

TARTU ÜLIKOOL

Usuteaduskond

Siim Lill

Robert K. C. Formani *psychologia perennis* ja selle rakendatavus

Bakalaureusetöö

Juhendaja: Marju Lepajõe

Tartu 2013

Non invideo, inquit, Christo cum factus est Deus; quod enim ipse factus est, ego factus sum, quia meae naturae est.

Samosata Paulus¹

¹ Marius Mercator, *Theodori Mopsuesteni excerpta: Excerptum quintum*. – Rmt: Marius Mercator, *Opera omnia* (Patrologiae Cursus Completus. Series latina. Koost. J.-P. Migne. Vol XLVIII). Paris: J.-P. Migne, 1846, coll. 1063–1064.

Sisukord

Sissejuhatus	4
1. Robert K. C. Formani <i>psychologia perennis</i> 'e kontseptsioon ja selle kujunemine...	6
1.1. Religioosne kogemus, <i>prisca theologia</i> , <i>philosophia perennis</i> ja 20. sajandi müstitsismiteooriad	6
1.2. Steven T. Katzi konstruktivistlik müstilise kogemuse teooria ja Robert K. C. Formani kriitika.....	12
1.3. Robert K. C. Forman ja <i>psychologia perennis</i>	16
2. Jan van Ruusbroeci <i>Dat boecksken der verclaringhe</i> ja Formani <i>psychologia perennis</i>	22
3. Järeldused: üldiste teooriate võimalikkusest.....	27
3.1. Kriitika Robert K. C. Formani suunas.....	27
3.2. Alternatiiv Robert K. C. Formani <i>psychologia perennis</i> 'ele.....	30
Kokkuvõte	33
Kasutatud allikad.....	34
Robert K.C. Forman's <i>psychologia perennis</i> and its applicability	39
Summary	39

Sissejuhatus

Teema valik. Teema valiku määras ära bakalaureusetöös vaatluse alla võetud autori Robert K. C. Formani nime sagedane esinemine müstilist kogemust² piiritleda püüdvate teoste allikaloeteludes. Samuti mängis olulist rolli müstitsismiteooriate vähene käsitlemine usuteaduskonna õpingute raames ja siinkirjutaja huvi selle temaatika vastu.

Uurimisülesanded. Käesoleva bakalaureusetöö puhul sai püsitatud kolm eesmärki: (1) termini *psychologia perennis*'e ajalooliste juurte leidmine ning selle paigutamine 20. sajandi müstitsismiarutelude hulka; (2) Steven T. Katzi ja Robert K. C. Formani vahelisest poleemikast ülevaate andmine; (3) Formani teooriate paikapidavuse kontrollimine ning hinnangute andmine tema poolt postuleeritud hüpoteesidele.

Kasutatud allikad ja nendega seotud probleemid. Üheks töö puuduseks võib esmapilgul pidada Formani teooriatega suhestumiseks näidistekstiks võetud Jan van Ruusbroeci *Dat boecksken der verclaringhe*'³ ingliskeelse tõlke kasutamist originaalkeelse teose asemel.⁴ Siinkirjutaja tutvus küll keskaegse hollandi keele

² Terminid *müstiline* ja *religioosne kogemus*, mis on paljude autorite poolt samavääristatud, jäävad siinkohal, enne Formani määratlusteni jõudmist, täpselt piiritlemata. Piirdun vaid nentimisega, et erinevad autorid on küll mõisteid erinevalt defineerinud, kuid siiski on olnud nende definitsioonide vahel ka mingi pidepunkt, mis annab aluse diskussiooniks. Olgu vaid väga üldiselt öeldud, et tegu on meie nõ igapäevastest enamvähem kindlastest teadvuse seisunditest erinevatest olemis seisunditega, mille kogejad väidavad end olevat ühenduses jumalikuga, kõike ühendava reaalsusega vms. Tuleb veel märkida, et termin *müstitsism* on akadeemiline konstruktsioon ning selle terminiga suhestuvad muistsed autorid ja tekstid ei kasutanud ise säärast määratlust. Nõnda ütleb Bernard McGinn: „Ükski müstik (vähemalt mitte enne praegust sajandit) ei uskunud või praktiseerinud „müstitsismi“. Nad uskusid või praktiseerisid kristlust (või judaismi, või islamit, või hinduismi).“ (John Horgan, *Rational Mysticism: Dispatches from the Border between Science and Spirituality*. Boston, New York: Houghton Mifflin Company, 2003, 9). Nõnda peaks müstitsismi suhtuma sarnaselt terminitega *religioon* ja *esoterism*: „Religiooni akadeemilisest uurimisest teame, et „religiooni“ uurimisvaldkondade tekkimise juures ei ole tarvilikuks eeltingimuseks üksmeel „religiooni“ definitsiooni osas. Palju tööd religiooniuuringutes koosneb just nimel *arutlustest* definitsioonide ja analüüsivahendite üle.“ (Kocku von Stuckrad, „Lääne esoterism: integreeriva tõlgendusmudeli poole“. Tlk S. Lill. *Akadeemia*, 11 (2012), 1966).

³ See pealkiri, mida võiks tõlkida kui *Väike raamat selgituseks*, jääb käesolevas töös kasutatuna läbivalt tõlkimata.

⁴ John Ruusbroec, *The Little Book of Clarification*. Tlk J. A. Wiseman. – Rmt: John Ruusbroec, *The Spiritual Espousals and Other Works*. Tlk J. A. Wiseman. Mahwah: Paulist Press, 1985, 251–269.

omapäradega⁵, kuid keele omandamine jäi kättesaamatusse kaugusesse. Teksti valikul sai otsustavaks huvi Ruusbroeci vastu (oleks ju olnud võimalik valida mõni teine originaalkeeles või juba eestindatud tekst). Teda on kutsutud ka üheks suurimaks elanud müstikukuks, seega peaks ta olema nõ „kontrollmüstikuna“ suurepärase valik. Julgustas see, et Forman ja tema „koolkond“ kasutavad müstiliste tekstide uurimisel läbisegi nii originaalkeelseid tekste, tõlketekste, kui ka tõlgete tõlkeid ning tunduvad lähtuvat arusaamast, et nende teooriaid toetavate tekstikohtade sisu on võimalik ka nõnda haarata.

Töö ülesehitus. Bakalaureusetöö jaotub kolmeks osaks, millest esimene annab lühikese ülevaate *philosophia perennis*'e kontseptsioonist, millest Robert K. C. Forman oma *psychologia perennis*'e mõiste, nii vormiliselt kui osaliselt ka sisuliselt, tuletab. Seejärel kirjeldab esimene osa lühidalt 20. sajandil Formani-Katzi poleemikale eelnenud tuntumaid müstilise kogemuse diskussioone ning annab ülevaate Steven T. Katzist, nn konstruktivistidest ja Formani poolsest kriitikast neile. Lõpuks keskendub töö esimene osa Formani müstitsismimudelile.

Töö teise osa rõhk on Jan van Ruusbroeci teosel *Dat boecksen der verclaringhe* ning selle analüüsil, mis püüab kinnitada töö esimeses osas välja toodud Formani hüpoteeside paikapidavust.

Töö kolmas osa koosneb järeldustest, kuidas ja kas on Formani *psychologia perennis* erinevate müstilise tekstide suhtes rakendatav. Lõpetuseks formuleerib töö autor kõigest eelnevast tulenevalt omapoolsed järeldused.

⁵ Vt Colette M. van Kerckvoorde, *An Introduction to Middle Dutch*. Berlin, New York: Mouton de Gruyter, 1993.

1. Robert K. C. Formani *psychologia perennis*'e kontseptsioon ja selle kujunemine

1.1. Religioosne kogemus, *prisca theologia*, *philosophia perennis* ja 20. sajandi müstitsismiteooriad

Nagu on näha tänapäeva religioonide turu mitmekesisusest, ei leia suurem osa inimesi kunagi lohutust vaid iseendast. Abraham Maslow' inimvajaduste hierarhia, mille järgi me nõnda kangesti elada katsume, jääb ühel hetkel liiga kitsaks, ei paku püsivat rahuldust. Ja just püsivus on see, mida me lõppeks, kas või näiliselt, paistame enim vajavat. Muidugi oleks vast tänasel päeval targem kasutada terminit „individuatsioon“, või viidata iganenud ja arusaamatul moel Freudile ja sugutungile. Elame ajal, kus räägitakse pigem tõdedest kui Tõest, mõeldakse koos Kantiga iseenda piirideni ja naerdakse Platoni üle, kes küsib: „Ja kui teda sunnitakse valgust vaatama, kas ei tunne siis tema silmad valu ja kas ei pööra ta tagasi ega põgene nende [asjade] juurde, mille peale ta vaadata suudab, ja kas ei arva ta, et nood on näidatutest tegelikult selgemad?“⁶

Alati on olnud inimesi, kes väidavad end seda valgust näinud olevat. Elame maailmas, kus võime kohtuda erinevate kultuuridega, näha tohutut mitmekesisust ja erinevust inimeste mõttemaailmades, kogemustes. Paljud meist ei tule aga selle peale, et nende tavapärase olemis- ja teadvusseisundite taga võiks asuda veel miski muu, Rudolf Otto juba triviaalseks muutunud sõnadega midagi „täiesti teistsugust“ (*das „Ganz Andere“*). Uuritakse küll iidseid tekste, kuid ei suudeta enamasti mõista seal kirjapandut, rääkimata kirjapandu kogemisest.⁷ Kes aga suudakski mõista ilma

⁶ *Politeia* VII, 515d–e. Platon, *Politeia: koopa müüt* (VII raamat, 514a–521b). Tlk M. Lepajõe. – Rmt: *Vanakreeka kirjanduse antoloogia*. Koost. J. Päll. Tallinn: Varrak, 2006, 290.

⁷ Mircea Eliade kirjutab, rääkides religioonideajaloolase (*historian of religions*) töös ette tulevatest dilemmadest, nõnda: „Me teame, et suudame haarata püha ainult läbi ajalooliselt tingitud ilmingute. Aga nende ajalooliselt tingitud väljenduste uurimine ei vasta meie küsimustele: „Mis on püha? Mida religioosne kogemus tegelikult tähendab?“ [...] Ta [religiooniajaloolane – S. L.] teab, et on määratud

kogemata? Kuid kui mõni meist ikkagi saab näha seda valgust, peab ta naasma tagasi varjude maailma, kuna keegi ei saa selles maailmas valguse juurde püsima jääda, sest „kui me tahame midagi kord puhtalt näha, tuleb meil kehast vabaneda ja hinge enesega kaeda asju endid“⁸. Nagu näitab endas väidetavat ülemaisust kätkeva kirjanduse hulk, püüavad need „kogejad“ naastes oma kogemusi ka teistele edasi anda, kui nad ei järgi just hiina vanasõna „kes teavad, ei räägi, kes räägivad, ei tea“. Kuid need viimasena mainitud ei paelu meid siinkohal, vaid ikka esimesed.

Religioosseid kogemusi on kirjeldatud ja kirja pandud tohutult palju – igaüks neist kannab oma eripära. Siiski võib täheldada erinevate religioossete süsteemide sees sarnaseid kogemusele viitavaid sümboleid ja kirjeldusviise. Siit kerkibki küsimus, kas religioosne kogemus on midagi täiesti iseseisvat, kas me kogeme sel hetkel midagi meie kultuurilistest iseärasustest, elu jooksul kogutud teadmistest jne sõltumatut, või on too kogemus kujundatud just nende erinevate tegurite poolt? Lihtsamalt küsides, kas religioosne kogemus on kõikide inimeste jaoks sama? Ja kui on sama, siis kas see tuleneb vaid inimlooma sarnasest ülesehitusest, evolutsiooni vääramatust jõust, või kohtame me tõesti mingit absoluutset ja muutumatut printsiipi?⁹ Kuidas müstilisi tekste

töötama ainult ajalooliste dokumentidega, kuid samal ajal tunneb, et need allikad räägivad talle enamat faktidest, mida nad ajaloolistest situatsioonidest peegeldavad. Ta tunneb, et miskitmoodi avaldavad nad talle olulisi tõdesid inimese kohta ja tema seotusest pühaga. Aga kuidas neid tõdesid haarata?“ (Mircea Eliade, „The Quest for the "Origins" of Religion“. *History of Religions*, 1(4) (1964), 169). Eliade ei lähe siinkohal kaugemale, ega vasta kuidas neid tõdesid haarata ning nendib vaid seda, et praeguses maailmas on esmalt kõige tähtsam see, et religiooniuurijad endalt sääraseid küsimusi küsiks.

⁸ *Phaidon*, 66d–e. Platon, *Phaidon*. Tlk M. Lepajõe. – Rmt: Platon, *Teosed*, I. Koost. M. Lepajõe. Tartu: Ilmamaa, 2003, 61.

⁹ Need kaks ideed ei pruugi olla omavahel vastuolus. Religioosse kogemuse juures rolli mängivad evolutsioonilised eripärad ei välista akadeemikute jaoks sageli jumalikku. Näiteks lõpetab Roland Karo oma doktoritöö, mis uurib müstiliste teadvuseseisundite evolutsioonilisi lähtepunkte, eessõna järgnevalt: „Finally, I am infinitely grateful to Him (or Her or It) who is behind all the spellbinding mysteries of this universe and who is the ultimate inspiration of all scholarly and religious strivings – under whichever name He/She/It would be known to one.“ Roland Karo, *Eros & Mysticism: Are Mystical States of Consciousness Evolutionary Byproducts of Sexual Response?*. (Dissertationes theologiae universitatis Tartuensis, 16). Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus, 2009, 6.

Oleks oluline mõista ka seda, et alati ei näe nn müstikud müstilis/religioosset kogemust inimese vaimse teekonna lõpp-punktina. Siinkohal võiks viidata Manly P. Hallile, kes rääkides Plotinosest ütleb: „[...] indiviid saab üheks hetkeks teadlikuks mingist Olemise faasist või tunnusest – mitte olemisest Terviklikult, vaid millestki pragusest olemiseseisundist kõrgemal olevast. Kuna iga selline ülev-olek ületab tavapäraselt kogetavat, võib see sageli sassi minna Ülimaga, kuigi ta ei ole Ülim.“ Manly P. Hall,

tõlgendada – kas püüda nendes olemust haarata, võrreldes omavahel eri traditsioonide tekste või püsida võrdlustest hoidudes kindlatel radadel?

Eeldused säärase arutluste tekkimiseks olid olemas juba enne praegust ratsionalismiajastut. Päädin siinkohal vaid mõningate täheldustega renessanssiaegsest kristlikust kultuuriruumist, et näidata, kust meil praegu käibel olevad ideed ajalooliselt pärinevad.¹⁰ Sellest, kas tolle aja mõtlejad pidasid „müstitsistlikku“ inimesepoolset Jumala-tunnetamist üldse võimalikuks, veidi allpool. Kindel on see, et jumaliku ilmutuse olemasolus enamasti ei kaheldud. Meid huvitava küsimuse asetus oli säärane – kas inimesed said jumalikest ilmutusest osa ka enne kristlikku ilmutust või mitte? Arvamused kippusid laias laastus jagunema kaheks – esmalt arusaamaks, et ainuke eelkristlik ilmutus oli juutide oma ja väljaspool Piibli traditsiooni asuvad vaid valed. Liberaalsemad mõtlejad väitsid aga seda, et paganaid ja ka juute valmistati ette kristlikuks ilmutuseks. Nad said osa kas osalistest Jumala ilmutustest, või õppisid tõe tundma nn Moosese traditsiooni kaudu. Kogu religioosne tõde ei ole Piiblis otseselt kätte näidatud – seda saab täielikult mõista, uurides Pühakirja kõrval ka mittekanoonilisi kristlikke teoseid ja paganate kirjutisi.¹¹ Selle liberaalsema poole esindajatega on tihedasti seotud *prisca theologia* (vana teoloogia) õpetus¹², mis kätkeb endas ideed, et Jumala ettehooldus on meieni kandunud katkematu traditsioonina inimsoo algusest saati. Inimkond on saanud osa jumalikest tõesest läbi jumalikest inspireeritud tarkade või saladusse pühendatute gruppide.¹³ *Prisca theologia* põhiline motiiv oli mineviku ja praeguse aja omavaheline ühendamine ajaloolise järjepidevuse

Neoplatonism: Theology for the Wanderers in the New Millenium. Los Angeles: The Philosophical Research Society, 2010, 40–41.

¹⁰ Eriti just Robert K. C. Formani termin *psychologia perennis*.

¹¹ D. P. Walker, „The Prisca Theologia in France“. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 3/4(17) (1954), 252–253.

¹² Juba Plutarchos (u 46–120) mainib oma teoses *De animae procreatione in Timaeo* iidsete ja austusväärsete teoloogide traditsiooni. Vt Wouter, J. Hanegraaff, „Tradition“. – Rmt: *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*. Koost. W. J. Hanegraaff. Leiden, Boston: Brill, 2006, 1126.

¹³ Hanegraaff 2006, 1125; Charles B. Schmitt, „Perennial Philosophy: From Agostino Steuco to Leibniz“. *Journal of the History of Ideas*, 27(4) (1966), 505.

kaudu.¹⁴ *Prisca theologia* struktuur eeldas sageli ka seda, et iidsed mõttetargad olid tahtlikult oma kirjutisi hāgustanud, et kaitsta tōde, mida saavad mõista ainult asjasse pūhendatud. Tānu sellisele mõtteveisile suudeti kaitsta hāvitamise eest paganlike autorite teoseid, integreerida platonism ja uusplatonism renessanssiaja mõttemaailmaga jne. *Prisca theologia* õpetus ütles, et tōeline filosoofia sai alguse juba enne kreeklaste ja juute – kōige alguseks oli ammusel ajal kōikjal levinud maagia.¹⁵

Prisca theologia idee jõudis Lāānde Būtsantsi keisririigi saadiku Georgios Gemistos Plethoni (c1356–1450) kaudu, kes osaledes aastatel 1438–39 Firenze kirikukogul, tutvustas vāiksemas humanistide ringis oma ideed muistsete illuminaatide jārjepidevast jadast, mis algas Zarathūstraga ning pāadis Platoniga.¹⁶ Selle arusaama edasikandjad oli Marsilio Ficino (1433–1499) ja oma ambitsioonidelt veelgi suurem Giovanni Pico della Mirandola (1463–1494), kelledest omakorda said mõjutust paljud teised (nāiteks Nicolaus Cusanus).¹⁷ Nende mõtlejate oluline taotlus oli iidse traditsiooni jārjepidevuse tōestamine ja ūhtse sūnkretistliku sūsteemi loomise pūid. Sāārane arusaam traditsiooni genealoogilisest edasikandumisest¹⁸ hakkas kaduma, kui

¹⁴ Walker 1954, 258.

¹⁵ Maagia mõju valgustusaegsetele mõtlejatele on pūitnud kūll eirata, nāhes tānapāevase teadusliku mõtlemise arengut maagilise mõtlemise hūlgamisena. Nōnda on vaadeldud Ficinot, Mirandolat ja nende kaasaegseid kui kusagil kahe maailma vahel kōikuvaid. Seda, et maagilisel mõtlemisel ja teurgial on aga tāhtis roll olnud alati, alates uusplatoonikutest kuni tānapāevani vālja, kiputakse eirama. Nōnda kirjutab Paulos Mar Gregorios ūhes uusplatonismi kāsitlevas essees jārjnevalt: „Viimase aja uusplatonismi uurimuste ūks suurimaid nōrkusi on see, et me oleme oma uusplatonismi mōistmise puhul pannud rohkem rōhku *theoria*'le mitte *theurgia*'le. [...] *Theoria* vōib kūll olla akadeemikute erilise huvi all, aga inimeste tōeline religioon on alati olnud enam *theurgia* kui *theoria*. Paulos Mar Gregorios, „Does Neoplatonism Have Anything to Say to Post-Modern Spirituality?“ – Rmt: *Neoplatonism and Contemporary Thought, Part Two*. (Studies in Neoplatonism: Ancient and Modern, 11). Koost. R. B. Harris. Albany: State University of New York Press, 2002, 305.

Viimastel aastakūmmetel on seda vāārarvamust jōudsasti purustatama hakatud (vt erinevaid sōnaartikleid eelpool āramārgitud Wouter J. Hanegraaffi juhtimisel koostatud teosest *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism* (2006). Teedrajavaks teadlaseks selles vallas vōib pidada Frances A. Yates'i. Nōna on tānaseks pāevaks iseenesestmōistetav see, et esoterismi alla mahutuv (seal hulgas maagia, alkeemia jne) māngis ja māngib siiani Lāāne kultuuri kujundamisel suurt rolli – nt olid tānapāeva teaduse „isad“ Isaac Newton ja Robert Boyle praktiseerivad alkeemikud jne.

¹⁶ Hea ūlevaate saamiseks vt Joscelyn Godwin, *The Golden Thread: The Ageless Wisdom of the Western Mystery Traditions*. Wheaton: Quest, 2007, 1–8.

¹⁷ Schmitt 1966, 507–514.

¹⁸ Tavaline oli loetelusse kaasata ka Hermes Trismegistos, Orpheus, Pythagoras jt.

mitmed luterlikud teoloogid tõestasid, et paljud olulised tekstid, mida nähti kristliku ilmutuse eelkäijatena, olid tegelikult koostatud alles hilisematel aegadel (*Corpus Hermeticum* jt).¹⁹

Prisca theologia'st ajaliselt hilisem termin on *philosophia perennis* (igavene filosoofia), mille võttis tõenäoliselt kasutusele Agostino Steuco (1497–1548) oma teoses *De perenni philosophia* (1540).²⁰ Steuco *philosophia perennis* kätkeb endas ideed, et on alati olemas olnud üks ja ainus muutumatu *sapientia*, mis on läbi ajaloo alati kättesaadav olnud.²¹ *Prisca theologia*'t eristas *philosophia perennis*'est vähemalt algses kasutuselevõtus see, et kui esmamainitud õpetusega käis kaasas idee, et iidne tarkus on pidevalt ajas ühtlaselt edasi kandunud, siis viimane eeldas seda, et tõde on aja jooksul unustatud, ja võssa kasvanud tee selleni tuleks uuesti puhtaks kiskuda.²² Mõlemad õpetused kinnitasid aga seda, et tõde on üks ja muutumatu.

Eelpool kirjeldatu on vaid väga pinnapealne *prisca theologia* ja *philosophia perennise* käsitus. Loomulikult ei puudunud Steucol ja Ficinol kriitiline mõttemeel, mis lasknuks neil ühte sünteesida tohutut hulka eri õpetusi, ilma kritiseerimata ühte või teist ideed. Samuti ei maksa unustada, et hoolimata sünteesist, jäi neile kõigest ülemaks ikkagi kristlus – probleemiks oligi see, kuidas *prisca theologia* taustal kristluse ülesust põhjendada.

Steuco mõttemaailma tundis väga hästi Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716)²³, keda on ekslikult peetud *philosophia perennise* mõiste loojaks.²⁴ Leibniz, kes samuti püüdis luua unitaarset sünkretistlikku maailmasüsteemi, oli aga esimene, kes

¹⁹ Hanegraaff 2006, 1129.

²⁰ Schmitt 1966, 515–524.

²¹ Vt Scmitti joonealust märkust nr. 71: „...unam necessario semper fuisse sapientiam...sicque in unam omnia spectare veritatem.“ (*De per. phil.*, I, 1; fol. 2)⁶. *Ibid.*, 517.

²² Hanegraaff 2006, 1126.

²³ Schmitt 1966, 530–531.

²⁴ Aldous Huxley, kelle kaudu 20. sajandil termin *philosophia perennis* enamasti tuntud on, alustab oma teost *The Perennial Philosophy* lausega: „*Philosophia perennis* – see fraas sõnastati Leibnizi poolt...“ Aldous Huxley, *The Perennial Philosophy*. London: Chatto & Windus, 1947, 1.

hakkas seda mõistet kasutama, ilma et oleks viidanud spetsiaalselt Steucole.²⁵ Nõnda muutus *philosophia perennis* üldkasutatavaks terminiks ning tema sisu hägustus aja jooksul märgatavalt.²⁶

20. sajandi alguses sai see termin lahutamatuks kaaslaseks nn traditsionalistide seas²⁷, kellede mõttemaailmast otsis tuge ka juba eelpool mainitud Aldous Huxley, kelle teosed *The Perennial Philosophy* (1945) ja *The Doors of Perception* (1954) tõid laiema avalikkuseni idee unitaarsest ja kõikehõlmavast müstitsismist – kõikide religioonide kogemuslikust ühtsusest²⁸. Talle vastandus häälekaimalt R. C. Zaehner oma teosega *Mysticism: Sacred and Profane* (1957).²⁹ Huxley ja Zaehneri vahelise debati põhjustas suuresti nn „psühheedeliline revolutsioon“ ja sellega kaasnenud „teadvuse teisenenud seisundeid“³⁰ tekitavate ainete (taas)avastamine. Debatt müstilise kogemuste unitaarsuse või erinevuse üle on olnud aga religiooniteadustes pidevalt aktuaalne. Võiks mainida Willam Jamesi, religioonipsühholoogias siiani olulist kohta omava teose *The Varieties*

²⁵ Schmitt 1966, 532.

²⁶ Schmitt toob ära suurepärase loetelu, näitamaks kui erinevad mõttevoolud on tänapäeval termini *philosophia perennis* oma ideedega sidunud. *Ibid.*, 506.

Tänapäevaste uurimismeetodite esilekerkimise ja ka maailma avarumisega ning põhiliselt just Ida religioonidega tihedam kokkupuutumine, toovad sisse paradigmuuutuse – me näeme, et Lääne uurijatele ning mõtlejatele on olulised ikka samad tekstid ja autorid (millele on küll lisandunud terve hulk tekste Idast), kuid keskselt kohalt kaob arutelu ilmutuse üle ning eelnevalt kasutusel olnud mõisted omandavad uue sisu ja tähendusvälja.

²⁷ Lääne esoteerilise koolkonna, mida tuntakse traditsionalismi nime all, tunnuste ja loojate Ananda K. Coomaraswamy ja René Guénoni kohta vt Jako Kull, *Integraalse traditsiooni metafüüsikast (kristlike ja sufistlike näidete varal)*. Magistritöö TÜ usuteaduskond, 2010; Siim Lill, „René Guénon ja Ananda K. Coomaraswamy“. – *Idakiri: Eesti Akadeemilise Orientaalseltsi aastaraamat 2011/2012*. Tartu: Eesti Akadeemiline Orientaalselts, 2012, 165–177. Coomaraswamy ja Guénoni tugevat mõju on tunda näiteks ka Mircea Eliade (1907–1987) juures (vt Natale Spineto, „Mircea Eliade and Traditsionalism“. *Aries*, 1(1) (2001), 62–87), kellel oli veel eelmise sajandi lõpuni Ameerika ühe tunnustatuima religiooniuurija maine.

²⁸ Vrd ka Coomaraswamy ja Guénoni mantlipärija Frithjof Schuoni teost *De l'unité transcendante des religions*. Paris: Gallimard, 1948.

²⁹ Väga lühida, kuid tabava ülevaate saamiseks vt Richard Woods, „Introduction“. – Rmt: *Understanding Mysticism*. Koost. R. Woods. New York: Image Books, 1980, 1–15.

³⁰ Termin, mis leidis laiema kõlapinna pärast Charles T. Tart koostatud kogumiku *Altered States of Consciousness* (New York: Doubleday, 1969) ilmumist.

of *Religious Experience* autori³¹, ja James H. Leuba³² omavahelist vastandumist. Saksakeelses kultuuriruumis tekitas poleemikat 1926. aastal ilmunud Rudolf Otto teos *West-Östliche Mystik: Vergleich und Unterscheidung zur Wesendeutung*, mis püüdis leida ühisjooni Meister Eckharti (u 1260–1327) ja Šankara (788–820) vahel. 1960. aastatel erutas akadeemilist maailma Walter Terence Stace³³, kellest sai innustust ka Robert K. C. Forman, kelle juures peatume kohe põhjalikumalt. See ajalooline järjepidevus on muidugi ääretult lihtsustatud, kuid siiski tunduvad tänapäevaste müstitsismiuringute juured nõnda paigutuvat. Olulist rolli nii akadeemilise kui ka üldise arusaama kujunemisel religioosset sfäärist kui „asjast iseenesest“ mängisid Šveitsis Asconas 1933 alguse saanud Eranose kokkutulekud. Seal osalesid juba eelpool mainitud Mircea Eliade, Gershom Scholem, Carl G. Jung, Joseph Campbell, D. T. Suzuki, kes kõik kujundasid välja selle, mida tänapäeval võiks kutsuda religionismiks.³⁴

1.2. Steven T. Katzi konstruktivistlik müstilise kogemuse teooria ja Robert K. C. Formani kriitika

1978. aastal ilmus teos *Mysticism and Philosophical Analysis*, mille koostaja Steven T. Katzi ideed kujundavad siiani müstilit/religioosset kogemust piiritleda üritavate

³¹ William Jamesi mõttemaailm oli suuresti mõjutatud Emmanuel Swedenborgi (1688–1772) kirjutiste poolt. Vt nt Eugene Taylor, „The Spiritual Roots of James’s *Varieties of Religious Experience*.“ – Rmt: William James, *The Varieties of Religious Experience*. Routledge, 2008, xv–xxxiv.

³² *The Psychology of Religious Mysticism*. London: Kegan Paul, 1925.

³³ Tema tuntuim müstitsimi puudutav teos on *Mysticism and Philosophy* (Philadelphia, New York: Lippincott, 1960).

³⁴ Püha reaalsus kui *sui generis*, asi iseenesest. Lihtsustatult öeldes on religionism uskliku vaatenurga toomine teadusesse – kõikidel religioonidel on muutumatu ühisosa –, nõnda saab rääkida „religioonide ajaloost“. Religionismi suurkujudest toetub Mircea Eliade traditsionalismile, Gerschom Scholem kristlikule kabalale ja saksa romantilisele *Naturphilosophie*’le ning Henry Corbin saksa idealismile ja Emmanuel Swedenborgile. Vt nt Steven M. Wasserstrom, *Religion after Religion: Gershom Scholem, Mircea Eliade and Henry Corbin at Eranos*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999.

akadeemikute maailma.³⁵ 1983. aastal järgnes esimesele kogumikule teine – *Mysticism and Religious Traditions*, millele järgnesid omakorda *Mysticism and Language* (1992) ja *Mysticism and Sacred Scripture* (2000).

Steven T. Katz on siiani nn konstruktivistide suurim eestkõneleja. Tema ja teiste konstruktivistide arusaama müstilisest kogemusest võib kokku võtta järgnevate sõnadega: „*Ei ole olemas puhtaid (i. e., mittevahendatud) kogemusi.* [Katzi kursiiv] Ei müstiline kogemus ega ka tavalisemad kogemuste vormid anna viiteid ega mingit alust uskumuseks, et nad on mittevahendatud... Mittevahendatud kogemuse mõiste tundub olevat, kui mitte endale vasturääkiv, siis parimal juhul sisutühi. Lähtudes sellest, millised olevused me oleme, tundub see epistemoloogiline fakt minu jaoks olevat tõene, vaadeldes isegi neid kogemusi mis puutuvad ülimatesse objektidesse, millega müstikud on vahekorda astunud, e.g., Jumal, Olemine, nirvaana, *etc.*“³⁶

Forman liigitab selle enim tsiteeritud Katzi artikli kolmeks oluliseks punktiks.³⁷ Esiteks ütleb konstruktivistlik müstitsismi mudel, et „[Müstiline] kogemus ise ja ka selle edasiandmise vorm on kujundatud müstikuga kaasas käivate kontseptsioonide poolt...“³⁸ Teiseks punktiks on kõige tagaplaanil asuv eeldus, et erinevad religioossed traditsioonid kätkevad erinevaid ideid, sümboleid, uskumusi jne. Nende kahe eelneva punkti järeltuleks on see, et kuna kogemused on kujundatud subjekti uskumuste, eelarvamuste ja muude tegurite poolt ning erinevad religioossed koolkonnad varustavad oma liikmeid erisuguste põhialustega, siis erinevad müstilised kogemused omavahel marginaalselt. Katz kirjutab: „Nõnda näiteks informeerib kristliku müstiku eel-müstiline teadvus müstilist teadvust nõnda, et ta kogeb müstilist reaalsust üldjoontes pigem

³⁵ Enamasti on igalühel välja pakkuda oma teooria ning Katz on tavaliselt see, kellega polemiseeritakse. Uuematest kirjutistest vt nt Jess Byron Hollenback, *Mysticism: Experience, Responce, and Empowerment*. The Pennsylvania State University Press, 1996, 8–17; Randall Studstill, *The Unity of Mystical Traditions: The Transformation of Consciousness in Tibetan and German Mysticism*. Leiden; Boston: Brill, 2005, 35–86.

³⁶ Robert K. C. Forman, „Introduction“. – Rmt: *The Problem of Pure Consciousness: Mysticism and Philosophy*. Koost. R. K. C. Forman. New York, Oxford: Oxford University Press, 1990, 9 (tsitaat rmt-st *Mysticism and Philosophical Analysis*. Koost. S. T. Katz. London: Sheldon Press, 1978, 26).

³⁷ Forman 1990, 10.

³⁸ *Ibid.*, 10 (tsitaat rmt-st Katz 1978, 26).

Jeesuse, kolmainu või personaalse Jumalana *etc.*, kui mittepersonaalse, mitte kõikehõlmava, täpsemalt öeldes – budistliku nirvaana doktriinina.³⁹

Nõnda siis on konstruktivism ja pluralism need kaks märksõna, mis iseloomustavad Katzi ja tema pooldajate suhtumist müstilisesse kogemusesse.

Sellega võibki nn konstruktivistide ideed kokku võtta. Oma hilisemates teostes lahkavad Katz ja tema pooldajad täpsemalt neid taustu ja parameetreid, mis nende sõnutsi müstilist kogemust kujundavad. Kogumikus *Mysticism and Religious Traditions* rõhutab Katz müstikute kirjapandud tekstide ajaloolise tausta uurimise vajadust – ta peab kogemuse kujunemisel väga oluliseks laiemat religioosset kogukonda, mille sees müstik sirgub.⁴⁰ Oma kõige värskeemas koostatud teoses *Mysticism and Sacred Scripture* rõhutab ta aga pühade tekstide ja nende uurimisest tulenevat kogemust kujundavate tegurite rolli.⁴¹

Nõnda siis väidavad Katz ja tema mõttekaaslased, et nad suudavad seletada kogu müstitsismi traditsiooni oma mitmekesisuses ning näidata müstilise kogemuste omavahelist erinevust.

Robert K. C. Forman, Steven T. Katzi üks peamisi oponente, näitab viidates Philip C. Almondile⁴², et säärane pluralistlik-konstruktivistlik arusaam kerkis esile paradigma vahetusega humanitaar- ja sotsiaalteadustes. Seda üldist arusaama, mis esiplaanile ilmus, võtab hästi kokku Clifford Geertzi lause: „Uskudes – nagu Max Webergi –, et

³⁹ *Ibid.* (tsitaat rmt-st Katz 1978, 27).

⁴⁰ Steven T. Katz, „The Conservative Character of Mystical Experience“. – Rmt: *Mysticism and Religious Tradition*. Koost. S. T. Katz. Oxford *et al.*: Oxford University Press, 1983, 3–60.

⁴¹ „See mida müstikud tegelikult teevad, koosneb suures osas pühade tekstide tõlgendamisest, ja mängib olulist rolli nende ülimate kogemusesisundite (ja metakogemuste (*metaexperience*)) saavutamisel, mille poole müstikud püüdvad.“ Steven T. Katz, „Mysticism and the Interpretation of Sacred Scripture“. – Rmt: *Mysticism and Sacred Scripture*. Koost. S. T. Katz. Oxford *et al.*: Oxford University Press, 2000, 56.

⁴² Forman 1990, 4 (ta viitab Philip C. Almond'i artiklile „Mysticism and Its Contexts“. – Rmt: Forman 1990, 211–219).

inimene on endakootud tähistusvõrkudesse püütud loom, nimetan ma neid võrke kultuuriks ega pea kultuurianalüüsi seetõttu mitte eksperimentaalteaduseks, mis otsib seaduspära, vaid tõlgendavaks teaduseks, mis otsib tähendust.⁴³ Forman püstitab küsimuse, kas tõesti välistab see selle, et on olemas kogemusi, mis ei sõltu meie „tähistusvõrkudest“?

Konstruktivism jaguneb Formani liigituse järgi kolmeks.⁴⁴ Esmalt „täielik konstruktivism“, mis ütleb, et kogemused on täielikult inimese taustsüsteemi poolt loodud (*provided by the set*). Kõik toimub inimteadvuse enese poolt konstrueeritu tõttu.⁴⁵ Teiseks „osaline konstruktivism“, mis ütleb, et osa kogemusest on loodud inimeses baseeruva taustsüsteemi poolt, osa aga kujuneb millegi muu, näiteks meeleorganite kaudu sisenevast (*sensory input*). Ja kolmandaks „katalüütiline konstruktivism“ (*catalytic constructivism*), millest võib rääkida ka Katzi puhul. See on arusaam, et teatud algprobleemid või küsimused viivad kindlate religioossete praktikateni, mis omakorda juhivad inimese teatud müstilise kogemuseni, olgu selleks siis budistide nirvaana või kristlaste *unio mystica*.

Forman näitab, kuidas Katz ei suuda tegelikult enda püstitatud parameetreid täita. Ta püüab saavutada objektiivsust, kuid samas asub müstilisi kogemusi kirjeldavaid tekste lugema, lähtudes juba valmis püstitatud teoriast, ning sobitab siis tekstid hüpoteesidega. Nõnda langeb ta samasse lõksu, mille pärast ta nn „perennialiste“ kritiseerib.⁴⁶ Samuti ei seleta ta, millised kontseptsioonid milliseid kogemusi kujundavad. Tekib küsimus, kas iga „taustsüsteemi“ muutus inimese elus, muudab ka potentsiaalset müstilist kogemust. Kogetav peaks erinema traditsiooniti, kuid ometigi on inimesi, kes on siirdunud ühest traditsioonist teise ning suutnud sellest hoolimata oma

⁴³ Clifford Geertz, „Tihe kirjeldus: tõlgendava kultuuriteooria poole“. Tlk T. Pakk-Allmann. *Vikerkaar*, 4–5, 2007, 79.

⁴⁴ Forman 1990, 13–14.

⁴⁵ Robert M. Gimelo väljendab seda kõige paremini öeldes, et müstiline kogemus on lihtsalt religioossete uskumuste ja ootuste väljendumine, olles oma olemuselt täielikult kujundatud inimmeele enda poolt. (Robert M. Gimelo „Mysticism in Its Context" – Rmt: Katz 1983, 85).

⁴⁶ Forman 1990, 15–16.

religioosseid kogemusi teiste tõlgendusparameetritega samastada ja oma kogemust nendes ära tunda.⁴⁷ Olulise punktina toob Forman välja ka selle, et sageli on nn müstilist/religioosset kogemus olnud inimestel, kellel pole mingit seotust ühegi religioosse traditsiooniga ning alles pärast kogetut on nad leidnud endale tausta, millega suhestudes oma kogemust mõtestada.⁴⁸

Nõnda püstitabki Forman omapoolse müstilise kogemuse seletamise mudeli.

1.3. Robert K. C. Forman ja *psychologia perennis*⁴⁹

Robert K. C. Forman on kahe müstilise kogemuse olemust käsitleva kogumiku koostaja.⁵⁰ Peale selle on tema sulest ilmunud suur hulk müstilist/religioosset kogemust piiritleda püüdvaid artikleid.⁵¹

Esmalt tuleb vaadelda seda, mida Robert K. C. Forman müstitsismi all mõtleb. Ta toetub Ninian Smarti definitsioonile, mis ütleb: „[m]üstitsism kirjeldab komplekti kogemusi, või täpsemalt teadvuseseisundeid (*conscious events*), mida ei saa kirjeldada

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ *Ibid.*, 20.

⁴⁹ Olgu kohe öeldud, et järgnev ülevaade püüab välja tuua Formani poolt püstitatud teesid vaid väga üldiste näidete varal. Bakalaureusetöö mahulise piiratuse tõttu ei ole alati võimalik viidata sageli kümnetele erinevatele müstilistele tekstidele, mille abil Forman oma teooriaid põhjendab.

⁵⁰ *The Problem of Pure Consciousness: Mysticism and Philosophy*. New York, Oxford: Oxford University Press, 1990; *The Innate Capacity: Mysticism, Philosophy and Psychology*. New York, Oxford: Oxford University Press, 1998. Peale selle on ilmunud tema kirjutiste essentsi kokkuvõttev teos *Mysticism, Mind, Consciousness*. Albany: State University of New York Press, 1999.

⁵¹ Vt nt „Paramārtha and Modern Constructivists on Mysticism: Epistemological Monomorphism versus Duomorphism“. *Philosophy East and West*, 4(39) (1989), 393–418; „Mystical Knowledge: Knowledge by Identity“. *Journal of the American Academy of Religion*, 4(61) (1993) 705–738; „What Does Mysticism Have to Teach Us About Consciousness?“. *AntiMatters*, 1(2) (2007), 71–89.

aistingutest lähtuvalt või kujutluspiltidega.⁵² Selle definitsiooni kõrvutab ta R. Fischeri skaalaga, mis paigutab erinevad teadvusseisundid kahte otsa⁵³, kus ühes otsas asuvad kogemused, mille puhul on kognitiivsed ja füsioloogilised näitajad kõrged ning teiselpool vastupidi. Ühele skaala poolele paigutuvad ekstaatilisid seisundid (kaasatud on meeleorganid – nägemused, hallutsinatsioonid jne.) ning teisele poole nn meditatiivsed/kontemplatiivsed seisundid.⁵⁴ Just see viimane karakteriseerib Formani jaoks müstilisi kogemusi. Täpsemalt keskendub Forman kogemusele, mida ta kutsub „puhta teadvuse seisundiks“ (*Pure Consciousness Event*), mida ta defineerib kui „ärkvelolev, kuigi kontekstivaba (mittekavatsetud) teadvusseisund“⁵⁵ Forman näeb seda „puhta teadvuse“ seisundit ühe võimaliku introvertse müstitsismi vormina ning ütleb, et küllap on olemas veelgi komplekssemaid müstilise kogemuse vorme. Nõnda ei pruugi see „puhta teadvuse seisundi“ kogemus erinevates traditsioonides omada samaväärset tähendust, olles näiteks vaid üheks astmeks palju sügavamal ning mitmekesisemal vaimsel teel.⁵⁶

Forman pakub välja, et selle asemel, et rääkida müstilise kogemuse konstrueerimisest, tuleks hoopis rääkida dekonstrueerimisest.⁵⁷ Ta formuleerib nn „unustamise mudeli“, millest lähtuvalt müstilist kogemust tõlgendada.⁵⁸ Forman ütleb,

⁵² Forman 1990, 7 (tsitaat artiklist Ninian Smart, „Interpretation and Mystical Experience“. *Religious Studies*, 1 (1965), 75). Smart keskendub oma artiklis juba eelpool mainitud R. C. Zaehneri väidete ümberkallutamisele ning jõuab artikli lõpus järeldusele, et fenomenoloogiliselt on müstitsim kõikjal sama. Erinevad tõlgendused ja ka mõningad kogemuse nüansid sõltuvad aga välistest teguritest (Smart 1965, 87).

⁵³ Roland Fischer, „A Cartography of Ecstatic and Meditative“ – Rmt: Woods 1980, 285–305.

⁵⁴ Forman jagab seega religioossed kogemused kaheks (toetudes nende nimetamisel W. T. Stace'i poolt eelpool mainitud teoses *Mysticism and Philosophy* kasutusele võetud jaotusele) – ekstravertseks ja introvertseks.

⁵⁵ Forman 1990, 8.

⁵⁶ *Ibid.*, 8–9.

⁵⁷ Robert K. C. Forman, „Introduction: Mystical Consciousness, the Innate Capacity, and the Perennial Psychology“ – Forman, 1998, 7.

⁵⁸ Erinevate uurimuste tulemuste kohta, mis näivad Formani „unustamise mudelit“ toetavat, vt Forman 1990, 30–44. Forman rõhutab, et oluline on alustada müstilise/religioosse kogemuse uurimist müstikute tekstidest endast (*Ibid.*, 30). Kõigepealt peavad kõnelema tekstid ja alles siis saab järgneda üldistus ning teooria.

et peaaegu alati kasutavad müstikud oma tekstides sõnavara, mis viitab nõ tavateadvuse funktsioonide kõrvalelükkamisele, unustamisele – „lõpeta mõtlemine“, „asu teadmatusse pilve taha“ jne.⁵⁹ Nõnda ei mängi uskumused ja kontseptsioonid „puhta teadvuse seisundi“ kogemisel rolli.⁶⁰

Nüüd tekib küsimus, mis seletab sääraste müstiliste kogemuste olemust? Kuigi müstiline kogemus ei hõlma endas eelnevaid kontseptsioone ning nn tavapärasest teadvusevoolust tulenevat, on müstikud siiski oma kogemusest teadlikud – nad on teadvusel/ärkvel ning suudavad pärast kogetut vastavalt oma märkidesüsteemile kirjeldama hakata. Tegu ei ole seega teadvusetu olekuga.

Toetudes erinevatele müstilistele tekstidele⁶¹ jõuab Forman järeldusele, et müstiline kogemus on justkui endalt mitme kihi riiete koorimine (kogu meis asetseva „konstrueeritu“ eemaldamine), et jõuda alasti kehani (meie „tõelise olemuseni“). „Meditatsioon eemaldab või dekonstrueerib midagi, paljastades ainult kõige elementaarsema „varustuse“ inimeseks olemiseks.“⁶² Nõnda on Formani arust toodud veenev vastuargument arusaamale, et müstiline kogemus on konstrueeritud – kellele veel selle väite ümberlükkamisel toetuda, kui mitte müstikutele enestele.

Nüüd küsib Forman, mida täpsemalt mõelda selle all, et müstikud räägivad inimese „tõelisest olemusest“ või loomupärasest võimest (*innate capacity*) kogeda müstilisi seisundeid?⁶³ Forman viitab Maharishi Mareshile, joogile, kes ütleb, et selle müstilise kogemuse vältel kogeb müstik sedasama teadvust, mida me igapäevaselt kasutame/omame, puhtas vormis – meeleorganitest, mõtetest ja muudest segavatest teguritest tulenevast vabastatuna.⁶⁴ Sellest arusaamast lähtuvalt, mida leidub sarnases

⁵⁹ Forman 1998, 7.

⁶⁰ Forman viitab ka iseenda meditatiivsetele kogemustele. Forman 1990, 7.

⁶¹ Selleks on näited nii Šankara ja Meister Eckharti tekstidest, *Lootossuustrast*, erinevatest hinduistlikest tekstidest jne. Vt Forman 1990, 8–12.

⁶² *Ibid.*, 12.

⁶³ Forman 1998, 12.

⁶⁴ *Ibid.*, 13.

sõnastuses ka teiste müstikute juures, toob Forman välja need parameetrid, mida ta peab omaseks mõistele „teadvus“, mis viitab tavaliselt millestki meist übritsevast teadlik olemisele.⁶⁵ Forman vastandub nõ tavaarusaamale teadvusest, mis näeb teadvust alati tahtliku aktina ning millelegi suunatuna.⁶⁶ Ta ütleb, toetudes erinevatele müstikutele, et teadvus on midagi, mis eksisteerib sõltumatuna tahtlikest kavatsustest ja suunatusest. Nõnda võiks teadvust defineerida kui „mitte millestki teadlik olemist“ – teadvusel/teadvusel olemise essentsina, mingi teadvuse algolekuna, kust lähtuvad kõik edasised protsessid.⁶⁷ Forman ütleb, et kuigi see arusaam võib tekitada vastuargumente (on ju enamik praeguseks dogmatiseeritud filosoofe väitnud midagi muud), on võimalik inimese tunnetuslikest võimalustest ja potentsiaalidest rääkida ikkagi vaid baseerudes sellel, mida me ise siamaani kogunud oleme. Seega ei ole võimalik loogika abiga ümber lükata müstikute poolt kogetut ning nõnda ei saa nn „puhta teadvuse seisundi“ olemuse paikapidamatust tõestada.⁶⁸ Tuleks arvestada võimalusega, et kõige püsimatul kõrval on olemas püsiv „teadvus“, mille tõelise olemusega on võimalik „kohtuda“.

⁶⁵ Forman ei püüagi seda mõistet defineerida – pidades seda võimatuks ülesandeks, püüab ta tuua esile ainult mõningaid viiteid selle kohta, mida müstikud teadvuse all mõista võiksid. *Ibid.*, 13.

Selle lähenemise poolt räägib kas või põgus vaade sellele, kuidas teadvust läbi aegade on püütud defineerida. Definiitsioonide mitmekesisus on muljetavaldav (vt nt Matthew Colborn, *Pluralism and the Mind: Consciousness, Worldviews and the Limits of Science*. Exeter: Imprint-Academic, 2011).

⁶⁶ Jaan Aru ja Talis Bachman defineerivad, järgides praeguse akadeemilise maailma peavoolusid, mõistet „teadvus“ järgnevalt: „olendi võime subjektiivses vormis, läbielamistes ja vahetus esimese isiku perspektiivis tunnetada ümbritsevat maailma ja iseennast. T. väljendub aistimises, tajumises, mõtlemises, emotsioonides, meenutustes, kujutlustes, mis on eksplitsiitsed, iseendale kogetavad ja arusaadavad ning teistele kirjeldustes, sõnades, kommentaarides edasi antavad. T. on kitsam mõiste kui psüühika, sest palju psüühilisi protsesse kulgeb mitteteadvustatavalt, mitteteadvustatud või teadvuse-eelsel tasandil.“ (Jaan Aru, Talis Bachman, *Tähelepanu ja teadvus*. Tänapäev, 2009, 342). Forman ei erista teadvust ja teadvuse-eelset tasandit, vaid näeb teadvust ühe unitaarse tervikuna. Teadvus pole võime ja potentsiaal, vaid midagi reaalselt – meie olemise essents. Siit võime me jõuda arutluse niimolemusest üldiselt. Arusaam, et inimene koosneb vaid kehast ja sellest tulenevatest protsessidest on vastuolus arusaamadega, kus teadvus ei ole nende protsesside produkt. Forman näib siinkirjutajale laveerivat kusagil kahe arusaama vahepeal, suutmata võtta selget seisukohta ja seega ei ole siinkohal võimalik arutlusega inimese olemuse üle kaugemale minna.

⁶⁷ Forman 1998, 16. Ta ütleb: „Seega peaksime me arvama, et teadvus jääb teadvustavaks/teadlikuks, hoolimata sellest, kas seal [ümber teadvust omava isiku – S. L.] on objekte või ei.“ *Ibid.*, 18.

⁶⁸ *Ibid.*, 17.

Teadvust iseloomustavad Formani sõnutsi kolm olulist punkti.⁶⁹ Esiteks on teadvus nagu väli, mis võib ületab füüsilisi piire, „ühendades“ meid väliste objektidega.⁷⁰ Lähtudes sellest ühendavast tajuvõimest, võib oletada, et see teadvusväli on omane kõigele, nii inimestele kui miks mitte ka meid ümbritsevatele objektidele – tegu on justkui omalaadse primitiivse animismiga.⁷¹ Kolmandaks on oluline fakt, et mitte kõik inimesed ei saa osa sellest ühendavast kogemusest – võiks rääkida „müstilisest häälestusest“, mida igapäev ei ole. „Võib eeldada, et müstiku teadvus (*awareness*) on kategooriliselt erinev teiste inimeste omast, *i.e.* see on ühenduses maailmaga olemuslikult sügavamalt kui meie teiste [teadvus – *S. L.*].“⁷²

Forman arutleb teadvuse olemuse üle pikemalt, kuid siinkohal piisab eelpool mainitust. Nõnda siis on olemas mingi „puhas teadvus“, „inimese fundamentaalne psühho-füsioloogiline struktuur“⁷³, millega me teatud kogemuseisundite kaudu kokku puutume – neid kogemusi võime nimetada müstilisteks/religioosseteks. Need kogemused ei sõltu ajast, kultuurist, ega millestki muust, vaid on kogemused *per se*.

Forman ütleb, et baseerudes arusaamal inimolemuse struktuuride olemuslikust sarnasusest ja dekonstrueerimisprotsessidel, mis mängivad rolli müstilise kogemuse ehk nende olemusstruktuuride tajumise kogemisel, tuleks meil uurida müstikuid ja nende kogemusekirjeldusi nii võrdleva religiooniteaduse, teadvusuuringute ja muude distsipliinide seisukohast. Seda selleks, et mõista paremini inimloomust.⁷⁴ „Inimestel on loomupärane võime mitte ainult olla teadvusel ja teadvustada asju tahtlikult, vaid jääda ka teadvusele siis, kui [teadvustatud – *S. L.*] sisu eemaldada. See viitab sellele, et inimolendid omavad endas loomupärast võimet erinevateks müstilisteks

⁶⁹ Forman 2007, 87.

⁷⁰ Siin viitab Forman Fritjof Capra ideedele, kelle tuntuim („*new age*’i“ mõttevoolude alla sobiv) teos on *The Tao of Physics* (1975).

⁷¹ *Ibid.*, 88.

⁷² *Ibid.* Oma väidete tõestuseks toob Forman samas artiklis välja erinevaid teaduslikke uuringuid, mis tema arutluskäike näivad toetavat.

⁷³ Forman 1998, 27.

⁷⁴ *Ibid.*, 27–28.

kogemusteks.⁷⁵ Ta peab heaks terminiks enda loodud *psychologia perennis*'t, öeldes, et kuigi termin tuleneb 20. sajandi algusel Aldous Huxley', Alan W. Wattsi ja teiste poolt kasutusel olevast *philosophia perennise* ideest, erineb ta sellest märgatavalt.⁷⁶ *Psychologia perennis*'e hüpotees koosneb Formani sõnutsi viiest väitest.⁷⁷

1. Esiteks on inimeseks olemise üks muutumatuid omadusi olemisest teadlikolemine (*awareness*).
2. Teiseks on olemas vähemalt kaks üksteisest erinevate tunnetuslike struktuuridega teadvusseisundit – mida tinglikult võib jagada tavaolemiseks ja müstiliseks seisundiks.
3. Kolmandaks võib väita, et müstiline teadvusseisund omab piisavalt sarnaseid fenomenoloogilisi ja ka füsioloogilisi mustreid, mis viivad arusamaani, et see kogemus on hoolimata erinevatest kultuuridest kõikjal sarnane.
4. Neljandaks – müstilise kogemuse viivad muutusprotsessid omavad sarnast struktuuri, mille märksõnadeks võiks olla unustamine, dekonstrueerimine jne.
5. Inimese teadvustusvõime (ümbritseva maailma tunnetamine) ja ka müstilised kogemusseisundid ei ole õpitavad, vaid tulenevad inimliigile loomuomastest võimetest, inimese enese „tõelisest“ olemusest.

⁷⁵ *Ibid.*, 34.

⁷⁶ „Nende arusaam oli, et erinevad kultuurid omavad sügavaid sarnasusi reaalsuse ja muude aspektide kohta käivates metafüüsilistes ja filosoofilistes väidetes. [...] ei eksisteeri sarnasus filosoofilistes väidetes, vaid pigem on inimvaimus teatud sügavamad ja järjekindlad psühholoogilised mustrid.“ *Ibid.*, 28.

Siinkohal tuleb märkida, et nii Huxley' kui ka Wattsi kirjutistest ei kuma kusagilt läbi see, et nad peaksid samaväärseteks vaid teatud väiteid. Pidem vastupidi – nad räägivad (sarnaselt Formaniga) mõlemad inimloomusele omastest mustritest (vt nt Alan W. Watts, *Psychotherapy East and West*. New York: New American Library, 1961; Aldous Huxley, *The Doors of Perception; Heaven and Hell*. Harper & Row, 1963). Samas olles mõlemad teadlikud teadvuse muutunud seisunditest ning olles sinasõbrad erinevate religioosete praktikatega, ei piirdu nad vaid inimkeskse maailmapildiga, vaid räägivad metafüüsilistest alusprintsipiidest, mille tunnetamiseni inimesel on võimalik pürgida, kuid mis ei ole oma olemuslikult kuidagi inimesega piiritletud. Inimene on vaid sügavamate olemistasandite manifestatsioon. Seega on mõistetav, miks Forman ennast neist mõtlejatest distantseerida tahab – ta kaugeneks nõnda enda poolt välja pakutud teaduslikust meetodist, millega ta müstitsismi olemust lahata püüab ning laskuks sellega akadeemiku kohalt religioosse guru kohale. Tõele au andes on ta seda mingil määral nüüdseks ka juba teinud (vt <http://enlightenmentaint.com>).

⁷⁷ *Ibid.*, 28.

2. Jan van Ruusbroeci *Dat boeck der verclaringhe* ja Formani *psychologia perennis*

Jan van Ruusbroec⁷⁸ oli aastatel 1293–1383 Madalmaades elanud müstik⁷⁹, kes on tuntud oma kolmainuõpetuse⁸⁰ ning kõiki tema tekste läbiva armastuse temaatika poolest⁸¹. Inimese elu peaks tema järgi koosnema kolmest elemendist⁸² – aktiivsest (pidev tegutsemine maailmas, mis paneb moraalsed ja religioossed piirid), vaimsest (see sama aktiivne elu, mis on tohkem teadvustatud, eesmärgipäraselt elatum – mitte tegude tegemine ja nende viljad ei ole fookuses, vaid oluline on tegude teadvustamine juba enne tegutsema asumist; inimene elab pidevas teadvelolekus) ja kontemplatiivsest

⁷⁸ Parima põhjaliku ülevaate Ruusbroeci elu ja kirjutiste kohta annab Geert Warnari teos *Ruusbroec: Literature and Mysticism in the Fourteenth Century*. Leiden; Boston: Brill, 2007. Käesoleva töö autor ei kasuta küll Warnari teost bakalaureusetöö mahulise piiratuse tõttu, kuid on üldise tausta loomiseks sellega tutvunud.

⁷⁹ Evelyn Underhill ütleb tema kohta, kutsudes teda üheks maailmas elanud suurimaks müstikuks, nõnda: „Ta oli niihästi pühak kui nägija, tõeline „Jumalast joobunu“.“ Evelyn Underhill, „Kristliku müstika ajaloo“. Tlk U. Masing. – Rmt: Meister Eckhart, *Jumaliku lohutuse raamat*. Tlk U. Masing. Johannes Esto Ühing, 2005. Juba ainuüksi see peaks meile kinnitama, et tegu oli tõesti jumalikuga ühenduses oleva mehega, mitte ainult teooriate sõnastajaga. On ju Underhill ühena vähestena naissoost pälvinud Uku Masingu kiituse ja see peaks ütleva tema kohta nii mõndagi – „Ja ma võtaksin siia veel ühe Evelyn Underhilli lause (*Mystik*), *olgugi, et ta on naine* [kursiiv – S. L.], on ta kirjutanud ühe väga mõistliku lause, võibolla kõige targema, mis naine maailma algusest saati üldse on mõelnud, – noortena vähemalt korra on kõik inimesed olnud armunud tõtte.“ Uku Masing, „Pessimismi põhjustavad nähted“. – Rmt: Uku Masing, *Pessimismi põhjendus*. Ilmamaa: Tartu, 1995, 32.

⁸⁰ Et kolmainu õpetuse olemusse, selle juurtesse ja väljunditesse süvenemiseks jääb antud töö maht ilmselgelt piiratuks, viitan Rik Van Nieuwenhove teosele *Mystical Theologian of the Trinity*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2003. Veelgi kompaktsema ülevaate annab sama autori artikkel „In the Image of God: The Trinitarian Anthropology of St Bonaventure, St Thomas Aquinas, and the Blessed Jan Van Ruusbroec“. *Irish Theological Quarterly*, 66(2) (2001), 109–123; 66(3) (2001), 227–237). Oluline on siinkohal vaid mainida, et just kolmainuõpetusest tulenevalt, näeb Ruusbroec Jumala ja inimese ühinemist kui erinevate „personaalsuste“ ühinemist ja kooseksisteerimist ning mitte kui isiklikku hävitavat ühekssaamist. Inimeksistents on pidev ringkäik – püha kolmainu embusesse minemine ja sealt jälle tagasi nõ tavareaalsusesse tulek (aktiivsest elust kontemplatsioonini ja tagasi). Vt Louis Dupré, „Preface“. – Rmt: Ruusbroec, 1985, xiii–xiv.

⁸¹ Vt ka Jessica A. Boon, „Trinitarian Love Mysticism: Ruusbroec, Hadewijch, and the Gendered Experience of the Divine“. *Church History*, 3(72) (2003), 484–503.

⁸² Vt Ruusbroeci teost *Die geestelike brulocht* (John Ruusbroec, *The Spiritual Espousals*. Tlk J. A. Wiseman. – Rmt: Ruusbroec 1985, 40–152).

(inimese vaim lõpetab iseenda piirides tegutsemise ja saab aktiivseks osaks jumalikust) eluviisist.⁸³ Ruusbroec kirjeldab inimese Jumalaga osakssaamist ning sellest lähtuvalt tuleb vaadelda, kas tema poolt öeldu sobitub Formani mudeliga, nagu seda on üritanud näidata Formani koostatud teoses *The Innate Capacity* James Robertson Price III.⁸⁴

Esmalt kriteeriumid, millest lähtuvalt kindlaks teha, kas Jan van Ruusbroeci *unio mystica* kirjeldused sobivad Formani „puhta teadvuse seisundi“ mudeliga. Teksti tuleb hinnata lähuvast järgnevatest punktidest:

1. Kõige pealt tuleks ikkagi veenduda, kas Ruusbroeci kirjeldatu erineb oma olemuselt nõo tavateadvusest, s.t kas tegemist on sellega, mida võiks nimetada müstiliseks kogemuseks (selles tähenduses, mida Forman kutsub introvertseks müstitsismiks).
2. Kui see elementaarne kriteerium on täidetud, tuleb vaadata, milliseid väljendeid Ruusbroec kasutab, rääkides müstilise kogemuseni jõudmisest – kas ta järgib Formani poolt postuleeritud unustamise-mudelit? Kas ta räägib kogemusest, mis on mittekontseptuaalne, mittelingvistiline jne?
3. Kas Ruusbroec vihjab kuidagi sellele, et see *unio mystica* on kohtumine tema tõelise olemusega, teadvusega selle kõige puhtamas olekus? Ja kas see on kõikide inimeste võimuses?

Dat boecksen der verclaringhe koosneb viiest osast – sissejuhatuses, kolmest peatükist ja kokkuvõttest. Sissejuhatuses seletab Ruusbroec, miks ta selle väikese selgitava teose kirjutamise ette võttis – selleks, et oma mõningaid varasemaid seisukohti oma usuvendadele selgitada ja täpsustada.⁸⁵ Ruusbroec toob välja kolm Jumalaga ühenduses olemise viisi, millest kolmanda puhul leiame me elemente, mis näivad sobivat Formani mudeliga.

⁸³ James Robertson Price III, „Mysticism, Meditation and Consciousness: The Innate Capacity in John Ruusbroec“. – Rmt: Forman, 1998, 113–116.

⁸⁴ *Ibid.*, 111–120. Price III väidab, et „teadvuse mustrid, mis opereerivad 14. sajandi Flandria inimeses on need samad, mis toimivad 6. sajandi India inimeses.“ *Ibid.*, 118.

⁸⁵ Ruusbroec 1985, 251.

Esiteks räägib ta ühendusest läbi vahenduse – läbi Jumala armu, kiriku sakramentide ja vooruste (usk, lootus ja armastus).⁸⁶ Inimesed, kes läbi nende elementide Jumalaga ühendust hoiavad, saavad osa hilisemast Jumala hiilgusest. „Tõesti, ma ütlen teile: ta võotab oma riided ja paneb nad lauda istuma ning tuleb ja ümmardab neid“ (Lk 12,37); „Ma himustan siit lahkuda ja olla Kristusega“ (Fl 1,23) – need kirjakohtad viitavad sellele, mis nõnda toiminutele osaks saab.⁸⁷ Ruusbroec ütleb aga sedasama Pauluse kirjakohta kommenteerides, et „[...] ta ei öelnud, et temast endast saaks Kristus või Jumal, nagu mõned uskmatud ja nuripidised isikud on väitnud, öeldes, et nende jaoks ei ole Jumalat, vaid nad on nii surnud eneste jaoks ja nii ühendatud Jumalaga, et nad on ise Jumalaks saanud.“⁸⁸

Teiseks kirjeldab Ruusbroec ühendust Jumalaga ilma vahenduseta.⁸⁹ Ta rõhutab, et kes tahab osa saada kõigist kolmest Jumalaga osakssaamisest, mida ta kirjeldab, peab kogu oma elu elama Jumalale ja Jumalas.⁹⁰ Ilma vahenduseta saame me Jumalaga üheks läbi pidevalt toimiva armastuse. Pühendades oma elu Jumalale ja tõstes end ülesse Tema armastuse poole, saame me temaga üheks nõnda nagu saab õhk üheks päikesevalgusega ja päikesevalgus õhuga – segunedes omavahel, kuid säilitades siiski

⁸⁶ Ruusbroec 1985, 253.

⁸⁷ *Ibid.*, 253–254.

⁸⁸ *Ibid.*, 254. Ruusbroec vastandub siin radikaalselt nn vaba vaimu hereesiale, mis tema eluajal jõudsalt toimis. Just nendele hereetikutele vastandumine ja nende eksiarvamuste paljastamine oli paljuski Ruusbroeci kirjutamisele tõukejõuks. James A. Viseman, „Introduction“. – Rmt: Ruusbroec 1985, 3–7.

Gordon Leff kirjutab selle hereesia olemuse kohta järgnevalt: „Selle alused tärkasid uusplatonismi peidetud panteismist, [...] sama allikas, mis inspireeris Meister Eckhartit. [...] Mõlemad asetasid ühinemise Jumalaga oma vaadete keskmesse, aga kui Eckhartile oli see vaevarikka rännaku lõpp-punkt, mis juhatas maailmast väljaastumiseni, siis vaba vaimu [hereesia – *S. L.*] jaoks kujutas see endas maailmast osasaamise alguspunkti.“ (Gordon Leff, *Heresy in the Middle Ages*. Manchester: Manchester University Press, 1999, 308). See tähendab seda, et vaba vaimu hereesia järgijad leidsid Jumalaga üheks saades endas jumaliku vabaduse ja õigustuse toimida maailmas Jumala positsioonilt – vabana dogmadest, pühakirjast jne. Ruusbroec ütles, et selle tulemusena said nad „halvemateks kui deemonid“ (*ibid.*, 358) ning nad jõudsid sisemise tühjuseni, jumalatuseni, teadlikkuse puudumiseni (*ibid.*). Ruusbroec arvas, et „tõeline ühendus Jumalaga võib tulla ainult läbi Jumala armastuse, kui üleloomulik armuand“. (*Ibid.*) Seega väitsid vaba vaimu hereesia järgijad olevat saavutanud iseene jõe eesmärgi, mis on tegelikult võimalik vaid Jumala armu läbi – nõnda olid nad vaid teelt eksinud ja iseenda särast pimestatud.

⁸⁹ Ruusbroec 1985, 257.

⁹⁰ *Ibid.*, 257.

omavahelise erinevuse. Pöördudes armastuses iseenese sisse, me leiame, et Jumal on pidevalt meie hinges kohal.⁹¹

Kolmandat Jumalaga ühenemise viisi peab Ruusbroec kõige kõrgemaks ja raskemini saavutatavaks.⁹² See on ühendus ilma erisusteta – ühendus jumaliku tuumaga, Tema tõelise olemusega. Üritame nüüd leida vasteid eelpool sõnastatud Formani müstilise kogemuse kriteeriumitele.

1. Veendumaks, et Ruusbroeci poolt kirjeldatud kolmas Jumalaga ühinemise seisund erineb tavapärasest olemisest, tuleks viidata vaid kirjakohtadele Johannese evangeeliumis, mida Ruusbroec peab sellele olemisseisundile omaseks⁹³: „Ja mina olen andnud neile selle kirkuse, mille Sina oled andnud mulle, et nad oleksid üks, otsekui meie oleme üks: mina neis ja Sina minus, et nad oleksid täielikult üks, nii et maailm taipaks, et Sina oled minu läkitanud ja et Sa oled armastanud neid, otsekui sa oled armastanud mind“ (Jh 17, 22–23).⁹⁴ See on seisund, milleni jõuavad vaid need, kes pühandavad end täielikult Jumalale.
2. Paistab, et ka unustamise-mudeli kriteerium on täidetud. Ruusbroec ütleb: „Siin annavad Isikud end ära ja kaotavad ennast kõikehaaravas armastuses, mis on õnnis Ühtsus [...]“⁹⁵ Veel ütleb ta: „Nad langevad eemale iseendast ja lähevad kaduma teadmatusse, millel ei ole mingit tuge“.⁹⁶ Sääraseid näiteid, mis sobivad hästi Formani mudeliga on tekstis veel mitmeid.
3. Ka kolmandas punktis sobib Ruusbroeci poolt öeldu peaaegu Formaniga. Ruusbroec kirjutab, et „ükski loodud olevus ei saa olla üks Jumala olemusega ja hukutada iseenda olemist. Kui see juhtuks, saaks [ta – S. L.] Jumalaks, kuid see

⁹¹ *Ibid.*, 259.

⁹² *Ibid.*, 267.

⁹³ *Ibid.*

⁹⁴ Ruusbroec rõhutab ka siin, et see üksiolemine ei tähenda, et me saame Jumalaga üheks lahutamatuks substantsiks, vaid me ujume samas voolus, milles Temagi – eraldamatus ühes ja samas armastuses ja õndsuses. *Ibid.*

⁹⁵ Ruusbroec 1985, 262.

⁹⁶ *Ibid.*, 265.

on võimatu, sest Jumala essentsiaalset olemust ei saa ei vähendada ega suurendada ja sellest ei saa midagi ära võtta või selle midagi lisada⁹⁷. Seega ei kohtu inimene selles ühendavas/müstilises olemisseisundis mitte ainult iseenda sügavama olemusega, vaid Jumalaga Tema kõige puhtamas olekus – armastuse ja õnnistuse igikestvas pulbitsuses⁹⁸. Samas on inimene koorinud endalt kõik kihid – astunud teadmatuse pilve ning jõudnud oma sisemise lõpp-punktini, mis koosneb samuti igikestvast õnnetundest ja armastusest. Ja nii voolavad Jumalik kõikehõlmav armastus ja inimene lahutamatuks koos, olles üks ja oma lihtsuses eristamatu, kuid samas ikkagi midagi teineteist lahutatavat. Sest inimene ei saa kunagi asuda Jumala asemel, vaid saab seista tema kõrval. „Isa, ma tahan, et ka need, kelle Sa mulle oled andnud, oleksid minuga seal, kus mina olen“ (Jh 17, 24).

⁹⁷ Ruusbroec 1985, 266.

⁹⁸ *Ibid.*

3. Järeldused: üldiste teooriate võimalikkusest

3.1. Kriitika Robert K. C. Formani suunas

Pärast teksti analüüsimist tuleb anda omapoolne hinnang sellele, kas Formani mudel on Ruusbroeci *Dat boecksken der verclaringhe*'i, kui tüüpilise müstilise teksti, puhul rakendatav ning paikapidav.

Kuigi kõik paika pandud kriteeriumid, mis Formani müstitsismimudelit kirjeldavad, on pealtnäha täidetud, ei ole Ruusbroeci kirjeldus Jumalaga ühenduses olemisest ja Formani müstitsismimudel omavahel siiski teineteisega täielikus vastavuses. Ruusbroec näeb kogu inimeksistenti lähtuvat jumalikust ning ka selle eesmärki Jumalani jõudmises. Meie nõ „tõeline olemus“ on antud meile Jumala poolt ja hoolimata sellest, et ta on Jumalast eraldiseisev, on ta samas ka Jumalaga üks.⁹⁹ Forman piirdub aga ainult inimesega. Ta ei püüagi detailselt paika panna müstikute poolt kogetava olemust, sest vastasel juhul laskuks ta metafüüsilistesse aruteludesse, millest ta end distantseerida püüab. Ta viitab küll mingile kollektiivsele, üliteadvusele, kuid kahjuks või õnneks ei arenda ta oma mõttekäiku edasi.

Sellest lähtuvalt ei olegi võimalik Formani mudelit kasutada, kuna ta paikneb segadusse ajaval piiril, püüdes haarata müstikute poolt kirjeldatud metafüüsilisi printsiipe nõ madalamast (inimese psüühika) vaatenurgast lähtudes. Piisab vaid mõne uusplatoonilise, gnostilise või hermetistliku teksti lugemisest¹⁰⁰, et näha seda, et enamus neist tekstidest ei pea võimalikuks nende „esimeste printsiipide“ inimesepoolset

⁹⁹ Ruusbroeci paradoksaalne Jumala kogemise kirjeldamise keel tuleneb otseselt Pseudo-Dionysios Areopagita kirjutistest (vt Denys Turner, *The Darkness of God: Negativity in Christian Mysticism*. Cambridge University Press, 1995). Simone Weil ütleb: „Kokkupuude inimolenditega on meile antud läbi kohalolu tunde. Kokkupuude Jumalaga on meile antud läbi äraoleku/puudumise tunde. Võrreldes selle äraolekuga, saab kohalolu rohkem äraolevaks kui äraolek ise.“ (Turner 1995, 264).

¹⁰⁰ On tõsiasi, et suurem osa nende Lääne kultuuriruumi tekstide keelest, mida koondatakse nime alla esoterism või müstitsism, pärineb nendest allikatest.

täielikku tunnetamist. Forman toetub objektiivsele vaatlusele ja teaduslikele uuringutele, mis püüavad kaardistada inimese füsioloogilisi reaktsioone meditatiivsetes/müstilistes seisundites, kuid püüab samas näidata, et müstilist kogemust saab seletada lõplikult ikkagi vaid üksikisiku kogemuse baasilt – võrreldes oma ja teiste teadmisi müstikute tekstidega. Ta püüab oma teooriaga objektiivselt kirjeldada seda, mida „kogejad“ ise peavad enamasti võimatuks täies ulatuses haarata. Siin on aga ilmselge vastuolu, mis takistab üldise teooria tekkimist.

Inimteadvust võib küll Formani moodi kirjeldada, kuid kuna on suur vastuolu tänapäevase teaduslike ja nõ traditsiooniliste arusaamade vahel inimese ja maailma olemusest, ei ole võimalik neid, meie maailma ainult füüsilisest olemusest tohutult mitmekesisemaks ja mitmetasandilisemaks pidavaid, arusaamu integreerida teaduslik-objektiivsete teooriate loomisesse. Tuleb mõista, et püüdes omavahel kõrvutada kahe erineva traditsiooni religioosse kogemuse kirjeldusi, peame me neid traditsioone mõistma kogu nende kompleksuses, võttes omaks vastavate traditsioonide maailmavaate jne. Omades seega kindlat positsiooni, ei saa me kuidagi rääkida teise traditsiooni eest, veel vähem neid omavahel kvalitatiivselt võrrelda. Püüdes aga saavutada traditsioonideülest kirjeldavat objektiivset seisukohta, laskume me tahes tahtmata lihtsustustesse, eripärade silumisse. Juba teadvuse mõiste on erinevate traditsioonide sees nõnda erinevaid tahke omav, et meil ei ole võimalik kuidagi lõplikult näidata, et kaks erinevat arusaama tähendavad tegelikult ühte seda sama (näiteks vedaanta *samādhi* ja kristliku *unio mystica* mõisteid on võimatu võrrelda vastavatest traditsioonidest väljaspool asuvatena). Võimalik on nende traditsioonide ajalooline võrdlemine, mille puhul võib tuua välja kirjeldusi kultuurideülestest puutepunktidest, kuid nende ristumiskohtadest ammutatud hinnangute põhjal üldiste teooriate loomine ei ole siinkirjutaja arvates teaduslikult pädev tegevus.

Forman ütleb, et „puhta teadvuse seisund“ võib olla ainult rudimentaalseks algkogemuseks palju sügavamal vaimsel teel, kuid suutmata integreerida omavahel objektiivselt-kirjeldavat ja oma subjektiivseid arvamusi, jääb see arusaam põhjendamatuks. Puudu jääb ka religioosete kogemustega seotud eetiline ja epistemoloogiline aspekt – Formanist jääb mulje, nagu oleks „puhta teadvuse seisund“

küll meie nn tavakogemusest erinev, kuid ta ei suuda just selle sama objektiivsuse taotluse tõttu välja tuua kogemuse kvalitatiivseid tunnuseid.¹⁰¹

Küsitav on isegi müstilise kogemuse mõiste vajalikkus. Rääkides konkreetselt Ruusbroecist, peame me mõistma, et selle flaami müstiku jaoks oli arusaam, et Jumalaga ühendav kogemus on midagi inimloomusest universaalselt välja kasvavat, väärarvamus. „Ruusbroec mõistab selgesõnaliselt hukka [vaba vaimu hereesia] vennad, kes seovad ennast loomuliku müstitsismiga väljaspool kristlikku usutunnistust, kirikut ja selle sakramente [...]“¹⁰² Nõnda ei saa me rääkida kristluse puhul müstilisest kogemusest kui millestki kristlikust usutunnistusest eemalseisvast ja seega on üldse keeruline rääkida üksikust kogemusest, sest kristlik kontemplatsioon haarab kogu inimeksistentsi. Hans Urs von Balthasar märgib, rääkides kristlikust müstikast, et selle karakteristikaks on esmalt täielik valmisolek usus, teiseks „isiklik kogemus, mille iga oma usus elav kristlane eksimatult saab mingil viisil risti, Kristuse ülestõusmise ja tema vaimu üleküllase laotumise müsteeriumis“; ja kolmandaks on „erikogemused, mis eeldavad väga puhast meelsust [...] Samas pole nad mingiks mõõdupuuks meelsuse puhtusele.“¹⁰³ Ka Ruusbroec ütleb, et tema poolt kirjeldatud kolm Jumalaga ühenduses olemise võimalust moodustavad ühtse terviku, mida ei saa teineteisest lahutada.¹⁰⁴ Ja me ei saa kuidagi erinevaid tekste kõrvutades tõestada, et tal puudus lihtsalt üleüldine arusaam. Seda, mida Forman nimetaks „puhta teadvuse seisundiks“ ei ole kuidagi võimalik kiskuda välja kristlikust diskursusest ning samastada teiste religioonide pealtnäha sarnaste tunnustega. Seega ei ole Formani müstitsismimudel elujõuline.

¹⁰¹ Nende ja teiste küsimuste kohta, mida Formani müstitsismimudel tekitab ja vastamata jätab vt Studstill 2005, 26–33.

¹⁰² Rik van Nieuwenhove, „Ruusbroec: Apophatic Theologian or Phenomenologist of the Mystical Experience?“ *The Journal of Religion*, 1(80), 2000, 105.

¹⁰³ Hans Urs von Balthasar „Kristliku müstika piiritleu“. *Akadeemia* 9, 1994, 1912.

¹⁰⁴ Ruusbroec 1985, 168–269.

3.2. Alternatiiv Robert K. C. Formani *psychologia perennis*'ele

Eelneva arutluskäigu põhiväide seisneb selles, et religioosete kogemuste tagust ühtsust pole võimalik kõikehõlmava teadusliku teooriaga haarata.¹⁰⁵ Tekib küsimus, kas sellise kõikehõlmava mudeli jaoks ongi vajadust? Milles seisneb säärase akadeemiliste mudelite kvalitatiivne omadus? Tundub, et see puudub üldse! Neist saaks küll tuletada mingi üldise humanistliku ideedekompleksi, mida siis reaalses elus kasutada, kuid humanismi võib ülesse ehitada ka teistel, rohkem põhjendatud ja vähem segadusse ajavatel alustel. Taha teadust teaduse pärast ja uurida vaid uurimise pärast on sisutühjad tegevused. Jälgides 20. sajandi müstitsismiuringuid, tundub sageli nende kirjeldamiseks olevat parim sõna *tühjajooksmine*. On mõistetav, et asutakse müstiliste tekstide kallale, omades mingeid eelnevaid uskumusi ja maailmavaateid, kuid nende vaadete üldiseks kõiki traditsioone haaravaks teaduslikuks teooriaks surumine tundub olevat põhjendamatu. See on religioosete autoriteetide pärusmaa. Pigem peaksime me nn müstilisi tekste uurima nende enda kontekstist lähtuvana. Selleks sobiks vast kõige paremini Wouter J. Hanegraaffi sõnastatud arusaam, et „Empiiriline uurimine peab religioosete ja filosoofiliste „esimeste printsiipide“ puhul baseeruma metodoloogilisel agnostisismil, tunnistades täielikult religioosse fenomeni ajaloolisust.“¹⁰⁶ See tähendab, et akadeemiline uurija peab lähtuma tekstide ajaloolises-kultuurilisest kontekstist ning jätma kõrvale kõik subjektiivsed või talle sümpaatsetest traditsioonidest tulenevad

¹⁰⁵ Samamoodi on küündimatud ka Andrew B. Newbergi ja Eugene G. d'Aquili püüetega sarnanevad eksperimentaalsed religioosse kogemuse uuringud (saamaks ülevaadet selle kohta vt nt John Horgan 2003). Sajad üksteisele vastukäivad teadvusteooriad ja neurooloogilistel uuringud võivad tulla küll uurijatele kasuks piiratud eesmärkide saavutamisel, kuid muutuvad kõikeseletavatele üldteooriatele pretenteerides groteskseteks ning kaotavad oma tõsiseltvõetavuse (vt nt Colborn 2011). Ükski erinevaid teadvuseseisundeid käsitlev teooria ei saa aga läbi teadvuse olemuse teatava piiritluseta. Praegusele nõ „peavoolu“ üksteisega vastuollu minevatele teadvusteooriatele lisavad värsket verd juurde ka parapsühholoogia uurimisvälja alla paigutuvad uuringud. Lühida ülevaate saamiseks vt nt Edward F. Kelly *et al.*, *Irreducible Mind: Toward a Psychology for the 21st Century*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2010.

¹⁰⁶ Wouter J. Hanegraaff, „Empirical Method in the Study of Esotericism“. *Method & Theory in the Study of Religion*, 2(7) (1995), 99. Vt ka Wouter J. Hanegraaff, *Western Esotericism: A Guide for the Perplexed*. (Guides for the Perplexed). London *et al.*: Bloomsbury, 2013.

üldistavad ideed. Ta tunnistab, et tekstid kõnelevas metafüüsilistest ja religioossetest printsiipidest, kuid nendele ideedele võrdlevate hinnangute andmine religiooselt ja metafüüsiliselt positsioonilt jääb tema akadeemilisest tegevusest väljaspoole.¹⁰⁷ Katzi ja Formani positsioonid peegeldavad liiga selgelt nende isiklike eelistusi.¹⁰⁸ Siinkohal peaks võtma eeskujuks järgneva mõtteavalduse (sõna esoterism võib vabalt asendada sõnaga müstitsism): „Kui tahame luua akadeemilist uurimisvaldkonda, peame laiendama oma arusaama esoterismist väljaspoole definitsioone, mis piirduvad paratamatult konkreetsete juhtudega. Me peame kajastama eri definitsioonide varjatud läbipõimumisi ning otsima üldist kultuuridünaamikat. [...] Ma ei paku välja esoterismi *definitsiooni*, vaid *analüüsiraamistikku*.“¹⁰⁹ See analüüsiraamistik, millest lähtuvalt müstilist kogemust uurida, ei saa olla järgalt fikseeritud dogmaatiline teooria, vaid lihtsalt teadlase abiline. Kahjuks on nii, et kuigi positivistliku maailmavaate eest võitlejad püüavad näidata, et inimlooma on võimalik mõõta, piiritleda ja ühtsesse kirjeldusmudelisse haarata, jääb vaidlus minu „tõde“ on tõesem kui sinu oma sisutühjaks, seniks kuni ei ole välja toodud ümberlukkamatuid käegakatsutavaid tõendeid. Sama kehtib teaduses ka religionistliku positsiooni kohta. Seega selle asemel, et haarata kogu maailma „müstitsistliku“ kirjandust ja seda ühte sobitada, oleks akadeemilises maailmas vast mõistlikum tegeleda väiksemate eesmärkide nimel.¹¹⁰

¹⁰⁷ See ei tähenda muidugi, et teadlastel peaks puuduma oma arvamus, kuid nad ei saa kunagi väita, et nende poolt välja pakutu on absoluutne tõde, mis on teiste ees ülemuslik.

¹⁰⁸ Katzi negatiivse suhtumise kohta religiooni nõ esoteerilisse positsiooni vt nt Wouter J. Hanegraaff, „Textbooks and Introductions to Western Esotericism“. *Religion*, 43(1) (2013), 184–186. Forman, kes on ise väikestviisi müstik „kirjeldab virgumist seletamatu rahu või tasakaaluna, mis tuleneb piiratud ja kaduva mina keskmes asuva igavese universaalse vaikuse ära tundmisest.“ (Horgan 2003, 228). Seega on sümptaadid ilmselgelt paigutunud vastasleeridesse.

¹⁰⁹ Stuckrad 2012, 1966.

¹¹⁰ Siin peaksin veel viitama üleskutsele luua nõ „püha teadust“, mida on püüdnud viljeleda käesoleva töö alguses mainitud traditsionalistliku maailmavaate pooldajad (hea lähtepunkti saamiseks vt nt Sayyed Nasr Hossein, *The Need for a Sacred Science*. (SUNY Series in Religious Studies). Albany: State University of New York Press, 1993; Wolfgang Smith, *Science and Myth: With a Responce to Stephen Hawkin's The Grand Design*. Tacoma: Angelico Press/Sophia Perennis, 2013. Et olla lugeja vastu aus, pean mainima, et nende kirjutised on siinkirjutaja jaoks sümptaadid, kuid ma ei näe vähemalt hetkel väljundit teaduslikuks paradimamuutuseks ja seega pean praeguse üldise teadusparadigma sees ainuõigeks lähenemiseks Hanegraaffi poolt sõnastatud *metodoloogilist agnostitsismi*. See on omamoodi kesktee positivistliku-reduktsionistliku ja religionistliku maailmavaate vahel. Religiooniuuringutes on see võitlus olnud pidev. Toomas Pauli sõnadega: „Marko Uibu leiab oma artiklis „Võitlus teaduse nimel: skeptilise aktivismi

Lõpetan Clifford Geertzi sõnadega, kes kõneleb üldistavatest ideemudelitest järgnevalt: „Kui me aga oleme uue ideega juba ära harjunud, kui ta on saanud osaks meie teoreetiliste kontseptsioonide üldvaramust, siis hakkavad ta tegelikud kasutamiskiivid meie ootusi tasakaalustama ja ta ülevoolav populaarsus lõpeb. Üksikud andunud jüngrid püsivad veel visalt vanal arvamusel, et tegu on võmega kogu universumi mõistmiseks, vähem kinnisideelised mõtlejad asuvad aga mõne aja möödudes rahulikult tegelema probleemidega, mida see idee tegelikult on genereerinud.“¹¹¹

kujunemine, retoorilised võtted ning eesmärgid”, et kui skeptiline traditsioon filosoofias jõuab välja tõdemiseni, et inimene ei saagi midagi kindlalt teada ning peaks seetõttu hoiduma tõe pretenderivatest väidetest, siis tänapäeval nimetavad end skeptikuteks just teadusliku tõe monopoli kaitsjad. Nad peavad oma olulisimaks ülesandeks vaimsest-esoteerilisest keskkonnast pärinevate ebateaduslike „valeväidete” paljastamist ja demüstifitseerimist.“ Toomas Paul, „Vaba tahe on luul“. *Sirp*, 07.03.2013.

¹¹¹ Geertz 2007, 78.

Kokkuvõte

Siinkirjutaja on arvamusel, et sissejuhatuses püstitatud küsimused leidsid lahenduse. Esmalt on antud lühike ülevaade termini *philosophia perennis*'e ajaloost ning sellest, kuidas see termin on seotud 20. sajandi müstilisi kogemusi seletada püüdvate autorite teostega. Nõnda on ära näidatud Robert K. C. Formani *psychologia perennis*'e paiknemine ajaloolises kontekstis.

Seejärel on antud ülevaade Steven T. Katzi konstruktivistlikust müstitsismiteooriast, mis ütleb, et kõik kogemused on kujundatud meie keeleliste, kultuuriliste ja muude nn „taustsüsteemi“ omapärade poolt – seega on nende poolt paika pandud ka müstilise kogemuse olemus. Näidatud sai, et Robert K. C. Forman vastandub sellele omapoolse hüpoteesiga, et on olemas nn „puhta teadvuse seisund“, mis ei sõltu meie taustsüsteemidest ning mis kujutab endast kohtumist inimteadvuse „puhtaima“ ja elementaarsema olemusega.

Viimaseks analüüsiski käesolev töö Jan van Ruusbroeci teost *Dat boecksen der verclaringhe*, kus kirjeldatud kolmas Jumalaga ühenduses olemise võimalus vastab Formani arusaamade järgi „puhta teadvuse seisundile“. Kuigi sellest teosest võis välja lugeda Formani hüpoteesi toetavaid kirjakohti, jõudis töö autor järeldusele, et sellest hoolimata ei ole universaalsete müstitsismi põhjendavate mudelite loomine piisavalt põhjendatud ning on juba oma olemuselt tühja jooksma määratud. Autor pakkus omaltpoolt välja visiooni nn müstiliste tekstidega suhestumiseks, öeldes, et neid tuleks uurida nende traditsioonilisest kontekstist lähtuvalt, ilma traditsioonideüleste hinnangute andmist metafüüsilistelt või religioossetelt positsioonidelt.

Kasutatud allikad

Altered States of Consciousness. Koost. Charles T. Tart. New York: Doubleday, 1969.

ARU, Jaan, BACHMAN, Talis, *Tähelepanu ja teadvus*. Tallinn: Tänapäev, 2009.

BALTHASAR, Hans Urs von, „Kristliku müstika piiritelu“. *Akadeemia* 9 (1994), 1890–1913.

BOON, Jessica A., „Trinitarian Love Mysticism: Ruusbroec, Hadewijch, and the Gendered Experience of the Divine“. *Church History*, 3(72) (2003), 484–503.

COLBORN, Matthew, *Pluralism and the Mind: Consciousness, Worldviews and the Limits of Science*. Exeter: Imprint-Academic, 2011.

ELIADE, Mircea, „The Quest for the "Origins" of Religion“. *History of Religions*, 1(4) (1964), 154–169.

FORMAN, Robert K. C., „Paramārtha and Modern Constructivists on Mysticism: Epistemological Monomorphism versus Duomorphism“. *Philosophy East and West*, 4(39) (1989), 393–418.

FORMAN, Robert K. C., „Mystical Knowledge: Knowledge by Identity“. *Journal of the American Academy of Religion*, 4(61) (1993) 705–738.

FORMAN, Robert K. C., *Mysticism, Mind, Consciousness*. Albany: State University of New York Press, 1999.

FORMAN, Robert K. C., „What Does Mysticism Have to Teach Us About Consciousness?“ *AntiMatters*, 1(2) (2007), 71–89. (Algselt ilmunud ajakirjas *Journal of Consciousness Studies*, 2(5) (1998), 185–201).

GEERTZ, Clifford, „Tihe kirjeldus: tõlgendava kultuuriteooria poole“. *Tlk Triinu Pakk-Allmann. Vikerkaar*, 4–5 (2007), 78–110.

GODWIN, Joscelyn. *The Golden Thread: The Ageless Wisdom of the Western Mystery Traditions*. Wheaton: Quest, 2007.

GREGORIOS, Paulos Mar, „Does Neoplatonism Have Anything to Say to Post-Modern Spirituality?“ – Rmt: *Neoplatonism and Contemporary Thought, Part Two*. (Studies in Neoplatonism: Ancient and Modern, 11). Koost. R. Baine Harris. Albany: State University of New York Press, 2002, 303–320.

HALL, Manly P., *Neoplatonism: Theology for the Wanderers in the New Millenium*. Los Angeles: The Philosophical Research Society, 2010.

HANEGRAAFF, Wouter, J., „Empirical Method in the Study of Esotericism“. *Method & Theory in the Study of Religion*, 2(7) (1995), 99–129.

HANEGRAAFF, Wouter, J., „Tradition“. – Rmt: *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*. Koost. Wouter J. Hanegraaff. Leiden; Boston: Brill, 2006, 1125–1135.

HANEGRAAFF, Wouter, J., *Western Esotericism: A Guide for the Perplexed*. (Guides for the Perplexed). London *et al.*: Bloomsbury, 2013.

HANEGRAAFF, Wouter, J., “Textbooks and Introductions to Western Esotericism”. *Religion*, 43(1) (2013), 178–200.

HOLLENBACK, Jess Byron, *Mysticism: Experience, Responce, and Empowerment*. The Pennsylvania State University Press, 1996.

HORGAN, John, *Rational Mysticism: Dispatches from the Border between Science and Spirituality*. Boston, New York: Houghton Milfin Company, 2003.

HOSSEIN, Sayyed Nasr, *The Need for a Sacred Science*. (SUNY Series in Religious Studies). Albany: State University of New York Press, 1993.

HUXLEY, Aldous, *The Perennial Philosophy*. London: Chatto & Windus, 1947.

HUXLEY, Aldous, *The Doors of Perception; Heaven and Hell*. Harper & Row, 1963.

The Innate Capacity: Mysticism, Psychology, and Philosophy. Koost. Robert K. C. Forman. New York, Oxford: Oxford University Press, 1998.

KARO, Roland, *Eros & Mysticism: Are Mystical States of Consciousness Evolutionary Byproducts of Sexual Response?* (Dissertationes theologiae universitatis Tartuensis, 16). Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus, 2009.

KELLY, Edward F. *et al.*, *Irreducible Mind: Toward a Psychology for the 21st Century*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2010.

KERCKVOORDE, Colette M. van, *An Introduction to Middle Dutch*. Berlin, New York: Mouton de Gruyter, 1993.

KULL, Jako, *Integraalse traditsiooni metafüüsikast (kristlike ja sufistlike näidete varal)*. Magistritöö TÜ usuteaduskond, 2010.

LEFF, Gordon, *Heresy in the Middle Ages*. Manchester University Press, 1999.

LEUBA, James H., *The Psychology of Religious Mysticism*. London: Kegan Paul, 1925.

LILL, Siim, „René Guénon ja Ananda K. Coomaraswamy“. – *Idakiri: Eesti Akadeemilise Orientaalseltsi aastaraamat 2011/2012*. Tartu: Eesti Akadeemiline Orientaalselts, 2012, 165–177.

MASING, Uku, „Pessimismi põhjustavad nähted“. – Rmt: Uku Masing, *Pessimismi põhjendus*. Tartu: Ilmamaa, 1995, 30–77.

Mysticism and Religious Tradition. Koost. Steven T. Katz. Oxford *et al.*: Oxford University Press, 1983.

Mysticism and Sacred Scripture. Koost. Steven T. Katz. Oxford *et al.*: Oxford University Press, 2000.

NIEUWENHOVE, Rik van, „Ruusbroec: Apophatic Theologian or Phenomenologist of the Mystical Experience?“ *The Journal of Religion*, 1(80) (2000), 83–105.

- NIEUWENHOVE, Rik van, „In the Image of God: The Trinitarian Anthropology of St Bonaventure, St Thomas Aquinas, and the Blessed Jan Van Ruusbroec“. *Irish Theological Quarterly*, 66(2) (2001), 109–123; 66(3) (2001), 227–237).
- NIEUWENHOVE, Rik van, *Mystical Theologian of the Trinity*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2003.
- PAUL, Toomas, „Vaba tahe on luul“. *Sirp*, 07.03.2013.
- PLATON, „Phaidon“. Tlk Marju Lepajõe. Rmt: Platon, *Teosed*, I. Koost. Marju Lepajõe. Tartu: Ilmamaa, 2003, 47–148.
- PLATON, „Politeia: koopa müüt (VII raamat, 514a–521b)“. Tlk Marju Lepajõe. – Rmt: *Vanakreeka kirjanduse antoloogia*. Koost. Janika Päll. Tallinn: Varrak, 2006, 287–296.
- The Problem of Pure Consciousness: Mysticism and Philosophy*. Koost. Robert K. C. Forman. New York, Oxford: Oxford University Press, 1990.
- RUUSBROEC, John, *The Spiritual Espousals and Other Works*. Tlk James A. Wiseman. Mahwah: Paulist Press, 1985.
- SCHMITT, Charles B., „Perennial Philosophy: From Agostino Steuco to Leibniz“. *Journal of the History of Ideas*, 27(4) (1966), 505–532.
- SCHUON, Frithjof, *De l'unité transcendante des religions*. Paris: Gallimard, 1948.
- SMART, Ninian, „Interpretation and Mystical Experience“. *Religious Studies*, 1 (1965), 75–87.
- SMITH, Wolfgang, *Science and Myth: With a Responce to Stephen Hawkin's The Grand Design*. Tacoma: Angelico Press/Sophia Perennis, 2013.
- SPINETO, Natale, „Mircea Eliade and Traditsionalism“. *Aries*, 1(1) (2001), 62–87.
- STACE, Walter Terence, *Mysticism and Philosophy*. Philadelphia, New York: Lippincott, 1960.

STUCKRAD, Kocku von, „Lääne esoterism: Integreeriva tõlgendusmudeli poole“. Tlk Siim Lill. *Akadeemia*, 11 (2012), 1936–1973.

STUDSTILL, Randall, *The Unity of Mystical Traditions: The Transformation of Consciousness in Tibetan and German Mysticism*. Leiden, Boston: Brill, 2005.

TAYLOR, Eugene, „The Spiritual Roots of James’s *Varieties of Religious Experience*.“ – Rmt: William James, *The Varieties of Religious Experience*. Routledge, 2008, xv-xxxiv.

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

UNDERHILL, Evelyn, „Kristliku müstika ajaloost“. Tlk Uku Masing. – Rmt: Meister Eckhart, *Jumaliku lohutuse raamat*. Tlk Uku Masing. Tartu: Johannes Esto Ühing, 2005.

Understanding Mysticism. Koost. Richard Woods. New York: Image Books, 1980.

WALKER, D. P., „The Prisca Theologia in France“. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 3/4(17) (1954), 204–259.

WASSERSTROM, Steven M., *Religion after Religion: Gershom Scholem, Mircea Eliade and Henry Corbin at Eranos*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999.

WARNAR, Geert, *Ruusbroec: Literature and Mysticism in the Fourteenth Century*. Leiden; Boston: Brill, 2007.

WATTS, Alan W., *Psychotherapy East and West*. New York: New American Library, 1961.

<http://enlightenmentaint.com> (viimati vaadatud: 08.05.2013)

Robert K.C. Forman's *psychologia perennis* and its applicability

Summary

This thesis studies Robert K.C. Forman's theory (which he calls with the term *psychologia perennis*) that tries to explain the origins and essence of mystical experiences.

The study had three aims to prove. First it showed the linguistic (and also semantical; although the study showed that same terms may have acquired different meanings through the time) origins of the term *psychologia perennis*. It also pointed out other discussions about the mystical experience prior to Robert K.C. Forman's and Steven T. Katz's opposition that started in the 1980's. Steven T. Katz postulated that all mystical experiences are unmediated and there are no pure (unmediated) experiences – our beliefs, language and other factors shape the experiences. Robert K.C. Forman showed conversely that there are states called „Pure Consciousness Events“, whereby we contact and experience the consciousness *per se* in its purest form. This study's second aim was to bring out the essence of the Forman's theory.

Studies third aim was to validate Robert K.C. Forman's theory by examining Jan van Ruusbroec's text *Dat boeckken der verclaringhe* (*The Little Book of Clarification*) that is said by some to be the most beautifully expressed mystical text in the history of mystical literature. The author showed that although there are some points where the Ruusbroec's text and Forman's model of mysticism correlated, there are still too many questions and incompatibilities that arise.

As a conclusion it could be said that the validity of Robert K.C. Forman's theory (and also all the theories that try to explain mystical experiences) is questionable and we should try to read mystical text *au contraire* their historical context, without postulating all unifying metaphysical, religious and scientific claims.

Lihtlitsents lõputöö reprodutseerimiseks ja lõputöö üldsusele kättesaadavaks tegemiseks

Mina Siim Lill (02.11.1987)

1. annan Tartu Ülikoolile tasuta loa (lihtlitsentsi) enda loodud teose *Robert K. C. Formani* psyhologia perennis ja selle rakendatavus, mille juhendaja on Marju Lepajõe,
 - 1.1 reprodutseerimiseks säilitamise ja üldsusele kättesaadavaks tegemise eesmärgil, sealhulgas digitaalarhiivi DSpace-is lisamise eesmärgil kuni autoriõiguse kehtivuse tähtaja lõppemiseni;
 - 1.2 üldsusele kättesaadavaks tegemiseks Tartu Ülikooli veebikeskkonna kaudu, sealhulgas digitaalarhiivi DSpace'i kaudu kuni autoriõiguse kehtivuse tähtaja lõppemiseni.
2. olen teadlik, et punktis 1 nimetatud õigused jäävad alles ka autorile.
3. kinnitan, et lihtlitsentsi andmisega ei rikuta teiste isikute intellektuaalomandi ega isikuandmete kaitse seadusest tulenevaid õigusi.

Tartus, 10.05.2013