življenja očituje u liturgiji, zajedničkom slavljenju, ona se ne manje

[299] Moguće je ići tako daleko da se mogućnosti obavljanja molitvenoga čitanja Svetoga pisma nužno pretpostavi tekstna zajednica: "Reflexive reading does not only involve an isolated reader and a text because it always involves, either explicitly or implicitly, the existence of a textual community or socialized group of listeners/readers." Jay M. Hammond, "Contemplation and the Formation of the *vir spiritualis* in Bonaventure's *Collationes in Hexaemeron*", u: Timothy J. Johnson (ur.), *Franciscans at Prayer*, Brill, Leiden – Boston, 2007, str. 128.

[300] Vidi Stjepan Kušar, "Molitveno čitanje Svetoga pisma", u: *Bogoslovska smotra* 1–4 (1994), str. 96–98.

[301] 'čitanje i slušanje jedno su te isto'

očituje i u onom što zajednica kao zajednica vjeruje. Jasno, *Oblak neznanja* nije dogmatski traktat te je porgrešno tražiti u njem ma i naznake analize sadržajâ vjerovanja; no kroz cio se spis provlači istančano razlikovanje autentične kontemplacije od pseudokontemplacije, pa je on u određenom, praktičnom smislu i priručnik autentičnoga vjerovanja. S obzirom na pravovjernost valja istaknuti dvoje: ustrajnost u zadravu nauku kao preduvjet kontemplaciju, te napose sáma činjenica vjerovanja kao bitno komunitarnoga čina. Ta dva momenta autor *Oblaka* ne razdvaja – dapače, drugi je moment tek implicitno prisutan.

Pravovjernost je u srednjem vijeku bila razmjerno složena i ni u kojem pogledu samorazumljiva činjenica (a s obzirom na suvremene nereligijske interpretacije *Oblaka* ona to nije ni danas), pa spis na nju nekoliko puta izrijekom upozorava. Dva odlomka vrijedi navesti u cijelosti: "I graunte þat many fallen & han fallen of hem þat han in licnes forsaken þe woreld. & where þei schuld haue becomen Goddes seruauntes & his contemplatyues, bicause þat þei wolde not reule hem bi trewe goostly counseyle þei haue becomen þe deuels seruauntes & his contemplatyues; & tornen ouþer to ypocrites or to heretykes, or fallen into frenesies & many oþer mescheues, in sclaundre of alle Holy Chirche"[302] (H 18,19–25,27); "Somme þer ben þat [...] for pride & coriouste of kyndely witte & letterly kunnyng leuiþ þe comoun doctrine & þe counsel of Holy Chirche. & þees, wiþ alle here fautours, lenyn ouermoche to þeire owne knowyng. & for þei were neuer grounded in þis meek blynde felyng & veruous leuyng, þerfore þei deserue to haue a fals felyng, feynid & wrouȝt by þe goostly enmye; insomoche þat at þe last þei brestyn up & blasphemyn alle þe seyntes, sacramentes, statutes & ordenaunces of Holy Chirche. Fleschly leuyng men of þe woreld, þe whiche þinkyn þe statutes of Holy Chirche ouer-harde to be amendid by, þei lenen to þees heretikes ful sone & ful lyȝtly, & stalworþly meynteyne hem, & al is for hem þink þei lede hem a softer wey þen is ordeyned of Holy Chirche"[303] (H 56,43,57 – 56,1–12,58).

[302] 'Jamčim da su pali i da padaju mnogi koji su naizgled ostavili svijet. I umjesto da su postali Božji sluge i kontemplatici, zbog toga što ih nemaju pravo duhovno vodstvo postali su đavolji sluge i kontemplativci te su se prometnuli u licemjere i krivovjerce, ili su pak upali u mahnitanja i mnoge druge zablude, na sablazan svete Crkve.'

[303] 'Ima i onih [...] koji zbog oholosti i znatiželje duha te knjiškoga znanja napuštaju sveopći nauk i vodstvo svete Crkve. Takvi se onda skupa sa svojim sljedbenicima odviše oslanjaju na vlastito znanje. I zbog toga

Ovdje nahodimo sve elemente komunitarnosti vjerovanja i njegova odnosa prema kontemplativnomu životu. Ponajprije se kaže da sámo ostavljanje svijeta, odnosno samotnički život nije nikakvo jamstvo pravovjerja. Naprotiv, upravo je fizičko odjeljivanje od svijeta, a to znači i od zajednice vjernika, potencijalno veoma pogubno.[304] Nestajanje vidljivih, fizičkih veza sa zajednicom nosi sa sobom veliku opasnost od slabljenja te gubitka duhovne povezanosti, pristajanja uz nauk i vodstvo Crkve. Takav se pojedinac počinje oslanjati na sebe i na vlastitu razumsku spoznaju namjesto na čežnju za Bogom poradi njega sámoga koja je uvijek komunitarno (eklezijalno) oblikovana, pa kreposno življenje ustupa mjesto putenosti, taštini i znatiželji.

Đavao se ovdje uvlači kao razjedinitelj – kida takvoga pseudokontemplativca od zajedništva, vjerovanja i slavljenja zajednice, te su opačine, klevetanje Crkve, Božjih svetaca (proslavljene Crkve), propisâ i uredaba (svega onoga što čuva i promiče eklezijalno zajedništvo) sasvim logičan posljedak.

Stvar možemo sagledati i drugačije, iz perspektive pravovjerja. Čovjek koji čezne za Bogom poradi njega sámoga (makar i ne odabrao eksplicitno kontemplativni put) upućen je na (vidljivu) zajednicu vjerujućih iz koje izrasta i u kojoj ostvaruje svoj život. U eklezijalnom zajedništvu – konkretno u onom što zajednica ispovijeda i slavi – vidi jedini mogući put Bogu. Autentični kontemplativni život dakle upravljen je Bogu, ostvaruje se ljubavlju, i izgrađuje se u zajedništvu s onima koji (ispravno) vjeruju i slave. Pritom sadržaj vjere (u konačnici, ono što je ispravno) nije toliko bitan sâm za sebe koliko u povezanosti s činjenicom da se on vjeruje i ispovijeda u zajednici, u Crkvi, koja izgrađuje kontemplativca i koju on sâm izgrađuje. To zajedničko vjerovanje, vjera Crkve, preduvjet je kontemplacije i prostor njezina ostvarivanja. Po vjerovanju kontemplativac izražava i gradi zajedništvo s drugima koji vjeruju, a samo u tom zajedništvu može ozbiljiti život

---

što nikad nisu bili ukorijenjeni u to ponizno slijepo osjećanje i kreposno živoljenje s pravom su primili lažno osjećanje koje je namislio i izveo njihov duhovni neprijatelj; zato se oni naposljetku bune protiv svetaca, sakramenata, odredaba i uredaba svete Crkve te ih štoviše kleveću. Puteni svjetovni ljudi, koji misle da su odredbe svete Crkve preteške za obdržavanje, priklanjaju se doskora i veoma lako tim krivovjercima te ih revno nasljeduju, a sve zato jer misle za njih da ih vode putem lakšim od onoga kojim hodi sveta Crkva.'

[304] U Engleskoj su u to doba cvali različiti oblici krivovjerja. Vidi Jean Leclercq – François Vandenbroucke – Louis Bouyer (ur.), *The Spirituality of the Middle Ages*, Burns & Oates – Desclée, London – New York, 1968, str. 522.

kontemplativne ljubavi koja u tami oblaka neznanja i po njoj preobražava svekoliko stvorenje.

4.2. Duhovno vodstvo i kontemplativni život

Kad bi se i prigovorilo da je komunitarnost kontemplativnoga života prema *Oblaku neznanja* odveć apstraktna i neosobna jer pripadnost je Crkvi sama po sebi razumljiva, a ona ne zasijeca u neposrednu interpersonalnost koja odlikuje odnos dviju osoba, istom u pristizanju instituciji duhovnoga vodstva svaki takav prigovor biva obeskrijepljen. Riječ je naime o najosobnijem mogućem obliku odnosa, onom dvočlanom, u kojem jedna osoba možda ponajviše izlazi iz sebe i posvema se otkriva drugoj osobi.

Budući da je duhovno vodstvo specifičan oblik odnosa koji je istodobno ljudski odnos i odnos koji pomno usmjerava Bogu, valja ga definirati upravo između tih dviju međa. S jedne strane taj se odnos ni na koji način ne smije profanizirati (horizontalna profanacija), dok je s druge strane potrebno voditi računa da je duhovni vođa samo "vodič", što znači da se taj odnos ne smije ni sakralizirati, premda je doista riječ tek o pseudosakralizaciji, odnosno o vertikalnoj profanaciji.

I u jednom i u drugom slučaju jamstvo autentičnosti duhovnoga vodstva jest Crkva. Tu se naime jasno pokazuje da sveto zajedništvo vjernih nije kakvo bilo zajedništvo, te da ono – sve dok se na njega mogu primijeniti već citirane riječi: "congregavit nos in unum Christi amor" – nije u opasnosti od profanacije. Jednako tako Crkva osigurava da duhovno vodstvo ne postane isključiv i autarkičan odnos jer je jedini istinski učitelj i vođa – Krist, kojemu sve drugo vremenito treba služiti.[305] Iz toga se opet izvodi da je istinsko duhovno vodstvo moguće jedino u Crkvi te da ne samo vođenik nego i vođa moraju živjeti duboko crkvenim, a to znači molitvenim i liturgijskim (sakramentalnim) životom.

[305] PPr 5,2.

Da je tomu tako, u *Oblaku neznanja* vidimo u činjenici da je institucija duhovnoga vodstva neodvojiva od Crkve: "First lat hem [i.e. alle clepid of God to worche in þis werk] loke ȝif þei haue done þat in hem is before, ablyng hem þerto in clensyng of þiere concyence, at þe dome of Holi Chirche, þeire counseil acordyng"[306] (H 75,26–28,73). Razlučivanje poziva na kontemplativni život obilježeno je, kao prvim korakom, čišćenjem savjesti od grijeha u sakramentalnoj ispovijedi po propisima Crkve i po savjetu duhovnoga vođe. Sakramentalna ispovijed ovdje je u središtu i ona se obavlja po propisima Crkve. Sukladno logičkomu hodu teksta, savjeti duhovnoga vođe na drugom su mjestu, nakon crkvenih propisa. Duhovni vođa može propise Crkve (koji tvore pozitivnopravni minimum) dopuniti, ne i arbitrarno dokidati ili mijenjati. Ono naime što vrijedi za svakoga kršćanina vrijedi i za kontemplativca; ono što međutim vrijedi za kontemplativca više je od onoga što vrijedi za svakoga kršćanina. Duhovni vođa prema tomu mora biti čovjek crkvenoga zajedništva, intenzivnoga molitvenoga i liturgijskoga života, pažljivo osluškivanje Duha Svetoga i naravno kompetentan kako u poznavanju onoga što Crkva propisuje i nalaže tako osobito u poznavanju čovjeka u svim dimenzijama njegova čovještva. Za uspješno razlučivanje poziva na kontemplativni život zahtijeva se očito i uznapredovalo kontemplativno iskustvo.[307] To praktički znači uspostavljanje osobitoga oblika komunitarnosti među kontemplativcima, utjecanje mlađega kontemplativca starijemu.[308]

Osim što pomaže ispitivanju savjesti za što plodonosnije primanje sakramenta pokore, duhovni vođa pomaže i u sljedećem koraku razlučivanja poziva na kontemplativni život. Sáma privlačnost takvoga života nije dostatan kriterij: potrebno je to nagnuće pomno u vlastitoj savjesti ispitati te dobiti privolu duhovnoga vođe (H 18,6–16,27; H

[306] 'Najprije neka [oni od Boga pozvani na ovo djelo] vide jesu li učinili sve što je u njihovoj moći i pripravili se čišćenjem svoje savjesti, po običaju svete Crkve, i s privolom duhovnoga vođe.'

[307] Ovo je ponešto sporno. Moglo bi se naime prigovoriti da duhovni vođa ne može uvijek biti kompetentan u svemu, u svakom obliku duhovnosti te da je od vlastita iskustva u određenoj stvari važnija otvorenost Božjemu Duhu. To jest točno; međutim, ima li se na umu čak i najopćenitija slika svijeta, Crkve i duhovnosti srednjega vijeka, razumjet ćemo da je kontemplativna molitva bila ipak razmjerno rijetka pojava te da se za sva pitanja s njom povezana zahtijevalo dobro prethodno iskustvo. Zbog toga držimo da je – barem u domeni *Oblaka neznanja* – duhovni vođa kontemplativcu mogao biti jedino iskusni kontemplativac sâm.

[308] Iako je teško točno reći koliko je ta pojava ostajala u granicama binarnoga odnosa, argumentoi su svakako na strani pretpostavke intenzivnije premreženosti kontemplativaca i nekoga organiziranijega oblika toga duhovnoga zajedništva među njima.

16,34–39,24). U oči međutim upada različiti redoslijed koraka na ovim dvama mjestima u tekstu. Dok u osamnaestom poglavlju prosudbu u savjesti pojedinca valja potvrditi duhovni vođa, dotle je u šesnaestom poglavlju situacija obrnuta: nagnuće prema kontemplativnomu životu najprije prosuđuje (i odobrava) duhovni vođa, nakon čega je potrebno još jednom cijelu stvar iznijeti pred vlastitom savješću i uteći se njezinu sudu (pristanku) ("by þe assent of his counsel & his concience"[309] – H 16,37–38,24). Koliko je god prosudba duhovnoga vođe autoritativna jer iza nje stoji Crkva, autor *Oblaka neznanja* ovdje konačni sud ipak pridržava savjesti pojedinca koji osjeća poziv na kontemplativni život. Ako književna teorija u tekstnoj varijantnosti i ne vidi drugo doli retoričku figuru, s teološke strane ipak moramo pretpostaviti mogućnost namjernoga zahvaćanja u redoslijed. Time bi autor zapravo, premda poštujući i ustanovu duhovnoga vodstva i Crkvu kao prostor kontemplacije, htio savjest – prostor u kojem je čovjek (kontemplativac) sâm s Bogom – proglasiti jedinim mjerodavnim kriterijem prosudbe autentičnosti poziva na kontemplativni život. Pritom, suprotno od onoga što bismo bili skloni zaključiti – da je na djelu isključivost odnosa čovjeka i njegova Boga te potiranje komunitarne dimenzije – moramo ustvrditi da ta mogućnost zapravo posve potvrđuje komunitarnost kontemplativnoga života utoliko što sud duhovnoga vođe ne drži autoritarno-obvezujućim, već u prvi plan stavlja dijalogičnost odnosa vođe i vođenika: sve što se kaže, predloži, savjetuje (a *Oblak neznanja* duhovnoga vođu naziva savjetnikom – *counsel*) još se jednom može razmotriti, prebrati i pretresti u vlastitoj savjesti, dajući riječima drugoga, pa bio on u znanju i iskustvu i nada mnom, punu pozornost i važnost.

Dosad razmatrani eklezijalni aspekt komunitarnosti poprima dakle još jednu nijansu, a to je dijalogičnost. Ona stoji u oštroj suprotnosti s bespogovornim prihvaćanjem autoriteta samo zato što je autoritet, te eklezijalni aspekt komunitarnosti obogaćuje aktivnim sudjelovanjem i osobnim prinosom koji je plod slobode i dijaloga. To se dobro vidi u sedamdeset četvrtom poglavlju gdje se naslovniku (čitatelju) daje na volju potražiti drugi duhovni put ako mu kontemplativna molitva, ovdje izložena, zbog nekoga razloga ne odgovara: "& ȝif þee þink þat þis maner of worching be not acordyng to þi disposicion in body & in soule, þou maist leue it, & take anoþer sauely wiþ good goostly counseile

[309] 'privolom duhovnoga vođe i vlastite savjesti'

wiþoutyn blame"[310] (H 74,26–28,72). Autor *Oblaka* ističe da čovjek u odabiru uživa punu slobodu, ali se o"& ȝif þee þink þat þis maner of worching be not acordyng to þi disposicion in body & in soule, þou maist leue it, & take anoþer sauely wiþ good goostly counseile wiþoutyn blame na ostvaruje u dijalogičnosti, odnosno u komunitarnosti: pretpostavlja se pažljivo razlučivanje koje uvažava čovjekovo ustrojstvo, njegove zakonitosti, razvojnu dinamiku i signale koje ono šalje (u skladu s drevnim diktumom: "gratia numquam contra naturam"), zatim savjetovanje s duhovnim vođom koji također poznaje ustrojstvo onoga koji savjet traži, a zatim odabir bez osjećaja krivnje. Ovdje treba istaknuti dvoje. Prvo je narav utjecanja duhovnomu vođi: to mora biti "dobro duhovno savjetovanje". Da je savjetovanje duhovno, znat ćemo po tom što nije površno, što pretpostavlja dobro poznavanje, a ono opet pretpostavlja drugovanje, komunitarnost ("nemo nisi per amicitiam cognoscitur"[311]). A da je savjetovanje i dobro, znat ćemo po tom što i duhovni vođa i vođenik traže dobro, a to znači Boga, jedinstvo u duhu i ljubavi te sklad volja. I drugo: zajedništvo s duhovnim vođom, savjetovanje (dijalogičnost) mora osnažiti slobodu odlučivanja, opredjeljenje za Boga. A tu nema mjesta osjećaju krivnje. Komunitarnost, zajedništvo s duhovnim vođom potpomaže čežnju za Bogom koja je bît kontemplativnoga života.

Duhovno je vodstvo potrebno i u daljnjim stadijima kontemplativnoga života; jedino Božja milost i dobar duhovni vođa čuvaju kontemplativce od prepuštanja požudi tijela, požudi očiju i oholosti života, glavnim oruđima kojima đavao pridobiva svoje kontemplativce (H 45,14–19,47 – 45,2–4,48). Nadasve se to odnosi na gorljive početnike u molitvi i pokori koji nisu dovoljno utvrđeni u poniznosti stečenoj razmatranjem vlastite grešnosti i Božje dobrote pa se, preskačući dionice duhovnoga sazrijevanja, predaju onomu za što oni misle da je kontemplativna molitva. Zbog manjka iskustva oni milost nadomještaju vlastitim snagama, tumačeći duhovne zbilje tjelesno te naprežući svoj razum kako njime dohvatili Boga. Takvi će prezreti trijezni savjet svojega duhovnoga vođe da kontemplativna molitva, predasve dar milosti, nije za njih ("ȝif counsel wil not acorde þat

[310] 'A ako misliš da netom opisano djelo nije u skladu s raspoloživošću tvojega tijela i duše, slobodno ga napusti i –nakon dobroga duhovnoga savjetovanja – mirno potraži drugi, ne okrivljujući se ni za što.'

[311] Aurelije Augustin, *De diversis questionibus* 83,71,5.

þei schul worche in þis werke, as sone þei fele a maner of groochyng aȝens þeire counsel"[312] – H 51,15–17,53).

Tu su nadalje i oni već poodmakli u kontemplaciji koji se susreću s osjetilnim pojavama koje im se mogu predstavljati kao duhovne utjehe. One doista mogu potjecati od Boga, no naš autor savjetuje prionuti uz kontemplativnu ljubav slijepu za sve drugo osim Boga te prepustiti ih vremenu dokle se god kontemplativac Duhom Svetim ili savjetom duhovnoga vođe ne uvjeri u njihov izvor: "& ȝif [þou] ȝit be in partye astonied of hem at þe first tyme, & þat is bicause þat þei ben vncouþe, ȝit þis schal it do þee; it schal bynde þin herte so fast þat þou schalt mowe on no wise ȝeue ful grete credence to hem, er þe tyme þat þou be eiþer certefied of hem wiþinne wonderfuly by þe spirite of God, or elles wiþouten by counsel of sum discrete fader"[313] – H 48,10–15,51).

Da bi duhovni vođa mogao vjerno i učinkovito obavljati svoju zadaću prijeko je potrebno da s kontemplativcem njeguje dubok i otvoren odnos. "Poznavanje srca" i "poznavanje po srcu" važno je svojstvo prijateljstva; to vidimo u opetovanoj formuli "goostly freende in God"[314] (H 1,29,7 i dr.). Ako stoji da je *Oblak neznanja* imao stvarnoga naslovnika, tada je rečena formula mnogo više od stilističke figure. Ona je naime semantički ovisna o svim izričajima koji upućuju na dobro uzajamno poznavanje pisca i čitatelja (paradigmatski se pritom navodi: "I þat into þis day, now of foure & twenty ȝere age"[315] – H 4,31–32,11; ali tu su i druga, nijansiranija mjesta, naprimjer H 1,34–38,7; H 1,13–15,8). Na dvojbu o tom je li njihovo poznanstvo bilo fizičko i kolika je bila učestalost kontakata među njima ili se pak mora govoriti isključivo o epistolarnom duhovnom vodstvu zasad nije moguće dati konačni odgovor; obje su prakse bile rasprostranjene te se samo na temelju nagađanja, potkrijepljenoga slabim stvarnim argumentima, možemo odlučiti za jednu ili za drugu varijantu. Međutim, čak i ako pretpostavimo onu krajnju mogućnost, da su i autor *Oblaka* i njegov adresat živjeli

[312] 'ako se njihov duhovni vođa ne složi da trebaju započeti to djelo, oni smjesta osjećaju odbojnost prema svojemu duhovnomu vođi'

[313] 'i ako si isprva djelomično i zatečen, to je s njihove neobičnosti; a ipak će ti učiniti ovo: tako će čvrsto vezati tvoje srce da ćeš im pokloniti puno povjerenje, ali tek nakon što te utvrdi ili Duh Sveti iznutra ili pak savjet kakvoga duhovnoga oca od povjerenja.'

[314] 'duhovni prijatelju u Bogu'

[315] 'ja koji imam dvadeset četiri godine'

anahoretski, kao rekluzi, moramo potvrditi visok stupanj komunitarnosti jer to znači da su se preko pisama vrlo dobro upoznali.[316]

Iz svega navedenoga može se zaključiti da je duhovno vodstvo jedinstveno posredništvo između kontemplativca, Crkve i svijeta. Riječ je o najprisnijem interpersonalnom obliku eklezijalne komunitarnosti koji s jedne strane kontemplativca osobno snaži da napreduje prema sjedinjenju s Bogom u duhu, ljubavi i skladu voljâ, savjetujući ga u poteškoćama, zamršenim situacijama i pred konkretnim životnim odabirima tako da poštuje njegovu osobnost i razaznaje Božje putove u njegovu životu, a s druge mu strane posvješćuje da njegov životni program nije izoliran od zajedništva vjernika i od svijeta nego naprotiv u njih neizbrisivo ukorijenjen, što otvara prostor izravnomu zahvaćanju kontemplativca u socijalni prostor.

4.3. Djelatna ljubav i kontemplativni život

Vjernost kontemplativnomu životu i ustrajnost u njem povlači za sobom i odgovorno življenje druge Isusove zapovijedi ljubavi u nekom obliku socijalnoga angažmana. Ta je tvrdnja uvjetno rečena te zahtijeva određenu korekciju. Ponajprije, nazivi *kontemplativni život* i *samotnički život* nisu istoznačni pa ni uzajamno zamjenjivi. Udio "samotničkoga" u "kontemplativnomu" promjenjiv je već s obzirom na konkretni oblik života (kanonski ili nekanonski, institucionalni ili pojedinačni, cenobitski ili eremitski ili anahoretski itd.), kao i s obzirom na shvaćanje pojma kontemplativnoga i samotničkoga tijekom povijesti. Tako su određeni institucionalizirani oblici kontemplativnoga života posve isključeni iz pastoralnoga djelovanja (kan. 674), iako je "isključenost" rastezljiv pojam i prostorno (dostaje, primjerice, čak i danas, usporediti stupanj obdržavanja pravila u različitim kartuzijama) i vremenski.[317] Već je rečeno da je posvemašnje samotništvo eremita i

[316] To pak pretpostavlja razvijenu komunikacijsku mrežu šire crkvene i društvene zajednice, usmeno preporučivanje ovoga ili onoga kontemplativca kao uzornoga i poželjnoga duhovnoga vođe itd.

[317] S obzirom na vremensku rastezljivost poimanja samotničkoga života, a ostajući u granicama kartuzijanskoga reda, vidi Stephen J. Molvarec, Tom Gaens (ur.), *A Fish Out of Water? From Contemplative Solitude to Carthusian Involvement in Pastoral Care and Reform Activity*, Peeters, Leuven, 2013.

rekluza na engleskom tlu u srednjem vijeku odveć idealna slika odveć daleko od zbilje. Stanje je to uzrokovano bitno drugačijim tipom i drugačijom kvalitetom povezanosti među ljudima, napose pak među vjernicima, a onda dakako i senzacionalizmom koji je okruživao one predane obliku života različitom od oblika života većine. Pri prosudbi odnosa kontemplativnoga života i socijalnoga angažmana u *Oblaku neznanja* – čemu se pridomeće još nerazriješeno pitanje naslovnika i njegova oblika života – sve te parametre moramo imati na umu. *Oblak* spominje samotnički život i referira se na njega, ali se – ponovimo to još jednom – izričito bavi kontemplativnim životom, životom čežnje za Bogom ogoljenom od svih stvorenja, čistom nakanom, životi ljubavlju prema Bogu poradi njega sámoga. Zbog toga je sve ono što se u njem govori u jednom smislu primjenjivo na svaki oblik života, a u drugom smislu jedinstveno i nesravnjivo s bilo kojim oblikom života.[318]

Ipak, prije nego što zađemo u pitanje socijalne angažiranosti kontemplativca moramo vidjeti što o njoj naš autor načelno veli. Pri površnom se čitanju naime doima da joj je nesklon, to jest da ga s kontemplativnim životom drži nespojivim. To argumentira predasve isticanjem kontemplativnoga života kao savršenijega u odnosu prema aktivnomu: "Actyue [liif] is þe lower, & contemplatiue is þe hier"[319] (H 8,10–11,17), te uopće svim što iz te podjele proizlazi. Djela kršćanske ljubavi vlastita su nižemu aktivnomu životu (H 8,24–25,17); tko želi napredovati u viši aktivni, odnosno niži kontemplativni stupanj, valja mu odložiti djelatnosti vlastite nižemu aktivnomu životu (H 8,1–3,18); beskorisno je nastojati razmatrati i pritom misliti na sve ono što treba napraviti (H 8,4–8,18); djelatna kršćanska ljubav ograničena je na zemaljski život (H 8,18–20,17) i znak je njegove slabosti i nesavršenosti; aktivni život biva uznemiravan mnogočim (H 8,22–23,17) itd.

Sve to ima dakako određeno uporište, ali je dijalektička zaoštrenost aktivnoga i kontemplativnoga života općenito pogrešan put. Dosljedna primjena takve logike vodila bi u konačnici potiranju važnosti i svih onih vježbi koje tvore pripravu za kontemplaciju,

[318] Ovaj bi paradoks trebalo dublje istražiti i postaviti ga jednim od bitnih metodoloških kriterija i načela u svim prijeporima proizišlima iz povijesne pozadine *Oblaka*, a koji se doimaju proturječnima i uzajamno isključivima, naprimjer gledom na naslovnika.

[319] 'Aktivni je život niži, a kontemplativni je život viši.'

pa uopće svega što nije kontemplacija, a to znači posvemašnjemu nepoštivanju čovjeka kao subjekta kontemplacije, njegova ustrojstva i razvojne dinamike. Iskazivanje kritičnosti prema aktivnomu životu i djelatnoj ljubavi – to jest, ispovijedanje njezine ograničenosti – u bíti je teocentrično, u službi isticanja milosti i onoga boljega[320] dijela, sjedenja do Gospodinovih nogu, koji se onomu, koji ga odabere, neće nikada oduzeti.

Evanđeoska prispodoba o Marti i Mariji (Lk 10,38–42), koja se u kršćanskoj duhovnosti od početaka uzimala kao slika aktivnoga i kontemplativnoga života, ipak je šira i slojevitija od jednostranosti proglašavanja kontemplativnoga života "najboljim", pa bilo to i suptilno, isticanjem njegove uzvišenosti. Autor *Oblaka* dobro je svjestan te slojevitosti, tako da odnos Marte i Marije, premda neprestano u kontrapozicioniranju i dosljedno parenetsko-mistagoški, preporučujući izvrsnost čežnje za Bogom poradi njega sámoga, skrivenoga i istodobno očitovanoga u oblaku neznanja, sagledava cjelovito i objektivno: "Also þeese two liues [i.e. actiue & contemplatiue] ben so couplid togeders, þat þof al þei ben diuers in som party, ȝit neiþer of hem may be had fully wiþouten som party of þe oþer; for whi þat party þat is þe heiȝer party of actyue liif, þat same party is þe lower party of contemplatiue liif. So þat a man may not be fully actiue, bot ȝif he be in party contemplatiue; ne ȝit fully contemplatiue (as it may be here), bot ȝif he be in partie actyue"[321] (H 8,13–18,17).

Prva je tvrdnja ovoga odlomka logičkoga reda: o *a* se može govoriti samo ako je ono definirano u odnosu prema nekomu ¬*a*, drugim riječima kontemplativni je život moguć ako i samo ako se on definira u odnosu prema aktivnomu životu. Odlomak zatim zahvaća i u teološku logiku. I aktivni i kontemplativni život teže Bogu, sjedinjenju s njim. Zato među njima nema stvarne (bilo esencijalne bilo finalne) opreke, može se govoriti samo o funkcionalno-operativnoj različitosti. A budući da je Bog punina svega, a čovjek dionik te punine (Iv 1,16), mora se govoriti barem o djelomičnoj podudarnosti i uzajamnoj komplementarnosti svega što je od Boga, pa tako i svega što njemu vodi. Odatle slijedi da

[320] Prema *Oblaku neznanja*, "najboljega" ("þe best partye" – H 20,15,29 i dr.).

[321] 'Ta su dva života [aktivni i kontemplativni] osim toga tako združena da nijedan od njih nije potpun bez dijela onoga drugoga, iako se unekoliko i razlikuju; to je zato što je taj dio viši dio aktivnoga života, a ujedno i niži dio kontemplativnoga života. Tako čovjek ne može biti posve aktivan, ako barem dijelom nije i kontemplativan; jednako tako ne može biti potpuno kontemplativan (koliko je to moguće ovdje) ako barem dijelom nije i aktivan.'

nema akcije koja ne bi bila i kontemplacija, i obrnuto, da nema aktivnoga života koji ne bi bio kontemplativni život, i obrnuto. Naš autor tu komplementarnost emfatički pridružuje sestrinskomu odnosu Marte i Marije, ističući da su kontemplativni i aktivni život "couplid togeders in goostly sibreden & maad sistres, at þe ensanple of Marthy & Marye"[322] (H 21,40,29 – 21,1,30). No upravo zbog komplementarnosti u Bogu, funkcionalne različitosti putova koji mu vode,[323] a i čovjekova ustrojstva koje je ograničeno, združenost je aktivnoga i kontemplativnoga života nesavršena (H 20,10–16,29).

To nakraju potvrđuje i sâm logički hod evanđeoskoga odlomka. Nigdje se naime ne tvrdi da Marija inače nije pomagala Marti, niti joj Marta pred Isusom ne predbacuje općenitu i trajnu lijenost. Jednako se tako nigdje ne tvrdi da Marta, završivši s posluživanjem, nije također sjela do Isusovih nogu i slušala njegovu riječ. Cijelo devetnaesto poglavlje *Oblaka neznanja* hvata se ukoštac s Martinim prigovorom i zapravo ga potpuno opravdava. U drugom smo poglavlju vidjeli da boravak u oblaku podrazumijeva teofaniju, makar ona poprimila oblik tame neznanja koja čovjeka dijeli od Boga. Teofanija pak zadesuje čovjeka kao ekstaza ('izlazak iz sebe') i kao entuzijazam ('prodor u božansko'), zbog čega Petar želi ostati sjediti na gori preobraženja (Mk 9,5 par.). Sjedenje do nogu karakterističan je stav vezan za teofaniju, ne za svakodnevicu.

Konačno, prispjevši ključnoj rečenici evanđeoske perikope, "jedno je potrebno", naš ju autor ovako tumači: "& what is þat o þing? Sekirly þat God be loued & preysid by himself, abouen alle oþer besines, bodily or goostly, þat man may do"[324] (H 20,8–10,29). "Jedno" iz evanđeoskoga teksta strogo je situacijski određeno; odnosi se mjesto (Martina i Marijina kuća), vrijeme (susret s Isusom u toj kući) i protagoniste. Ne može se kategorički tvrditi da se ta rečenica mora svesti na aktivizam, zlorabeći pritom Iv 13,34, ali se u komplementarnosti, kojoj *Oblak neznanja* i načelno i pojedinačno pledira, ona mora dovesti u vezu s dvostrukom zapovijedi (Lk 10,27 par.). Ono "jedno potrebno" u odnosu prema Isusu nije i "jedno potrebno" u različitim situacijama u odnosu prema bližnjima (Mt

[322] 'združeni u duhovno srodstvo postavši sestrama po uzoru na Martu i Mariju'

[323] Čim se govori o dva entiteta (Marta i Marija), moguć je samo odnos sličnosti; istost je logički isključena jer traži samo jedan entitet.

[324] 'A što je to jedno [potrebno]? Sigurno to da Boga ljubimo i hvalimo poradi njega sámoga, više od svega drugoga, bilo tjelesnoga bilo duhovnoga, što čovjek može učiniti'

25,40), iako je motivacijski povezano. To valja priznati čak i ako izvankontekstno, radikalno i posve doslovno shvatimo naputak iz dvadeset prvoga poglavlja: "Þus lowe may a contemplatiif com towardes actyue liif, & no lower; bot ȝif it be ful seelodm & in grete nede"[325] (H 21,2–4,30).

4.3.1. Kontemplativac i svijet u svjetlu uzajamne upućenosti

Komplementarnost zapovijedi ljubavi prema Bogu i bližnjemu, odnosno aktivnoga i kontemplativnoga života, objašnjena je u četrdeset devetom poglavlju ("It [i.e. meek steryng of loue in herte] is þe substaunce of alle good leuyng, & wiþouten it no good werk may be bygonne ne eendid"[326] – H 49,19–20,51), a još izravnije u dvadeset četvrtom poglavlju. Raspravljajući naime o dvjema krepostima ključnima za kontemplaciju – o poniznosti (*meeknes*) i ljubavi (*charite*) – pisac *Oblaka neznanja* naglašava da kontemplacija, ljubav prema Bogu ogoljena u oblaku zaborava od svakoga stvorenja, i postojana u tami neznanja, nužno rađa djelatnom ljubavlju: "For charite is not ellis to bemene to þin vnderstondyng bot loue of God for himself abouen alle creatures, & of man for God euen wiþ þiself"[327] (H 24,19–21,32).

Djelatna je ljubav plod kontemplativne ljubavi[328] (i upravo iz toga gledišta valja iščitati tvrdnju našega autora da je čežnja ljubavi prema Bogu poradi njega sámoga i nasrtanje na oblak neznanja vrednije i plodotvornije ma od čega drugoga – H 9,35–38,18 – 9,1–5,19; ta će čežnja najzad uroditi žuđenom djelatnom ljubavlju), što znači da nema opredjeljenja za Boga u kontemplativnom životu koje se ne bi odrazilo u socijalnoj sferi. No inzistiramo na uravnoteženom razumijevanju te tvrdnje. Odabir kontemplativnoga

[325] 'Kontemplativac se prema aktivnomu životu može spustiti samo dotle, ali ne niže – osim rijetko i u velikoj potrebi.'

[326] To je [ponizno gibanje ljubavi u srcu] bît svega dobroga življenja, te bez njega nijedno dobro djelo nije moguće ni započeti ni dovršiti.'

[327] 'Djelatna ljubav naime ne označuje ništa doli ljubav prema Bogu poradi njega sámoga iznad svega stvorenoga, te ljubav prema bližnjemu kao prema sámomu sebi, poradi Boga.'

[328] Nalazimo dapače i još zaoštreniji iskaz: već sáma želja za (sjedinjenjem s) Bogom jest djelatna ljubav: "I trowe þat & þis sleiȝt be wel & trewly conceyuid, it is not elles bot a longing desire vnto God, to fele hym & see hym as it may be here. & soche a desire is charite" (H 32,5–7,37).

života ne povlači za sobom nužnost da se u nekom trenutku on prometne u aktivni život. Ta se mogućnost dakako ne isključuje, ali je ona ipak posve iznimna. Kontemplativci redovito nisu završavali kao socijalni aktivisti. Redovito je ipak riječ o tom da kontemplativac svjesno i prema svojim mogućnostima odgovara na potrebe Crkve i svijeta. Riječ je o nesavršenoj združenosti kontemplativnoga i aktivnoga – kako to govori *Oblak* – utoliko što potrebe Crkve i svijeta upućuju ono što je prolazno. Ali te potrebe, ako i jesu prolazne, nisu zbog toga manje stvarne. Promotrimo li kontekst engleskoga ozemlja u četrnaestom stoljeću, vidjet ćemo da su čak i oni koji su se odlučili na radikalno odvajanje od svijeta – anahoreti, bili traženi duhovni vođe i savjetnici, redovito u neposrednu kontaktu (makar fizički ograničenim, uvjetovanim arhitekturom rekluzija), a u slučaju pismenih ili čak obrazovanih anahoreta vjerojatno i u pisanu obliku; opće je poznato da su i drugi neinstitucionalizirani eremiti[329] (ponovimo još jednom: struktura srednjovjekovnoga (osobito engleskoga) društva priječi nam pomišljati da su oni, koji su vodili kontemplativni život, a nisu pripadali kojemu kontemplativnomu redu, živjeli pustinjački i izolirano) pružali konačište putnicima i hodočasnicima, neki su djelovali u lazaretima itd. Stoga je socijalno djelovanje kontemplativca – ili radije njegovo zahvaćanje u socijalnu sferu – nužnost, sve ako ono i ne poprima obilježje socijalno angažiranoga djelovanja, to jest sve ako je to djelovanje rijetko pa i tada tej reakcija na veliku potrebu.[330] Kontemplativni život pretpostavlja slobodu od svijeta i njegovih briga (H 27,5,35), ali ne i od njegovih potreba, koje kontemplativac na svojem tijelu trajno iskusuje i koje su u to doba bile toliko očigledne da nikakvo neznanje nije moglo biti isprikom.

Postoje najmanje tri modaliteta socijalne, interaktivne komunitarnosti kontemplativnoga života kako ih opisuje *Oblak neznanja*.

---

[329] Naravno, i oni institucionalizirani (naprimjer kartuzijanci), iako je takvo djelovanje sporadično i uvjetovano osobitim okolnostima.

[330] Na to upozorava Steinmetz: "Wenn der Eremit seine Lebensform der *solitudo* übernimmt, dann begibt er sich nicht in die völlige Isolation oder stirbt den sozialen Tod, sondern er nimmt vielmehr eine genau umschriebene Funktionstelle in der christlichen Gesellschaft ein. [...] Selbst die Reklusion führt nicht zur sozialen Isolation der Eremiten: Zwar werden die Sozialkontakte quantitativ drastisch eingeshränkt aber dadurch zugleich qualitativ intensiviert." Karl-Heinz Steinmetz, *Mystische Erfahrung und mystisches Wissen in den mittelenglischen Cloudtexten*, Akademie Verlag, Berlin, 2005, str. 144.

1) Prvi je modalitet socijalna komunitarnost usmjerena ispunjavanju tjelesnih potreba kontemplativca. Iz dvadeset trećega poglavlja razvidna je sva težina oživljene drevne korintske raspre o tom može li vjerovjesnik živjeti od evangelizacije, koja je izazvala nepomirljivo oprečna stajališta i u Crkvi doista nije nikada zamuknula,[331] osim što je ovdje došlo do retopizacije od evangelizacije ka kontemplaciji. No pred nerješivom alternativom, Isusovim stavom s jedne strane, te Pavlovim i Barnabinim stavom s druge strane, naš pisac ne odabire već iznalazi originalno rješenje, vlastito osobi iskusnoj u kontemplativnom životu. On ostavlja kontemplativca da golom nakanom za Bogom nasrće na oblak neznanja, dok egzistencijalne njegove potrebe prebacuje na Boga, onoga koji je jedini kadar oplodotvoriti kontemplativnu ljubav i preobraziti ju u djelatnu ljubav – ali ovaj put ne u sámoga kontemplativca već u drugih, poglavito zajednice kojoj pripada i okruženja u kojem živi. Autorovo je stajalište pritom krajnje dosljedno ostatku spisa. Briga za ono što ćemo jesti i piti i u što ćemo se obući – drugim riječima, snabdijevanje egzistencijalnim prije stupanja u kontemplativni život – nije doli stvorenje kojemu je mjesto iza oblaka zaborava. Podsjetimo, potrebu ne smijemo poistovjetiti s brigom, od koje kontemplativni život mora biti slobodan. Naprotiv, usredotoči li se kontemplativac čežnjom ljubavi, ogoljenom od svih stvorenja, na Boga, Bog će se nadahnuti ljude koji neće previdjeti njegove tjelesne potrebe, već će se za njih pobrinuti (H 23,36–39,31). Preobrazba kontemplativne ljubavi jednoga u djelatnu ljubav drugoga svjedočanstvo je ponajprije eklezijalne, ali i šire socijalne komunitarnosti.[332] Ovdje je naime ozbiljena Pavlova riječ o sudbinskoj povezanosti udova jednoga tijela i priskakanju jednih drugima u pomoć (1 Kor 12,14–27). No, zanimljivo, moguć je još jedan ishod. Ne providi li Bog egzistencijalne potrebe kontemplativca po drugima, on će mu dati tjelesnu snagu i

[331] Vidi Zvonimir Izidor Herman, "Radino siromaštvo prvokršćanskih misionara s posebnim osvrtom na iskustvo sv. Pavla prema 1–2 Korinćanima", u: Karl Rahner, Zvonimir Izidor Herman (ur.), *Siromašni poradi kraljevstva Božjega. Teološki – biblijski – pastoralni vidici*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1990, str. 64, 67–72.

[332] "The practicality of contemplation is also evident in its supporting the fulfillment of both the primary and secondary Christian commandments – loving God and loving neighbor. [...] The secondary command is also fulfilled, though differently." DCTopp, *The Role of Reason in The Cloud of Unknowing. A Philosophy of Christian Mysticim*, Wyffolden Press, Salem, 2017, str. 34–35. Usp. sa zaključkom do kojega dolazi Cowan: "As much as the author might wish for his contemplatives to live on the mountaintop all the time, he is practical enough to admit that it will not be the case. The easiest way to assimilate the anomaly, then, is to give it spiritual purpose, viz. it is acceptable to descend when such a descent is undertaken as charite." Douglas E. Cowan, *A Nakid Entent vnto God. A Source/Commentary on* The Cloud of Unknowing, Longwood Academic, Wakefield, 1990, str. 101.

strpljivost duha da može podnijeti oskudicu (H 23,40,31). Postavlja se pitanje na koje okolnosti autor misli. S obzirom na engleski srednjovjekovni topos, ne može se pomišljati da bi kontemplativac živio u tolikoj izolaciji da drugi za njega ne bi znala okolina, a jednako je teško vjerojatna i hipoteza da se za njega namjerno ne bi brinuli – bila je to sveta obveza srednjovjekovnoga čovjeka koja se uvijek rado obdržavala. Jedina je vjerodostojna pretpostavka da se "oskudica" odnosi na neimaštinu i glad, koja je upravo u to doba harala Engleskom.[333] No čak ni ona ne umanjuje komunitarnost; dapače, ovdje je ponovno na djelu Pavlovo eklezijalno zajedništvo i suudes, ovaj put u nevoljama.

2) Drugi se modalitet socijalne komunitarnosti odnosi na moć razlučivanja duhova koju kontemplativac stječe. Po sebi to ne bi bilo neko posebno očitovanje komunitarnosti da *Oblak neznanja* ne precizira: "He schuld wel kun make hymself liche vnto alle þat wiþ hym comouned, wheþer þei were customable synners or none, wiþoutyn synne in hymself, in wondryng of alle þat hym sawen, & in drawyng of oþer by helpe of grace to þe werk of þat same spirit þat he worcheþ in hymself"[334] (H 54,36,55 – 54,1–4,56). Ovdje nas prije svega zanima činjenica da je kontemplativac u kontaktu s drugima; on dakle nije nikakva jedinka izolirana od ljudi i od zbivanjâ. Drugo, on poznaje srca onih s kojima komunicira. Poznavanje o kojem je riječ, nedvoumno poseban dar Duha Svetoga, plod je kontemplativne ljubavi; bivajući sve bliže Bogu za kojim čezne, kontemplativac usvaja njegov pogled, ljubeći sve više stvorenja onako kako ih Bog ljubi, koji ih posvema proniče i poznaje. Čak i kada je ta ljubav dána kao golo prebivanje u oblaku neznanja, poznavanje drugih pridolazi kao poznavanje ne razumom, nego poznavanje i približavanje ljubavlju. Takvo božansko gledanje ljubljenjem biva kontekstualizirano u eklezijalnu i socijalnu zajednicu kojoj kontemplativac pripada. Ljubav jest univerzalna kategorija, ali se iskusuje i ostvaruje uvijek u neposrednom okruženju. Na koncu, poznavanjem srca

[333] O tom uzročno-posljedično više vidi u Mislav Kovačić, *Proces duhovne preobrazbe prema srednjovjekovnom anonimnom spisu* Oblak neznanja, *nav. dj.*, str. 19. Vidi također Roberto Barbieri (ur.), *Uomini e tempo medievale*, Jaca Book, Milano, 1986, str. 168; Massimo Guidetti (ur.), *Storia d'Italia e d'Europa: communità e popoli*, sv. II: *Apogeo e crisi del medioevo*, Jaca Book, Milano, 1978, str. 499. Kada se tomu pribroje kuga i ratne nedaće, može se reći da se umiranje osjeća na svakom koraku. Vidi Mary Désirée Anderson, *Drama and Imagery in English Medieval Churches*, Cambridge University Press, Cambridge, 1963, str. 44.

[334] 'On će dobro znati kako da bude sve svima s kojima je u kontaktu, bili oni okorjeli grešnici ili ne bili, a da sâm ne postane grešnik; bit će na udivljenje svima koji ga vide te će, potpomognut milošću, privlačiti druge djelu čiji duh i u njem djeluje.'

drugih on svjedoči da je put kontemplacije izvrstan put kojim je moguće hoditi. Svjedočanstvo izvrsnosti kontemplacije i kontemplativnoga života ponajprije je primjerno (vlastitim životom), tek u drugom verbalno.[335] A i jedno i drugo pretpostavljaju živu komunikaciju s okolinom. Da bi kontemplativni život mogao biti primjerom svjedočen, prijeko je potrebno da kontemplativac u svojoj crkvenoj zajednici zauzima važno mjesto, pri čem nijedan od konkretnih oblika života nije isključen. A da bi svoj život riječima svjedočio i preporučivao ga drugima, nužni su intenzivniji oblici komunikacije, s neposrednim duhovnim vodstvom kao najprikladnijim sredstvom.

3) S drugim je modalitetom socijalne komunitarnosti najuže povezan i treći modalitet, njegovo naličje, a to je moć da drugi prepoznaju izvrsnost kontemplacije i autentičnost kontemplativca koji ju svjedoči. *Oblak neznanja* to opisuje kategorijom tjelesne preobrazbe kontemplativca: "Whoso had þis werk, it schuld gouerne him ful semely, as wele in body as in soule, & make hym ful fauorable vnto iche man or womman þat lokyd apon hym; insomoche þat þe worst fauored man or womman þat leueþ in þis liif, & þei miȝte come to by grace to worche in þis werk, þeire fauour schuld sodenly & gracyously be chaunged, þat iche good man þat hem sawe schulde be fayne & ioiful to haue hem in companye, & ful mochil þei schuld þink þat þei were plesid in spirit & holpen by grace vnto God in þeire presence"[336] (H 54,25–32,55).

Plod je kontemplacije preobrazba koja se odražava i na tijelo[337] te je vidljiva svima onima koji se s kontemplativcem ophode i na nj gledaju: oni ga drže privlačnim i milim, poželjnim društvom, jer im njegova prisutnost godi duhu i utvrđuje ih u milosti. Funkcionalnost kontemplativnoga života još jednom izlazi na vidjelo – po komunitarnosti, zajedničarenju, kontemplativac svoju okolinu utvrđuje u milosti, što posve odgovara srednjovjekovnoj sociotopografiji: u srednjovjekovnoj je zajednici – i ruralnoj, a osobito

[335] U sedamdeset trećem poglavlju stvar će biti izrečena iz obrnute perspektive: kontemplaciji i kontemplativnomu životu kadšto smo, poput Aarona, privučeni tuđim riječima (H 73,12–13,72).

[336] 'Tko god se prihvati toga djela, ono ga preobražava i tjelesno i duhovno, čineći ga privlačnim svakomu tko ga pogleda – bio to muž ili bila žena; čak će se i muž ili žena života ogrezla u zlu, započne li milošću ovo djelo, pojavno toliko preobraziti i postati mio da će svi dobri ljudi koji ga vide željeti biti u njegovu društvu, odnosno radovati se s njegova društva, te će biti uvjereni da su u njegovoj blizini duhovno smireni i potpomognuti milošću Božjom.'

[337] Ovdje bi se mogla primijeniti filološka diferencijacija milosti: onaj tko je stekao osobitu Božju naklonost (חֵן) i sâm postaje mio (χάρις). Vidi Ivan Golub, *Milost. S predavanja*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1997, str. 14.

urbanoj, kontemplativac[338] zauzimao važno mjesto – već i kao sáma pojava (Božji čovjek) kojemu se rado iskazuje milosrđe i tako stječe Božja naklonost, ali kojemu se rado obraća u duhovnim (kao duhovni vođa), pa i svjetnovnim potrebama (mudrost i razboritost u rješavanju različitih sporova naprimjer).

4.3.2. Nadilaženje kategorije prijateljstva

Svi oblici socijalne komunitarnosti vezane za kontemplativni život, koje smo dosad naveli, uglavnom pripadaju neposrednomu okruženju u kojemu kontemplativac živi. Jedan modalitet međutim zaslužuje da ga izbližega promotrimo jer zasijeca u strukturu visoko diferenciranoga srednjovjekovnoga društva, a u određenom smislu i Crkve (imamo li na umu njezinu poveznost s tadanjim vladajućim strukturama). Riječ je o nadilaženju neposrednih te iskustvom i predajom zadanih granica komunitarnosti.

Prijateljstvo i neprijateljstvo nisu prvotno socijalne kategorije, već evolucijsko-instinktivne datosti inherentne čovjeku kao živomu biću. Kršćanstvo obje kategorije transcendira: neprijateljstvo po zapovijedi ljubavi prema neprijateljima (Mt 5,44), a prijateljstvo po nadilaženju interesnoga kriterija i opredjeljenja za jednodušnost, isto htijenje (Fil 2,2), što prijateljstvu pridaje kategoriju dara, milosti, a nju udijeljuje Krist koji je svojim primjerom sluge (Fil 2,6–8) i polaganjem života (Iv 15,13) za one koje ljubi dokraja (Iv 13,1) začetnik prijateljstva.

Oblak neznanja slijedi tu evanđeosku logiku. Kontemplativni je život prihvaćanje Božjega prijateljstva, a zatim i odgovor na njega suobličenjem Bogu koje kulminira u sjedinjenju s Bogom duhom, ljubavlju i voljom. Kontemplativac je prijatelj Božji utoliko što je otvoren Kristu i dopušta da mu on priopći sve što je čuo od Oca (Iv 15,15). S druge strane, što se kontemplativac više suobličava Bogu, to više i sâm drugima priopćava ono što mu je povjereno, tako što ljubi stvorenja onako kako ih Bog ljubi – granice prijateljstva i neprijateljstva brišu se jer je sebedarje upravljeno svemu stvorenomu – i želi ih privesti punini: "In þis werke a parfite worcher haþ no special beholdyng vnto any man

[338] To se *mutatis mutandis* odnosi i na samostane kontemplativnih zajednica.

by himself, wheþer þat he be sib or fremmyd, freende or fo. For alle men þink hym iliche sib unto hym, & no man fremmid. Alle men him þink ben his freendes, & none his foen; insomochel þat hym þink alle þoo þat pynen him, & done hym dissese in þis liif, þei ben his ful & his specyal freendes, & hym þinkeþ þat he is sterid to wilne hem as moche good as he wolde to þe homliest freende þat he haþ"[339] (H 24,32–37,32 – 24,1–4,33).

Kontemplacija ne briše samo granicu prijateljstva i neprijateljstva; ona nadilazi i odnose srodstva. Samo tako možemo razumjeti Marijinu šutnju na Martin prigovor, ali još više poziciju koju *Oblak neznanja* razvija kada je riječ o prigovorima aktivnih na kontemplativne: kontemplativci ih razumiju i opravdavaju (H 19; H 20).

Komunitarnost kontemplativca u socijalnim je strukturama ostvarena naravnim, logičkim redom. Na prvom je mjestu zajedništvo s onima koji su mu fizički najbliži – to je njegova crkvena zajednica (eklezijalna komunitarnost) i šira socijalna zajednica u kojoj živi. U *Oblaku* se *neznanja* izričito ističe da kontemplativac sa svojom braćom kršćanima moli i da je uključen[340] u njihov život (H 25,12,33). Na drugom su mjestu neprijatelji i

[339] 'Onaj tko savršeno obavlja ovo djelo nije po sebi napose naklonjen nijednomu čovjeku, bio on bližnji ili stranac, prijatelj ili neprijatelj. Jer on sve ljude drži bližnjima, i nijednoga čovjeka ne drži strancem. Svi su mu ljudi prijatelji, i nijedan mu čovjek nije neprijatelj. Štoviše, one koji mu u ovom životu zadaju jade drži pravim i posebnim prijateljima, te je toliko ganut da im želi toliko dobra kao i svojemu najprisnijemu prijatelju.'

[340] Teško je jednom riječju prevesti srednjoengleski glagol *comoun*. On naravno ima značenje 'razgovarati' (što upućuje da je kontemplativac na učestalijoj bazi komunicirao s okolinom), '(duhovno) savjetovati' (što potvrđuje već višeput istaknuto duhovno vodstvo), 'voditi duhovne razgovore', ali i jednostavno 'družiti se'; k tomu, osobita su značenja 'podjeljivati i(li) primati pričest' (s prvom potvrdom iz druge polovice četrnaestoga stoljeća), što je veoma znakovito jer bi moglo biti potvrdom ili da je kontemplativac (svakodnevno) sudjelovao u euharistiji zajednice ili da je čak bio svećenik. *The Oxford English Dictionary Being a Corrected Re-issue with an Introduction, Supplement, and Bibliography of a New English Dictionary on Historical Principles Founded mainly on the Materials Collected by The Philological Society*, sv. II, Clarendon Press, Oxford, 1978, str. 698 (*s. v. Commune*). (Ovjerovljenje te hipoteze mogla bi u dogledno vrijeme, kako se sada čini, dati jedino tekstologija.) Frekventnost ophođenja kontemplativca sa zajednicom ipak je ublažena dodatkom "sumtyme, as charite askiþ" (H 25,14,33). Stvarnu, praktičnu komunitarnost djelatne kršćanske ljubavi određuju dakle potrebe i okolnosti. Plod je kontemplativnoga suobličenja Bogu i moć čitanja znakova vremena (koju nećemo baš posve poistovjetiti s moću razlučivanja duhova), što pretpostavlja visoko osjetljivu svijest za svijet i za zbivanja u njem (a ona pak nema veze sa sekularizacijom ili profanacijom duha – dapače, ona ni na koji način ne ugrožava kontemplativni život). Osim toga, tu je i opomena ka umjerenosti u druženju i razgovorima s braćom kršćanima (H 41,20–21,44) što vjerojatno treba manje shvatiti u kontekstu sáme učestalosti kontakata, a više u pozivu da kontakti budu prodahnuti ljubavlju u kojoj kontemplativac ne smije imati mjere (H 41,22–24,44). Usporedi druge prijevode: *communicare* (DCI 43,39; NI 72,16), *converse* (McC, str. 37), *entretenir* (Noetinger, str. 141), *conversare* (Gentilli, str. 171).

Clark se u svojem komentaru razumljivo oslanja na odlomak i na odnos kontemplacije prema naravnoj privrženosti pa samo usput spominje da je kontemplativac praktičnim djelima ljubav uključen u služenje

stranci koji zbog suobličenja kontemplativca Bogu postaju jednaki prijateljima i bližnjima (*sib*),[341] gdjekad štoviše i njima pretpostavljeni (H 25,15–16,33). Vidimo prema tomu da je ostvarivanje socijalne komunitarnosti kontemplativnoga života podređeno Duhu Božjemu. Kontemplativac će tražiti jedino Boga poradi njega sámoga, a u svem drugom bit će poslušan i poučljiv Bogu ili – iskažimo to terminologijom našega spisa – suobličen božanskomu duhu, ljubavi i volji.

Pa ipak, osobit segment socijalne komunitarnosti konteplativnoga života jest naravna privrženost: "I say not bot he schal fele somtyme – ȝe! ful ofte – his affeccion more homely to one, two, or þre, þen to alle þees oþer; for þat is leueful to be for many causis, as charite askiþ. For soche an homly affeccion felid Criste to Ihonn, & vnto Marye, & vnto Petre bifore many oþer"[342] (H 25,18–22,33). Kontemplacija ne potire narav, nego ju milošću usavršava; ponovno, kontemplativac se sjedinjuje s Bogom u duhu i ljubavi, te svoje htijenje usklađuje s Božjim htijenjem. Jednako je i s komunitarnom dimenzijom njegova života. Naravno ustrojstvo čovjeka kao socijalnoga bića i naravne sklonosti u odabiru prijateljâ (sukladno etimološko-semantičkoj vezi leksemâ *prijatelj* i *prijati*) ne potiru se ako su izraz istinske privženosti, jednodušnosti i jednakosti htijenjâ – što naš autor naglašava pozivanjem na Isusa. U komunitarnosti kontemplativnoga života takvi su odnosi milošću ojačani i preobraženi.

Spomenimo zaključno i ljubav prema neprijateljima, koju autor *Oblaka* tematizira veoma izravno i konkretno, premda je iz sámoga teksta razvidno da je riječ o retoričkoj figuri, usmjerenoj isticanju sigurnosti Božjega uslišanja molitve kontemplativca (H 38,10–23,42). Činiti dobro neprijatelju najviši je izraz kršćanske ljubavi jedino ako mu prethodi (i trajno ga prati) istinsko milosrđe – sažaljenje na njegovu nutarnju nevolju koje je izraz kontemplativne suobličenosti Bogu (zbog toga se kaže da je čovjek "maad [...]

---

bližnjima. Vidi John P. H. Clark, *The Cloud of Unknowing*. *An Introduction*, sv. II: *Notes on* The Cloud of Unknowing, *nav. dj.*, str. 129.

[341] Prvo je značenje ovoga leksema 'krvni rođak', ali preneseno može označivati bilo koju veoma blisku osobu. *The Oxford English Dictionary Being a Corrected Re-issue with an Introduction, Supplement, and Bibliography of a New English Dictionary on Historical Principles Founded mainly on the Materials Collected by The Philological Society*, sv. IX, Clarendon Press, Oxford, 1978, str. 801–802 (*s. v. Sib*).

[342] 'Ne kažem da kadšto – dapače, veoma često! – neće biti jednomu, drugomu ili trećemu biti naklonjeniji nego ostalima; jer tako je mnogokrat pravo, kao što već ljubav nalaže. Takvu je osobito prisnu naklonjenost i Krist osjećao prema Ivanu, Mariji i Petru, nasuprot mnogima drugima.'

merciful in grace" – H 38,16,42 – makar ta suobličenost bila određena tamom neznanja) i njegovu sebedarju svemu stvorenomu do te mjere da pojam neprijateljstva postaje stvorenjem ostavljenim u oblaku zaborava te se sažaljenje netematizirano i nereflektirano artikulira kao djelatna ljubav.

4.4. Zaključak

Zajedničarska dimenzija kontemplativnoga života ima, osim svojega vertikalnoga uporišta (odnos s Bogom), koji je izvor i svakoga zajedništva i kontemplativnoga života, te u kojem se kontemplativni život konstituira kao život zajedništva, zajedničarski život, također i svoje klasično horizontalno očitovanje, među ljudima. Izdvojili smo tri mjesta karakterističnoga očitovanja horizonalne komunitarnosti kontemplativnoga života: Crkva, duhovno vodstvo i neposredna zajednica kojoj kontemplativac pripada.

Eklezijalnu komunitarnost, koju autor *Oblaka* kvalificira kadgod prijateljstvom, odredili smo dvjema koordinatama: ispravnim vjerovanjem i ispravnim slavljenjem. Kontemplativac je preko njih povezan s proslavljenom Crkvom koja se raduje s opredjeljenja za Boga poradi njega sámoga i pomaže kontemplativcu na njegovu putu. Nadalje, on je povezan s trpećom Crkvom, kojoj svojom postojanošću i odlučnošću da se milošću sjedini s Bogom u duhu, ljubavi i volji, već sada, dok je kontemplativac odijeljen od Boga oblakom neznanja, olakšava njezine patnje. Napokon, tu je i otajstvena povezanost s putujućom Crkvom.

Kontemplativac je sa svojom braćom koja vjeruju u Krista i pritjelovljena su Crkvi povezan ponajprije liturgijski. Kao paradigma te povezanosti ističe se sakrament pokore koji kontemplativca nakon grijega ponovno povezuje ne samo s Bogom već ponovno uspostavlja narušeno zajedništvo s Crkvom. Veoma je vrijedno i molitveno čitanje Svetoga pisma na koje autor *Oblaka* poziva kontemplativca: upravo ono, po kojem se srce otvara nadverbalnoj molitvi, posebni je zajedničarski čin – utječući se *lectio divina* svi kontemplativci međusobno se povezuju i grade osobito zajedništvo.

Drugi je moment duhovno vodstvo. To je strogo individualni i istodobno eklezijalni odnos koji nadrasta i potire samodostatnost kontemplativca. Po otkrivanju vlastite duše kontemplativac ulazi u trajnu komunikaciju s duhovnim vođom koji ga prati već od razaznavanja poziva na kontemplativni život i tijekom čitava života, pomažući mu na njegovu putu prema sjedinjenju s Bogom i istodobno mu posredujući pripadnost Crkvi, uronjenost u zajedništvo vjernika.

Socijalnom komunitarnošću kontemplativnoga života označili smo sve aspekte i modalitete zahvaćanja kontemplativca u svijet. Njegov život nije aktivni život, što *Oblak neznanja* naširoko argumentira analizom evanđeoskoga odlomka o Marti i Mariji. Pa ipak je i kontemplativac upućen na svijet, i to na tri glavna načina: ispunjavanjem vlastitih egzistencijalnih potreba, moću razlučivanja duhova koju stječe na dobro zajednice kojoj pripada i svjedočanstvom izvrsnosti kontemplacije drugima. Djelovanje kontemplativca, milosno motivirano jedino Bogom, zahvaća povrh zadanih kategorija prijateljstva i neprijateljstva (koje kao stvorenja ostaju u oblaku zaborava) te se ostvaruje, kada to potreba zahtijeva, u služenju svima bez razlike, tako da se kontemplativna ljubav preobražava u djelatnu ljubav.

ZAKLJUČAK

U ovom je radu iznesena teza da je kontemplativni život, kako je prikazan u srednjovjekovnom anonimnom spisu *Oblak neznanja* koji uvodi u kontemplativnu molitvu kao sredstvo sjedinjenja s Bogom, duboko komunitarno obilježen te da uvelike nadilazi puko poistovjećivanje sa samotničkim životom, kao što je to dosad općenito isticano. Da bi se ona međutim mogla dokazati, te da bi se mogle pokazati osobitosti zajedničarske dimenzije kontemplativnoga života, najprije je valjalo vratiti se korak unazad i dokazati da kontemplativni život i komunitarnost nisu uzajamno isključivi pojmovi.

Definiranjem nosivih naziva ovoga rada, *kontemplacija* i *kontemplativni život*, skrenuta je pozornost na mistični problem, koji je u gotovo svim dosadašnjim istraživanjima *Oblaka neznanja* bio prešutni formalni objekt, te je istodobno od njega načinjen prijeko potreban odmak. Utvrđeno je da *kontemplativni život* i *samotnički život* nisu istoznačnice, preko čega se uglavnom olako prelazilo.

Potom je kontemplativni život razmatran u okviru kršćanskoga poziva nasljedovanja Krista, pri čem je kao njegovo temeljno obilježje izdvojeno prvenstvo milosti. Na koncu su obrađene posebnosti kontemplacije, pa tako i kontemplativnoga života, prema našemu spisu: slabost znanja i prvenstvo ljubavi na putu prema ostvarenju cilja kontemplativnoga života – sjedinjenja s Bogom u duhu, ljubavi i volji, te dvije vježbe koje tvore bît kontemplacije – ostavljanje svih stvorenja, te misli i iskustava o njima u oblaku zaborava i usredotočenje čežnjom jedino na Boga poradi njega sámoga u oblaku neznanja.

Budući dakle da je Bog princip kontemplativnoga života, taj život ne može biti samotnički život, čak i kada uključuje etapu privremenoga povlačenja iz svijeta poradi intenzivnijega usredotočenja na Boga.

Čovjekova stvorenost na sliku Božju podrazumijeva i određenu sličnost njegova života s božanskim životom – vječnim zajedništvom Oca, Sina i Duha Svetoga, koje je

kontemplativac u svojem životu nadasve pozvan nasljedovati. Naglašeno prvenstvo milosti podrazumijeva i to da je čežnja za Bogom, darovana na početku kontemplativnoga hoda, već u sebi dar božanskoga zajedništva, ali i poziv na njegovo temeljito i sve savršenije nasljedovanje.

Zbog ontološke različitosti od Boga čovjek ga ne može spoznati kakav jest u sebi; ta je različitost dodatno produbljena grijehom, koji pomračuje čovjekove duševne moći i sklanja ga da Stvoritelja zamijeni stvorenjem. Kontemplativac će stoga u oblaku zaborava ostaviti sva stvorenja kako bi ih, od njih oslobođen, mogao ljubiti onako kao što ih ljubi sâm Bog.

Takva ljubav zahtijeva posvemašnju oslonjenost na Boga, koja je moguća zahvaljujući teologalnim krepostima: povjerenju Bogu koji je zajedništvo, postojanu iščekivanju urastanja u to zajedništvo i ljubavi koja se ovdje otkriva kao nakana za Bogom ogoljena od svakoga stvorenja. I upravo se tama neznanja, u kojoj kontemplativac vapije prema onomu koga ne može spoznati, otkriva kao povlašteno mjesto zajedništva.

Kontemplativni je život u odnosu prema Bogu dakle duboko komunitaran. No ta se komunitarnost prelijeva i na svijet u kojem čovjek živi. Iako se *Oblak neznanja* ponajprije bavi kontemplativnom molitvom, a ne svijetom te životom kontemplativca u svijetu i odnosima u njem, ipak možemo naznačiti tri karakteristična mjesta očitovanja horizontalne komunitarnosti kontemplativnoga života, a to su Crkva, duhovno vodstvo i neposredni krug socijalnih kontakata kontemplativca.

Eklezijalnu komunitarnost, koju *Oblak neznanja* na nekoliko mjesta razmatra kao prijateljstvo, određuju dva momenta: vjerovanje i slavljenje. Kontemplativni je život duboko crkveni poziv – nema kontemplativca bez Crkve, što je u vremenu kada je istraživanjima dominirao mistični problem bilo odveć lako razdvojiti i tako interpretativno zastraniti – te je njegova ukorijenjenost u Crkvu, u zajednicu koja slavi i u zajednicu koja vjeruje, snažno očitovanje komunitarnosti. Kontemplativac je, čežnjom upravljen na Boga poradi njega sámoga, pritom povezan ne samo sa zemaljskom Crkvom, nego i s trpećom i proslavljenom Crkvom.

Duhovno je vodstvo također duboko komunitarno obilježeno, jer u osobnom odnosu kontemplativca neprestano upućuje na Crkvu, a preko nje pospješuje napredovanje u hodu prema Bogu.

S obzirom na socijalnu dimenziju kontemplativnoga života valja lučiti načelnu dispoziciju od konkretnih ostvaraja. Kontemplativac u djelovanju može biti ograničen, pogotovo ako živi eremitskim ili anahoretskim oblikom života, omiljenima u Engleskoj u četrnaestom stoljeću. No on ipak ostaje povezan sa svijetom već po upućenosti na druge u svojim tjelesnim potrebama, a kadšto i on sâm zahvaća u svijet i iskazuje djelatnu ljubav potrebnima.

Pritom glavno načelo jest ljubav. Onaj koji teži sjedinjenju s Bogom u duhu, ljubavi i volji postaje sve suobličeniji Bogu i ljubi sve onako kao što ljubi Bog. Zbog toga *Oblak neznanja* inzistira na dokidanju razlike između prijateljstva i neprijateljstva: svi ljudi bez razlike postaju prijatelji kontemplativca, a oni potrebniji ljubavi štoviše i njegovi posebni prijatelji. Tako ostvareni kontemplativni život nadilazi konkretnu formu i postaje življena komuniranost.

POPIS TABLICA

Tablica 1. Nazivi i njihova kvantitativna distribucija 50

ŽIVOTOPIS

Mislav Kovačić rođen je 16. kolovoza 1978. u Zagrebu. Osnovnu školu završio je u Samoboru, a klasičnu gimnaziju u Zagrebu. Na Katoličkom bogoslovnom fakultetu u Zagrebu 2003. godine diplomirao je teologiju, a 2011. godine na Filozofskom fakultetu u Zagrebu završio je slobodni studij japanologije. Poslijediplomski studij na Katoličkom bogoslovnom fakultetu upisao je 2007. godine, a završio 2011. godine stekavši magisterij teoloških znanosti sa specijalizacijom u dogmatskoj teologiji te nastavio doktorski studij. Godine 2010. na Hrvatskim studijima u Zagrebu upisao je poslijediplomski studij kroatologije, koji je završio 2015. godine javnom obranom pisanoga rada *Filološki i teološki rad Bogoslava Šuleka na hrvatskom izdanju Novoga zavjeta* te je promaknut u doktora znanosti. Iste je godine izabran za znanstvenoga suradnika u interdisciplinarnom području znanosti (izborna polja: filologija i teologija).

Nakon odsluženja vojnoga roka od 2004. do 2010. godine radi kao redaktor u izdavačkoj kući "Kršćanska sadašnjost". Od 2010. do 2017. godine zaposlen je na Hrvatskim studijima, najprije kao znanstveni novak u suradničkom zvanju asistenta, na projektu prof. dr. sc. Branke Tafre "Hrvatska književno-jezična baština (16–19. st.) u suodnosu s europskom", a zatim kao poslijedoktorand. Krajem 2017. godine radi kao radnik u preradi pamuka u tvornici "Lola Ribar" u Karlovcu, a 2018. godine u drvnoj industriji i u ugostiteljstvu u Saveznoj Republici Njemačkoj. Ujesen 2018. godine primljen je na radno mjesto znanstvenoga suradnika na Staroslavenskom institutu u Zagrebu, na Odjelu Rječnika crkvenoslavenskoga jezika hrvatske redakcije.

Bio je suradnik i istraživač na dvama znanstvenoistraživačkim projektima, autor je petnaestak znanstvenih radova, sudjelovao je na desetak međunarodnih i domaćih znanstvenih skupova, održao dva pozvana predavanja, izvodio sveučilišnu nastavu na peteroma kolegijima, te bio sumentor trima studentima u izradi diplomskih radova. Godine 2014. bio je na kratkoročnom studijskom boravku na sveučilištu u Cambridgeu u Ujedinjenom Kraljevstvu.

Glavno područje njegova znanstvenoga zanimanja granična su pitanja filologije i teologije.

POPIS RADOVA NAKON IZBORA U ZVANJE

Uredničke knjige

- *Od dvojbe do razdvojbe. Zbornik radova u čast profesorici Branki Tafri* (suurednica: Petra Košutar). Zagreb: Ibis grafika, 2018.

Radovi u zbornicima radova

- Jednostruka i višestruka jednakovrijednost na primjeru leksema *milost* i s njim povezanih leksema u Šulekovu prijevodu Novoga zavjeta prema predložnim leksemima, a i jedan teorijskolingvistički problem. U: *Znat će da prorok bijaše među njima! (Ez 33,33). Zbornik u čast prof. dr. sc. Bože Lujića, OFM, povodom 70. godine života* (Stipo Kljajić, Mario Cifrak, ur.). Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2018: 605–630.
- Od hudih jezika finih familija samoborskih i fest grdih reči na gospona plebanuša do (gotovo) najvećega hrvatskoga prijevoda Novoga zavjeta. U: *Samobor – stotinu godina nakon Milana Langa* (Luka Šešo, ur.). Zagreb – Samobor: Hrvatsko katoličko sveučilište – Ogranak Matice hrvatske u Samoboru, 2017: 27–56.
- Teološko nazivlje u Šulekovu prijevodu Novoga zavjeta. *Bogoslav Šulek a jeho filologické dílo* (Pavel Krejči, Elena Krejčová, ur.). Brno: Česká asociace slavistů – Ústav slavistiky FF MU, 2016: 67–80.

Radovi u stručnim časopisima

- Mali čovjek velikih koraka (uz dvjestogodišnjicu rođenja Bogoslava Šuleka). *Luč* 4 (2016): 15–20.

Prikazi

- Kako objasniti objasnidbenik? (Marko Samardžija: *Srpsko – hrvatski objasnidbeni rječnik*. Matica hrvatska, Zagreb, 2015). *Suvremena lingvistika* 1 (2016): 117–124.

Drugi nekategorizirani radovi

- Zaslovak. U: *Od dvojbe do razdvojbe. Zbornik radova u čast profesorici Branki Tafri* (Petra Košutar, Mislav Kovačić, ur.). Zagreb: Ibis grafika, 2018: 514–528.

Radovi u postupku objavljivanja

- Fourth Lateran Council on Theologians. U: *Četvrti lateranski koncil: događaj koji je promijenio Europu* (Marko Jerković, Ivan Majnarić, ur.). U tisku.