

O literarnem delu

Milan Knež

O literarnem delu

Kako naj pesnitev, ki ima v naslovu besedo *duša*, enega najbolj arhaičnih pojmov, nagovarja uporabnike digitalne tehnologije, ki se sporazumevajo z *emodžiji*, *čustvenčki*, z vizualnim jezikom, ko namesto napornega iskanja optimalnega izraza sogovorniku pripnejo enega od dva tisoč simbolov, ki krožijo po spletu? Figurice, ki so samo intuitivno prepoznavni simboli, na videz premagujejo jezikovne ovire, v resnici pa je njihov pomen zabrisan, dvoumen. Ti sodobni hieroglifi so postali značilnost pisne komunikacije in popularne kulture (prim.: Gregor Kocijančič, Mladina 50, 16. 12. 2016).

Ali govor o duši ne tvega zavrnitve, zlasti pri mladih, spričo dejstva, da vse več ljudi za preprosto komunikacijo namesto besed uporablja emodžije, digitalne simbole, in z njimi izraža čustva in notranji svet? Verjetno bi avtorju kdo svetoval, naj se izogiba vsakršne omembe duše, kajti kdo naj bi ta izraz sploh še razumel, predvsem pa ga mnogi nočejo več slišati, ker označuje, kot se nekaterim zdi, megleno in neoprijemljivo človekovo notranjost, o kateri naj bi ne mogli reči nič določenega in zavezujočega, nič, kar bi naši notranji biti dajalo konsistentnost in smiseln pomen.

Zagotovo se avtor pesnitve, dr. Leon Oblak, vseh teh pomislekov še kako zaveda. O tem, da pozna čutenje sodobnega človeka, med drugim pričajo tudi besedila pesmi, ki so bila nagrajena na različnih festivalih popularne glasbe. Pesnik se govora o duši vseeno ne izogiba in se ga ne sramuje, ker se hoče tudi sam spoprijeti z eno od stalnic človekovega preizpraševanja lastne biti, s témo o skrivnostni dinamiki duše, ki je nikoli ne bo mogoče preseči.

Sistematično in analitično o duši (*Peri psyches*) razpravlja že Aristotel (384–322 pr. Kr.) v svojih treh knjigah, pri čemer mu je v raziskovalno oporo referenčno polje, ki so ga o duši že davno prej zarisali Predsokratiki. Njegova podmena je, da sta telo in duša dva vidika ene same žive stvari, povezuje oblike in snovi, zato duša kot življenjska sila ne preživi smrti telesa. Toda njegova intuicija se v tej podmeni ni umirila, vodila ga je naprej, do slutnje, da ima človeška duša v sebi tudi nekakšen odmerek *dejavnega uma*, večno dejavno čisto misel, *negibno gibalno*, ki je nesmrtno in večno in je morda sorodno Bogu. Aristotelova intuicija je sicer nekaterim bolj blizu kot drugim, nikoli več pa je nihče, ki se posveča človekovi notranjosti, ne more zaobiti. »Tako sedaj kakor tudi sprva so ljudje začeli gojiti modrost po zaslugi čudenja« (Aristotel, *Metaphysica* 982 b 12). Tudi tisti, ki so pozneje sledili Descartesu (1596–1650) in so po njem sprejeli dvom za svoje osnovno razpoloženje, težko zanikajo, da jih je do tega začetnega zidaka človekove misli pripeljalo prav čudenje, ki nikoli ni samo diskurzivni postopek, ampak vedno tudi duhovni; nikoli samo opisovanje emocionalnih stanj, temveč predvsem skrivnostna dinamika duše.

Sodobnemu poplitvenju neutrudno kljubuje še en Aristotelov uvid, zapisan v njegovi Metafiziki: »Umetniki so bolj modri kakor ljudje izkustva, kajti modrost vsem pripada bolj glede na vedenje; to pa zato, ker prvi poznajo vzrok, drugi pa ne. Izkušeni sicer vedo, da je nekaj tako, vendar ne poznajo, zakaj je tako« (prevod Valentina Kalana, *Metafizika*, Ljubljana: FI ZRC, 1999, I. Knjiga (A), 981 a 20). Tehnika in znanost opisujeta, kako stvari delujejo; na razlog, zakaj se dogajajo, pa meri duhovno spoznanje duše, ki s sredstvi umetnosti, predvsem pa z govorico simbolov, označuje nadbitno resničnost. Pesniku Leonu Oblaku pa pomeni duša še nekaj bolj bistvenega, namreč neubesedljiv,

a vendar realen duhovni horizont, v katerega se spušča Bog, da bi se človek, v procesu očiščevanja, lahko povzpел do Njega.

V naših skritih globinah se nahajajo čustva, volja, misli, zavest in podzavest, želje in hrepenenja itd. Pesnik svoje razčlenbe grešnih stanj ni navezal na nobeno od teh resničnosti, čeprav je z grehom prestreljena vsaka od njih. Kot bi hotel reči, da nobena od teh posameznosti, niti vse skupaj, ne zaobjamejo tega, kar v svoji notranji biti smo. Smo vse to in neskončno več kot to, in za tisto vse presegajoče v nas ne moremo najti boljšega izraza kot *duša*. Kajti bolj ustreznega izraza dejansko ni. Prav zato je o duši brez vsake zadrege razpredal tudi Lojze Kovačič v svojem romanu *Kristalni čas*, za katerega je leta 1991 prejel prvič podeljeno nagrado kresnik, leta 2016 pa srebrnega kresnika za najboljši slovenski roman zadnjih petindvajsetih let. Rad je hodil po cerkvah. »... najbolj od vsega sem zaupal in verjel podobam pri oltarjih in po zidu. Molil sem k njim. /.../ Hotel sem skozi svetlo naslikano površino kože na obrazih svetnikov, očakov, blaženih prodreti v njihovo dušo ... /.../ Hotel sem videti vsako reč drugače, kot je bila videti. So bili blaženi in sveti, lepi zaradi svoje vere v Boga ... ? /.../ Kaj je bilo v dušah svetnikov tisto, da se je na lepem pretrgala ontološka bit bivanja in je nastal čudež? V kakšnem stanju je morala biti duša, da se je uresničilo brezmadežno spočetje in rojstvo? /.../ Kako se je kazala moč duše v roki, ki je nekoga gladila, ker ga je imela rada? /.../ Kako je duša v svetniku sprejela pogled na golo babnico, na obilno hrano, požrtijo, na veliko denarja, na iztrebljanje, krvave gnojne rane, bruhanje? /.../ Duša me je zanimala, najmočnejši in najnežnejši stroj, notranje uho, obrnjeno zmeraj le v večnost, v stopnjevanje navzgor, v najvišje dosežke. *Duša v življenju*. Stvar, ki je, in tisto, kar jo giblje. Vsaka stvar je stvar, ki proizvaja učinke. Eno je, drugo

se premika. To pa, kar jo premika, je duša« (prim.: Lojze Kovačič, *Kristalni čas*, Ljubljana: Beletrina, 2016, str. 82–84).

Kovačičevo zanimanje za dušo izvira iz njegovega neugnanega hotenja, da bi o njej izvedel vse, kar mu lahko o njej povedo psihologija, filozofija in religijski spisi. Toda s katere koli strani in s katerim koli orodjem se je duši približal, se mu je njeno bistvo izmaknilo in se dvignilo v nebo kot Elija na svojem vozu. Izpraznjen, ker je ni mogel zadržati pri sebi, je nemočno gledal za njo, povsem tako kakor apostoli, potem ko je poveličanega Jezusa zakril oblak. In znova je moral pristati na tleh in se pomiriti z abstraktnimi besedami: »To pa, kar jo premika (namreč stvar), je duša.« Kot da bi zgolj ponovil Aristotela, da je duša življenjska sila z odmerkom »dejavnega uma«, deležnega lastnosti, ki sicer pripadajo samo Bogu. Očitno bi Kovačiča abstraktno opisovanje duše notranje zadušilo, zato mora najti izhod in ga tudi najde: »Brez molitve se sploh ni dalo živeti in pazil sem, da sem vsako besedo izgovarjal razločno, da se ne bi utopil v drdrajoči zborni recitaciji ... /.../ Če bi prenehal moliti, mi Bog v meni ne bi odpustil, češ da goljufam, pritegoval bi me nazaj v cerkev, ker je deloval brez prestanka, posebno ob določenih urah, pri mašah, tihih ali navadnih, kajti komaj sem stopil iz preddverja, že me je potegnil noter: Bog v meni ni počival ...« (prim.: L. Kovačič, prav tam, str. 85). Tudi boj Leona Oblaka z grehom gre onkraj vseh racionalnih razlogov, zakaj je greh škodljiv. Res je, kot pravi, da *prilike, na videz imenitne / se hitro spremenijo v val nemira*. A da je nemir kot posledica greha zares rušilen, je mogoče doumeti šele prek nasprotnega izkustva, ki tako kot pri Kovačiču, tudi pri Oblaku prihaja po molitvi: *V molitvi bodi zbrana (duša) in goreča, /... / postani zvesta in bogaboječa*.

Pesnik bi se lahko glavnih grehov lotil tudi v prozi, kakršni koli že, teološko-strokovni ali poljudni. S tem bi si delo precej olajšal, saj je moral v verzificiranje krščanskega moralnega nauka vložiti nemalo truda. Toda krščanski moralni nauk ni etični kodeks, navajanje racionalnih razlogov za moralno ravnanje, temveč je dialog, a ne v smislu iskanja moralnih kompromisov in olajševalnih okoliščin, temveč odnos z Nekom, ki nas nagovarja, odnos z Besedo, ki je od začetka, pred stvarjenjem sveta. Dialog z Besedo pa presega vsak razum, vsako običajno logično sklepanje, ker gre za izročitev tistemu, ki kliče. Zato od pradavnine velja prepričanje, da je najustreznejši pogovor z Besedo lahko samo v verzih, kot v psalmih, z jezikom, ki ni v vsakdanji rabi, kajti besede, organizirane v verz, postanejo kakovostno nekaj drugega, prenehajo biti navodila o organiziranju vsakdanjosti, temveč postanejo skrivnostna vrata, odprta nebesa, skozi katera prehajajo »angeli gor in dol« (Jn 1,51). Ali se potem smemo čuditi muslimanom, ki ne pustijo prevajati korana, in če je že preveden, prevodu svoje svete knjige ne dajejo kanonične legitimnosti. S prevodom, tako so prepričani, bi se koran odrezal od svojega Božjega izvora in postal človeška beseda in ne več to, kar v resnici je, beseda Boga.

Iz podobnih razlogov kot jih ima arabščina za koran, se tudi Lojzetu Kovačiču toži po latinščini, ki jo je koncilski agiornamento odpravil. »Ali se naučiti latinščine, ki je bila legitimna govorica Boga, ker je bila umerjena po njem; latinščina je bila namreč jezik, v katerem, se je dozdevalo, ne govoriš besede za besedo, tako da postavljaš drugo za prvo in tretjo za drugo, ampak tako rekoč vse besede, ne glede, koliko jih je in kako dolgo trajajo, izgovoriš kakor eno, na en mah, kot božji krik, kot Besedo ... Latinščina je bila torej podobna resnici, ki je čista in cela ostala pri Bogu, ker je bila ustvarjena zanj, medtem

ko je človeku ostalo samo nenehno stremljenje po njej na račun neprestanih zablod« (prim.: L. Kovačič, prav tam, str. 85).

Če naj govor o grehu osvobodimo iz okvirov puste in neživljenjske racionalistične etike in ga umestimo v dinamiko živega odnosa do Boga in sočloveka, in prav za to gre pesniku Oblaku, o njem ne moremo govoriti samo z metodo logičnega sklepanja, ga obravnavati kot suhoparni traktat o objektivno dostopnem predmetu, temveč si moramo pomagati z jezikom poezije, ki posnema Jakobovo lestev, njegovo opiranje na umu zmuzljive signale, ki skrivnostno povezujejo tukajšnjost in onkrajnost, pri čemer ne ukinjajo naše gotovosti, da se oklepamo *arhe*, ljubečega počela, Začetnika in Odrešenika.

Verzificirani grehi Leona Oblaka niso namenjeni samo ozaveščanju o naši nepopolnosti, katehetsko-didaktični osvežitvi sedmih pglavitnih grehov, tudi ne navajanju najbolj pogostih moralnih spodrseljajev, temveč imajo tudi psihološko-duhovni učinek, ker slikajo, kako se duša po grehu znajde na opustelem polju, kjer usiha, se tanjša in zmanjšuje ter trpi zaradi stopnjujoče prestrašenosti, ker se vse, *kar srce si sladkega obeta, v strup preobrača* (prim.: F. Prešeren, O Vrba), *bledi prav vse, kar je izvir lepote / ... / svoboda je dokončno izgubljena* (Oblak).

Skrivnostno gibanje duše v smeri »navzgor«, v razmerje do Boga, je za Lojzeta Kovačiča linearno vzpenjajoče, enakomerno, brez dramatične napetosti, za kar mu zadostuje neka osnovna vera in vztrajnost. Ko pa avtorjeva duša išče dušo svoje prve žene, doživlja poraz za porazom, kajti ženina duša se ji izmika, bolj nedostopna ji je kot Bog sam, manj razkrita kot skrivno razodetje Boga samega. »Jaz sem razumel, kako ji je bilo pri duši, ko je zvečer sedela na lestvi

pod skednjem ali gnala živino na zgodnjo pašo, ampak ona je ob teh slikah in moji pripovedi ostala hladna, celo malo se je rogala ... /.../ Kaj je bilo tisto v njej, zaradi česar je bila tudi doma tako zagrizena? /.../ ... kar nje same ni pustilo pri miru in za kar nikakor ne bi marala, da bi prišlo na dan« (prim.: L. Kovačič, prav tam, str. 251). Pisatelj nikoli ni prišel na sled duši svoje žene. Ker se njuni duši nikoli nista srečali, čeprav sta si bila sprva strastno všeč, je imela duhovna ločenost čez čas za posledico tudi pravo ločitev, ta pa je bila uvod v ženino duševno bolezen in njen tragični konec.

Boj z grehom po Leonu Oblaku nima za cilj vzvišenega samozadovoljstva, da ne bi bili kakor drugi ljudje: grabežljivci, krivičniki, prešuštniki in hinavci, kakor se je hvalil farizej (Lk 18,11). Pač pa pesnik razčlenjuje greh zato, ker je prepričan, da greh, bolj kot kar koli drugega, hromi in uničuje vertikalno in horizontalno komunikacijo. *Gospod je v glasu rahlega šepeta, / v besedah večnih, ki so pot postale. / Vse druge ceste lažnega lesketa / pripeljejo te v žalostno praznino.*

Pri njem gre torej za enako strukturo komunikacije kot pri Kovačiču, le da Oblak nemoč obeh smeri komunikacije postavlja v neposredno odvisnost od greha. Kovačič nemoč komunikacije predvsem ugotavlja, jo opisuje, razčlenitvi vzročnih povezav pa se odpoveduje. Ne pove, zakaj. Mogoče ni hotel odpreti novega poglavja, podaljševati besedila, predvsem pa tvegati negotovega spuščanja v teološki diskurz o izvirnem grehu. Fenomenologije izvirnega greha praviloma ne obvladajo niti teologi, zato se zadovoljijo z dogmatičnim jezikom. Tu in tam pa se vendarle najde kak pisec, ki ga zanima konkretna manifestacija izvirnega greha. Med takšne avtorje sodita pesnik Leon Oblak, esejist Alojz Ihan in še kdo bi se našel.

Kot rečeno, Oblak, prepričan kristjan, drugače kot Kovačič, izrecno pove, da je greh nekaj tragičnega, ker prekinja dotok življenja, ki se izliva iz Izvira. *Sedmero glavnih grehov, ki odpira / vsem drugim grehom na široko vrata, / zakriva pot do Božjega izvira.* In prav greh je, *duša, vir trpljenja.* Tako nedvoumno vzročno zvezo med grehom in izgubo največje dobrine, izvira življenja oziroma vertikalne komunikacije, zastavi tudi, ko brez ovinkov pove, torej drugače kot Kovačič, da greh odtuja tudi dve srci, dve osebi, ki hrepenita po ljubezni. *... že Kajn iz ljubosumja ubil je brata, /... / ter ozkosrčno, v vlogi tekmovalca, / pozablja, da Gospod enako gleda / tako poraženca kot zmagovalca. / Če gledati bi znala, zmogla čisto, / ob sreči, ki se drugih duš dotakne, / bi sama začutila radost isto. / Nikdàr se ne primerjaj in ne hvali, / naj te dosežki drugih veselijo / in zadovoljstvo njihovo ne žali.*

Pri vprašanju vzpenjanja duše v presežno in pri iskanju duše ljubljene osebe smo se nekoliko več pomudili zato, ker želimo pokazati, da vertikalno in horizontalno gibanje duše nikoli ni samo psihološki proces, ampak imamo vedno opravka tudi z ontologijo greha. Biti greha se namreč filozofske, psihološke in sociološke razlage ne morejo dotakniti. Izvir zla je namreč pod površino, ki nam je dostopna. Če bi bilo zlo, ki se manifestira ali kot greh sveta ali kot osebni greh, nekaj površinskega, če bi se nahajalo na človeku dostopni ravni, potem ne bi bilo potrebno, da pride Bog na svet. Tega se pesnik Leon Oblak močno zaveda. *Saj če želiš ljubezen darovati, / če hočeš res na novo zaživeti / in tempelj Svetega Duha postati, / se moraš najprej Stvarniku odpreti.* Ali drugače: nobenega zagotovila ni, da se bosta duši dveh, ki sta se čustveno in telesno zlili v eno, kdaj koli srečali. Dva sta si lahko tujca, čeprav je med njima »kemija« popolna. Ko ta premine, in samo vprašanje časa je, kdaj »kemijska spojenost dveh« spet razpade na osnovne elemente, je, kot

da je odnos samo fikcija, ki se razblini takoj, ko udari ob realnost, namreč ob realnost greha, do katere človeška logika ne seže, je ne more razložiti in ne obvladati. Sila, ki zaslužnjuje dušo, da se zapre vase in se z drugo dušo, četudi je to duša sozakonca ali lastnega otroka, ne more srečati, nima družbene ali politične narave, v njima se samo manifestira, njena *bit* je namreč pod pragom človeškega logičnega sklepanja.

Oblakov govor o duši je pomemben tudi zato, ker kljubuje kulturi panseksualizma. To, da je postala spolnost ekskluzivno izhodišče, s katerega motrimo človekov *Ono*, kot je mislil Freud, ni samo teoretska napaka, ampak zmota epohalnih razsežnosti. Vstop v zmoto predstavlja neko posebno razumevanje bistva *želje*, ki je ena od osrednjih tem sodobne filozofije. »Človekova bit kot želja ...« je zapisal Jacques Lacan (navaja G. Kocijančič, *Posredovanja*, Celje: Mohorjeva družba, 1996, str. 346). Človeka določa *želja* – *eros* kot neprestano in nepotešljivo iztezanje v *drugost*. Bivanje človeka kot človeka določa *želja* v svoji nerazumni ali nadrazumni nereduktibilnosti na potrebo. V *želji* torej ne gre le za to, da bi človek zadovoljil osnovne eksistencialne potrebe, temveč je *želja* notranja sila, ki človeka priganja, da si želi več, kot potrebuje. V tem se kaže tudi nerazumnost želje. Prav to je *motivna konstanta* pričujoče pesnitve. Najdemo jo v verzih: *Ko oglasi se hud vihar v daljavi, / ki kruši silne gore, lomi skale. Ali: v trenutku nepredvidene slabosti / pokazal svojo moč in te zagrabil. Ali: Saj kdor se vda napačnemu vladarju, / obsedejo posvetne ga dobrine / in zvesto služi temu gospodarju.*

Želja, ki udari po človeku kot *hud vihar*, da ga *obsede* od želje po dobrinah, nima sidrišča v racionalnih potrebah, ampak se izmika vsakršni refleksiji, tako dobiva samosvoj, od zdravega uma neodvisen status, in se pogreza v

breztemeljnost. Lacanova interpretacija želje, stegujoče se v transracionalno *drugost*, ruši iluzijo o človekovi zmožnosti *sebe-posedovanja*, psihoanalitičnega doumetja samega sebe. Do tu sta si Oblak in Lacan pravzaprav blizu. Kajti kar je za Lacana želja, ki se izmika diskurzivni refleksiji, je za Oblaka *glas hudiča, ki te je zlorabil*. Tudi ta, namreč glas hudiča, sega v neracionalno *drugost*.

Nosilca želje – *jaz* – Lacan prepozna kot *imaginarni jaz*. Psihoanalitik mora po Lacanu izhajati iz iskrene nevednosti, saj takrat, ko misli, da se osvobaja, se v resnici vdaja lažnivemu upanju, da se osvobaja za nekaj, kar misli, da *smo*. Resnični subjekt je namreč subjekt radikalno Nezavednega, saj naš *jaz*, naš *dejanski jaz*, lahko dojema le kot nekaj *drugega*, kot *Ono*, ki govori v nezavednem, ki ni toliko globoko kot nedostopno za zavestno poglobitev (prim.: G. Kocijančič, prav tam, 348–349). Na *luč*, zapiše Oblak, ali naše sebezposedovanje, *pada mrak v odtenkih tisočerih*. / ... *izginja duh in le meso ostaja*.

A vendar je med Oblakovim in Lacanovim razumevanjem *želje* velika razlika. Lacan spregleda, »da ne obstaja noben, absolutno noben, intersubjektivno, pojmovno ali miselno v kakršnem koli smislu zavezujoč prehod od spoznanja nedoumljivosti našega bitja do določitve *takšnosti želje*« (prim.: G. Kocijančič, prav tam, str. 354). Lacanova *želja*, ki naj bi segala v nepojmovno, metaracionalno *drugost*, v resnici ni to, pač pa je še naprej zgolj racionalno opredeljeno mesto v nas, s čimer izgublja tisto, kar Lacan hoče, da bi imela njegova *drugost* status čiste apofatičnosti. Kajti samo »prostor apofatične, nereduktibilne dogodljivosti je mesto svobode v strogem smislu besede. /.../ Pred-refleksivna odločitev«, in ne racionalno apriorna, kot pri Lacanu, »vzpostavlja prostor temeljne, globinske odgovornosti Absolutu« (prim.: G. Kocijančič, prav tam, str. 354). V tem pa je Oblak drugačen: zanj *drugost*,

pred-racionalno mesto v nas, ni *nadrazumska želja*, ki bi bila sad razumskega razmisleka o tem, *kaj smo*, temveč *Gospod v glasu rahlega šepeta*, ki človeka zaradi *rahlosti šepeta*, se pravi popolne nevsiljivosti, pušča svobodnega do te mere, da lahko šepet ne le presliši, ampak se nanj obrača celo sovražno.

Lacan se zaveda, da se znamenita Freudova misel: »Kjer je bilo Ono, naj postane jaz«, v kateri se skriva poziv k *posebstvenju* in s tem kultiviranju podzavesti, nikoli ne posreči. Iz pogrezanja v *željo*, ki je pred-racionalna, se torej po analitično-racionalni poti ni mogoče osvoboditi. Prevedeno v Oblakovo logiko to pomeni, da je boj proti grehu brez milosti vnaprej obsojen na neuspeh. Zato *ohrani dar Gospodove bližine, / zaupaj Vanj ... / saj On ti daje tisto, kar ne mine*. Osnovni razlog je v tem, da *želja* pri Lacanu nima enakovrednega nasprotnega pola, ki bi lahko *jaz* pritegoval v svojo orbito, kot je to pri Oblaku *duša, z milostjo bogata. / ... da Sveti Duh, ta neusahljiva reka, / je vse, kar žejna duša potrebuje*.

Že prej omenjena epohalna zmota glede pojmovanja *želje* je v prepričanju, da je *drugost*, v katero nas vleče *želja*, enoznačna pozitiviteta. Nekateri pojmujejo *drugost* kot transcendenco, vendar ne v smislu osebnega Boga, pač pa kot spolni užitek, ki naj bi bil na stopnji najvišje intenzitete čustvenih, duhovnih in telesnih občutij dejansko tudi izkustvo *absolutne biti* oziroma transcendence. Najvišje stremeča *želja* naj bi torej imela za predmet popolni spolni užitek kot deleženje na biti absolutne pozitivitete, v kateri naj bi bil strnjen najpolnejši odgovor, ki ga človek lahko doseže, saj naj bi v njem *želja* prišla prek roba pričakovanj, do umiritve, onstran katere ne obstaja nič, po čemer bi se še želela stegovati. Ali drugače: absolutna bit, ki naj bi domovala v *drugosti*, v transcendenci, naj bi imela karakter popolnega spolnega užitka.

To samovoljno in popačeno interpretacijo Lacana, nastalo v vrstah nekaterih njegovih narcisoidnih kvazi-učencev, lahko postavimo ob bok zablodam, ki vznikajo v vseh obdobjih zgodovine. Naj omenimo čaščenje Baala, kanaanskega boga rodovitnosti, Ašere, feničansko-akadske boginje plodnosti, ki so jo častili na »višinah« s sveto prostitucijo, slavljenje Dioniza, ki je navdihoval *dionizije*, sakralne orgije, tantrični brahmanizem različnih oblik, med katerimi je tudi obredno uživanje opojnih pijač, mesa in spolna združitev.

Želja v resnici ni nekaj nevtralnega, enoznačna pozitiviteta, kot nekateri zmotno mislijo, temveč je ambivalentna. Pozitivna, ker je od Boga ustvarjena notranja sila, ki človeku omogoča preživetje, in obenem nekakšna tempirana bomba, ki takrat, ko se razleti in zadeva na predmete, ki jih poželi, povzroči notranjo dezintegracijo osebe. Zdi se, da na neki točki *želja* nekako preskoči v *drugost*, se izmakne kontroli zavesti in preide v območje iracionalnega. Toda ta *drugost* ni transcendenca v najširšem pomenu besede, še manj krščanski Bog, zato nima nič skupnega z absolutno bitjo in deleženjem na njej, temveč je v resnici to, kar sv. Pavel poimenuje *vladarstva, oblasti, svetovni gospodovalci teme, zlohotne duhovne sile* (Ef 6,12).

Oblak si glede *želje* seveda ne dela utvar. Njegova pesnitev je pravzaprav kategorična zavrnitev vsakršnega bakanja o možnosti, da bi prek zadovoljitve *želje* lahko deležili na *absolutni biti*. Izključuje možnost, da bi po sledi *želje* prestopili meje kategorialnega sveta in prešli v *drugost*. Celo nasprotno, Oblak je prepričan, da smo prav takrat, ko najbolj strežemo *želji* in jo popolnoma spustimo z vajeti, najbolj daleč od *drugosti*, od transcendece. Še huje: ko nas obvlada *želja*, ne pride do notranje in telesne pomiritve, do absolutne zadostitve, do nikakršne nirvane, temveč prav nasprotno, do teme, besnenja

strahov in prikazni, do otopelosti čustvenih, duhovnih in telesnih sil, ki jih lahko za silo krotijo pomirjevala in oživljajo različne substance.

Pesnikovo stališče je, da slepo zadovoljevanje želja – h kateremu človeka priganjajo napuh, pohlep, nečistost, jeza, požrešnost, zavist, in lenoba – brez upoštevanja božjih zapovedi in naravnih zakonov, ne vodi v srečo, temveč v nesrečo. *Nečistost, ki človeka razčloveči, / ... A razuzdanost kakor nož zareže / in kmalu naredi globoko rano, / ... svoboda je dokončno izgubljena, / ker / pretvori podaritev v polastitev.*

Aristotel je prepričan, da ima vsak človek »nadarjenost za metafiziko in znanost, ki je enako izvorna kakor človekova nadarjenost za umetnost, religijo« in z njo povezano etiko (prim.: V. Kalan, prav tam, str. XXIV). Nadarjenost za etiko ni samo v tankovestnem prepoznavanju Božjih in naravnih zakonov, temveč tudi v njihovem prikrojevanju. Razlog, zakaj skuša človek že od nekdaj dati drugo ime vsakemu od sedmih poglavitnih grehov in ga moralno prekvalificirati v nekaj etično neoporečnega, ali celo dobrega, je samoopravičevanje, želja, da bi kljub vsej izprijenosti veljali za krepostne. *Nečimrnost, bolezen vseh bolezni, / si preštevilne krinke je nadela, / ... hudič ... grehe preoblekel je v prijetnost. / Oglej si, duša, krasne tri palače, / v katerih ti ponuja domovanje / in jih poskušaj videti drugače. / Na prvi piše »samospoštovanje« / ... / Na drugi je napis: »perfekcionizem«; / ... / globoko v tebi že gori narcizem.*

Namesto da bi človek svojo grešnost priznal in se odprl Božjemu usmiljenju, sebe razglaša za dobrega in ker ve, da tisto, kar je slabo, ne more biti v enem in istem oziru tudi dobro, slabemu, torej osebnemu grehu, podeli status dobrega. Če ne drugače, pa tako, da v duhu popačenega frojdizma, vsako

psihozo in frustracijo poveže z etično prisilo, ki naj bi jo nad njim izvajala patriarhalna družba in še posebej Cerkev. Tako se etična razvezanost, moralna arbitrarnost in samovolja nemalokrat prikazujejo kot osvobojenost in naprednost, etična doslednost pa kot ujetost v konservativne sponse inštitucij prisile. V vsem tem je veliko neiskrenosti, zato toliko bolj občudujemo pogum sv. Pavla, ki je tistim, katerim je bil učitelj, iskreno priznal: »Ne delam namreč tega, kar hočem, temveč počenjam to, kar sovražim. /.../ Vem namreč, da v meni, hočem reči v mojem mesu, ni nič dobrega; kajti dobro hoteti je sicer v moji moči, dobro delati pa ni« (Rim 7,18). »Čeprav sem bil prej bogokletnik, preganjalec in nasilnež. Vendar se me je (Gospod) usmilil. /.../ Kristus Jezus je zato prišel na svet, da bi rešil grešnike, med temi pa sem prvi jaz« (1 Tim 1,13-15).

Ameriški predsednik Barack Obama je rad govoril o »ameriških sanjah«, ki naj bi pomenile enake možnosti za vse in naj bi bile temelj moči in blaginje ameriške družbe. Uresničil naj bi jih lahko vsak, ki je delaven, pošten in tekmovalnega duha. O »ameriških sanjah« je Obama govoril tudi ob vnovični zaprisegi za ameriškega predsednika ZDA, 21. januarja 2013. Ideja »ameriških sanj« navdihuje tudi velik del sodobne reklamne industrije. V resnici so te sanje mit, pravi Joseph E. Stiglitz, ameriški ekonomist in finančnik, Nobelov nagrajenec za ekonomijo leta 2001, ker jih sproti izniči brutalna neenakost, ki je sistemska. Bolj kot to, da so »ameriške sanje« laž, ker lahko do velike ekonomske moči pride zelo majhen odstotek ljudi, so nevarne zato, ker so netivo želje. Sanjarjenje o bogastvu in slavi, kar močno obvladuje sedanjo generacijo mladih, razplamti in pomnoži želje. Te gredo sicer na roko industrijskemu in bančnemu kapitalu, a so pogubne za posameznika, kajti v želji se skrivata »sindrom razpršitve« in »sindrom širitve«.

Kadar smo preobremenjeni s številnimi obveznostmi, naredimo vse, da bi se osredotočili in umirili. Proces osredotočanja nam pomaga oblikovati hierarhijo nalog in potreb, delitev stvari na pomembne in manj pomembne. Želje pa delujejo v obratni smeri od naše temeljne potrebe, ki je osebna integriteta. Razpršijo naša čustva, misli in telesno aktivnost. In če »sindroma razpršitve« ne prekinemo, prihaja do dezintegracije osebnosti, kar ima lahko na dolgi rok tudi zelo nevarne posledice za telesno in duševno zdravje.

»Sindrom širitve«, ki se skriva v želji, je zakonitost, ki je značilna za rast imperijev. Ko je imperij v začetni fazi rasti, ga je mogoče politično, vojaško in upravno voditi iz enega središča. V fazi, ko doseže imperij vrhunec, svoj največji obseg, ko je torej najbolj razširjen, pa se začne moč imperija seliti na obrobje, kajti na obrobju je treba imeti stacioniranih največ vojaških sil in dragocene tehnike, ker z obrobja proti središču vdirajo »barbarska ljudstva« oziroma greh v pesnitvi Leona Oblaka. Nekdanje imperialno središče začne spričo procesov decentralizacije, ki jih narekujejo potrebe po policentrični ureditvi, dobivati samo še simboličen pomen. Posamezni centri moči, razpršeni po vsem imperiju, se začnejo boriti za prevlado. Od tu pa do dokončne dezintegracije oziroma propada imperija je obdobje nenehnih državljanskih vojn, podvigov uzurpatorjev, ki imajo vsi isto ambicijo, ponovno združitev imperija in vzpostavitev integralne oblasti. To se komu za kratek čas celo posreči, vendar je proces nepovraten.

Rast imperija je podoba za človeka, ki ne veruje kot Marija, Jezusova mati, da Bog zanjo dela velike stvari, pač pa zaradi razvezanih želja širi svoje aktivnosti na vse večji prostor, v svoje dejavnosti vključuje vse več ljudi, ki ga zaradi potreb po učinkovitem vodenju čustveno bodisi pritegujejo bodisi odbijajo,

vedno pa izčrpavajo. Ko kdo poseduje veliko dobrin, zlasti nepremičnin, jih vedno skuša pokriti celostno: upravno, predvsem pa čustveno. Vse, kar ima, mu na nek način priraste k srcu, na vse postane navezan, v vsem, za kar se je boril kot uspešen poslovnež, vidi sebe. Že kmalu pride do tega, da izgubi občutek, kje je zares doma, ali, denimo, v vili na Azurni obali ali v stanovanju, ki si ga je kupil v mondenem zimsko-športnem središču. Ne more biti povsod, kjer si želi biti, a če ne more biti na vseh krajih, kjer je kaj njegovega, kaj ima potem od številne posesti drugega kot skrbi. Namesto da bi mu to, kar ima, nudilo zadovoljstvo, ga obhaja vročična negotovost, ali je tisto, kar obiskuje samo občasno, res še njegovo. Skrbi, ki ga prehitevajo, povzročajo v njem vse večjo nepotešenost, kajti rast dobrin, ki jih poseduje, je v obratnem sorazmerju z užitki, ki naj bi mu jih dobrine nudile. Posest, ki ni namenjena njegovim dejanskim potrebam, postane njegov gospodar; nič več mu ne služi, temveč on služi posesti. Ali kot pravi Oblak: *Saj kdor se vda napačnemu vladarju, / obsedejo posvetne ga dobrine / in zvesto služi temu gospodarju.*

Krščanska duhovnost se od nekdaj posveča razločevanju med *željo* in *hrepenenjem*. V željah vidi predvsem »sindrom razpršitve« in »sindrom širitve«, v hrepenenju pa obraten proces. Hrepenenje je v nasprotju z željo, ki se oprijemlje predmetov, saj pogosto tudi osebo, sočloveka, naredi zgolj za predmet polaščanja, usmerjeno na osebo. Hrepenenje po osebi se izrazi v služenju osebi. Tudi vse predmete, ki jih hrepeneči ima, postavlja v službo osebi, po kateri hrepeni. Nasprotno pa ima želja po osebi za cilj uporabo osebe, bodisi za potešitev svojih emocionalnih potreb bodisi za množitev predmetov. *Želja* išče predmet, da si ga prisvoji, *hrepenenje* išče osebo, da se ji podari. Pristnost hrepenenja se meri po osredotočenosti na osebo, pa naj bo ta oseba bližnji ali Bog. Na poseben način to vidimo v Visoki pesmi, ki je sestavljena iz

več ljubezenskih in svatbenih pesmi, tako da ima površen bralec vtis, da ne opisuje pravzaprav nič drugega kot prej opisana sindromoma. Toda duhovna zgodovina Visoke pesmi je drugačna, postala je namreč eno od temeljnih besedil krščanske mistike, kar pomeni, da je želja po bližini drugega, privlačnost med moškim in žensko, transformirana v hrepenenje po Bogu. Žal mnogi, celo globoko verni kristjani, v možnost te transformacije ne verjamejo.

Kaj je pogoj, da se *želja* transformira v *hrepenenje*, ko se gibanje človekove duše namesto v razpršitev in razširitev, kjer se izgubi, obrne »navzgor«, v vedno večjo osredotočenost na bistveno, na osebo, da nazadnje s svojo »konico« prebija imanenco in prehaja v resnično *drugost*, v mistično izkustvo transcendence? To vprašanje se razpira v *nadbitno* prostorje. Da obstaja, vsaj tako se zdi, ne moremo dvomiti, a vseeno ne vemo, kako naj ga opredelimo, kam naj ga umestimo, kajti njegove *biti* z ničemer, kar premoremo – s svojimi psihičnimi, duhovnimi in telesnimi sposobnostmi – ne moremo zapopasti. Ko omenjamo skrivnostno prostorje, dejansko mislimo na osebo. Vemo, kaj je *oseba*, vendar samo do trenutka, dokler nas kdo ne vpraša za razlago. Kajti vsaka refleksija *osebe* nas oddaljuje od tistega, kar slutimo, da naj bi bila. Bolj ko je refleksija *osebe* obsežna, dlje smo od njene resnične narave.

Največkrat razumemo *osebo* kot človekovo psiho-emocionalno jedro. Za terapevtski postopek to verjetno celo zadostuje. Komaj pa si znamo predstavljati zadrego terapevta, če bi delujoč po uradno priznanih terapevtskih metodah zaradi želje, da bi učinkovito pomagal svojim klientom, prehajal v sfero onkraj *osebe kot imanence*, prek njenih psiho-emocionalnih meja. Ker pa mi, ki smo bralci Oblakove poezije, nismo terapevti, nas radovednost sili, da razpremo obroč imanence, kamor osebo stisneta psihologija in filozofija.

Vsak od nas ima svoje osebno jedro, svoje psiho-emocionalno središče, toda kaj je v nas tisto, da smo si drug od drugega popolnoma različni, da *jaz*, ki določa mene, ni identičen z *jaz*, ki naredi, da je drugi res drugi, a ne le po imenu ali zaradi psihofizičnih razlik, temveč bitno. Singularnost drugega, če smemo tako reči, mora torej imeti svoje domovanje nekje drugje kot samo v enkratni psihofizični strukturi drugega, saj lahko tako mojo kot njegovo psihofizično danost, kljub njuni različnosti oziroma enkratnosti, obravnavamo po istih splošnih terapevtskih načelih ali jo opišemo v mejah te ali one doktrine, ki reflektira človekovo telo in njegovo psiho. Ali drugače: naša psihofizična struktura očitno ni vse, kar smo, vedno je naš *jaz* še v nekem preostanku, ki nam zaradi svoje neulovljivosti, zaradi svoje apofatičnosti, dela »težave«. S tem preostankom se le malokdo ukvarja, gotovo pa ga ne upošteva psihologija, ker želi biti povsem empirična veda; kako bi sicer njene izsledke in dosežke družba kvantificirala in jih spravila v proračunske okvire.

S tem, ko smo znotraj našega osebnojnega jedra, znotraj tega, kar je naš *jaz*, vzpostavili razlikovanje med empiričnim in apofatičnim, smo tudi določili, kaj nas v nadaljevanju zanima. Tu nam prihaja nasproti, v pomoč, pesnik Oblak, ki je v naslov svoje pesnitve zapisal »neumrljiva duša«. Posvetiti se želimo torej *duši*. Če naš *jaz* ni v celoti zajet v našem psihofizičnem *jazu*, prebiva še nekje drugje; in za to *drugost*, kjer še domujemo ali kjer bitno smo, ne moremo v vsej duhovni in miselni tradiciji najti bolj primerne izraza kot *duša*.

Naš *jaz* ima tako rekoč dve naravi, dve bitnosti oziroma dve ravni: psihofizično in apofatično. Naša psihofizična narava se bitno ne razlikuje od psihofizične narave vseh drugih ljudi – je splošna, čeprav mnogotera, ker nas je pač mnogo – vendar v njej glede na posameznika ni nobene bitne razlike, saj

psihofizično naravo vseh ljudi obravnavamo po istih zakonitostih, ker spada v isto empirijo.

Razmislek o grehu, duši in osebni odgovornosti terja, kot vidimo, apofatično držo, ki je v spoštovanju nedoumljive in neizrekljive skrivnosti. Cilj apofatične teologije ni zanikanje trditve o Bogu in duši, ampak ohranjanje skrivnosti, ki je onkraj vsake trditve. Božja skrivnost in skrivnost duše, naše najbolj notranje biti, je neizrekljiva, daleč od vsake določenosti in pojmovnega spoznanja. To pa ne nasprotuje uporabi simbola kot načina trditve za neizrekljivo stvarnost. Vladimir Lossky pravi, da je apofatizem predvsem razpoložljivost duha, ki zavrača oblikovanje pojmov o Bogu, zavrača vsako abstraktno ali zgolj pojmovno teologijo. Apofatizem ne zanika zunanje, empirične in razumske stvarnosti, ampak nas vodi onkraj vsega, vodi nas v skrivnost Drugega, k osebni odnosu z drugo osebo. Toda osebnega odnosa ni mogoče v celoti razložiti, določiti ali zamejiti. Apofatična drža nam pomaga iti preko videza k drugemu samemu, in sicer v njegovi celovitosti (prim.: dr. Milan Žust, *Religiozno izkustvo in apofatični elementi pri Vladimirju Truhlarju*, Mednarodni posvet »V dnevih šumi ocean«, Gorica, 6. 12. 2002).

Da vsaj za silo osvetlimo dve bitnosti ali dve ravni naše duše, o čemer smo malo prej govorili, je primerno, da vpeljemo pojem *hipostaza* (prim.: Gorazd Kocijančič, *Razbitje, Sedem radikalnih esejev*, Ljubljana: Študentska založba, 2009, str. 35–48). »Vznikam iz nič in se v njem končujem. V tem vzniku se konstituiram vse ... Tako *bit* stvari, ki so prisotne, ker so v stiku z menoj, kot tistih, ki so v stiku z mano kot odsotne in so zato odsotne. Ko spoznavam to svoje vznikanje iz nič, se postavim pod vprašaj kot kriterij biti ali ne biti.« *Nič*, o katerem govori Kocijančič, »je nič kot odvezanost vseh določil. /.../ Stik

mene in sveta se dogaja povsem v meni. /.../ Bit zato ni najsplošnejše, ampak predvsem nemisljivo intenzivna zgostitev mene v meni. /.../ Je središče brez periferije« (prim.: G. Kocijančič, prav tam, stran 35).

Moja temeljna *bit* je torej apofatična, ni torej identična s tem, kar je na meni vidno, s tem, s čimer se miselno in čustveno izražam. Moja apofatična *bit* je zame bistvena zato, ker sem samo v njej *jaz zares jaz*, edinstven, drugim bitno drugi, bitno drugačen, in ne drugačen in drugi samo po videzu, po immanentnih akcidencah, torej po tem, kar zapopade splošna empirija. V tej luči nam je bolj razumljivo, kakšen smisel ima Oblakovo pesniško razčlenjevanje problematike greha. Greh, ki ima korenine v apofatični *drugosti* zla, o katerem govori sv. Pavel, mene, moj apofatični *jaz*, vklene, obkoli, da se prekine odnos z Drugim. Vznikanje iz *nič*, iz apofatičnega Drugega, iz Boga torej, zaradi greha, ki obda dušo, slabi, da duša, moj apofatični *jaz*, ne more ne vznikat, se ne ohranjati in se ne vračati spet vanj, v Boga.

Za koga bi lahko postal govor o duši moteč, pa ne morda toliko zaradi njene presežne narave, o čemer smo ravnokar govorili, kot zaradi njene transspolnosti. Navajeni smo govoriti o moškem in ženski. Duša, čeprav je slovnično ženskega spola, ni kak duševni hermafrodit, nima namreč nobene spolne opredelitve. Transspolnost duše ne izhaja iz dualizma, ki daje duhovnemu prednost pred telesnim, ampak izhaja iz dejstva, da bit našega jaza ni nekaj zgolj psihičnega, ne sovпада z našo psihofizično strukturo, ampak je drugost vsega tega, psihičnega in telesnega, je kratko malo apofatična. V tem smislu je spolna določenost nekaj sekundarnega, ni edina in ne ključna bit *jaza*, ker človek kot spolno bitje ne vznika iz apofatičnega Drugega. Apofatični *jaz* ni ne moški ne ženska, pač pa je kot moški ali kot ženska opredeljen samo psihofizični *jaz*, a le do tedaj, dokler

se s povečanim telesom, z vstajenjem ne vrne vanj. Ti dve resničnosti v nas, psihofizična in nadbitna, nista v nas ne pomešani ne ločeni, temveč skrivnostno razločeni. Res je, kar pravi Sveto pismo: »... moškega in žensko ju je ustvaril« (1 Mz 1,27), kar pomeni, da nam je spolnost dana tudi zato, »da bosta (mož in žena) rodovitna v otrocih«, kot piše v poročnem obredniku. Toda cilj našega obstoja se s tem ne izčrpa, ampak se nam odpira v prerobenju iz Duha. Za Boga, za svoj končni cilj, se torej ne rodimo »iz krvi ne iz volje mesa ne iz volje moža, ampak iz Boga« (Jn 1,13). Ta ugotovitev nam pomaga razumeti zagonetni odlomek iz evangelija: »Čigava bo žena ob vstajenju, ko bodo vstali? Vseh sedem jo je namreč imelo za ženo.' Jezus jim je rekel: 'Ali se ne motite zato, ker ne poznate ne Pisem in ne Božje moči? Ko bodo namreč vstali od mrtvih, se ne bodo ne ženili in ne možile, ampak bodo kakor angeli v nebesih'« (Mr 12,23–25).

Oblakova poezija nas posredno opozarja, naj kategorij našega tuzemskega življenja ne podaljšujemo v večnost, ker večno življenje ne more biti projekcija našega bivanja na zemlji oziroma bivanja v mejah naše psihofizične strukture. Med rojstvom v telesu, torej med rojstvom iz krvi in rojstvom iz Duha, ni kontinuitete. Med obema ravnema življenja je *ločilna stena*, ki je ne bi mogli premagati, tudi če bi bili etično popolni. *Steno pregrade* med nami in Bogom oziroma greh sveta, je lahko premagal samo Kristus, Bog in človek (Ef 2,14). Zato je naše odrešenje milostni dar: »Z milostjo ste namreč odrešeni po veri, vendar to ni iz vas, ampak je Božji dar« (Ef 2,8). Podobno Oblak: *A pot iz tega greha je v spoznanju, / da kar imaš, prihaja od Gospoda; /.../ brez Njega nič ne mogla bi storiti.*

Papež Frančišek, ki želi vsem, tudi razvezanim in ponovno poročenim, olajšati pot do Kristusa, veliko govori o Božjem objemu, o nežnosti, ki nam jo Bog

izkazuje na mnoge načine. Njegovi stiki z ljudmi, posebej z nemočnimi in otroki, so za vse, ki jih doživijo, dotik Božje ljubezni. Vendar v tem, kako papež komunicira z ljudmi, ni nikakršne romantike, nobene cenene sentimentalnosti ali približevanja površnemu panseksualizmu. Papež v apostolski spodbudi Amoris Laetitia, zanimivo, ne govori o *srcu*, temveč o *duši*. Tam, kjer gre najbolj zares, to pa sta vzgoja in partnerski odnos, se izogiba psiho-emocionalnim kategorijam in spregovori o *duši*.

Navadno starše najbolj skrbi, pravi papež v Amoris Laetitia, *kje je njihov otrok?* Kajti ni vseeno, ali je doma ali v slabi družbi ali je pred računalnikom in zapravlja čas ali pa je za svojo delovno mizo in se uči ali odhaja konec tedna v dvomljivo družbo, da oče in mati do zgodnjih jutranjih ur trepetata, ali se bo vrnil, in šele potem, ko slišita, da se je izmuznil v svojo sobo, mukoma zaspita.

Naslednje važno vprašanje, ki nenehno spreletava starše, je po papeževem prepričanju, *kako je njihovemu otroku?* Želijo mu vse najboljše, zato jih zanima otrokovo počutje in zadovoljstvo. Ko je majhen, ga peljejo v lutkovno gledališče, kupijo mu smuči in kopalno opremo, zasipajo ga z igračkami, večkrat na dan ga vprašajo, kaj bo jedel, ali ga zebe, kaj si želi za rojstni dan in kaj naj naročijo Miklavžu.

Papež Francišek nadaljuje: res je, dragi starši, treba je vedeti, kje je vaš otrok. A skrb, kje se prostorsko nahaja, v vas prebuja predvsem dolžnost, da mu sledite in ga nadzirate. Vi veste, da otrok tega ne mara, veste pa tudi, da nadziranje otroka ni bistvo vzgoje. Z dobrim nadzorom ga še ne boste dobro vzgojili; tudi tega se zavedate, dodaja papež. Nenehno drezanje vanj, kako mu je, kaj si želi, kaj še lahko naredite zanj, lahko postane zanj celo nadležno. In

tudi če zanj naredite več, kot ima želja, še vedno ne veste, kako bo vse to nanj dolgoročno učinkovalo.

Kaj tema dvema vprašanjema in naporu, da bi starši nanju kar najbolje odgovorili, še manjka? Starši vedo, da nekaj manjka. Toda kaj manjka? Papež odgovarja: prvo in najvažnejše vprašanje, ki si ga morajo pri vzgoji in svojem odnosu do otroka zastaviti starši, je, *kje je duša mojega otroka?* (prim.: Amoris Laetitia, VII. poglavje).

Takšna zastavitev vzgoje pomeni obrat od običajne prakse. Ko starši odgovarjajo na prvi dve vprašanji, ki sta sicer važni in ju ne morejo opustiti, je iniciativa na njihovi strani. Kajti vsi hočemo pri vsem, kar delamo, vedno imeti pobudo, ker si domišljamo, da se takrat, ko imamo pobudo, vse odvija v skladu z našimi predvidevanji. A se v resnici ne. Na tem mestu se spomnimo Marije iz Janezovega evangelija, ki je sedla h Gospodovim nogam. Marta, njena sestra, je bila takšna, kot smo vsi, ki hočemo biti gospodarji trenutka in razmer. Marija pa je utihnila in omogočila Jezusu, da je prevzel iniciativo.

Kaj pomeni, da starši sedejo k otrokovim nogam? Ne morda dobesedno, pač pa tako, da so vsaj kdaj samo z njim, da skaklja ob njih in jim govori nepovezano, po občutku, kakor pride. In če so z njim na takšen način, bodo morda nekega dne dojeli, zakaj je, denimo, otrok pasiven, kdo ga v šoli ponižuje, od kod njegova brezvoljnost, ali nasprotno, hiperaktivnost, kaj se nahaja v njegovih čustvih, česa ga je strah, kaj ga zares veseli. Otrok bi jim vse to rad zaupal, toda kdaj naj se srečata njihova in otrokova duša? Kako naj jim otrok govori o tem, kar je skrito na dnu njegovega srca, ko se vsega, kar je v njem, niti ne zaveda in ne zna opisati?

Papež ve, da je naloga, ki jo imajo starši, zelo težka, zato jih v apostolski spodbudi Amoris Laetitia sprašuje: *ali res hočete vedeti, kje je duša vašega otroka?* Zakaj papež nekoliko podvomi, ali starši to res hočejo? Ker biti kot Marija, stopiti v ozadje, kot oče in mati utihniti v sebi in prisluškovati otrokovi duši, zahteva samozatajevanje, odpoved sebi, pravi papež. V tem pa se starši ne znajdejo najbolje in ob vsem, kar je nad njimi, jim zmanjkuje časa in potrpljenja. Predvsem pa tega morda sploh ne znajo, ker nimajo izkušnje, kako so njihovi starši nekoč odkrivali njihovo dušo.

Papež tu starše pripelje tako rekoč na rob obupa, ko bi najraje resignirano rekli: »Midva, kot oče in mati, enostavno ne veva, kako naj se približava duši svojega otroka, tega nemara sploh nisva zmožna. Ne takrat, ko je otrok majhen in mu manjka besed in izkušenj, da bi opisal svoj otroški notranji svet, ne na prehodu v mladostno obdobje, ko je njegova duša napolnjena z raztreščenimi občutji«.

Na tej točki, ko se zdi, da vzgoja odpoveduje, naj se starši odprejo Gospodu. Toda kako naj Gospod vstopi med očeta in mater, ko pa morda njuni duši ne krožita okoli istega Sonca, temveč pripadata dvema različnima galaksijama. Ta ugotovitev odtujenosti duš je začetek modrosti, je prvi korak k obnovi zakonske ljubezni. Na tem mestu sledi vprašanje za moža: *kje je duša moje žene?*, kot bi slišali Lojzeta Kovačiča, in vprašanje za ženo: *kje je duša mojega moža?* Ne obstaja nobeno zgolj človeško sredstvo, ki bi ga poznala psihologija ali terapijska stroka, ki bi duši moža in žene, očeta in matere, nahajajoči se v različnih galaksijah, znova pripeljalo na krožnico istega Sonca, Jezusa Kristusa. Samo on, ki je Gospod nebes in zemlje, daje možu zgovornost, ki ji žena znova prisluhne, ker v njej sliši pesem angelov iz visoke pesmi: *Vstani golobica moja /.../ in (zopet) pridi, /.../ (znova) mi pokaži svojo postavo. Žena*

ne bo odlašala, ampak bo ponovila prvotne besede: *Moj ljubi je moj in jaz sem njegova, /.../ (znova) me deni kot pečat na svoje srce.*

Če mož in žena iščeta dušo drug drugega, kot predlaga papež, najdeta tudi pot do duš svojih otrok, in to tako v njegovem zgodnjem otroštvu, kot v obdobju pubertete, ko se zdi, da je prepad med starši in otroki najgloblji. V duhovnem stiku duš očeta in matere, ki nastane po molitvi, se stika vsa družina in ves preostali svet.

Starši in vsi drugi vzgojitelji iščejo čarobno formulo, kako otroka naučiti reda, delovnih navad, vztrajnosti, ga pridobiti za prave vrednote in trdno voljo. Vsak, ki vzgaja, se sprašuje, kakšna naj bo prava spolna vzgoja, vzgoja za odložitev zadovoljitve itd. Papež tudi tu obrača na glavo uveljavljene vzgojne principe in pravi, da je vzgoja glede vsega, kar smo našli, možna šele potem, ko najdemo dušo svojega otroka, sicer je vzgoja nekaj zunanjega. Otrok bo sprejel vzgojo svojih staršev, če bodo oni prej iskali in našli njegovo dušo.

Oblakova poezija ima tudi didaktičen značaj, ker s poetičnimi sredstvi svetuje, kako naj ravna duša, da bo funkcionalna pri opravljanju vsakodnevnih nalog: naj *spreminja navade in vedënje*; in kako naj doseže svoj najvišji cilj – združitev z Bogom: naj se ogne vsemu, kar *skriva cesto k Bogu*, ki bo zanjo, za dušo, *večerna zarja*.

Sv. Janez od Križa v knjigi *Vzpon na goro Karmel* opeva srečo duše, ki je skozi »temno noč vere«, v radikalni samoodpovedi, dosegla zedinjenje z *Ljubljenim* (prim.: Sveti Janez od Križa, *Vzpon na goro Karmel*, Ljubljana: Družina, 1983). Temna noč vere je pravzaprav noč čutov. Človek navadno upa, da se bo dvignil

k Bogu – po katerem hrepeni, pa naj si to prizna ali ne – z vso prtljago, s čuti, ki jih bo brez zavor izpostavljala silam napuha, pohlepa, nečistosti itd. Sv. Janez od Križa je izkusil noč vere v spoznanju, da pot, ki jo usmerjajo želje, pelje navzdol, v razpršenost, v izgubljanje osebnostnega jedra in s tem v malodušje in žalost. V hrepenenju, ki se je oglašalo v njem, je prepoznal *Ljubljenega*. Doumel je, da se *Ljubljenemu*, ki se mu je razodeval kot oseba, ne more bližati z razpršitvijo želja, ker ga te vlečejo v navezanost na vedno več predmetov, torej prav v drugo smer kot hrepeni. Postopoma je odkril, da bo tisti del njega –, namreč njegova duša, s katero sega v drugost, k *Ljubljenemu* –, lahko zaživel le, če bo oslabil moč čutov, ki ga vlečejo k predmetom pohlepa, zavisti itd. Na temelju tega izkustva je nastala znamenita osemkitična pesem, ki jo v nadaljevanju podrobno razlaga.

Prva kitica te pesmi se glasi: *Nekoč, v temni noči, / v ljubezni hrepenenju vsa goreča, / o neizmerna sreča! / odšla sem neopažena od doma, / ko že je počivala moja hiša speča*. Posebej zgovorna, primerljiva z mistiko Visoke pesmi, kjer gre za transformacijo želje – izhajajoče iz volje – v hrepenenje duše po *Ljubljenem*, je šesta kitica: *Na grudih mi cvetoch, / ki zanj, le zanj so nedotaknjene ostale, / mi ljubljene zaspal je. / Tam sem ga ljubkovala, / pahljača ceder naju je pahljala*.

Duša, kakor o njej razmišlja Oblak, si skozi vso pesnitev prizadeva, da bi *nedotaknjena ostala, / ... / da bi vseh čutov (sem) moč izgubila*. Kajti duša se ne reši iz muk in tesnob, ki jih povzročajo poželenja, dokler neopažena ne odide iz svojih kamric, kjer so jo ovirala poželenja (prim.: sv. J. od Križa, prav tam, str. 42). Podobno Oblak: *Vse druge ceste lažnega lesketa / pripeljejo te v žalostno praznino, / ki je s temò posvetnosti prežeta*.

Vsi pogloblitni grehi se spočnejo v mislih, zato je sv. Anton Puščavnik dejal: »Gospod, želim biti odrešen, a mi to preprečujejo moje misli«. Dr. Jan Ciglencečki, profesor filozofije, raziskovalec in prevajalec, ki s sodelavci v Egiptu odkriva nasebine puščavnikov in koptske spomenike, pravi: »Ko je človek dlje časa sam s seboj, glavni sovražnik postanejo njegove lastne misli. S tem psihološkim dejstvom so se bili prisiljeni soočiti tudi puščavniki. Rešitev, ki so jo ponudili, je na videz preprosta: da se ne identificiramo s svojimi mislimi« (Delo – Sobotna priloga, s Ciglencečkim se je pogovarjala Vesna Milek, 17. 12. 2016, str. 20).

»Rešila nas bo domišljija,« je nedavno izjavil dr. Evgen Bavčar. Sam mislim, da domišljija ne bo dovolj, pač pa je lahko domišljija, kakršno izpričuje Oblakova poezija, dragocena zato, ker bralcu odkriva povezave med grehom in njegovimi negativnimi posledicami za naše osebno življenje, za odnose z bližnjimi, pa tudi za kulturo, družino in družbo v najširšem pomenu. Njegova pesnitev ni zapletena, nima značilnosti nekomunikativnosti, ki je v sodobni poeziji zelo pogosta, vendar ima svojo ontologijo, ker je vpeta v *drugost*, v transcendenco na eni strani in našo vsakdanjost na drugi strani. Zato Oblak ne razmišlja o grehu samo skozi prizmo razuma, kar je danes zelo pogosto, temveč znotraj trikotnika: Bog – človek – svet. Vse, kar o tem pove, je prepričljivo, ker je pričevanjsko. Didaktičen značaj njegove poezije ima v resnici oznanjevalno razsežnost, katere cilj je bralca odpirati za Božjega Duha.

Poezija dr. Leona Oblaka nas vabi na strmo pot, na kateri naj odlagamo posvetne misli in odvečne predmete, ki jih navlečemo nase s svojimi grehi. Duša, *če v Božjo milost znala boš verjeti, / ne boš pustila, da hudič te zbode. / ... / Zajemaj iz izvira žive vode! / ... / Zahvaljen bodi Bog na veke! Amen.*