

izr. prof. dr. Robi Kroflič

KOCBEK KOT PESNIK IN MISLEC LJUBEZNI

Če za koga velja manj znana psihoanalitična trditev, da s staranjem človekova seksualna energija upada, libido pa narašča, potem glede na vsebino ustvarjalnega opusa to vsekakor velja za Kocbekovo pesniško občutenje sveta. In če za koga velja personalistična trditev, da se šele ob srečanju z osebo razpre človekova duhovna razsežnost, s tem pa dobi ljubezen kot osebno srečanje, kot jaz-ti odnos osrednje mesto v personalistični antropologiji, tudi to dimenzijo duhovne rasti zlahka prepoznamo v Kocbekovem filozofskem in pesniškem opusu.

Iskanje vzrokov za nekatere objektivno ugotovljive premike v Kocbekovem pojmovanju ljubezni bi terjalo globlje poznavanje tako njegove zapuščine kot biografskih podatkov, še posebej tistih o literaturi, ki jo je Kocbek prebiral v določenih življenjskih obdobjih. Tako na primer ne morem z gotovostjo trditi, da je Kocbek pred ali po drugi svetovni vojni poznal eno ključnih teoretskih študij o ljubezni s širšega kroga francoskih personalistov, to je študijo *Ljubezen na zahodu* D. de Rougemonta, kakor ne vem, ali je ob razmislekih o krščanskem razumevanju ljubezni, ki so se izjemno razmahnila ob drugem vatikanskem koncilu, naletel na delo *Eros in agape* A. Nygrena. Prav tako (še posebej za pesniško dušo, kakršna je bil Kocbek) preseneča praktično odsotna tematizacija personalističnih konceptov ljubezni v njegovih mnogih esejih o personalistih, če izvzamemo njegov prvi obsežnejši esej o Kierkegaardu (1935) ter znamenito predavanje *Eros in seksus* (1970); dogodka torej, ki zaznamujeta začetek in iztek njegove teoretske misli. In končno, pregled njegovega pesniškega opusa presenetljivo razkrije izrazit porast poezije z ljubezensko tematiko v pesmih iz zadnjega ustvarjalnega obdobja, kjer eksplicitna ljubezenska tematika preseže mladostni okvir impresionističnega pristopa in ga nadomesti z antropološko in ontološko dimenzijo, hkrati s tem pa se v teh pesmih pojavi vsa širina ljubezenskih motivov, ki sega od metafizične dimenzije do iskanja izgubljene ljubezni in erotike. Ta vsebinski premik Kocbekovega pojmovanja ljubezni sovпада z njegovo lastno avtobiografsko skico *Kdo sem?* (1965), kakor s trditvijo A. Inkreta, da je Kocbekovo življenje in ustvarjanje v veliki meri pogojeno s človeško dramo, ki ga v miselnem kontekstu sooči s krutim nastopom časa zgodovine, ki vdre v njegovo mladostno občutenje kozmične harmonije in ga postavi pred »prepadne eksistencialne izkušnje«. Vsa vrednost ljubezni se namreč pokaže šele v zgodovinskem času, ki ga Kocbek opisuje tudi kot čas, ko se Bog umakne iz stvarstva, stik s presežnim pa postane človeku dosegljiv predvsem skozi ljubezenski odnos do sočloveka.

Ker vseh teh podatkov nimam, naj ta zapis ostane kratka subjektivna skica, ki morda nekoč lahko postane osnova obsežnejše študije.

Kot večino velikih (in strastnih) mislecev tudi Kocbeka ne moremo povsem ujeti v enodimenzionalen model razmišljanja ali razvoja duha. V njegovi antropologiji se tako da uzreti določene ideje, ki se s časom praktično ne spreminjajo, pa tudi koncepte, ki niso tako izdelani in doživijo bistvene teoretske premike. Ena od idej stalnic, ki Kocbeka spremlja od začetkov ustvarjanja, povezana pa je tudi z eksistencialnimi odločitvami, je vsekakor njegova zavestna odločitev, da v svojem premišljevanju o človeku in človečnosti (moralni) v razcepu med asketskim (»čisto duhovnim«) in dejavnim idealom da prednost slednjemu. To odločitev izpričuje njegov mladostni spis *Marija in Marta* (1926/27), osnovna tematika in naslov prve

pesniške zbirke *Zemlja* (1934), pa tudi odpoved duhovniškemu stanu in odločitev, da bo svoje krščansko življenje poskušal uresničiti s tem, da si ustvari družino.

Že v tem času napiše in objavi eno temeljnih pesmi, ki bodo zaznamovale njegove antropološke ideje vse do smrti, to je *Pesem o človeku* (*Zemlja, Zbrane pesmi 1*, str. 89). V njej že v celoti zagovarja človekovo dihotomično naravo in usodno navezanost na zemeljsko – telesno prvino:

Ne moremo biti drugače kakor v svojem telesu, zbrani, opasani in silo trpeči...
Visimo čez samega sebe, čas nas srka in prostor napenja, na
silnicah zemlje smo razpeti...
Znamenje človeka je v dvojnostih...

Res pa je, da se zdi, da tej antropološki viziji v celoti ne sledi tudi Kocbekovo razumevanje ljubezni, ne v poeziji ne v filozofskih esejih. Se pa že v tem obdobju Kocbek zave temeljnega problema ljubezni, ki izhaja iz človekove dihotomične narave kot bitja telesa in duha, in v ljubezni kot pesnik uzre tisto dimenzijo hrepenenja po večnosti, ki jo bo v celoti potrdilo šele pozno ustvarjanje. Tako v pesmi *Na mojih ramah ždijo neme ptice* (*Zemlja, Zbrane pesmi 1*, str. 12) zapiše:

Na mojih ramah ždijo neme ptice
in ves dan gleda v moje blede lice
nekoč pozabljena skrivnost.

Menih stoletni gledam v čarni svet,
kako v večerni zemlji rahlo sled
zapušča moj skrivnostni gost.

Čuj, ves dan slišim psalmov spev,
presunjen slišim radosten odmev
otožno žejne žalosti.

Ah, ves dan vame tihe žene zro;
po ves dan jemljem žalostno slovo
od lepih zemeljskih oči.

Zdaj sem na sredi dneva tih in sam.
Zdaj grem in vem, odkod, zakaj in kam:
ljubezen večno grem iskat.

V daljavi nočni čaka tihi hram,
le tebi svoje srce dam,
odprite krila večnih vrat.

To ekstatično iskanje večne ljubezni je v *Zemlji* še povezano z odpovedjo – slovesom od zemeljskih oči, ljubezen pa – kot da cilja onstran zemeljskosti in telesnosti in se odeva v religiozne tone. Kocbeku znani M. de Unamuno že v tem obdobju v celoti demistificira človeško ljubezen, ne da bi ji odvzel presežni značaj:

»Vedno, kadar govorimo o ljubezni, imamo pred očmi čutno ljubezen, ljubezen med moškim in žensko... Ljubezen v bistvu ni ne ideja ne hotenje; prej je želja, čustvo; je nekaj mesenega celo v duhu. Prav zavoljo ljubezni čutimo vse tisto, kar ima duh mesenega.«

(de Unamuno M., *Tragično občutje življenja*, Ljubljana: Slovenska matica 1983, str. 153)

Kocbek pa mu bo pritrnil šele s pesmimi iz zadnjega življenjskega obdobja, kakršna je na primer pesem *Kako nočni cvet diši* (Nevesta v črnem, *Zbrane pesmi 2*, str. 236):

Kam z nevarno igro telesa in duha,
kadar se začneta ljubiti v višinah?
Kadar koli si položim dlan na srce,
zazvenijo medeninaste trombe v rudah.
Kjerkoli utrgam planinski cvet,
zadrhtijo v daljavi visoke galaksije.
In kadar odprem duri v blaženo spolnost,
se pri priči oglasijo biblična plemena.

Nobena duša brez Adamovega telesa
in nobeno telo brez božjega navdiha...

S Kocbekovo neodločnostjo, da bi ob antropološki ideji dihotomičnosti človekovega bivanja sprejel tudi idejo o človekovi ljubezni kot prafenomenu, ki »prizemlji duha« in »poduhovi telo«, se srečamo tudi v enem njegovih prvih daljših filozofskih esejev, v prikazu Kierkegaardove misli (1935). Pod vplivom francoskih in nemških personalistov Kocbek prikaže Kierkegaardov eksistencialni lok od estetskega preko etičnega in religioznega stadija v pojmovanju človeka in ljubezni, ki ga je mladi Kierkegaard tudi materialno podkrepil z razdorom zaroke z Regino Olsen, kot da bi s tem sporočal, da je ob (srečni) življenjski izkušnji z erotično – estetsko ljubeznijo nemogoč prehod v etično in religiozno dimenzijo bivanja. In vendar na tem mestu Kocbek izpostavi Kierkegaardovo pismo Regini, ki ga napiše leta 1849, ko je bila Regina že poročena, da bi se ji »razodel«:

»Hvala Ti za tisti čas, ko si bila moja, hvala Ti za vse, kar sem Ti dolžan, hvala Ti, lepa moja učiteljica, da si me učila s svojim otroškim srcem, Hvala Ti za vse, česar si me naučila s svojo ljubkostjo, če že ne s svojo učenostjo.... Ah, zakaj toliko besed? Moje življenje samo govori. Ti si bila moja edina ljubezen...«
(povzeto po Kocbek, Sören Kierkegaard, v *Sodobni misleci*, Mohorjeva družba, Celje 1981, str. 10-11)

Ob teh besedah, če jih seveda ne beremo kot sentimentalni izliv obžalovanja nesrečnega človeka, kar nekako zbledijo ocene teoretikov, ki jih v eseju brez posebnih komentarjev povzema Kocbek, da je bila Kierkegaardova mladostna ljubezen le »pretveza ali uvod v absolutno duhovno ljubezen« (prav tam, str. 10) ter da ga je čakal ne le »začetek novega čustvenega razvoja, marveč tudi globoka preroditev njegove misli« (prav tam, str. 11). Če nič drugega, lahko tvegamo trditev, da je v Kierkegaardovem pismu Kocbek začutil neko težo, ki je sicer še ni znal tematizirati, a jo je v nereflimirani obliki vendarle izpostavil, medtem ko se bo za spoznanje o vrednosti polne afirmacije erotične ljubezni po lastnih besedah moral potopiti v izkušnjo Simone Weil (»...junaška in genialna Simone Weil me je potrdila s spoznanjem...«; Kocbek, *Kdo sem*, v *Svoboda in nujnost*, str. 283).

Preden preidem na analizo Kocbekovega poznega obdobja, je potrebno osvetliti še njegovo pesniško občutenje sveta v obdobju med in po vojni. V tem času namreč zasledimo vsaj dva ljubezenska motiva, ki ju velja omeniti: skritost in neizrekljivost ljubezni v prelomnem zgodovinskem času, ki kot da je odsev odsotnega Boga, ter mračna, racionalnemu diskurzu nedoumljiva povezanost motivov ljubezni, smrti, krivde in žrtve, ki zaznamuje zbirko novel *Strah in pogum* (1951).

Pesem *Pričevanje* iz pesniške zbirke *Pentagram (Zbrane pesmi 1, str. 206)* nam oriše zemeljskega človeka, ki v realni eksistenci zaman išče polno izkustvo ljubezni:

...ko me vijejo ljubezni krči,
vtinci sanj in žrtvenika dim,
in me opijajo zanosa vrči,
da vriskam v sebi zmagovit nad zlim
in pojem pesem pravljirnega ptiča,
sem le nesrečni zaklinjavec niča.

Ko pa mi duh obstane v gluhi lozi,
da čudež bivanja zakrije čar,
ko srce zadrhti v poslednji grozi,
da ga zagrabi blaznosti požar
in mi telo ubija srd biriča,
spoznam in zvem, da sem ljubezni priča.

Temu občutenju časa, ki je »sovražen« udejanjenju zemeljske ljubezni, bo Kocbek v zadnjem obdobju pesnjenja v pesmi *Neizgovorljiva muka (Nevesta v črnem (Zbrane pesmi 2, str. 144)* dodal še misel o neizrekljivosti presežne stvarnosti ljubezni in Božjega:

Beseda ljubezen je prizadeta,
ni niti pametna niti neumna,
le žalostna in osramočena,
skriva si obraz in ihti tiho,
obrabili smo jo, izpraznili
in pozabili na njeno vsebino.
Morali jo bomo ukiniti,
kakor bomo ukinili besedo Bog.
Edino tako jima bomo vrnil
spoštovanje in skrivnostni pomen.
Zadržimo že danes dih in glas,
zaprimo pri tem oči in usta
in skušajmo pogledati v pravek
in prikličimo z ozonom vred
najčistejšo dišavo vetra iz veselja,
to, kar naj bi bila ljubezen,
naj bo neizgovorljiva muka.

Posebno mesto v Kocbekovi tematizaciji ljubezni zagotovo predstavljajo novele *Strah in pogum (1951)*, saj v njih Kocbek prikaže grozljive razsežnosti človeškega odnosa, ki pod obnebjem zgodovinskega revolucionarnega poslanstva zastavi na tehtnico eksistencialnih

odločitev tudi najbolj nedotakljiva vprašanja medsebojnosti, s čimer dobijo Rougemontove razsežnosti idealizirane ljubezni kot duševnega/telesnega ideala v Evropskih mitih romantične ljubezni (*Tristan in Izolda*, *Don Juan*), ki preprečuje vznik ljubezni kot osebnega srečanja, kruto realno dimenzijo.

Za našo analizo sta posebej zanimiva motiva erotične in prijateljske dimenzije ljubezni v novelah *Črna orhideja* in *Blažena krivda*. V obeh namreč Kocbek spregovori o tragični zahtevi po odpovedi človeški ljubezni v izjemnih vojnih časih, o obupnih poskusih akterjev, da osmislijo/opravičijo smiselnost likvidacije, o skrivnostnih občutkih, ki na robu zavesti spremljajo krvnika in žrtev, pa tudi o popolni eksistencialni breztemeljnosti, ki na ravni fizičnega občutka spremlja izvrševalca dvomljivo utemeljene likvidacije.

Kako brati ti izrazito ekspresivni besedilo? V *Črni orhideji* se Kocbek poigrava z motivom kozmične napetosti med ljubeznijo in smrtjo, z idejo »svete žrtve« (ljubezni), ki bo skupnost odkupila pred zlimi višjimi silami (Kocbek 1951, str. 216-217; 229), z idejo erotične povezanosti med krvnikom in žrtvijo ob vzniku smrtnega strahu (Katarina: »Objemi me, stisni me, da se ne bom več bala!« Gregor: »Poljubi me, da bom miren in močan!« ; prav tam, str. 253), Kocbek pa v skopih stavkih izpostavi zgolj krvnikovo eksistencialno grozo (»V nogah je začutil težo, tla so se udirala pod njim... Pot ga je obllil po vsem telesu... V ušesih je zaslišal zamolkel šum, nato tiktakanje svoje ročne ure...«; prav tam, str. 254), ki jo prekine žvižg prijatelja, ki naznanja vrnitev v zgodovinsko realnost vojne: bojni spopad na življenje in smrt. Enigma Kocbekovega mišljenja o razmerjih med ljubeznijo, srečanjem s sočlovekom, človečnostjo in kaznovanjem, svobodo in ujetostjo v zgodovino, čarobno žrtvijo ostaja zakrita v izteku četrtega poglavja.

V tem delu besedila Kocbek skozi pogovor med Gregorjem in komisarjem Janezom razkriva najgloblje etične tančice partizanskega boja. Gregor opiše svoje stanje ekstatične vznesenosti, ki ga je začutil med sprehodom v gore; vznesenosti, ki ga je naredila lahkega in sproščenega, nevezanega na človeške navade in razum, začutil se je kot del stvarstva, zemlje in neba, širine in globine: »Zdelo se mi je, da sem bil pri vesoljni spovedi. Začutil sem skladje med naravo in zgodovino.« (Prav tam, str. 225) To vznesenost in pomirjenost pa prekine vdor vojne realnost, ko Gregor ubije Nemca, sklanjajočega se nad zemljevid. Takrat se zave, da je prisiljen premagovati »muko notranjosti in zagato zunanjega sveta«, da »se more človek uresničiti le v položajih, ki mejijo na popolno temo« (prav tam, str. 226). In tu se pojavi dvom in nasprotje med Janezom in Gregorjem. Janez zagovarja misel, da si »človek ne sme naložiti nikake posebne odgovornosti ob zgodovini«, ampak se mora nasprotno »spojiti z njo, če želi doseči srečo« (prav tam, str. 227). Gregor pa vztraja, da mora človek »sam iz sebe in sam za sebe hoteti dobro in omejevati zlo. Brž ko se preveč spoji z zgodovino, ga zgodovina zasušnji.« (Prav tam) Zgodovina namreč od človeka zahteva, da se odpove »ljubezni brez upanja«, kot to izrazi Janez (prav tam, str. 228), Gregor pa na to ne more pristati, saj je zanj ljubezen »srečanje z bližnjikom, ki je edini vir svobode« (prav tam). Zato v pogovoru vzpostavi ostro ločnico med bojem kot (pravičnim) premagovanjem ovir in kaznovanjem kot obsojanjem človekovega smisla in človečnosti: »Kaznovanje je nekaj odvečnega, kaznovanje je duhovno poželenje po bližnjiku...« (Prav tam)

In vendar mora tudi Gregor nekako opravičiti nujno Katarinine smrtne kazni. Če so njegove misli doslej konsistentne in bi jih lahko položili v Kocbekova usta, sledi zaključek, ki ga lahko sproži le stanje obupa in skrajne eksistencialne groze. Katarinino usmrtitev namreč Gregor opraviči z naslednjo mislijo: »V Katarini pa je še večja skrivnost... Ker je mnogo ljubila, je dozorela. Postala je medij... Njena smrt je naša moč in naša rešitev. Prišla je, da nas

odreši... Ne boj se, čeprav je razvnela vse moje čute, da drhtim kot najbolj napeta struna. Naj se zgodi, z ljubeznijo in svobodo!... Res, kakšna čarobna žrtev...« (Prav tam, str. 228-229)

Ali lahko ljubimo preveč? In ali lahko v imenu zgodovinskega cilja žrtvujemo človečnost posameznika? Če bi parafraziral Rougemonta, je »obsojanja vredna« le tista ljubezen, ki povečuje človeške ideale duše ali telesa ter pri tem zgreši srečanje z ljubljeno osebo. Kakor je po Gregorjevih besedah »obsojanja vredna« človekova stopitev z ideali zgodovine, še posebej takrat, ko se človek postavi na mesto dokončnega rabsodnika in izvrševalca smrtne obsodbe. Zato ni naključje, da Kocbek Gregorju pripiše besede in občutke o absolutni vrednosti vere in ljubezni, saj ljubezen očitno v krvniku prebujata človečnost, ki jo je zgubil v zgodovinski izkušnji vojne, hkrati pa ga vrača k zavesti o nujnosti dejanja.

Podoben moralni problem obdela Kocbek tudi v noveli *Blažena krivda*, le da tokrat na preizkušnji človečnosti ni erotična ljubezen med moškim in žensko, temveč tovariško zaupanje med soborci. Partizan Damjan, ki mu komisar Gaber naroči usmrnitev soborca, osumljenega izdaje brez dokazane krivde, izpostavi praktično identičen etični kreda kot Gregor v *Črni orhideji*: »...prav te odločilne dneve, ko smo se divje in zagrizeno bojevali, (sem) občutil kot moralno hipnozo... in takrat sem si dejal: ta hipnoza je potrebna, toda nečloveška je, na njej ne smemo graditi, na njej se smemo le braniti... Ne, taka usmrnitev ni bramba, s tako smrtjo se bom nečloveško zavezal. Moja notranjost mi silovito govori, da moram ostati človeško neodvisen in svoboden, ne samo zgodovinsko uporaben in koristen.« (Prav tam, str. 65) Eno je torej boj kot obramba pred okupatorjem, drugo pa (nedokazano) obsojanje in kaznovanje.

In vendar se tudi Damjan po prepričevanju komisarja Gabra odloči, da bo likvidiral osumljenega soborca Štefana. Tisto, kar je v tej noveli najbolj presunljivo, pa je način, kako komisar zaigra na Damjanovo krščansko občutenje življenja. Da bi vzpostavil nekakšno etično hierarhijo občutkov, zagovarja »relativnost morale«, »nejasnost notranjih občutkov«, ki jih lahko preseže le »odločno dejanje«: »To dejanje nas bo rešilo, tebi posebej pa bo še koristilo. Odgovorno in nepreklicno dejanje te bo zavezalo in sprostilo hkrati... Človek mora za blagor svoje prihodnosti spremeniti tudi svojo naravo, ne samo svojo usodo... Jaz sem storil oboje, Damjan. To je najvišja ljubezen, dati tudi svojo notranjost. To je najvišja slast, Damjan. Zdaj si ti na vrsti. Zavidam ti... ..danes (je) bolje reševati se v tovarišiji kakor v samoti. Bolje je, rešiti se s skupnimi zlimi dejanji, kakor zateči se v samotna in izgubljena dobra dela. Bolje je, biti pogubljen skupno s soljudmi, kakor rešiti se sam.« (Prav tam, str. 66)

Trenutek, ko se Damjan dokončno odloči izpolniti komisarjev ukaz, Kocbek opiše z naslednjimi mislimi: »Postal je sladko težak, nevidne drobne vezi so se zganile v njem in mu povedale, da je že od nekaj povezan z zlom. V njem so zaživele sence, ki ni veroval vanje, šele greh ga je počlovečil. Prav je imel Gaber, si je ponovil motno, v tej žrtvi je slast, najvišja slast. Hkrati pa se mu je obudil spomin: blažena krivda... Zdaj bi moral znati moliti, je pomislil. Nekje iz globine pa se je oglasil glas: človek mora izgubiti upanje, če hoče sprejeti resnico, temo mora doživeti, če hoče občutiti svetlobo, smrt mora priklicati, če hoče zadržati v vseh utripih življenja. Tedaj je začutil temnega zaveznika kakor junaki v starih antičnih tragedijah, ko so izpolnjevali neznana in neznanska povelja, pokorni služabniki neusmiljene višje sile.« (Prav tam, str. 72-73)

Blažena krivda torej ni Damjanov (ali celo Kocbekov) način opravičevanja zločina. Porodi se iz eksistencialne groze, v katero je bil človek zapeljan z ideološko logiko utemeljevanja etičnega opravičevanja zločina nad posameznikom v korist skupnosti. In končno, to krivdo

lahko pomiri le zmaga ljubezni nad zlom in ne biblijske aluzije na pomen prelomne eksistencialne izkušnje: borbe med temo in svetlobo, upanjem in resnico, smrtjo in večnim življenjem. Kar pomiri Damjana in Štefana, krvnika in žrtev, je občutek, da »se nista mogla pogubiti, ker sta zlu postavila nasproti ljubezen« (prav tam, str. 102), ta pa se pojavi šele ko ranjena ležita v isti sobi, pri čemer Damjan hvali usodo, da ni umoril Štefana, Štefan pa se dokončno zave, da je storil nekaj nedopustnega, ko je »tehtal med žrtvami« in se s tem zapeljal v skušnjava izdajstva tovarišev, s katerim je želel zavarovati nosečo ženo.

Čas vojne kot prelomne eksistencialne izkušnje zagotovo ni bil primeren za filozofsko utemeljevanje ljubezni kot enega od fenomenov, na katerem je utemeljen človek kot oseba in s pomočjo katerega v medsebojnih odnosih gradimo svojo osebnost. In vendar se ravno odločitve, ki zahtevajo opredelitev za ali proti zaupanju, veri in ljubezni v sočloveka, pokažejo kot temeljni preizkus etičnosti subjekta. Žrtvovanje katerekoli od dimenzij človeške ljubezni se izkaže za odstop od človečnosti, ki ga posameznik izkusi v takšnem ali drugačnem občutenju eksistencialne breztemeljnosti in groze. Res, da radikalno dejanje pomaga pri trenutni pozabi teh občutkov, a omenjena vprašanja se človeku vračajo in dokler jih ne razreši, ni zmožen vzpostavitev človečnih odnosov in osmiselitve lastne eksistence.

Verjetno je tudi radikalna zatemnitev ljubezenskih občutij Kocbeka pripravila na trenutek sprejetja človeške (tuzemske) ljubezni kot temeljnega dokaza za bivanje Božje, s tem pa tudi na dokončno teoretsko opredelitev razlike med konceptoma dualističnega in dihotomičnega pojmovanja človeka. Ta korak k prevrednotenju krščanskega koncepta človeka mu po lastnih besedah razpre branje Simone Weil:

»Vso svojo mladost in moškost sem se bojeval za evangelizacijo krščanstva, zoper njegovo klerikalno instituiranje. V tem naporu sem dognal, da je ljubezen do Boga kot poslednje brezpogojnosti le najvišji način ljubezni do sveta in človeka. Junaška in genialna Simone Weil me je potrdila s spoznanjem, da Bog biva resnično, kadar sem si gotov dejstva, da moja ljubezen na zemlji ni iluzorna. ...Bog se razodeva kot transcendentalni tretji v mojem razmerju do bližnjika. Z drugimi besedami: vertikalnemu pojmovanju Boga se pridružuje horizontalno pojmovanje. S tem šele postaja verovanje totalno, dokončna spojitev eksistence in transcendence, začetek človekovega stvarnega pobožanstvenenja. Verovanje, ki ne čuti več usodne daljave do sveta in življenja, zmore združevati objektivno in subjektivno stran biti ter hkrati transcendirati vse preobražujoče se, relativno in minljivo, ter pomiriti človeštvo s samim seboj.

V tej luči lahko govorimo o pravi kopernikanski revoluciji v sodobni krščanski teologiji.«

(Kocbek 1974, str. 283)

Bistvene poteze tega miselnega preobrata v personalističnem pojmovanju krščanstva so po Kocbeku spoznanje, da Bog ni v duhovnem svetu prebivajoče in od človeka in sveta ločeno bitje (prav tam, str. 284), ter da nam središčno doživetje Jezusa Kristusa sporoča, da se transcendenca razkriva v odnosu z bližnjikom (prav tam, str. 285). S tem pa se bistveno spreminja krščansko vrednotenje telesne dimenzije ljubezni, farizejsko ločevanje telesa in duha ter pogled na partnersko erotično ljubezen – teme, ki jih Kocbek z izjemnim pogumom in brez »literarnih tančic« razkrije v odmevnem predavanju *Eros in seksus* (1970), ki ga je imel 30. 5. 1969 v župniji Marijinega oznanjenja v Ljubljani (glej tudi Kocbek 1971).

Ker sem ta Kocbekov tekst že predstavil (Kroflič 2003), naj ponovno predstavim le nekaj ključnih idej.

Jedro Kocbekovega spopada s takratno teološko mislijo je kritika manihejskega kompleksa, ki ga Kocbek pripiše napačnemu krščanskemu seksualnemu pesimizmu in neupravičenemu ločevanju telesa in duha:

»Monoteizem je spolnost demitologiziral v revnejši simbolizem. Le Judje so že pred tri tisoč leti znali v monoteizem rešiti vso srečno spolnost, krščanstvu se je to posrečilo šele v srednjem veku, pa še takrat v ilegalni simbiozi s poganskimi prvinami. Krščanska etika bi preprečila ta kompromis, če bi spolnost proglasila za objektivno indiferentno in profano področje. Tega pa ni mogla, silovito vero stare zaveze je zamenjala z ljubezensko vero nove zaveze in z njo razodela sposobnost subjektiviziranja spolnega nagona. Človekova individualna erotičnost je torej postala eminentno krščanski pojav. To krščansko kvaliteto pa sta vse do novejših časov ogrožala sektaško preveličevanje spolnega greha in skrito pogansko izmikanje celostnemu krščanskemu etosu. Dualistična zmeta je predolgo delila človeka na telo in dušo ter krščansko integriranje človeka preprečevala z zadržanostjo do življenja in sveta.«

(Kocbek 1970, str. 9)

Začetek manihejstva Kocbek, sklicujoč se na zgodovinarja Heera, pripiše sv. Pavlu, ki je judovske vernike v Kristusa radikalno odcepil od judovstva in sproščenega odnosa do življenja (prav tam, str. 18), sam pa se postavi na radikalno stališče Teilharda de Chardina, ki pravi: »Čim bolj se moški in ženska ljubita, tem bolj se združujeta, in čim bolj se združujeta, tem bližja sta Bogu.« (Prav tam, str. 17)

Bistvo Kocbekovega predavanja lahko strnemo v naslednje citate:

»...za nas ni dveh ljubezni, ljubezni do Boga z ene in ljubezni do človeka z druge strani, in da ni dveh življenjskih sil, tiste, ki vzdržuje telo, in tiste, ki hrani dušo, ampak ena sama, z božjo navzočnostjo napolnjena kozmična sila. Bog je navzoč v mistični ekstazi duha in je navzoč v spolnem orgazmu... Nikoli ne pozabimo, da je spolna ljubezen pomemben del te velikanske energije, ki je apostol Pavel v prvem pismu Korinčanom neponovljivo spregovoril o njej...«

(Prav tam, str. 34)

» (Krščanski Bog kot Bog ljubezni) človeka nagiba, da si *združuje eros in agape*, spolno ljubezen in ljubezen krščanskega bratstva, kajti eros sam je skušnjava kaosa, agape sama pa skušnjava moralizma. Z zmago nad obema skušnjavama pa nas Bog postavlja na največjo preizkušnjo, na preizkušnjo naše zrelosti: ali bo človek znal pravilno prebuditi in povezati med seboj naravne in nadnaravne energije in izpričati svojo suverenost nad svetom in samim seboj.«

(Prav tam, str. 28)

»Cerkev je rajši kanonizirala device, nune in menihe, mladostnike in vdove, kakor pa oženjene in omožene, čeprav le-ti nosijo večje breme življenja in sta njihova zvestoba ter medčloveška zasluga rodovitnejši od vzornosti, kakor nastaja v zaprtih prostorih življenja. Vidite, tudi *zgodovine pojmovanja svetosti še nimamo zapisane...*«

(Prav tam, str. 20)

»Greh torej ne nastopa kot absolutno drugi in nasprotni pol kozmične in moralne resničnosti, temveč kot pojav, ki je obema podrejen in ki pospešuje odrešenjski razvoj. Odpira se nam dokončno spoznanje: *če ni ljubezni brez greha, potem tudi ni greha brez ljubezni.*«

(Prav tam, str. 26)

Greha Kocbek torej ne pripiše seksusu (telesni nasladi), ampak manihejsko razcepljeni duševnosti. Spolnost razume kot moralno nevtralno sposobnost. Človek jo je začel obdajati s psihično sfero in doživljati kot telesno in duševno. To duševno dimenzijo je mogoče spreminjati, kar pomeni, da je ta duševna sfera že odraz človekove svobode, ki spolnost spremeni v erotiko. Spol je torej problematičen le kot človeški (prav tam, str. 6).

Nadaljnji korak Kocbekovega premisleka o človeški ljubezni je jasna ocena, da človekova spolna vzdržnost in kontemplativno življenje ni višja od posvetne ljubezni. Res pa je krščansko razumevanje posvetne ljubezni vse do *Drugega vatikanskega koncila* (kar se je žal ponovilo kmalu po koncilu!) bolehalo za manihejskim konceptom, ki je domnevno manjvrednost spolnosti poskušal opravičevati zgolj s fizično reproduktivnim namenom, hkrati pa ni zmozel sinteze *erosa* in *agape*, ki bi edina lahko omogočila realizacijo ideala partnerske ljubezni. In končno po Kocbeku prav manihejska logika privede do povečevanja in napačne interpretacije greha, ki očitno nastane šele skozi manihejsko doživljanje ljubezni, kar pa je (nujna?) stopnica v procesu človekovega osvobajanja, kakor je tudi manihejstvo verjetno le prvi korak k razumevanju in sprejetju dihotomičnosti. Ker pa večina novodobnih religij dvajsetega stoletja z obljubo popolnosti in večnosti (mandala, nirvana) prehitijo krščanski pesimizem in razdvojenost, je ohranitev napetostnega duhovnega koncepta, simboliziranega s križem in povzetega v personalističnem konceptu dihotomičnosti in dialektičnega mišljenja, odvisna predvsem od razvoja krščanske antropologije in moralne filozofije v smeri tiste sproščenosti, ki jo je načrtoval *Drugi vatikanski koncil*.

Tisto, kar bi želel s Kocbekom izpostaviti, je dejstvo, da manihejstvo kot dokaj hermetičen duhovni koncept izjemno vpliva na naše praktično življenje tako v prostoru osebne intime (doživljanje partnerske ljubezni) kot v širšem družbenem kontekstu (poduhovljenje profitne logike kapitala, univerzaliziranje družbenega načela pravičnosti pravnega diskurza človekovih pravic, sistematično zanikanje teoretske in praktične vrednosti čustev in duhovnih konceptov simpatije (Hume), empatije (Hoffman), skrbi (Gilligan) in sočutja (Schopenhauer, Dalajlama)).

Radikalen odmik od manihejstva pa je Kocbeku odprl tudi novo obdobje pesništva. Najlepše (in tudi teoretsko najbolj poglobljene) ljubezenske pesmi namreč Kocbek objavi v zbirki *Nevesta v črnem*, v njih pa se pojavi nesramežljiva tematizacija mnogih dimenzij človeške ljubezni, ki obsega čisto erotično tematiko (*Moška pesem*), duševne vzdihe ob izginuli ljubezni (*Tudi čez ta prepad moram, Ko sežem v temo*), zavedanje pomena ljubezni pred obnebjem smrti (*Predzadnja pesem*) ter novo krščansko metafiziko ljubezni (*Ljubezen, Ljubljenje, Kako nočni cvet diši*).

Le povsem sproščen odnos do seksualnosti je Kocbeku omogočil, da je v *Moški pesmi* (*Nevesta v črnem* (Zbrane pesmi 2, str. 186) zapisal naslednje verze:

Imenitno je biti moški,
ves čas igraš na godalo
ali poješ zapeljivo pesem
in čutiš, kako drhtijo
ženska bitja na mostu,
v tolmunu pa švigajo ribe.

Kocbek se v zadnjem pesniškem obdobju ne sramuje erotike, kakor se ne sramuje spominov in želja, povezanih z zaljubljenostjo. Tako v pesmi *Tudi čez ta prepad moram (Nevesta v črnem (Zbrane pesmi 2, str. 148)* zapiše:

Kakšen lep, sončen, miren dan,
nobenega pritiska in grozljivosti,
nobenega znanca ali vohuna,
zdrav sem in ves boleč od lepote
lepih teles in prijaznih obrazov,
začel sem ljubiti poganstvo, fetiša
in prastare mite, ki jih vsako lepo
bitje prikliče iz čakajočih stvari.
Le proti večeru se mi oglasi neizrekljivi
spomin in mi tiho sledi, upiram se mu
in čakam na spopad in nazadnje samega
sebe nosim kakor konj ranjenca.
Vsi okoli mene so ponosni na strahove,
vsi govorijo o svojih smešnih ranah,
moje odprte strani pa nihče ne opazi,
vso noč krvavim in si zapisujem s krvjo
na steno svoje prastaro poreklo,
njihove basni pa migotajo v knjigah.
Nič pošastnejšega ni od deklice,
ki jo ljubiš eno samo noč
in je nikoli več ne moreš najti.

Da je v ljubezni uzrl srčiko poslednjega smisla življenja, govori tudi njegova *Predzadnja pesem (Nevesta v črnem (Zbrane pesmi 2, str. 240)*:

Števila so soda
in lihe skrivnosti,
vse bolj sem brez diha
in poln vseh norosti,
Himalaja uhaja
iz Kolumbove mape,
iz izgubljenega raja
šumijo sape.
Temini se pripravlja
čas za strašno noč,
rima se ustavlja
in kliče na pomoč.
Ljubezen zveni kot tuba,
odbila je polnoč,

opustoši me, ljuba,
opustoši za zadnjo noč.

Takšno občutenje ljubezni je v Kocbeku lahko sprostilo le novo občutenje življenja in človeka, nova metafizika življenja. Kot intelektualec in esejist je Kocbek svoje ideje izražal v neposredni obliki, a ker je bil po duši pesnik, se v zadnjem obdobju teoretski koncepti ljubezni selijo tudi v njegovo poezijo. Najpogostejši motiv, ki ga zasledimo v njegovih pesmih, je motiv večnosti, človekove zmožnosti transcendiranja zgodovinskega časa, nove ekstatičnosti, ki ga razpira prav ljubezen:

Ljubljenje je edina popolnost...
Edino v ljubljenju se očistimo
za prihodnost in se pripravimo
za iznajdljivo molitev. Zato se
resnično lepe deklince znajo zaničevati
in so v ljubezni prešerno malomarne.
Pod zvezdami je dovolj prostora za
popolno ljubljenje. Pojdimo v miru
v neznano in rodovitno noč.
(*Ljubljenje, (Nevesta v črnem (Zbrane pesmi 2, str. 227)*)

...vse je revno razen tihega ljubljenja,
ki vzpostavlja večnost v času.
(*Ljubezen, (Nevesta v črnem (Zbrane pesmi 2, str. 196)*)

Morda najlepše zlitje nove metafizike osebe in ljubezni pa Kocbek izpove v pesmi *Kako nočni cvet diši (Nevesta v črnem (Zbrane pesmi 2, str. 236):*

Kam z nevarno igro telesa in duha,
kadar se začneta ljubiti v višinah?
Kadar koli si položim dlan na srce,
zazvenijo medeninaste trombe v rudah.
Kjer koli utrgam planinski cvet,
zadrhtijo v daljavi visoke galaksije.
In kadar odprem duri v blaženo spolnost,
se pri priči oglasijo biblična plemena.

Nobena duša brez Adamovega telesa
in nobeno telo brez božjega navdiha.
Nič zanosnega in izrečenega ne more
brez čudeža skozi šivankino uho.
Pravim: nobenega navdiha brez ekstaze.
V kamnolomu nastajajo bele palače
in v puščavah načrtujejo vrtove z vodo.
V sanjah sem ljubimec in v slepilu slap.

Kako naj se pomirim pod sedmimi odmevi?
In kako naj si ublažim blazni pogled?
Svet postaja sumljiv brez začetka.
Vedno več je apokaliptičnih jezdecev.

Svetlobe temnijo, samo slepota še tli.
Povodenj brezumne špecerije narašča.
Proti večeru bom prekinil molk in izginitil.
Tiho se bom odplazil v skrivnost.

V zadnjem pesniškem obdobju Kocbek očitno uspe vzeti nase vsa protislovja in skrivnosti človeka kot osebe in ljubezni, ki osebo vzpostavlja v brezštevilnih konkretnih odnosih in pojavnih oblikah. Hkrati pa se skozi pesmi, kakršna je *Pesem o človeku* iz prve pesniške zbirke *Zemlja* ter pravkar citirana *Kako nočni cvet diši* iz zadnje pesniške zbirke *Nevesta v črnem*, odraža intuitivno spoznanje, da je ravno pesniški jezik tisti, ki v najčistejši obliki izraža poslednje tančice človeške eksistence. Kakor v današnjem času vse več teoretikov zagovarja stališče, da so vprašanja dejavne etičnosti človeka ulovljiva v narativni jezik zgodbe in ne v formalni jezik filozofskih načel, se tudi Kocbek v svojem razumevanju ljubezni in osebe dokončno razgali prav v poeziji. Zato lahko to razmišljanje končamo z že citiranim Miguelom de Unamunom, ki v *Tragičnem občutju življenja* zapiše (1983, str. 70):

»Ničevost življenja in njegovo minevanje, in ljubezen sta dve osnovni in pomena polni značilnosti resnične poezije. Sta dve soodmevni značilnosti; če zazveni ena, zazveni tudi druga. Občutje ničevosti minevajočega sveta nam budi ljubezen, edino čustvo, v katerem je ničevo in prehodno premagano, edino, ki napolnjuje življenje in ga podaljšuje v večnost. Vsaj na videz, kajti dejansko...«

Na tem mestu pa umolkne tudi poezija...

LITERATURA:

- Kocbek E., Sören Kierkegaard, v *Sodobni misleci*, Mohorjeva družba, Celje 1981.
Kocbek E., *Eros in seksus*, Naše tromostovje, Ljubljana 1970.
Kocbek E., Spolnost v dobi tehnokracije, *Prostor in čas*, 1971, št. 3-4, str. 172-173.
Kocbek E., Kdo sem?, v *Svoboda in nujnost*, Mohorjeva družba, Celje 1965.
Kocbek E., Marija in Marta, *Križ na gori 3* (1926/27), št. 1, str. 10-11
Kocbek E., *Zbrane pesmi I. in II.*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1977.
Kocbek E., *Strah in pogum*, Državna založba Slovenije, Ljubljana 1951.
Kroflič R., Dihotomnost človeka kot radikalna kritika manihejstva, *2000*, št. 159/160/161, str. 173-181.
Unamuno M., *Tragično občutje življenja*, Slovenska matica, Ljubljana 1983.