

**Robi Kroflič**

## **EVROPSKI KONCEPTI LJUBEZNI**

*“Ljudje postanemo to, kar ljubimo. Naša usoda je v naših željah, kajti kar poskušamo imeti, nas kmalu začne posedovati v mislih, čustvih in dejanjih. Zato so že stari Grki vzgojo erosa oziroma strastne želje določili za najvišji cilj vzgoje.” (Jim Garrison)*

### **POVZETEK**

Ljubezen je poleg avtoritete eden temeljnih fenomenov, na katerih sloni možnost vzgojnega vplivanja. Zaradi svoje iracionalne, protislovne in kontingentne narave pa jo je težko ujeti v diskurz znanosti oziroma (pedagoške) teorije. V tem članku so s pomočjo analize evropske mitologije (grške, judovsko-hebrejske, krščanske in nove mitologije 12. stol. ter romantike) prikazani trije čisti koncepti ljubezni (eros, nomos in agape) ter Avguštinova sinteza navedenih konceptov, imenovana karitas. Kljub teoretski prepričljivosti razlik med navedenimi temeljnimi koncepti ljubezni pa se razkrije še ena zanimivost: v svoji čisti izpeljavi (v območju teologije, vzgoje ali medosebnih odnosov) so ti koncepti neprepričljivi. In ker imajo opisani evropski miti od babilonskega *Epa o Gilgamešu* do 12. stol. izrazit pedagoški podton, saj je z močjo ljubezni povezana človekova osebna rast, prehod iz sveta “nature” v svet “kulture” ter možnost vzpostavljanja stika s transcenco, nam teorija treh konceptov ljubezni (Nygren) v nadaljevanju omogoča vsebinsko bogatejše in natančnejše teoretske izpeljave na področju proučevanja pomena ljubezni (“pedagoškega erosa”) v vzgoji.

### **KLJUČNI POJMI**

eros, nomos, agape, mitologija, teorija vzgoje

Ljubezen velja za enega temeljnih fenomenov, ki določajo človekovo bivanje. Fenomenolog E. Fink poleg nje analizira še delo, igro, boj in smrt, ter dodaja, da je ljubezen zaradi svoje zapletenosti in večplastnosti “povsem samosvoj fenomen”: “Tam, kjer se pojavi, preobrazi pejzaž človeškega življenja, vsakodnevne stvari presega s svojo zlato svetlobo ter jih začara in ponese s sijajem lepote. Hkrati pa prinaša trpljenje in bolečino, otožnost in hrepenenje... On je v višine sukajoč se plamen našega ognja življenja, ki nas vleče v neskončnost, hkrati pa izgoreva našo notranjost.” (Fink 1984, str. 269)

In kaj je na ljubezni tako posebnega in zapletenega, da se z njo ukvarjajo miti, poezija, filozofija, teologija in znanost od samih začetkov naše kulture? Ko jo želimo razumeti in razložiti, se srečamo s toliko nasprotji, paradoksi in nelogičnostmi, da se nam ljubezen zazdi povsem neulovljiva racionalnemu diskurzu, ki ga gojita filozofija in znanost.

Naj za uvodno razmišljanje navedem dva primera, ki ponazarjata to izhodiščno misel. D. de Rougemont je prepričan, da takoj, ko ljubezen ločimo od gole biološke energije (seksualnosti), opazimo, da se lahko uresniči le med osebami (Rougemont 1985, str.13, 17 idr.). Ljubiti je torej sposobna le oseba, hkrati pa je metafizični temelj osebe plod posebne ljubezenske igre kozmičnih sil ali osebnega Boga. Prvo stališče v evropski miselni tradiciji zagovarjajo gnostiki, po katerih je človekova duša “iskra božja”, ki se je izgubila v svetu materije in zdaj (ljubezensko) “...hrepeni po povratku k svojemu daljnemu Izvoru, hrepeni po ponovni združitvi z božanskim svetom Luči.” (Kosovel 1997, str. 20) Krščanstvo pa v svojem spopadu z gnozo ponudi drugačno, a po strukturi podobno zgodbo. (Osebni) Bog je zaradi svoje brezmejne dobrote in “nemotivirane ljubezni” človeku vdahnil dušo, ki mu omogoča razvoj duhovnih sposobnosti, s pomočjo katerih se lahko dviga k Bogu; med njimi pa je, kot pravi Pavel v znameniti *Himni ljubezni*, največja prav ljubezen (1 Kor 13).

A ko človek kot oseba vstopa v ljubezenski odnos, tvega izgubo individualnosti. V ljubezni se prostovoljno odreka svobodi in se spušča v nekakšno “pijanost svetega brezumja, v *manio*” (Fink 1984, str. 280). V fenomenu ljubezni je torej prisoten dvojni paradoks: **ljubiti je sposobna le oseba, ki nastane kot posledica ljubezni Boga oziroma “ljubezenske kozmične napetosti”; a ko ta ista enkratna in neponovljiva oseba svobodno vstopa v ljubezenski odnos, tvega izgubo svojih osnovnih kvalit, hkrati pa je to stanje “svetega brezumja” edina človekova pot k Bogu...**

Drugi primer je povezan s proučevanjem razlik v Vzhodni in Zahodni kulturni tradiciji, ki so prisotne v njunem pojmovanju ljubezni. Zahod postavi Eros za temeljni mit, proizvede koncept človeka kot osebe in poudari svobodo kot njegovo temeljno lastnost, hkrati pa vzporedno zasnuje sisteme krutega tabuiziranja in kodificiranja ljubezni, ki spodbujajo nevrotičnost evropske kulture, ter “izumi” koncentracijska taborišča kot najhujšo obliko zaničevanja vrednosti človekovega življenja. Za razliko od Zahoda se Vzhod ne ozira toliko na ljubezen in človeka kot osebo, a je še posebej do strastne ljubezni in erotike mnogo bolj sproščen (*Kama sutra*), njegovo čaščenje življenja pa včasih meji že na absurd. R. Kassner v delu *Knjiga spominov* navaja zanimivo zgodbo o prepovedi ubijanja golazni. Bogataši se pikov nadležne golazni rešijo tako, da v svojo posteljo pošljejo najprej služabnika in se sami uležejo vanjo šele takrat, ko se golazen napije služabnikove krvi (povzeto po Rougemont 1983, str. 37). Popolna zaščita svetosti življenja torej, ki pa sloni na zanikanju spoštovanja človeka kot osebe, če se ta ni rodil v primerni kasti.

Dialektika ljubezni je torej vse prej kot enostavna, raziskovanje ljubezni pa dodatno ovira njena iracionala in kontingentna narava. E. Fink to ponazori z mislijo, da je eros “...demonška moč. V naše življenje vlomi

nepričakovano. Ne da se ga priklicati, prirediti ali vsiliti. ...on je darilo življenja, ki ni dodeljen vsakemu - in ki ga prav tako vsak ne želi prevzeti.” (Fink 1984, str. 269) Izrazito kontingentna narava ljubezni privede J. Elstra do tega, da zato, da bi dokazal nezmožnost načrtne vzgoje, kot dokaz navede prav primerjavo med vzgojo in zaljubljenostjo (Elster 1992, str. 79). Ta primerjava pa bo za nas toliko pomembnejša, ker bom poskušal pokazati, **na kakšen način je mogoče verjeti v možnost vzgajanja in hkrati postaviti ljubezen (pedagoški eros) za temelj vzgojnega vplivanja.**

## **1. Kaj nam sporočajo evropske zgodbe o ljubezni?**

Tisto, kar nas ob proučevanju zgodb o ljubezni najbolj preseneti, je obsežnost materiala in **izrazito pedagoški podton temeljnih evropskih mitov o ljubezni.**

Že prva velika ohranjena pesnitev zahodne kulture, babilonski *Ep o Gilgamešu*, ki je nastal med leti 2000 in 1600 pr. n. št., vsebuje zanimiv mit o ljubezni. Poleg Gilgameša bogovi ustvarijo še enega junaka, Engiduja, ki se od Gilgameša loči po tem, da kot divjak živi v stepi in nagaja lovcem tako, da jim zasipava lovske jame in trga mreže. Da bi se rešili te nadloge, pošljejo v stepo k Engiduju vlačugo. Slednja preživi z Engidujem šest dni in sedem noči ter “da divjaku vse, kar ženska zna”. Učinek te erotične izkušnje je presenetljiv. Engidu “pozabi kraj, kjer je bil rojen”, stepske živali, s katerimi se je družil, bežijo pred njim, klecajo mu kolena in ne more več teči kakor prej, zato pa “mu zraste spoznanje in misel se mu razširi” (Ep o Gilgamešu 1963, str. 8-11). Erotična izkušnja tako “spremeni” Engiduja, da se ne more več vrniti v prvotno stanje; prisiljen je oditi v civilizacijo in čeprav tik pred smrtjo prekolne vlačuge, ki ga je iztrgala iz brezskrbnega naravnega stanja, ga potolaži nebeški Šamaš rekoč, da si je pridobil povsem nove dobrine, kot so “jedi, vredne bogov”, “vino, vredno kraljev”, oblačila, predvsem pa iskreno prijateljstvo Gilgameša in naklonjenost uruškega ljudstva (prav tam, str. 42-43; glej tudi Morus 1963, str. 28-31).

Za nas je zanimivo predvsem to, da so že Babilonci povezovali moč ljubezni ne le s spolno naslado, ampak tudi z vzgojno močjo, ki je sposobna dvigniti človeka iz divjega naravnega stanja v (duhovni) svet kulture. Ob tem pa človek plača določeno ceno; prekinjen je idilični stik z naravo in živalmi, a povratka ni!

### **1.1. Grška mitologija ljubezni**

Podobno smer razmišljanja razvija tudi klasična grška mitologija. V Heziodovi *Teogoniji* je Eros označen kot najlepši in najmogočnejši med bogovi, ki tako ljudem kot ostalim bogovom “utruja ude” ter kroti in

obvlada “v prsih načrte in misli preudarne” (Heziod 1974, v. 120-123). To podobo o mogočnem Erosu dopolni pesnica **Sapfo**, ki poudari njegovo divjost in “bridko - sladko naravo”, hkrati pa nesporno postavi ljubezen za najvišjo vrednoto (Sapfo 1971, str. 17 in 27). Grška tragedija nadaljuje predvsem s proučevanjem tragične narave Erosa in kulminira v Sofoklovi *Antigoni*, kjer se ljubezen pokaže kot osnova nenapisanega zakona o posvečenosti življenja in smrti, torej kot temeljni zakon morale, njena silna moč pa celo “šibki ženski naravi” omogoči upor zoper krivične zakone polisa (obširnejšo analizo glej v Kroflič 1997, str. 32-49).

Kljub tragični usodi zaljubljenih pa grška tragedija postreže z mitom o **Alkestis**, ki prikaže Eros v najmogočnejši luči. Alkestis zaradi velike ljubezni do moža žrtvuje svoje življenje, čeprav s tem izrazito “preseže” obstoječa pričakovanja javnosti in moralne norme. Njeno dejanje naredi tako močan vtis na bogove, da njeni duši dovolijo vrnitev iz Hada. “Tako zelo spoštujejo bogovi vdanost in pogum v službi Erosa.” (Simp. 179 d) Motiv ljubezni, ki je sposobna premagati celo smrt, se torej pojavi že pri Grkih, dokončno pa ga bo razvilo in osmislilo krščanstvo.

Vrhunec grškega koncepta *erosa* pa predstavlja govor svečenice Diotime v Platonovem dialogu *Simpozij*. Njena vizija Erosa se bistveno razlikuje od dotedanjih konceptov. Eros zanj ni ne bog (kot za Hezioda in iz njega izhajajoče poglede) ne zgolj “usodno človeško čustvo” (kot za Babilonce), ampak nekaj vmes, veliki demon (Simp. 203 b-e). Formalna logika Diotiminega mita je preprosta. Če je ljubezen težnja po lepem, modrem in po blaženosti, potem Eros vsega tega ne more že imeti. Bogovi niso sposobni prave želje, zato Eros ne more biti bog. Pa tudi popolnoma “ubog” ne, kajti popolnoma nevedni se ne zavedajo ne lepote ne modrosti, zato ju tudi želeti ne morejo. Eros je torej lahko le nekaj vmes med bogom in človekom, med modrostjo in nespametjo, med umrljivim in neumrljivim, med srečnim in nesrečnim (vse navedene dihotomije so Diotimine). In kakšna naj bi bila njegova vloga? “Da vzdržuje zvezo med bogovi in ljudmi: da prenaša in tolmači bogovom človeške molitve in daritve, ljudem pa božje odgovore in zapovedi. In ker stoji na sredi med obojimi, prepenja brezno, ki zija med njimi, ter povezuje tostranski in onstranski svet v zaokroženo celoto.” (Simp. 202 e) Če k temu dodamo še pomen Erosa pri nastajanju modrosti (Eros stoji med filozofi ter, čeprav ni ne moder ne nespameten, pogojuje pravilno predstavo (*he orthe doxa*), na tej (nedokazljivi) prestavi pa se rojeva modrost (Simp. 202 a-b)), dobimo dokončen opis njegovih moči in lastnosti. V enostavni obliki jih lahko izrazimo tako: **Eros človeku omogoča vzpostaviti stik z bogovi, si pridobiti modrost, s tem pa tudi srečo (blaženost) in nesmrtnost, ki je končni cilj ljubezni** (Simp. 207 a).

Če bi se Diotima ustavila na tej točki, bi se seveda morali vprašati, ali "Gilgameš", Heziod, Sapfo, Sofoklej itn. in Platon govorijo o isti ljubezni. In res je bila klasična grška predstava o ljubezni, ki jo simbolizira Eros, precej zapletena in mnogoplastna. Zajemala je nenasitno seksualno poželenje (Zeus, Uran), ljubosumje (Hera, tekmovanje med Afrodito in Artemis), ki lahko privede celo do kastracije prešuštnika (Kronos kastrira Urana), prakticiranje ženske in moške homoseksualnosti (Sapfo, grški filozofi), ter seveda angažirano ljubezen do lepega (čarobna moč Afrodite) in do resnice (filozofija). V ta namen so Grki izoblikovali tudi bogat besednjak, ki je močno presegal današnji "skop" pojem ljubezni: "Znano je, da je v grškem jeziku beseda *"philia"* označevala vsako čustvo predanosti in naklonjenosti med dvema osebama, filozofi pa so razlikovali štiri vrste "philie": naravno ali rodovno (*"physike"*) "philio", ki povezuje osebe v krvnem sorodstvu; "philio" med gostiteljem in gostom (*"xenike"*)...; "philio" med prijatelji (*"hetairike"*), ki edina ustreza prijateljstvu v pravem pomenu besede; ter končno, ljubezensko "philio" (*"erotike"*) med osebami istega ali nasprotnega spola. Končno so Grki zato, da bi razlikovali različne prehode, poleg izrazov *"philia"* in *"eros"* imeli še mnoge druge: *"eunoia"*, ki označuje zvestobo; *"agape"*, samozatajevano naklonjenost (oziroma bratsko ljubezen brez erotične komponente; op. R. K.); *"storge"*, nežnost; *"pothos"*, ljubezensko poželenje; *"charis"*, ljubezen iz hvaležnosti in ugajanja; *"mania"*, neobrzdano strast." (Rougemont 1985, str. 13-14)

Da bi ustvarili nek "red" v labirintu najrazličnejših izrazov ljubezni, so si izmislili čaščenje dveh Afrodit, božanske in občanske, boginje lepote in boginje heter (Kroflič 1997, str. 68-70). A ko se je že zdelo, da bo to privedlo do popolne ločitve "božanskega" od "telesnega" Erosa, ponudi Diotima rešitev, ki poveže oba diametralno nasprotna konca. Prepričana je namreč, da Eros vselej izkazuje željo po trajni posesti dobrega (Simp. 206 a) in po nesmrtnosti (Simp. 207 a), slednjo pa (umrljivi) zaljubljeni doseže s tem, da dejavno "plodi v lepem, bodi že v telesu, bodi v duši" (Simp. 206 b). Človek je po svoji naravi končno bitje, ki hrepeni po večnosti, to hrepenenje pa je njegovo naravo obdarilo s plodilno silo (Simp. 206 c). Pri tistih posameznikih, ki "po božjem navdihu" od mladih nog v sebi nosijo tudi "seme vrlin zmernosti in pravičnosti", se dejavna ("plodilna") narava usmeri predvsem v duhovno sfero (Simp. 209 a).

Če je torej vsako plojenje usmerjeno k lepemu, ni pa vsako plojenje že hkrati "plojenje v duši", mora med telesnim in duševnim Erosom obstajati nek prehod. Človek je po Diotimi bitje, ki se nenehno razvija (Simp. 207 d), razvoj pa gre od "nižjih" k "višjim" oblikam erotične dejavnosti. Spodbujanje tega razvoja v smeri najvišjih oblik plojenja je po besedah Diotime "najvišja stopnja misterija ljubezni" (Simp. 209 e), razvoj pa poteka po šestih stopnjah. Najprej moramo v mladih spodbujati ljubezen do lepote telesa, da bi se kasneje zavedeli lepote vseh teles in lepote duše. Na četrti stopnji se po Diotimi nahaja lepota običajev in zakonov, izza katere pa je še višja oblika lepote - lepota vednosti. Zadnja stopnja razvoja pripada

najvišji med vednostmi, vednosti o lepoti kot taki. Na tej stopnji pa posameznik odkrije smisel življenja, zre v enovito, resnično, božansko lepoto, postane prijatelj bogov in doseže nesmrtnost (Simp. 210 a - 212 a). In ker je Eros spremljevalec vsakega spoznanja, lahko potrdimo misel J. Garrisona, da je bila vzgoja erosa oziroma strastne želje za Grke “najvišji cilj vzgoje” (Garrison 1997, str. XIII).

Platon je v *Simpoziju* ustvaril prvi celovit evropski koncept ljubezni, ki so ga z manjšimi ali večjimi dopolnili sprejeli najprej stoiki, nato predstavniki zgodnje krščanske gnoze, v krščansko pojmovanje ljubezni pa ga je samosvoje vgradil Avguštin v obliki nove sinteze, imenovane *katiras*. V 12. stoletju je koncept *erosa* dobil nov zagon, ko so ga v Španijo in Provanso prinesli Arabci in s tem botrovali nastanku provansalske lirike in evropskega romana, torej tistih vej umetnosti, ki bosta ubesedili nova evropska mita o ljubezni, *Tristana in Izoldo* ter *Don Juana*.

## 1.2. Judovsko-hebrejska mitologija ljubezni

Približno vzporedno s klasičnimi grškimi miti o ljubezni je na bližnjem vzhodu Judovsko-Hebrejska kultura razvijala lasten koncept ljubezni. Krščanstvo ni ponudilo le prehoda od politeizma k monoteizmu, ampak tudi nov koncept osebnega Boga, ki je zahteval nov odnos do ljubezni.

Razprave o odnosu med Judovsko-Hebrejskim (“starozaveznim”) in krščanskim (“novozaveznim”) konceptom religije nasploh, in mesta ljubezni v njem, še vedno niso zaključene. Zagotovo se ljubezen kot ključni fenomen vere in določilo Boga pojavi že v **Stari zavezi**, o čemer najjasneje priča 103. Psalm z naslovom *Hvalnica Božji ljubezni*. V njem je starozavezni Bog opisan kot usmiljen, saj odpušča človekovo krivdo, ozdravlja njegove ljubezni, rešuje njegovo življenje, ga okrona z dobroto in usmiljenjem in mu namenja mnoge dobrine (Ps 103, 1-5). Poseben dokaz Božje ljubezni je po Davidu, piscu psalma, ta, da Gospod opravlja dela pravičnosti za vse zatirane, da je Mojzesu dal spoznati svoje poti, Izraelovim sinovom pa svoja dela (Ps 103, 6-7). A čeprav je Gospod usmiljen in milostljiv, počasen v jezi in bogat v dobroti, s človekom se ne pravda venomer in ne očita na veke, z nami ne ravna po naših grehah in nam ne vrača po naših krivdah (Ps 103, 8-10), “...je njegova dobrota silna nad tistimi, ki se ga bojijo.” (Ps 103, 11) Kljub Božji dobroti in ljubezni je torej strahospoštovanje osnova Judovsko-Hebrejske vere, kar najlepše dokazuje *Jobova knjiga* (natančnejšo analizo te teze glej v Kroflič 1997, str. 90-107).

Po A. Nygrenu, največjem poznavalcu krščanskega pojmovanja ljubezni, je starozavezni koncept ljubezni tesno vezan na koncept *nomosa*, zakona oziroma postave. Med moralnimi zapovedmi je seveda na prvem

mestu zapoved ljubezni do enega in edinega Boga, na ljubezen pa se nanašajo še zahteva po spoštovanju staršev, prepoved ubijanja, prešuštovanja ter krivega pričevanja zoper svojega bližnjega (2 Mz 20, 2-7). Seveda že Stara zaveza pozna tudi zapoved ljubezni do sočloveka, a jo, kot bomo videli v nadaljevanju, omejuje na "bratsko ljubezen" med verujočimi oziroma "izvoljeno ljudstvo".

Negativna narava "pravnih norm" vedno narekuje oblikovanje kodeksa dovoljenih in nedovoljenih vedenjskih oblik, zato ni čudno, da je krščanstvo razvilo strog moralni kodeks nedopustnih oblik seksualne ljubezni. Tako se je na primer biblijsko zgodbo o Onanu prekvalificiralo v prepoved samozadovoljevanja, čeprav je njen vsebinski kontekst v Stari zavezi drugačen (Heinemann 1992, str. 322-331). Če k temu prištejemo še stoletja trajajoče razprave o čistem/vzdržnem življenju kot vrednejšem od spolnega življenja (prav tam, str. 26-137) ter o Marijinem brezmadežnem spočetju (prav tam, str. 26-45, 352-360), vidimo, da je krščanstvo, navdahnjeno s starozaveznim konceptom *nomosa*, razvilo skrajno pesimističen odnos do spolne ljubezni (prav tam). Ta odnos bo začela okrog 12. stoletja razbijati "nova evropska mitologija ljubezni", prisotna predvsem v umetniških praksah (slikarstvo, lirika, roman), največji udarec pa ji bo zadala Freudova psihoanaliza, ki bo večino nevroz pripisala prav pretiranemu zatiranju seksualnosti pri otrokih.

Druga značilnost koncepta *nomosa* je po Nygrenu recipročnost: kakor Bog v zameno za ljubezen zahteva strahospoštovanje, so verniki dolžni ljubiti predvsem svoje "brate - izvoljeno ljudstvo" (3 Mz 19, 17-18; Nygren 1953, str. 63), in čeprav v Stari zavezi najdemo tudi misli o prepovedi "zatiranja in izkoriščanja tujcev" (2 Mz 22, 20), zija med ljubeznijo do sovražnika in nevernika ter prepovedjo zatiranja tujca še vedno prepada, ki nakazuje Kristusov *skandalon* - povzročen z novozavezno moralno, ki je tako Jude kot Grke begala še dolga stoletja po njegovi smrti (drugačno interpretacijo, ki opozarja na obstoj univerzalne ljubezni že v Stari zavezi, glej v Makarovič 1988, str. 144-149).

V zvezi s starozavezno zahtevo ljubezni pa velja omeniti še eno dimenzijo, ki je za kasnejše pedagoške izpeljave zelo pomembna. Zapoved ljubezni ima v Stari zavezi "značaj izsiljene izbire - izbire med življenjem in smrtjo" (Kroflič 1997, str. 106-107). V peti Mojzesovi knjigi je govora o dveh poteh, poti življenja in poti smrti. Pot življenja je označena kot pot Boga, ki človeku zagotavlja preživetje, množenje, blagoslov deželam, v katerih bo bival, celo lastništvo nad "obljubljeno deželo". Pot smrti pa je pot prekletstva in izumrtja "izvoljenega ljudstva". Pogoj, da se bo človek lahko napotil na pot življenja, je ljubezen do Boga in spolnjevanje njegovih zahtev (5 Mz 30, 16-19).

Izsiljena izbira, aplicirana na fenomen ljubezni, je po mnenju J. Elstra še posebej nemogoča. Kako naj ljubim na ukaz? Ali obratno: najboljši način, da onemogočimo ljubezensko srečanje med dvema osebama, je, da ga zapovemo. Mnogo ugodnejša je situacija, kjer je ljubezen prepovedana, kajti, kot pravi de Rougemont, se vsaka ljubezenska strast napaja v negaciji, "...ker prevzema, in zato trpi, vlogo izjeme v kierkegaardovskem pomenu besede." (Rougemont 1985, str. 64) Ljubiti zato, ker nam tako narekujejo moralne konvencije, pa je nekaj nemogočega, kakor je nemogoča ljubezen, ki je izsiljena s strahom pred Božjo kaznijo.

Zato ni čudno, da je imel vernik celo po prihodu Kristusa težave s krščanskim konceptom brezpogojne ljubezni. Kljub temu, da je bila Jezusova mučeniška smrt v apostolskih spisih interpretirana kot dokaz Božje ljubezni in milosti, s katero nam Bog odpušča grehe; kljub temu, da je bil ta isti dogodek izpolnitev starozaveznih obljub in je s tem navedena interpretacija (pri)dobila dodatno trdnost dokaza, je Jezusova brezpogojna in univerzalna ljubezen mnogim vernikom predstavljala nedosegljiv ideal. Iz zagate so si pomagali na različne načine. Tako je apostol Pavel v svoje razmišljanje vpletel motiv mističnega spoja vernika s Kristusom, ki ga omogoča vera: "Skupaj s Kristusom sem križan; ne živim več jaz, ampak Kristus živi v meni." (Gal 2, 20; glej interpretacijo Nygrena 1953, str. 128-129) Zgodnji krščanski gnostiki pa so uporabili motiv "nevestine sobe" in "mistične poroke z Jezusom" (Gregor iz Nise 1996, str. 41; glej tudi interpretacijo Uršič 1994, str. 36-50).

### 1.3. Krščanski miti o ljubezni

In kateri so pomenski odtenki **novozaveznega koncepta ljubezni**? Sklicujoč se na Nietzschejevo oceno, da pomeni krščanstvo absoluten presežek vseh antičnih vrednot (Nygren 1953, str. 28), je Nygren prepričan, da *Nova zaveza* ponuja povsem nov koncept ljubezni, ki ga poimenuje **agape**: "Kar prinaša Jezus, ni nov koncept Boga ali nova ideja Boga, ampak nov odnos do Boga... Odnos do Boga ne vodi Zakon, ampak ljubezen. Odnos Boga do človeka ne določa *justitia distributiva*, ampak *Agape*, ne pravično povračilo, ampak svobodno darovana in odpuščajoča ljubezen." (Prav tam, str. 68 in 70)

Koncept ljubezni, ki ga razvije *Nova zaveza*, je po Nygrenu najbolj razviden v *Evangelijih* ter v Pavlovi teologiji. Da se je Pavel zavedal pomanjkljivosti koncepta nomosa, apliciranega na fenomen ljubezni, izkazuje njegov izrazito negativen odnos do starozavezne postave, ki je morda najbolj strnjen v naslednji misli: "Tisti, ki iščete opravičenje v postavi, nimate nič več skupnega s Kristusom: odpadli ste od milosti." (Gal 5,4)



Pavlova življenjska izkušnja je poleg Jezusove življenjske zgodbe največji mit *Nove zaveze*, ki opozarja na spontan, dejavni in božanski značaj *agape*. Kot vemo, je bil Pavel vojak, ki je v imenu "farizejske postave" preganjal Jezusa in apostole. Po njegovih lastnih besedah ga je prav "pravičnost v postavi" privedla v smrtni greh - v preganjanje Cerkve; opravičenja pa si ni zaslužil po postavi, ampak po veri v Kristusa in po njegovi milostni ljubezni: "...za izgubo imam vse zaradi vzvišenosti spoznanja Kristusa Jezusa, mojega Gospoda. Zaradi njega sem zavrnil vse in imam vse za smeti, da bi si prislužil Kristusa in se znašel v njem, in to ne s svojo pravičnostjo, ki izvira iz postave, ampak s pravičnostjo, ki je po veri v Kristusa..." (Flp 3, 8-9) Ker je pot, po kateri Bog doseže Pavla, povsem nasprotna od poti "mere" in Zakona, jo po Nygrenu lahko opišemo kot milost: "Po milosti Božji sem, kar sem." pravi Pavel (1 Kor 15,10). Božja milost je spreobrnila rablja v apostola." (Nygren 1953, str. 113)

Pavel pa ni le kritik koncepta *nomosa*, ampak tudi helenističnega koncepta spoznanja (*gnosis*), povezanega z *erosom*. V dialogu z gnostiki se tudi *agape* pokaže v svoji oblikovalski (vzgojni) in epistemološki razsežnosti. Znamenita *Himna ljubezni* jasno izrazi misel, da je Jezusova ljubezen poseben fenomen, ki človeku (verniku) omogoča popolno in večno spoznanje: "Preroštva bodo prenehala, jeziki bodo umolknili, spoznanje bo prešlo, kajti le delno spoznavamo in delno prerokujemo. Ko pa pride popolno, bo to, kar je delno, prenehalo. Ko sem bil otrok, sem govoril kakor otrok, mislil kakor otrok, sklepal kakor otrok. Ko pa sem postal mož, sem prenehel s tem, kar je otroškega. Zdaj gledam z ogledalom, v uganki, takrat pa iz obličja v obličje. Zdaj spoznavam deloma, takrat pa bom spoznal, kakor sem bil spoznan. Za zdaj pa ostajajo vera, upanje, ljubezen, to troje. In največja od teh je ljubezen." (1 Kor 13, 8-13)

Enako razmišlja tudi Janez v prvem pismu: "Kdor ne ljubi, Boga ni spoznal, kajti Bog je ljubezen. Božja ljubezen do nas pa se je razodela v tem, da je Bog poslal v svet svojega edinorojenega Sina, da bi živeli po njem. Ljubezen je v tem - ne v tem, da bi bili mi vzljubili Boga. On nas je vzljubil in poslal svojega Sina v spravno daritev za naše grehe. Ljubi, če nas je Bog tako vzljubil, smo se tudi mi dolžni ljubiti med seboj. Boga ni nikoli nihče videl. Če se med seboj ljubimo, ostaja Bog v nas in je njegova ljubezen v nas postala popolna. Po tem spoznavamo, da ostajamo v njem in on v nas: dal nam je od svojega Duha." (1 Jn 4, 8-13)

Tako po Pavlu kot po Janezu torej Jezusova ljubezen pomeni novo perspektivo v človekovem življenju. Človek je bil že pred njegovim prihodom obdarjen s spoznanjem (*gnosis*), a to je bilo le delno in nejasno (kot odsev v kovinskem ogledalu). Kristusova ljubezen nas je naredila "dovzetne" za pravo spoznanje, pot do njega pa vodi preko najvišje med krščanskimi vrlinami - čiste ljubezni (*agape*).

In kaj je na *agape* tako posebnega, da jo radikalno loči tako od helenističnega *erosa* kot od hebrejsko-judovskega *nomosa*? Najlepše to razliko razkrivajo nekatere Jezusove prilike, kot je na primer *Prilika o delavcih v vinogradu* (Mat 20, 1-16). Govori o gospodarju, ki se z delavci zjutraj dogovori, da bodo za en denarij delali v vinogradu. A kasneje tekom dneva najame še dve skupini delavcev za isto opravilo. Ko zvečer izplačuje delavce, da vsem enako, čeprav so tisti prvi delali dalj časa. Ti so ogorčeni, a gospodar enemu od njih odgovori: ““Prijetelj, ne delam ti krivice. Ali se nisi pogodil z menoj za en denarij? Vzemi, kar je tvoje, in pojdi! Hočem pa tudi temu zadnjemu dati kakor tebi. Ali ne smem storiti s svojim, kar hočem? Ali je tvoje oko hudobno, ker sem jaz dober?” Tako bodo zadnji prvi in prvi zadnji.” (Mat 20, 13-16)

Jezusovi nauki se očitno razlikujejo od Judovsko-Hebrejske, na “recipročnosti” zgrajene morale in koncepta pravičnosti. S tem pa postajajo za vernika vedno težje doumljivi, iracionalni. Spomnimo se le znamenitih blagrov iz *Govora na gori*, ki jih Jezus namenja ubogim v duhu (to so tisti, ki so v celoti in do poslednjih globin prežeti z zavestjo o svojem uboštvu, svoji popolni odvisnosti od Boga; op. v Svetem pismu SSP 1996, str. 1482), žalostnim, krotkim, lačnim in žejnim pravičnosti, usmiljenim, čistim v srcu, tistim, ki delajo za mir, ter tistim, ki so zaradi pravičnosti preganjani (Mat 5, 3-10). Jezus torej *a priori* ne ceni trdne, goreče vernike, ki vedno izpolnjujejo tradicionalne postave, niti poduhovljene askete, ki z erotično gorečnostjo v osami iščejo stik z Bogom, temveč predvsem tiste, ki se zavejo svoje šibkosti in so jo pripravljene priznati. A čeprav, resnici na ljubo, že v *Stari zavezi* zasledimo podobne zgodbe (na primer zgodba o Kajnu in Abelu, v kateri Bog ne sprejme z enakim navdušenjem Kajnov in Abelov dar, kar Kajna vodi v ljubosumje in celo v umor, 1 Mz 4), Judovska morala nikoli ni prenesla tako radikalno nereciprocitetne teorije morale, kot je Jezusova, novozavezna morala pa bo dokončno zajeta v koncept *milosti* in pojasnjena v znamenitem Jezusovem naročilu apostolom: “Zastonj ste prejeli, zastonj dajte!” (Mat 10, 8)

A. Nygren koncept *agape* opredeli z naslednjimi lastnostmi: spontan in nemotiviran, saj smo zastonj prejeli Božjo milost (Nygren 1953, str. 75); indiferenten do vrednot, saj Bog ljubi tudi grešnike, čeprav ne zaradi greha, temveč kljub njihovim grehom (prav tam, str. 77); dejaven (prav tam, str. 78) in končno Božanski pobudnik odnosa z Bogom, saj je *agape* Božja pot (spuščanje) k človeku (prav tam, str. 80-81). *Agape* kot teocentrični koncept ljubezni (prav tam, str. 205-207) pa ima še eno pomembno lastnost. Če je platonistični koncept *erosa* onemogočal resnično človekovo ljubezen do sočloveka, kajti ta je bila le “orodje” za dosego najvišje ideje Boga (sočloveka ljubim le toliko, kolikor je v njem božanske narave), *agape* omogoča stik med osebama na poseben način: “Bog ni končni, absolutni objekt, ampak izhodiščna

točka in stalna osnova ljubezni do sočloveka. On ni *causa finalis*, ampak *causa efficiens*.” (Prav tam, str. 216) To idejo bomo natančneje analizirali v nadaljevanju.

*Agape* se torej loči od Judovsko-Hebrejskega *nomosa* po svoji indiferentnosti do vrednot in nerecipročnosti, od helenističnega *erosa* pa po tem, da *eros* pomeni poskus človekovega dviga k Bogu, medtem ko je *agape* Božja ljubezen, ki se po milosti spušča k človeku, slednji pa jo lahko “posnema” v odnosu do soljudi, predvsem do svojih sovražnikov. Jezus v že omenjenem *Govoru na gori* reče apostolom: “Ljubite svoje sovražnike in molite za tiste, ki vas preganjajo, da boste postali sinovi svojega Očeta, ki je v nebesih. On namreč daje svojemu soncu, da vzhaja nad hudobnimi in dobrimi, ter pošilja dež pravičnim in krivičnim. Če namreč ljubite tiste, ki ljubijo vas, kakšno plačilo vas čaka? Mar tega ne delajo tudi cestnarji? In če pozdravljate le svoje brate, kaj delate posebnega? Mar tega ne delajo tudi pogani? Bodite torej popolni, kakor je popoln vaš nebeški Oče.” (Mat 5, 44-48)

“Popolnost”, ki jo zahteva Jezus od svojih apostolov, pa kasneje Pavel zahteva tudi od vseh vernikov: “Posnemajte torej Boga, saj ste njegovi ljubljene otroci, in živite v ljubezni, kakor je tudi Kristus vzljubil nas in je daroval sam sebe za nas kot blago dišečo daritev in žrtev Bogu.” (Efež 5, 1-2) Ta popolnost vsaj v kanoničnih spisih *Nove zaveze* ni nedvoumno vezana na seksualno vzdržnost. Pavel v Prvem pismu Korinčanom pravi, da bi želel, “...da bi bili vsi ljudje (vzdržni, op. R. K.) kakor jaz. Toda vsak ima svoj milosten dar od Boga, eden tako, drugi tako.” (1 Kor 7, 7) Enako velja tudi za ideal asketizma (1 Kor 8). A v novozaveznih spisih najdemo tudi nasprotna stališča. Najbolj znano je tisto iz Prvega Janezovega pisma: “Ne ljubite sveta in tudi ne tistega, kar je v svetu! Če kdo ljubi svet, v njem ni Očetove ljubezni, kajti vse, kar je v svetu - poželenje mesa, poželenje oči in napuh življenja - ni od Očeta, ampak od sveta. Svet in njegovo poželenje mineta; kdor pa izpolnjuje Božjo voljo, ostane vekomaj.” (1 Jn 2,15-17) In zanimivo je, da sicer bogato komentirana slovenska izdaja *Svetega pisma* (1996) tega eksplicitno odklonilnega Janezovega odnosa do telesne ljubezni ne pojasnjuje.

*Agape* pa tudi po Pavlu ni edino “človekovo določilo”. Bolj kot se Pavel nagiba k teoriji milosti (“zastonj smo prejeli”) in Božje *agape*, bolj se mu človek kaže v razcepu telesnega in duhovnega določila: “...z umom/duhom služim Božji postavi, z mesom pa postavi greha.” (Rimlj 7, 25) V luči tega dualizma se na novo pokaže odnos med starozavezno in novozavezno postavo; prva naj bi z *nomosom* opozorila človeka na njegovo grešno naravo, druga pa mu preko Jezusove ljubezni (*agape*) omogočila izpolnjevanje nove postavo duha (Rimlj 5, 18-21). In čeprav Jezus ni bil naklonjen obsojanju greha, ki izhaja iz telesnih strasti (spomnimo se dogodka z ženo, zasačeno v prešuštvovanju, ki se končuje z Jezusovim znamenitim rekom: “Kdor izmed vas je brez greha, naj prvi vrže kamen vanjo.” (Jn 8, 1-11)), prav gotovo ni

zagovarjal možnosti prehoda med telesno/meseno in duhovno ljubeznijo, ki smo ga zasledili pri Platonu. Res pa je še eno. Za Pavla je telesnost/grešnost kot določilo človeka pomembna, saj "...kjer se je pomnožil greh, se je še veliko bolj pomnožila milost..." (Rimlj 5, 20). S tem se začenja v krščanstvu oblikovati posebno napet in kontradiktoren odnos do telesne ljubezni. "Telesnost" je sinonim za grešnost, katere zavedanje pa je nujno potrebno, če želimo prejeti Božjo ljubezen.

A obrat od zaničevanja telesa k priznanju telesnosti kot temeljnega določila človeka, ki ga je krščanstvo želelo narediti v odnosu do helenizma in gnoze, se je zgodovinsko pokazal za kontraproduktivnega. Gnoza je namreč kljub zagovarjanju asketizma kot izraza zaničevanja telesnosti razvijala tudi nasprotno prakso erotičnih orgij kot izraza zaničevanja vsega zemeljskega, še posebej moralnih norm (Nygren 1953, str. 307), kar kaže na njen ambivalenten odnos do telesne ljubezni. Krščanska cerkev pa je vedno bolj zapadala v seksualni pesimizem in je telesno ljubezen dopuščala le še v "tehničen" ("prokreativen") namen ustvarjanja potomstva (Avguštin 1993). S tem pa je bila seveda onemogočena (polna) ljubezen med partnerjema kot duhovno načelo.

Novozavezni ideal človeka kot "*imitatio christi*", obžarjenega z lučjo Božje *agape*, je bil prihajajočim kristjanom vse prej kot razumljiv in dosegljiv. V svoji "božanski iracionalnosti" in "nedosegljivosti" navadnim smrtnikom je zahteval korekcije, če je Cerkev na njem želela utemeljiti nov moralni red, verniki pa dejavno religiozno izkustvo. Zato se je čista *agape* vedno bolj omejevala na pojma milosti in predestinacije, Cerkevni moralni kodeks je za svoje potrebe postregel z mešanico *agape in nomosa*, verniki pa so svoje iskanje Boga utemeljevali na mešanici *agape in erosa*.

#### **1.4. Nova evropska mitologija ljubezni**

Nov prodor koncepta *erosa* v evropski kulturi je zaznati koncem 12. stoletja, ko so kristjani očitno naveličani seksualnega pesimizma, ki je zavladal Evropi, pod vplivom Arabcev pa se ponovno seznanijo z nekaterimi helenistično-gnostičnimi obrazci. Glede na odziv, ki ga je zaslediti ob branju arabske lirike, pa je vodilni motiv, ki vznikne v tem obdobju, ponovno vezan na ljubezen. *Eros* je spet na pohodu.

Naj za uvod v razmišljanje o novi evropski mitologiji ljubezni navedem zanimivo misel S. Kierkegaarda. V knjigi *Ali - ali* zapiše, da je čutnost kot psihični fenomen obstajala že v antiki, vendar jo kot duhovno načelo in moč proizvede šele krščanstvo s tem, da jo izključi. (Kierkegaard 1990, str. 59-60) Na prvi pogled paradokсна misel je pravzaprav zelo logična. Če ljubezensko strast utemeljujemo na želji, potem hitro vidimo, da se le-ta razplamti šele takrat, ko je ovirana. Kakor se je po Pavlu človek zavedel svoje

grešnosti šele ob vzpostavitvi postave (Rimlj 6, 7-14), se po Lacanu človek zave svoje želje šele, ko je zaprečena, ovirana s simbolnim Zakonom (Lacan 1988, str. 85). V tej logiki je iskati odgovor na vprašanje, zakaj nova evropska mitologija povzdigne čisto ljubezensko strast ter podvomi v determinizem "milosti" in ustaljenih moralnih kodeksov.

Za paradigmo nove evropske mitologije ljubezni veljata dva različna, a po notranji logiki komplementarna mita, **Mit o Tristanu in Izoldi** ter **Don Juan**.

Interpretacije pomena in konteksta nastanka nove evropske mitologije ljubezni so zelo različne. Če bi eklektično seštevali tiste okoliščine, ki so v 12. stol. privedle do vznika strastne ljubezni tako v besedni umetnosti (trubadurska lirika in viteški roman) kot v samem življenju (na primer tragično ljubezensko razmerje med Eloizo in Abelardom), bi morali omeniti vsaj postopno vpadanje moči fevdalne patriarhalne avtoritete (Rougemont 1974, str. 111), vdor arabske kulture v evropski prostor preko Španije in Provanse (prav tam, str. 101 -105), vznik novih gnostičnih gibanj katarov in bogomilov (prav tam, str. 98), ter seveda duhovno stanje v krščanstvu, ki se je pod vplivom naštetih tokov reformiralo (gregorijanska reforma v XI. stol.) (Capuder 1995, str. 143).

Skratka, motiv strastne ljubezni se je v krščanski Evropi 12. stoletja vsidral tako močno, da ga ni mogla več utišati ne puritanska seksualna morala ne fevdalna miselnost, ki je v zakonski zvezi med moškim in žensko videla predvsem "ekonomsko razsežnost". Še več, kot že v klasični Grčiji (spomnimo se Antigone) je nova strastna ljubezen nastala v spopadu dveh moral, fevdalne in viteške, pri čemer je tudi stara fevdalna (in puritanska) morala odigrala več kot pomembno vlogo tiste zunanje prepreke, ki je le še "podžgala" ljubezenske strasti (Rougemont 1974, str. 30).

**Mit o Tristanu in Izoldi** prinaša zgodbo o strastni ljubezni med vitezom in njegovo izvoljenko. Da bi bila strast dovolj verodostojna, jo avtorji mita spodbudijo s čarobnim napojem, zaradi katerega se Tristan in Izolda ne moreta ločiti celo tedaj, ko oba vesta, da sega njuna ljubezen preko zakonitih možnosti (Izolda se poroči s kraljem Markom, ki je hkrati Tristanov gospodar) in je njuna usoda neizbežno tragična. Da bi ohranila ljubezen živo, pa se v mitu zateketa k dveh nasprotujočim sredstvom. Na eni strani si izborita skrivna srečanja tudi za ceno laži in goljufij. V najbolj znamenito goljufijo je "vpleten" celo Bog. Izolda namreč pred Bogom priseže Marku, da je v življenju ni v naročju držal nihče drug kot njen mož in pa "ubogi romar", ki ji je tik pred tem pomagal čez reko. V "ubogega romarja" je seveda preoblečen Tristan, tako da Izolda ne laže. A je vseeno skrajno čudno, da kljub goljufiji (navzoči namreč ne prepoznajo Tristana) srečno prestane "božjo sodbo": v rokah nese razbeljeno žerjavico devet korakov

daleč, ne da bi bila opečena (glej Bedier 1995, str. 86). Drugo sredstvo za vzdrževanje ljubezenske strasti pa je nenehno postavljanje mej, ki onemogočajo dokončen erotični stik med junakoma. Še ko skupaj živita v Moroiškem gozdu, ju v postelji loči "goli meč" (prav tam, str. 66), kasneje pa se Izolda prostovoljno vrne k možu Marku, čeprav se "po jobovsko" ne čuti krive: "Ne rečem, da se kesam, ker sem ljubila, ker ljubim in bom vedno ljubila Tristana; ali od zdaj naprej bosta ločeni vsaj najini telesi." (Prav tam, str. 73) Takšna ljubezen lahko seveda vodi le v tragedijo. Na koncu mita dejansko junaka umreta od ljubezni, pred tem pa se Tristan še zadnjič spomni čarobnega ljubezenskega napoja, rekoč: "...ah, pila sva svojo smrt!" (Prav tam, str. 128)

Vodilne interpretacije mita opozarjajo predvsem na pomen povzdignjenja strastne ljubezni kot duhovnega načela, ki v svoji čistosti opravičuje dejstvo, da sta junaka prestopila obstoječo krščansko moralo. Kot da bi brali znameniti Avguštinov stavek "ljubi in delaj kar hočeš", ki pa ga Avguštin seveda nikoli ne bi izrekel v opravičenje prešuštvovanja in zakonoloma! Hkrati pa je za nas pomembno še eno sporočilo interpretacije D. de Rougemonta, da je namreč *Mit o Tristanu in Izoldi* tudi mit o spodletelem srečanju ljubimcev. Še posebej Wagnerjeva predelava mita bo v 19. stol. opozorila na to, da "...Tristan ne ljubi Izolde takšne, kakršna je, temveč takšno, kakršna v njem zbuja sladki žar želje..." (Rougemont 1974, str. 149), libreto opere pa bo zaključila misel: "Kakšna je moja usoda? Stara melodija mi ponavlja: - Da želiš in da umreš! Da umreš od želje!" (Prav tam, str. 47)

Mit o **Don Juanu** je po de Rougemontu zrcalna slika *Mita o Tristanu in Izoldi*: "V čistosti njunega mitskega izraza, ekstroverzija Don Juana in introverzija Tristana vsaka na svoj način uničujeta resničnost bližnjega. Don Juan in Tristan, simbola duše, sta v resnici le dva načina, da ljubimo, ne da bi ljubili bližnjega... Vsaka resnična ljubezen (pa) je *vzajemni odnos*." (Rougemont 1985, str. 127) Don Juan je mit o človeku, ki si za življenjski *motto* postavi izigravanje obstoječih pravil morale (prav tam, str. 84), ki v sreči intenzivno izživetega trenutka vidi več kot v "srečni večnosti" (prav tam, str. 115) in ki se popolnoma podredi težnji želje po posedovanju "objektov ljubezni", pri čemer pa zgreši samo ljubezen (prav tam, str. 127).

Nova mitologija ljubezni, ki vznikne v 12. stol. in doživi preporod v obdobju romantike (Mozartov *Don Giovanni* in Wagnerjev *Tristan in Izolda*), nedvoumno obudi zanimanje za helenistično-gnostični koncept *erosa*, s katerim pa ne išče toliko poti do Boga, ampak do sočloveka. A ker v skladu z duhom svojega časa iz ljubezni proizvede duhovno načelo - "Ljubezen z veliko začetnico" - s tem onemogoči srečanje dveh oseb. Ne glede na to, da ne Tristanova ne don Juanova ljubezen ne cilja k Bogu (ali pa cilja prav k njemu, v kolikor je Bog Ljubezen?), prevzame nase strast duhovnega projekta, s tem pa tudi star helenistični spoj

*Erosa in Thanatosa*. In šele ko se bo dejavna narava *erosa* srečala z “darovanjsko” naravo *agape*, se bo rodila tista oblika ljubezni, ki povezuje osebe v nerazdružljivo celoto.

Za našo obravnavo pa je zanimiv še en podatek. Značilen pedagoški podton stare mitologije ljubezni v novi mitologiji ni več prisoten. Avtor novega mita je očitno preveč zaposlen s proučevanjem lastnih čustev, da bi razmišljal še o človekovem (samo)oblikovanju in (samo)preseganju. Nove velike zgodbe o človeku kot avtonomnem subjektu, osebi, tako ne proizvede mitološko izročilo, ampak racionalistična filozofija 17. in 18. stol., kar pa ima tudi negativne posledice, saj je proučevanje fenomena ljubezni, ki je bil v vsej evropski tradiciji konstitutiven za vznik človeka kot osebe, potisnjeno na obrobje filozofije, ali vsaj zakrito izza zapletenih filozofskih kategorij (o Heglovi transformaciji funkcije ljubezni v pojem (*Begriff*) glej Kosovel (pred izidom)).

Neposredno razmišljanje o pedagoški vlogi ljubezni pa se vseeno pojavi na obrobju nove mitologije ljubezni, v obliki “**vzgojnega**” oziroma “**bildungs romana**”.

## 2. Temeljni koncepti ljubezni v evropski miselni tradiciji

Iz opisanih zgodb o ljubezni je mogoče izluščiti tri temeljne koncepte, ki so prevladovali v evropski miselni tradiciji. A. Nygren jih v že citirani študiji “*Eros in agape*” (1953) poimenuje s pojmi: *nomos*, *eros in agape*, ter hkrati upravičeno doda, da zgodovina ideje ljubezni ni odraz čistih konceptov, ampak srečevanja oziroma spopadanja naštetih motivov (Nygren 1953, str. 54).

Prvi koncept **nomosa** prizvede Judovsko-Hebrejska kultura. Kot smo videli, starozavezni zakon ni vezan zgolj na problem ljubezni, saj ureja celoto moralnih zapovedi, ki jih Bog naloži izvoljenemu ljudstvu in z njimi pogojuje milost, ki je bodo deležni. Med moralnimi zahtevami pa se že v Stari zavezi pojavita *ljubezen do Boga* in *ljubezen do bližnjega*. Z njima je povezana tudi doktrina o poti življenja in poti smrti, torej tista doktrina, ki si jo je Slovenska katoliška cerkev izbrala za izhodišče razmišljanja o sinodi (Izberi življenje 1998).

Zakaj je to pomembno? Že v prejšnjem poglavju smo omenili spornost koncepta “zapovedane ljubezni” kot “izsiljene izbire”, ki nam razpre “pot življenja”. Takšen koncept sicer lahko izzove občutek krivde kot temelj krščanske vesti (glej interpretacijo v Kroflič 1997, str. 92 in 114-124), nikakor pa z njim ne moremo pojasniti “nemotivirane ljubezni” (*agape*), ki bo značilna za novozavezno krščanstvo. In vendar je krščanstvo od samih začetkov poskušalo starozavezni koncept *nomosa* vključiti v svoj kontekst

razumevanja ljubezni. Prvi zgodovinsko pomemben dokument krščanstva, kjer je ta težnja očitna, pa je *Nauk dvanajsterih apostolov* oziroma *Didache*. V tem spisu se ljubezen pokaže kot osnovna moralna zapoved, ki jo moramo izpolniti, če želimo hoditi po “poti življenja”: “Dve poti sta: pot življenja in pot smrti. In razlika med tema dvema potema je velika. To je pot življenja: prvič, ljubi Boga, ki te je ustvaril; drugič, ljubi svojega bližnjega kakor sebe. In kar nočeš, da se tebi zgodi, tudi ti drugemu ne delaj... Če te kdo udari po desnem licu, mu nastavi še drugo - in boš popoln.” (Didache 1, 1-14)

Na videz ne prinaša *Didache* nič drugega kot zgoščen zapis krščanskih moralnih zapovedi, ki jih najdemo v Stari in Novi zavezi. A po Nygrenu je treba opozoriti, da je v tem spisu ljubezen predstavljena v luči *nomosa* kot zapovedana in erotična pot dvigovanja, ljubezen pa dobi značaj najvišje človekove dejavnosti na “poti k popolnosti”: “Ljubezen je dobesedno dobila značaj “stila (poti) življenja”, postala je pot osvoboditve. Seveda ni pot Agape, kjer Božja ljubezen v svoji temeljni težnji sočutja najde pot do grešnika in mu svobodno dodeli osvoboditev, ampak prav nasprotna pot, po kateri človek z “dejavno ljubeznijo” končno doseže popolnost. Gravitacijski center se je spremenil, ljubezen ni več Božja pot k človeku, ampak človekova pot k Bogu.” (Nygren 1953, str. 259)

Ohranjanje koncepta *nomosa* v doktrini katoliške cerkve je po moje vezano na njeno zgodovinsko intenco, da z jasnimi moralnimi navodili in vzgojo vodi in veže nase svoje občestvo. Novozavezni koncept *agape* je, kot bomo videli v nadaljevanju, z vidika želje cerkve (institucije), da usmerja občestvo, vzgaja nove rodove vernikov in dodeljuje zakramente očiščenja, povsem neuporaben. Jezusova zastonska ljubezen se daje verniku ne glede na njegove zasluge, zato na njej ni mogoče postaviti “človeške lestvice zaslug”, ki se skriva za vsakim moralnim kodeksom.

Za koncept *nomos* lahko torej rečemo, da **krščanskemu pojmovanju ljubezni daje dimenzijo moralnega koda in čeprav nevrotizira Evropsko kulturo, zavira nastanek ekstremnih perverzij, ki so v ljubezni latentno prisotne (omenimo vsaj pedofilijo)**, kar se bo še posebej močno izrazilo v mitologijah *New Agea*, ki bo pojmovanje ljubezni naslonil na svoj prevladujoči koncept *spontanosti*.

Drugi koncept ljubezni, ki se je razvijal hkrati z opisanim konceptom *nomosa*, je helenistično-orientalski koncept **erosa**. Kot helenistično-orientalskega ga označujem zato, ker je na eni strani nastajal v klasični Grčiji, čeprav že takrat pod močnim vplivom vzhodnjaških konceptov (reinkarnacija), drugi val *erosa* pa so v Evropo v 12. stoletju zanesle vzhodnjaške gnostične šole.



Videli smo že, da je bila za helenistični koncept *erosa* značilna izrazita ambivalentnost, saj je združeval zelo različne oblike telesne in duhovne ljubezni v relativno sklenjeno celoto. Ta celota pa že v obdobju Platona ni bila več tako samoumevna, ko je filozofija na *erosu* želela utemeljiti pot do spoznanja najvišje Ideje oziroma do boga. V *Faidonu* Platon pot najvišjega spoznanja vidi kot dejavnost duše, ki pa je močno ovirana z nepopolnostjo človekovega telesa ter še posebej s čutno slo, željami, strahovi in slepili, ki zamegljujejo čisto/pravilno sklepanje (Faidon 66). Iz tega stališča (*apathia* kot pogoj pravega spoznanja) je zahodna filozofija kljub temu, da se je vzpostavila kot “ljubezen do modrosti”, izpeljala ideal *čistega (od čutnih in čustvenih dimenzij očiščenega) uma*. A kot smo videli v prejšnjem poglavju, je Platon v *Simpoziju* vendarle še predvideval prehod od čutnega k duhovnemu *erosu*, kar je kljub njegovi dualistični filozofiji preprečevalo, da bi Grki vzpostavili odklonilen odnos do telesnih oblik ljubezni. Do tega razcepa pa je prišlo delno že v stoični filozofiji, še izraziteje pa v zgodnji krščanski gnozi, ki je sicer še sprejela platonistični koncept *erosa*, a jo je ta zanimal le še kot oblika “človekove strastne težnje po stiku z Bogom”.

Po Nygrenu je za koncept (*božanskega*) *erosa* značilno predvsem to, da pomeni “... človekov prehod od čutnega k nadčutnemu; je težnja človekove duše k vzponu; je realna (dejanska) moč, ki vodi dušo v smeri sveta Idej.” (Nygren 1953, str. 170) Gre torej za izrazito antropocentrični koncept ljubezni ter egocentrični koncept religije, ki v človekovi ljubezenski sli po večnosti in blaženosti vidi zadostno osnovo za srečanje z bogom (prav tam, str. 205-207). Egočentričnost, ki je prisotna v pojmovanju ljubezni kot človekovega sredstva za doseganje najvišjega dobrega, pa je kriva tudi za instrumentalizacijo *erosa*, ki onemogoča resnično človekovo ljubezen do sočloveka, kajti ta je le “orodje” za dosego najvišje ideje Boga, sočloveka pa lahko ljubim le toliko, kolikor je v njem božanske narave (prav tam, str. 214-215). Zato ni čudno, da ko se koncept *erosa* pojavi kot osnova viteške ljubezni, junakova ljubezen zgreši osebo ljubljene objekta, s tem pa ne omogoča pristne medčloveške ljubezni.

Če bi povzeli osnovne razsežnosti koncepta *erosa*, lahko rečemo, da **zagotavlja osnovo človekovi notranji energiji in ji dodaja teleološko dimenzijo s tem, da obeta sublimno srečanje z Bogom tudi za ceno preseganja obstoječih moralnih kodov.**

Tretji koncept ljubezni izhaja iz *Nove zaveze* ter ga imenujemo **agape**. *Agape* po Nygrenu nikakor ni le višja in bolj poduhovljena oblika *erosa* (prav tam, str. 52). R. de Purya celo meni, da kristjan sicer lahko in celo mora sprejeti *eros*, nevarnost in greh pa pomeni njegovo povzdigovanje v obliko Božanske ljubezni (povzeto po Rougemont 1974, str. 362). *Agape* je torej kvalitativno nova oblika ljubezni, ki se, kot smo videli, od *erosa* loči po tem, da izvira iz Boga ter je povsem spontana, nemotivirana in

indiferentna do vrednot oziroma moralnih norm, zaradi tega pa se v človekovih očeh kaže kot nerazložljiva, iracionalna in čudežna. Po Nygrenu je nastala kot končni temelj in dokaz obstoja osebnega Boga in njegove brezmejno dobre narave, zaradi katere se je pripravljeno spustiti k človeku in mu milostno pomagati, da bo dosegel najvišji cilj - popolnost in nesmrtnost. Zaradi Božanske *agape* torej kristjan pri svojem "naskoku na nebo" ni več sam, saj je Bog zaradi človekove šibkosti žrtvoval svojega Sina, vernik pa naj bi v zemeljskem občestvu poskušal s posnemanjem svojega vzora (*imitatio Christi*) realizirati nesebično, altruistično ljubezen celo do svojih sovražnikov.

Ravno v nameri, da dokaže možnost uresničitve *agape* v človeškem življenju, pa je krščanstvo najšibkejša. Spomnimo se še enkrat Nygrenove teze, da Bog ni končni, absolutni objekt, ampak izhodiščna točka in stalna osnova ljubezni do sočloveka; torej ne *causa finalis*, ampak *causa efficiens* (Nygren 1953, str. 216). Ta trditev se zdi konsistentna le v primeru, da sprejmemo "pavlinško" ali kako drugo obliko krščanskega mysticizma, ki verjame, da po milosti Bog deluje v nas kot "Sveti duh" ali kot "mistični zakonski partner". V vsakem drugem primeru pa med človeškim *erosom* in Božansko *agape* zija nepremostljiv prepad.

Če je torej koncept *erosa* opredeljeval človeško notranjo (čustveno) težnjo po dobrem (in Bogu), pa **agape omogoči koncept osebnega, angažiranega Boga, ki "nesmiselno" čustveno realnost (iracionalnost) opremi z oprijemljivimi obeti (milost kot osnova blaženosti).**

**V navezavi na pojasnjevanje ljubezni je torej konceptu nomosa manjkala spontanost in subverzivnost ljubezni** (spomnimo se Antigone in Tristanove ter Izoldine pripravljenosti za preseganje obstoječih moralnih norm!), **konceptu erosu je manjkala dimenzija neegoističnega sprejemanja drugega ter altruistične predanosti, konceptu agape pa manjka notranji človeški dinamizem, ki ga v konkretni človeški akciji ne more nadomestiti noben mysticizem** (spomnimo se neprepričljivosti koncepta ljubezni, ki ga poseblja Aljoša Karamazov v znamenitem romanu F. M. Dostojevskega; glej interpretacijo v Kroflič 1993). A. Nygren v študiji *Eros in agape* upravičeno zapiše, da je največji problem krščanskega koncepta ljubezni v tem, da "bolj kot je spontana in nemotivirana ljubezen Boga do človeka, manj je prostora za spontano in nemotivirano človekovo ljubezen do Boga" (prav tam, str. 93), zato se človekova ljubezen do Boga bolj veže na koncept milosti (*pieta*) (prav tam, str. 125-127), kadar pa krščanstvo hoče izraziti vernikovo dejavno vlogo v življenju, ki naj bi bila podrejena temeljni vrednoti - ljubezni, uporablja takšno ali drugačno mešanico doslej obdelanih konceptov (prav tam, str. 54).

Za konec razmišljanja o temeljnih evropskih konceptih ljubezni si oglejmo še en, verjetno najbolj znan krščanski koncept ljubezni, ki spoji doslej opisane oblike ljubezni v novo celoto, Avguštinov koncept **katiras**.

Za Avgušтина je krščanstvo “čisto in preprosto religija ljubezni” (prav tam, str. 452), kar pomeni, da mora biti v svetih Spisih vse interpretirano v odnosu do ljubezni (prav tam, str. 456). Ljubezen, o kateri razmišlja Avguštin, pa pomeni novost v krščanstvu (prav tam, str. 451): “V zgodovini idej moramo Avguštinov *karitas* razumeti kot nadaljevanje neskončnih razprav antične filozofije o “najvišjem dobrem”... Na to staro vprašanje je našel nov odgovor, kakor sledi: Bog in samo on je najvišje Dobro. On je izvor naše sreče, on je konec vseh naših želja; v združitvi z Njim najdem vse, kar iščem. Nasproti vsem, ki iščejo najvišje Dobro v tosvetnih prednostih, Avguštin utemeljuje svoj *transcedentalni eudaimonizem*.” (Prav tam, str. 501-502)

Ljubezen kot osnovna kategorija krščanske misli po Avguštinu utemeljuje krščansko religijo, hkrati pa tudi njeno etično razsežnost. Lahko bi celo rekli, da v etičnem smislu ljubezen nadomešča celotno postavo: “Kjer je ljubezen, niso potrebne nobene druge zahteve. Zato lahko Avguštin reče: “Ljubi in delaj, kar hočeš.” Na zahtevi po ljubezni ne slonijo le zakon in preroki, ampak celotni Sveti spisi. V tem pogledu je tudi popolna harmonija med Staro in Novo zavezo, saj obe kulminirata v ljubezni do Boga. Razlika med njima je preprosto ta: v Stari zavezi Bog zahteva ljubezen, v Novi pa daje, kar zahteva. A celo tu poudarek ni na dajanju, ampak na izpolnitvi zahteve, ki jo Nova zaveza naredi uresničljivo. Zakon in milost kažeta drug na drugega, a z uresnitvijo zakona kot končnim ciljem.” (Prav tam, str. 454)

A ko Avguštin razmišlja o konkretnih etičnih izpeljavah zahteve po ljubezni, ugotovi, da Nova zaveza prinaša določen preobrat. Če je bila v Stari zavezi ljubezen do Boga absolutno prva zahteva postave, Nova zaveza na prvo mesto postavi ljubezen do sočloveka, saj naj bi šele ta verniku omogočila stik z Bogom: “V zakonih je ljubezen do Boga prva in najvišja zahteva. Pri izvrševanju zakona pa je vrstni red obrnjen. Začenjamo z ljubeznijo do sočloveka, ki ga vidimo; s tem ciljamo na to, da bi videli Boga; z ljubeznijo do sočloveka si očistimo pogled, da bi lahko uzrli Boga.” (Prav tam, str. 457)

V teološki razlagi ljubezni se pokaže, v kolikšni meri Avguštin prevzame dediščino helenizma in manihejske gnoze, saj je prepričan, da vsaka človeška ljubezen izhaja iz določene težnje (*appetitus*) oziroma poželenja po najvišji možni in trajni sreči (prav tam, str. 476-477), zato je v svoji osnovi vedno motivirana in odvisna od privlačnosti objektov, ki človeku obetajo izpolnitev želje (po dobrem): “Ljubezen .... nikakor ni svobodna in suverena v odnosu do svojega objekta. Nasprotno, prav objekt

Ljubezni je po naravi tisti, ki priključuje ljubezen, vname željo, prebudi težnjo. Samo tisti, ki je v določenem pogledu *dober* ali prinaša prednost, samo tisti, ki je *bonum*, je lahko ljubljeno. Zakaj? Kajti le tisti objekt lahko v duši vzpodbudi tisto moč privlačnosti, ki je bistveni del vse ljubezni.” (Prav tam, str. 478)

Če je vsaka ljubezen oblika človekovega poželenja, seveda poželenja ne moremo opredeliti v moralnem smislu. Poželenje in z njim ljubezen torej sama na sebi nista ne dobra ne slaba; takšna postaneta šele glede na izbrani *bonum* - objekt ljubezni: “...v sebi ta poželenjska ljubezen ni ne dobra ne slaba; želeči je preprosto človeško, je odraz dejstva, da je človek minljivo bitje in pripada svetu ustvarjenih stvari. Nasprotje med dobrim in zlom, med *pravo* in *napačno* ljubeznijo, najprej vznikne v zvezi z vprašanjem objekta ljubezni... Tu sta le dve možnosti... *karitas* je ljubezen, usmerjena navzgor, *kupiditas* pa ljubezen, usmerjena navzdol. *Karitas* je ljubezen do Boga, *kupiditas* pa ljubezen do sveta, *karitas* je ljubezen do večnosti, *kupiditas* pa ljubezen do minljivega.” (Prav tam, str. 482-483)

Čeprav Nygren pri Avguštinu sledi zgolj spoju *erosa* in *agape*, se po mojem mnenju njegova težnja po etičnem ločevanju dobre in slabe, čiste in grešne ljubezni napaja v starozaveznem konceptu *nomosa* kot kodifikacije lestvice vrlin in grehov. A Avguštinova kodifikacija oblik ljubezni vendarle ni tako preprosta, kot bi lahko sledilo iz zgornjega citata. Človekova ljubezenska “usmerjenost navzdol” v profane objekte še vedno sama na sebi ni zlo. Zlo namreč po Avguštinu v nasprotju z Bivajočim in dobrim nima končnega (izvornega) vzroka (*causa efficiens*), ampak ga moramo razumeti kot posledico pomanjkanja Bivajočega in Dobrega (*causa defficiens*) (prav tam, str. 488-489). Zato lahko celo človekove grehe razumemo kot odraz napačnega iskanja Boga: “Grešnikova napaka ni v tem, da išče bogastvo, čast, moč, ugodje in druge prednosti zase; kajti to so le različni vidiki “miru” in blaženosti, ki si ju mora kot ustvarjeno bitje želeči; njegova napaka je, da vse to išče tam, kjer tega ne more najti.” (Prav tam, str. 496)

*Karitas* in *kupiditas* se na prvi pogled zdita povsem različni obliki ljubezni: prva naj bi predstavljala navzgor, druga pa navzdol usmerjeno željo. A sam izvor obeh oblik ljubezni je po Avguštinu isti, namreč človekova težnja po objektu, ki mu predstavlja *bonum*. Celotno glede na objekt želje je razlika med njima majhna, saj gre pri ljubezni vselej za težnjo po sreči in željo po miru/blaženosti. V tem pogledu je vsaka ljubezen ljubezen do Boga, čeprav se je grešnik ne zaveda. Pri Avguštinu pa najdemo celo citate, v katerih govori o *dobri kupiditas* in možnosti, da *karitas*, čeprav pomeni izpolnitev Zakona, ni nujno dobra, če ni usmerjena k pravim objektom (Sermo IV, prav tam, str. 498-499). Da bi rešil razliko med dobro in slabo obliko ljubezni, Avguštin uvede še eno razliko med uživanjem (*frui*) in uporabljanjem (*uti*): “*Uživati (frui)* pomeni ljubiti nekaj zaradi objekta samega, *uporabiti (uti)* pa pomeni ljubiti nekaj zaradi nečesa drugega... Obstaja *pravo uživanje* - to je uživanje v Bogu - in *napačno uživanje* - to je uživanje v svetu; obstaja

*prava uporaba* - to je uporaba sveta - in *napačna uporaba* - to je uporaba Boga... *Karitas* uživa v Bogu in uporablja svet, *kupiditas* pa uživa v svetu in uporablja Boga." (Prav tam, str. 504-506)

Ločitev *frui* in *uti* pa naredi ves Avguštinov koncept ljubezni še bolj relativen: "V *karitas* je Bog ljubljene zaradi njega samega, kot najvišje Dobro, objekt, ki daje končno blaženost. A blaženost ni vsebovana v *ljubezni* - to pomeni, v želji in težnji po najvišjem Dobrem - ampak v njegovem *posedovanju*. Blaženost ni vsebovana v *karitas*, usmerjeni k Bogu, ampak v *fruitio dei*, h kateri nas mora pripeljati *karitas*." (Prav tam, str. 510-511)

V navedenih citatih se odraža bistvo Avguštinevega koncepta ljubezni, ki (žal) omogoči verski despotizem, saj je v imenu služenja Bogu upravičeno izrabiti katerikoli "svetni" objekt - tudi sočloveka. S tem se krščanska ljubezen dokončno instrumentalizira, kar se še posebej močno odrazi v pojmovanju vzgoje. Namesto da bi ljubezen v vzgoji pomenila nesebično pozitivni čustveni odnos do gojenca, se spremeni v *vzgojno sredstvo* kot instrument povečevanja vzgojiteljeve avtoritete in nadzora. S tem pa izgublja tisti metafizični pomen, ki ga koncept ljubezni odigra kot temelj, na katerem stoji koncept človeka kot osebe.

## CITIRANA LITERATURA:

Avguštin, 1993, *Zakonski stan in poželenje*, Ljubljana: Krt.

Bedier J., 1995, *Tristan in Izolda*, Ljubljana: Mladinska knjiga (Klasiki Kondorja).

Capuder A., 1995, *Tristan in Izolda (Uvodna študija)*, Ljubljana: Mladinska knjiga (Klasiki Kondorja).

Didache, 1996, *Spisi apostolskih očetov*, Celje: Mohorjeva družba, str. 23-50.

Elster J., 1992, *Kiselo Grožlje*, Gornji Milanovac: Dječje novine.

*Ep o Gilgamešu*, 1963, Ljubljana: Mladinska knjiga (Sivi kondor).

Fink E., 1984, *Osnovni fenomeni ljudskog postojanja*, Beograd: Nolit.

Garrison J., 1997, *Dewey and Eros (Wisdom and Desire in the Art of Teaching)*, New York & London: Teachers College Press.

*Gregor iz Nise (Življenje svete Makrine, Razgovori o duši in vstajenju)*, 1996, Celje: Mohorjeva družba.

Heinemann U. R., 1992, *Katoliška cerkev in spolnost*, Ljubljana: Državna založba Slovenije.

Heziod, 1974, *Teogonija - Dela in dnevi*, Ljubljana: Mladinska knjiga (Sivi Kondor).

*Izberi življenje (Odprta vprašanja za pogovor o sinodi na Slovenskem)*, 1998, Ljubljana: Družina.

- Kierkegaard S., 1990, *Ili - Ili*, Sarajevo: Veselin Masleša, Svijetlost.
- Kosovel I., 1997, *Tretja pot - pot gnoze*, Nova Gorica: Branko d.o.o.
- Kroflič R., 1993, Je smiselna neavtoritarna vzgoja kot vzgoja postmoderne dobe, *Nova revija*, let. XII, št. 129-130, Ljubljana, str. 89-100.
- Kroflič R., 1997, *Avtoriteta v vzgoji*, Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
- Lacan J. J., 1988, *Etika psihoanalize*, Ljubljana: Delavska enotnost.
- Makarovič J., 1988, *Kritika krščanske ljubezni*, Ljubljana: Založba Obzorja.
- Morus R. Lewinson, 1963, *Zgodovina srca (Erotika - simbolika - kirurgija - fiziologija - psihologija)*, Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Nygren A., 1953, *Eros and Agape*, London: S. P. C. K.
- Platon, 1960, *Simpozijon in Gorgijas*, Ljubljana: Slovenska matica.
- Platon, Faidon, 1988, *Poslednji dnevi Sokrata (Apologija, Kriton, Faidon)*, Ljubljana: Slovenska matica, str. 119-238.
- de Rougemont D., 1974, *Ljubav i zapad*, Zagreb: Nakladni zavod MH.
- de Rougemont D., 1983, *Zapadna pustolovina čovjeka*, Beograd: NIRO "Književne novine" (Biblioteka Istok - Zapad 3).
- de Rougemont D., 1985, *Mitovi o ljubavi*, Beograd: NIRO "Književne novine" (Biblioteka Istok - zapad).
- Sapfo, 1970, *Sapfo (Lirika)*, Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Sveto pismo (Slovenski standardni prevod)*, 1996, Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije.
- Uršič M., 1994, *Gnostični eseji*, Ljubljana: Nova revija (Hieron).