

Metka Peserl

Besede o Neubesedljivem, 1

Vprašanje Boga je v zahodnoevropski kulturni dediščini brez dvoma osrednje vprašanje človeške misli. Opazno je seveda, da se sodobni intelektualizem tega vprašanja otepa, ga ignorira ali celo bojevito nastopa proti njemu, kar pa kaže le na različen pristop k temeljnemu problemu človeškega življenja. Strah pred odkrivanjem in razkrivanjem entitete, ki obstaja na tako zelo različnih dimenzijah od nam poznanih oz. dostopnih, se seveda racionalizira v izgovor, da se Boga pač ne da empirično dokazati, torej ne obstaja. Lahko sicer rečemo, da Boga ni, se distanciramo od njega tudi s pojasnilom, da je tako ali tako nedoumljiv našemu razumevanju, lahko se celo bojujemo proti njemu, praksa pa kaže, da to vprašanje vendarle ostaja osrednja postavka človeškega življenja. Ni torej čudno, da sodobni misleci menijo, da je treba Boga spet vključiti v kontekst raziskovanja človekovega bivanjskega problema. Z zavedanjem o širini in globini te teme (ali kljub temu) sem se lotila proučevanja posameznih idej v zvezi z Bogom, saj se strinjam z Uršičevo nadgradnjo Wittgensteinove sedme teze: O čemer ne moremo govoriti, o tem moramo govoriti vedno znova.

Božidar Knežević je zapisal: "Beseda Bog je najvišja točka v oceanu religije, dvignjena na pepelu mnogo sto vekov človekovega življenja; v tej eni veliki besedi Bog so zgoščeni milijoni človeških občutij, želj in upov, bolečin in radosti, pojmov in misli. /.../ Ideje Boga ni ustvaril hladen, abstrakten razum, ampak je vzniknila iz globine človeške duše; zato je ideja Boga večna in je ne morejo nadomestiti nikakršni zakoni niti stvaritve razuma. Duša je ustvarila idejo Boga, ona ga čuti; človekov duh samo išče Boga in ga glede na svojo raven najde v različnih stanjih, pojavih, stvareh, na raznih mestih, v različnih oblikah." Take in podobne sodbe o Bogu navadno ustvarjajo vtis strahospoštovanja, zaradi katerega se mora raziskovalec po običaju postaviti v ponižen

položaj nekoga, ki bo samo poskušal popraskati po površini te teme in poudariti, da so to le predpostavke in koščki mozaika. Naj se podredim običaju in napovem, da bom na podlagi modrosti indijske *Bhagavad-gite*, krščanskih gnostikov in zahodnih filozofov povezala nekaj takih koščkov in jih sestavila v eno od možni podob pojmovanja Boga, kakor je dostopen človeškemu razumu.

Uvodoma bi želela razčistiti dve pravopisni vprašanji v zvezi z besedo Bog. Prvo je pisanje z veliko oz. malo začetnico. Sprejeta je praksa, da se uporabi velika v primerih, ko govorimo o Bogu kot entiteti, ko je to poimenovanje osebne ali neosebne aspekta vrhovnega bitja, absolutne resnice, kozmične zavesti ali kakor koli že označimo "tisto" najvišjo inteligenco. Bog z malo začetnico pomeni vrstno poimenovanje, ko je bog vštet v isto skupino kot npr. vile, škrti. To ločevanje se mi zdi sprejemljivo in nediskutabilno, česar pa ne bi mogla reči ob naslednji dilemi. Iz samostalnika Bog namreč ne tvorimo svojilnega pridevnika, Bogov, v njegovi vlogi se pojavlja oblika vrstnega pridevnika B/božji (božja volja, božji služabnik). V *Slovarju slovenskega knjižnega jezika* se pojavlja le izraz bogovski (stil.), za katerega je podana definicija "značilen za bogove" (bogovske lastnosti). Ta oblika se v praksi sicer pojavi kvečjemu kot kakovostni pridevnik, ne vidim pa zadržka, da se ne bi njegov koren uporabljal kot svojilna oblika pridevnika – Bogov (to predpostavlja Boga kot osebno entiteto, da si sploh lahko nekaj "svoji", hkrati pa tudi veliko začetnico). Oblika se mi vsebinsko in besedotvorno ne zdi sporna; morda v zvezi s tem obstajajo kake razprave, ker pa jih ne poznam, bom v primerih, ko zaradi konteksta ne bo primerna raba vrstnega pridevnika, uporabila svojilni pridevnik Bogov, čeprav zveni malo tuje.

Edina predpostavka, s katero se strinjajo vsi teološki oz. religiozni sistemi, je obstoj nevidne, inteligentne moči. Mnenja se nadalje razdelijo glede na to, ali je ta moč absolutna ali podrejena, ali je omejena na eno samo bitje ali porazdeljena med več, prav tako so izredno različna (in tudi protislovna) pojmovanja atributov, načel delovanja in obstoja te bitnosti. Dilem in različnih pogledov pred nastopom novoveških filozofov sploh ni bilo; ta moč je bila imenovana Bog in njegov obstoj je bil nediskutabilen, nekaj samo po sebi umevnega. Seveda je (v samem okviru krščanstva) obstajala določena razlika med konfesionalnim in mističnim pogledom na Boga, ki pa je bila bolj pogojena z različno globino doživetja Boga. Tudi pred tem, v času Pavlovega oznanjanja evangelija med Judi in Grki, so se vsi pogledi delno ujemali. Kot povzema Alistair Kee v delu *The Way of Transcendence; Christian Faith without Belief in God*, so delili vsaj t. i. "starodavni svetovni nazor": vsi so verjeli v Boga, v ločevanje nebes, zemlje in pekla, nestrinjanje je vladalo predvsem v zvezi z Jezusom Kristusom ("Je pot, resnica in življenje za človeka dejansko razodeta v Jezusu Kristusu?").

V času grškega pesnika Hesioda (8. stol. pr. n. št.) je veljalo prepričanje, da naj bi vsak naravni dogodek vodilo neko umno bitje, in tako je bilo takrat kakih trideset tisoč bogov, za vsako področje poseben. Hesiod je menil, da je

izvor tako teh bogov kot ljudi neznana moč narave. David Hume v *Naravni zgodovini religije* ugotavlja, da je v skladu z naravnim napredovanjem človekove misli postopen prehod od strahospoštovanja do višjih moči (ki jih poosebljajo bogovi) do čaščenja popolnega bitja, ki ureja celoten sistem narave. "Božanstvo se jim je, preden so ga dojeli kot močno, čeprav omejeno bitje s človeškimi strastmi in poželenji, z vsemi udi in organi, prikazalo kot čisti vsevedni, vsemogočni in povsod pričujoči duh. Razum je postopno rasel od slabega k boljšemu. Na podlagi abstrakcije tega, kar je bilo nepopolno, so ljudje oblikovali idejo popolnosti.

Podobno pojmovanje bogov kot v antični Grčiji, navadno označeno kot politeizem, je značilno tudi za indijsko tradicijo, natančneje za hinduizem. Najbolj razširjeno (tako v historični kot sodobni Indiji) je prav politeistično (filozofsko nepodprto, saj temelji na starodavnejših ritualnih tekstih, izpred razvoja poznejših filozofskih šol) čaščenje mnogih bogov, vsakega za določen namen. Od nagnjenj in spoznanj častilca je odvisno, katere bogove vidi kot bolj in katere kot manj pomembne. Sveti spisi posameznih smeri imenujejo "manjvredne" bogove deve (polbogovi), vrhovnega boga pa išvara (gospod, gospodar). Z različnimi utemeljitvami so kot išvare omenjani predvsem Višnu, Šiva, Rama, Krišna, Brahma, Ganeša, Durga, Indra in Jama, bogovi temeljnih načel (nastanka, uničenja, vzdrževanja, modrosti, pravičnosti, obilja, smrti), medtem ko so bogovi naravnih pojavnosti (vetra, vode, sonca, ognja ...) vedno samo polbogovi. Obenem je v hindujski verski tradiciji vedno obstajal ločen pojem Absoluta, ki se glede na opazovalčevo videnje najbolj izraža prav v tem individualnem bogu, ki ga ima sam za vrhovnega. Od tod izvira visoka stopnja verskega pluralizma in strpnosti znotraj neverjetno razvejanega hinduizma, ki ga spremlja skozi vso zgodovino; verski spori so vezani predvsem na mulske in muslimanske osvajalce.

Jasno je torej, da vsi nižji bogovi za razliko od vrhovnega Boga (ki pa ga različno pojmujejo) niso absolutni, temveč delujejo kot njegovi "pomočniki" (pri razlagalcih je pogosta prispodoba, ki Boga prikazuje kot predsednika države, polbogove pa kot ministre). Hume v tem kontekstu piše o človeški težnji, da si predstavljamo vsa bitja podobna nam in prenašamo nanja lastnosti, ki se jih zavedamo; tako je pri Grkih in Indijcih prevladovala težnja, da so projicirali na božanstva človeške strasti in slabosti ter jih pojmovali kot maščevalne, pristranske, celo zlobne ali neumne ljudi, ki pa imajo najvišjo moč in avtoriteto.

Poznejši staroveški grški filozofi so sicer precej razglabljali o obstoju človeka, o obstoju Boga pa precej manj in še to dokaj povezano s prvinskimi predstavami o tej entiteti. Tako je npr. Heraklit opozarjal na to, da so za svet značilna stalna nasprotja in bi ga moralo biti konec, če ne bi bilo stanovitne igre menjav med nasprotji. Zanj je Bog dan in noč, zima in poletje, vojna in mir, lakota in sitost, pri čemer je dokazano, da z besedo Bog ni mislil bogov, o katerih pripovedujejo miti. Zanj je Bog oz. božanstvo nekaj, kar obsega ves svet, kaže pa se med drugim tudi v spreminjajoči se naravi. Namesto besede Bog je

uporabljal tudi besedo "logos", kar pomeni um; menil je, da mora obstajati neki "vesoljni um", "naravni zakon", ki vodi vse, kar se dogaja v naravi, podlaga vsemu pa je "Bog" oz. "logos". To pa je tudi bistvo panteističnega prepričanja, da je Bog, ali bolje rečeno, božanstvo imanentno svetu, vesolju in naravi.

O konceptih Boga, kakor ga pojmujejo filozofske smeri hinduizma, sem že pisala in očitno je njihov vpliv na zahodne filozofe. Glede na to, da je v naslednjih stoletjih filozofija tesno povezana s krščanstvom, za katerega je značilno pojmovanje Boga kot osebe, naj navedem hindujske vzporednice temu. Dvaitistične šole ločijo tri aspekte Boga, in tako piše v verzu 1.2.11 *Śrimad-Bhagavatama*: "Poznavalec Absolutne Resnice spozna le-to v treh aspektih: kot Brahman, Paramatmo in Bhagavana, ki so eno." Obstajajo torej tri stopnje spoznanje Boga: Brahman ali brezosebni vseprežemajoči duh, svetloba, je cilj spoznanja advaita filozofov, jogiji iz Patandžalijevega sistema meditirajo na Paramatmo ali lokaliziran aspekt Boga v jedru vsega obstoječega in v srcu vsakega živega bitja, Bhagavan pa je osebni vidik, Vsevišnja božanska osebnost, spoznanje, katerega cilj je vajšnav (imenujejo ga Višnu, Vseprevevajoči). Očitna je sorodnost z zahodnjaškim panenteizmom (npr. prepričanje Giordana Bruna), ki predstavlja nekakšno vmesno stopnjo med teizmom in panteizmom ter izraža prepričanje, da je svet oziroma vesolje "božje telo" – in analogno, kakor je duša obenem "v" telesu in "onstran" telesa, naj bi bil Bog kot vesoljna duša svetu imanenten in obenem transcendenten. Ti trije aspekti so ponazorjeni s soncem, pri katerem ločimo sončno svetlobo, površino sonca in samo sonce. Tega trojega ne moremo ločiti enega od drugega, pa vendar proučevalci teh treh vidikov ne pripadajo istemu razredu. Kdor proučuje sončno svetlobo, njeno vesoljno razprostranjenost in bleščeč sijaj njene brezosebne lepote, je primerljiv s spoznavalcem Brahmana in je na začetni stopnji procesa spoznavanja, na višji stopnji je poznavalec Paramatme, v tej primerjavi površine sonca, najbolj vzvišeni transcendentalisti pa naj bi bili vajšnave oz. bhakte, ki lahko vstopijo v osrčje sonca tj. se približajo Bogu osebno. Spoznanje Boga kot osebe in razvijanje odnosa z njim kot takim je torej zadnja, najvišja stopnja razumevanja Absolutne Resnice, kar potrjuje *Bhagavad-gita* v verzu 12.2 (prevod A. C. Bhaktivedanta Prabhupada): "Za najpopolnejše imam tiste, katerih um je osredotočen na Mojo osebno podobo in ki Me nenehno častijo z veliko transcendentalno vero."

Očitno je, da je tako pojmovanje Boga temelj krščanstva in nekaterih drugih svetovnih religij; osnove za razumevanje Boga v prvotnem in zgodnjem krščanstvu daje judovsko-krščansko izročilo, zapisano v *Svetem pismu* stare in nove zaveze. Bog je v njima osebno bitje, ki se neposredno srečuje s človekom in mu ponudi zavezo, pravila življenja in delovanja. V novi zavezi dobi osebnost Boga še bolj človeški, neposreden obraz. Jezus Kristus je Bog-Človek in kdor spozna njega, spozna Boga očeta, to spoznavanje pa se dogaja v srečanju, v osebnem odnosu, saj je Bogovo bivališče med ljudmi. Podobno kot pri dvaitistični filozofiji je tudi pri krščanstvu pojmovanje Boga zasnovano na nekakšnem razvojnem

načelu, na kar opozarja Taras Kermauner. Teza o istovetnosti očetove in sinove božje narave izhaja iz grške filozofije identitete, obenem pa je to katoliška teza o troedinem Bogu, o treh božjih osebah, ki so eno. Ta teza predpostavlja, da so božje osebe med sabo tudi različne; da je sin vendarle izšel iz očeta. Nekaj je izšlo iz nečesa, pa se od tega že razlikuje; razvoj prinaša inovacijo in diferenciacijo, kot ugotavlja Taras Kermauner v delu *Iskanje Boga*. Odnos posameznika do Boga se v konfesionalnem in mističnem krščanstvu bistveno razlikuje, ta razlika v globini spoznanja pa obstaja tudi v hinduistični filozofiji; dogmatika omogoča osnovno razumevanje duhovnih entitet in njihovih medsebojnih odnosov, mistika pa to – kot piše npr. Andrew Louth – uvaja v prakso: "Mistiko bi lahko označili kot iskateljstvo in izkušnjo neposrednega stika z Bogom. Mistik se ne zadovolji z védenjem o Bogu, ampak hrepeni po zedinjenju z Njim. 'Zedinjenje z Bogom' pa ima lahko več pomenov, od poistenja v strogem smislu besede, se pravi poistenja, v katerem mistik izgubi vse samozavedanje in ga Bog vsrka vase, do zedinjenja, ki je dovršitev ljubezni, v kateri se oba, ljubeči in ljubljeni, še vedno silovito zavedata tako vsak sebe kot drug drugega."

Grško podobo Boga, ki je vplivala na poznejšo zahodno misel, sta zasnovala Platon in Aristotel. Platonu je Bog najvišja ideja, bivajoča nad nebese, do katere se človek le stežka dokoplje; to lahko uspe samo filozofom, za običajne smrtnike je nemogoče. Platoniki so to najvišjo idejo še bolj dvignili nad izkustveni svet, z novoplatonizmom in Avguštinom pa je prišla tudi v krščanstvo ter s tem v zahodnoevropsko misel nasploh.

Naj se vrnem k Aristotelu, ki pravi, da mora biti Bog, ki je pognal v naravi vse premike (pravi mu "prvo gibalno" in predstavlja absolutni vrh naravne lestvice). Zdaj samo miruje, vendar je "prvi vzrok" za gibanje nebesnih teles in s tem vsega gibanja v naravi. Popisal je naraščajočo lestvico življenja od rastlin in živali do človeka, po njegovem pa ta lestvica kaže k Bogu, ki naj bi pomenil nekakšen vrh bivanja (to lestvico pozneje dopolni Tomaž Akvinski, in sicer jo od človeka nadaljuje z angeli, potem je Bog). To – lahko bi rekli poenostavljeno – dojemanje nadgrajujejo poznejši filozofi; najbolj povezano je z deizmom, nazorom, po katerem naj bi pred davnimi časi Bog ustvaril svet, vendar se mu potem ni razodel. Deisti so Boga zreducirali na "najvišje" bitje, ki se ljudem razodeva samo po naravi in njenih zakonih.

Spoznanja mnogih filozofov predstavljajo nekakšen preplet prej opisanih treh aspektov Boga, kot jih pojmuje vajšnavizem. Svojestven pogled na Boga je izoblikoval Plotin, ki je imel občutek, da med Bogom in stvarstvom ni prepada. To, čemur v vsakdanjosti pravimo jaz, naj sploh ne bi bilo "jaz", možno pa se je občasno spojiti z velikim jazom, ki mu lahko rečemo Bog, "svetovna duša", "vsenarava" ali "vesolje". Ob spojitvi izgubimo "sebe", izginemo v Bogu, kakor se kapljica vode "izgubi", ko se pomeša z morjem. Krščanski mistik Silenzij je to stališče, identično indijskemu majavada prepričanju, izrazil tako: "Vsaka kapljica postane morje, ko se zlije vanj, in tako tudi duša postane Bog, ko se

stopi z njim." Eden izmed osrednjih gnostičnih naukov je prepričanje, da mora tisti, ki želi Boga resnično spoznati, sam 'postati Bog', kar je identično prepričanju nekaterih vzhodnih duhovnih tradicij: človekova odrešitev je notranje razsvetljenje, obuditev spomina na njegov pravi 'jaz' oziroma sebstvo, dušo, ki je božanskega izvora. To misel najdemo tudi v koptskem gnostičnem traktatu *Codex Brucianus*: "In ti boš pobožanstven in vedel boš, da prihajaš od Boga, in v sebi boš videl njega, ki je Bog: prebival bo v tvojem eonu".

Naslednji veliki mislec, ki ga omenjam v tem kontekstu, izhaja s stališča krščanstva in pomeni nekakšno opozicijo Plotinu. Avrelij Avguštin poudarja, da obstaja nepremostljiv prepad med Bogom in svetom; zvest je torej svetopisemski podlagi in odklanja interpretacijo, da je vse eno. Podoba Boga po Tomažu Akvinskem, ki se je navezoval na Aristotela, je prav tako pod vplivom Platonovega najvišjega bitja. Bog je torej bitje filozofov, stoji na vrhu piramide človekovega spoznanja oz. je počelo sveta. Janez Juhant izraža pomislek, da gre v obeh primerih za bitje, ki ga je "dodelal" človek s svojim razglabljanjem, vendar "to ni živi Bog, ne bitje, ampak začetni vzrok in čisti dej oz. bitje na sebi, kakor ga je opredelila sholastika. /.../ Toda načrtovani Bog, Bog, ki ga je domislil človek, ni Bog, ampak človeški proizvod."

Razmerje do Boga se je precej spremenilo z renesanso. Filozofija in znanost sta se vse bolj distancirali od teologije, na podlagi individualističnega gledanja na človeka pa se je razvijala nova krščanska pobožnost: pomembnejše od razmerja do Cerkve kot organizacije je postalo posameznikovo razmerje do Boga in poglobljanje v obstoj človeka kot duhovne biti. Medtem ko je bil srednjeveški človek enoumno opredeljen v razmerju do Boga, postaja novoveški vedno bolj samostojen. Noče več odvisnosti in osmišljanja svojega življenja v Bogu, hoče si ga urediti sam. Descartes je poudarjal, da mora predstava o Bogu kot popolnem bitju izvirati od nekoga, ki je sam popoln, ali z drugimi besedami, od Boga, saj smo mi sami nepopolni. Sklepa, da si ljudje lahko zamišljamo popolno bitje in da ravno v tem tiči zavest, da tako bitje mora obstajati, saj ne bi bilo popolno, če ne bi obstajalo. Sploh pa ne bi mogli imeti predstave o takem bitju, če ga ne bi bilo. Zaradi naše očitne nepopolnosti sklepa, da nam je ideja o popolnem bitju prirojena. Menil je, da obstajata dve različni obliki stvarnosti, ki ju je ločil tudi pri človeku: "mišljenje" in "razsežnost"; obe substanci naj bi izvirali od Boga, saj samo on obstaja neodvisno od česa drugega.

Za razliko od Descartesa, ki je dokazoval Boga iz cogita, pa ga Baruh Spinoza postavi za absolutni in nedvomni temelj svojega filozofskega sistema. Zanj ni Bog tisti, ki je ustvaril svet in biva zunaj stvarstva, temveč zanj Bog je svet in svet je v Bogu. Spinoza ni sprejemal Descartesove razcepljenosti človeka, češ da je mogoče vse, kar je, pripeljati nazaj na eno in isto, čemur je rekel substanca, včasih pa sinonimno Bog ali narava. To izvajanje narave in vseh življenjskih okoliščin iz iste substance imenujemo monizem. Po njegovem Bog ne deluje kot nekakšen "lutkar", ki s potegi za niti odloča o dogajanju, saj bi potem bil "zunanji vzrok" za gibanje lutk. Za razliko od tega trdi, da Bog

vodi svet po naravnih zakonih, torej je "notranji vzrok" vsega, kar se dogaja. Vse v naravi se torej godi po nujnosti, kar je osnova determinističnega gledanja na svet. Spinoza se opredeli za čisto, umsko ljubezen do Boga, amor Dei intellectualis, za katero sta značilna mir in zbranost, pa tudi strpnost do tistih, ki verujejo drugače: "Ker je ljubezen do Boga človekova najvišja sreča in blaženost, poslednji konec in cilj vseh človeških dejanj, iz tega sledi, da živi po Božjem zakonu le tisti človek, ki ljubi Boga ne zaradi strahu pred kaznijo, niti zaradi ljubezni do česa drugega, na primer čutnega užitka ali dobrega slovesa ipd., marveč zgolj zato, ker ima spoznanje Boga oziroma ker je prepričan, da je spoznanje in ljubezen do Boga najvišje dobro."

Večina doslednih materialistov ni verovala v nikakršnega Boga, zagovarjali so ateistični nazor, mnogo razsvetljenskih filozofov pa je menilo, da si je nerazumno zamišljati svet brez Boga, saj je preveč razumno urejen. Racionalisti (npr. Descartes) so torej poskušali dokazati, da Bog mora biti, ker imamo predstavo o "popolnem bitju". Drugi (npr. Aristotel in Akvinski) so menili, da Bog mora biti, ker mora vsaka stvar imeti svoj prvi vzrok. Obe dokazovanji Boga je pozneje izzval Kant s pomislekom, da niti razum niti izkušnja nimata zanesljive podlage za trditve, da Bog obstaja. Ugotovil je torej, da je obstoj Boga nemogoče dokazati tako analitično (tj. znotraj sodbe Bog obstaja) kot sintetično (tj. v okviru izkustvenega spoznanja), Peter Mlakar pa postavlja vprašanje: "Kaj če se ključ za dokaz božjega obstoja ne skriva prav v tej njegovi nemožnosti spoznanja sami, da bi bilo morda eksistenco Boga iskati prav v okvirih nemožnosti analitične in sintetične metode same?" Po njegovem Boga empirično nedvomno ni, vendar ne zato, ker ga tudi sicer ni, temveč ker je empirija za dokaz njegovega obstoja prekratka – resnica ni samo empirična resnica in prav to, kar razumemo pod pojmom Boga, onemogoča, da bi ga dojeli s tega (omejenega) stališča. Pojem in stvarnost pri končnih, omejenih stvareh nista eno in isto, saj so podvržene določilom. Drugače pa je pri Bogu; Bogova "bit" ni obstoj v končnem smislu, v čutni neposrednosti, ker ni določen po ničemer, je zgolj sam svoja določitev kot neskončno neomejeno samo, zaradi česar je zunaj vsakega z izkustvom pogojenega spoznanja. Boga ne moremo otipati, ker lahko otipamo samo končno entiteto, kljub temu pa je realen, in sicer kot transcendenca, kot to, kar je zunaj čutne percepcije. Identiteta med njegovim pojmom in eksistenco je nujna, ta enotnost pa je najvišja resnica sama, realnost brez omejitve, empirično nespoznavna realnost, ki pa je spoznavna kot ideja.

Toliko o ugovoru Kantu, zanimivo pa je stališče tega filozofa, da tam, kamor izkušnja in razum ne moreta prodreti, obstaja nekakšen prazen prostor, ki ga je mogoče napolniti z religiozno vero. Po njegovem mnenju je skorajda nujno predpostavljati, da je Bog, da ima človek nesmrtno dušo in svobodno voljo, poudarjal pa je, da se do teh spoznanj ni dokopal z razumom, ampak z vero. Še bolj odločno vztraja pri nezmožnosti našega uma, da bi dojel Boga, Nikolaj Kuzanski. Če bi namreč človeški um imel ustrezen koncept absolutnega, bi to

pomenilo, da je iste narave kot Bog. To bi pomenilo, da Bog ne bi bil absolutna popolnost, ker mi to nismo.

Soeren Kierkegaard je prav tako menil, da Boga ne moremo objektivno dojeti, ampak ravno zato moramo verjeti. Če se hočemo obdržati v veri, moramo nenehno paziti na to, da ohranimo objektivno negotovost glede tega (podobno kot smo v objektivni negotovosti glede sedem tisoč metrov globoke vode, pa vendar verjamemo). Če se sprijaznimo z razumskim dokazovanjem Boga, lahko izgubimo vero, hkrati z njo pa tudi versko poglobljenost. Po njegovem namreč ni bistveno, ali je npr. krščanstvo resnično, temveč, ali je resnično za posameznika. V srednjem veku so to misel izražali s stavkom *credo quia absurdum*. Preden nadaljujem z razpravljanjem o dojetanju Boga, se je treba ustaviti pri vprašanju, kaj dejansko je vera in v kakšni povezavi je z religijo.

Vera in religija

Kot je v vsakem človekovem dejanju dosti več vere kot znanja, tako je v vseh človekovih zgodovinskih pridobitvah največ vere in ta jih je najmočnejše spodbujala; vera je povzročila največje iznajdbe in odkritja, najvišje ideje in principe; vse znanje, inteligenca in človeški razum, vsa civilizacija, znanost in filozofija počivajo samo na močnem temelju vere, ker si sploh ni mogoče zamisliti nobenega človeškega napredka brez nje. Ves napredek je v tem, da se verujoč rezultatom znanstvenega in filozofskega mišljenja vzpenja vse više in dlje. Če bi vsaka zgodovinska generacija uma morala vnovič kritično preverjati, kar so storili prejšnji umi, bi se moralo to začeti vedno znova, od začetka, in ne bi bilo nikakršnega napredka. Človek lahko živi in ustvarja zgodovino in napredek samo zato, ker verjame naravi, sebi in svojemu umu, drugim ljudem, družbi, verjame preteklosti, sedanjosti in prihodnosti. In vsi rezultati zavestnega mišljenja, znanja in razuma, znanosti in filozofije, so navsezadnje samo predmeti vere.

Slovar slovenskega knjižnega jezika pojmuje vero predvsem v dveh smislih, ki sta med seboj sicer povezana, primarni pomeni pa so povezani z definicijo vere kot zavesti, prepričanja o obstoju boga oz. nadnaravnih sil, tudi z vero kot sistemom naukov, norm, vrednot in dejanj, obredov, v katerih se ta zavest kaže. Kot ekspresivna raba je navedena vera kot prepričanost o obstoju, uspešnosti, učinkovitosti koga ali česa. Beseda vera je torej navadno povezana z religijo, v praktični rabi pa pogosto sploh ni nujno, da se vera nanaša na onstranstvo, nesmrtnost, Boga ali kaj podobno empirično nedokazljivega. Vera je nujen pogoj za vsako odločitev, za optimizem, za vztrajanje pri življenju. Brez osnovne vere v uspeh se ne bi lotili ničesar in tudi če ne temelji na priznani svetovni religiji, filozofiji ali modrosti, ima vedno iste značilnosti.

Najbolj banalni izrazi vere so torej temelj našega vsakodnevnega delovanja, res pa je, da so skrajnost izražanja vere religije, saj se pri njih človek najteže opre na oprijemljive dokaze. Konfesionalni vernik se zanaša izključno na božji nauk, kakor mu ga podajo cerkveni ali tempeljski starešine, ga izpoveduje pod bolj ali manj strogim nadzorom, na podlagi izbranih knjig in veruje, da bo tako dosegel boljše življenje. Besede božjih glasnikov in duhovnikov ter osebne

mistične izkušnje krepijo njegovo vero, na pričakovano nagrado pa mora v mnogih tradicijah počakati do smrti, ko je težko presoditi, ali jo je zares dobil. Kjer rezultat pride že v času življenja, je navadno preveč subjektiven, da bi ga lahko imeli za zanesljivo merilo. Tovrstna vera je torej neoprijemljiva in subjektivna, zato bi ji v nasprotju z banalno, vsakodnevno vero lahko rekli abstraktna vera; W. Kasper takó vero glede obstoja Boga (pa tudi vero nasploh) definira kot osebno odločitev svobodnega subjekta (osebe). Na čem naj bi ta odločitev temeljila, pojasnjuje Blaise Pascal: "Razum deluje počasi, s toliko vidikov in po toliko načelih, ki naj jih ima nenehno živo pred očmi. S čustvom pa ni tako: to deluje hipoma in je venomer pripravljeno, da se udejanji. Svojo vero moramo zato zasidrati na čustvu, drugače bo vedno majava. /.../ Če bomo vse podredili razumu, ne bo v naši veri nič skrivnostnega in nadnaravnega. Če pa bomo kršili načela razuma, bo naša vera nesmiselna in smešna." To pojmovanje seveda asociira na K. Jaspersovo definicijo filozofske vere.

Zelo zanimiva je Jaspersova delitev vere na subjektivno in objektivno stran, ki sestavljata celoto. Če bi upoštevali le njeno subjektivno stran, ostane vera kot vernost, vera brez predmeta, ki pravzaprav veruje le v samo sebe, je brez vsebine; če vzamemo samo objektivno stran vere, ostane vsebina vere kot predmet, trditev, dogma, nekakšna mrtva stvar. Znano je Jaspersovo pojmovanje filozofske vere kot vere mislečega človeka; filozofija se po njegovem resda sklicuje na razodetje in avtoriteto, vendar je to, kar filozofirajoči človek razumno uvidi, mnogo več kot obvezujoče razumsko spoznanje; je tisto, kar notranje doume kot resnično, "tisto, kar unavzoča z vsemi organi svojega bistva." Drugo vrsto vere pa zanj predstavlja religiozna vera, torej vera, ki temelji izključno na razodetju. Jaspers ji očita monološkost in neutemeljeno prisvajanje edino veljavne Resnice. Ne želim nadaljevati v smeri razglabljanja te trditve, zato naj opozorim samo še na Jaspersovo opredelitev stavkov vere v knjigi *Filozofska vera*: "Niso dokazljivi kot končno vedenje. Na njihovo resnico je mogoče zgolj pokazati z opozarjanjem ali jo osvetliti z mislijo, ali pa s pozivom spomniti nanjo. Kot taki obstajajo ti stavki v negotovem lebdenju nevedenja. /.../ Ne vem, ali verjamem. Toda prežema me takšna vera, da si potem upam živeti. V filozofiji bo vedno napetost med nedoločnostjo negotovo lebdečega izrekanja in resničnostjo odločnega ravnanja v zgodovinski situaciji."

Pri velikih mislecih 17. in 18. stoletja – Karteziju, Spinozi, Leibnizu, Locku, Humu in drugih novoveških klasikih – je bila krščanska vera bolj kot kdaj koli prej povezana z razumom. Boga so skušali razumeti vsaj toliko, kolikor je to človeku dano, to razumevanje pa pri njih ni bilo le potrjevanje že vnaprej sprejete dogme in neomajne vere (v smislu srednjeveške maksime "verjamem, da bi razumel"), ampak se je na "razsodišču razuma" vsaj delno odločalo tudi o resnici vere. Noben od naštetih mislecev ni bil ateist niti materialist, njihove misli in predstave o Bogu so bile zelo abstraktne in šlo je v glavnem za polemiko med teizmom, deizmom, panteizmom in drugimi filozofskimi različicami pojmovanja Boga.

Soeren Kierkegaard je še eden iz vrste krščanskih filozofov, ki piše o veri, med drugim tudi v delu *Bolezen za smrt*. Meni namreč, da ima verujoči na voljo zanesljiv protistrup proti bolezni za smrt, (eksistencialnemu) obupu, kakor opredeljuje človekovo stanje – možnost. Pri Bogu je namreč vse mogoče, koliko pa je človek v to dejansko prepričan, se vidi, ko je postavljen pred najhujše. Takrat se odloči, ali hoče verjeti, da je pri Bogu vse mogoče, to pa je pravzaprav obrazec za "izgubo razuma" – verovati pomeni izgubiti razum, da prideš do Boga. Paradoks tega, da je pri Bogu vse mogoče, pomeni, da je človekov propad gotov in da vendarle obstaja možnost. To opredelitev religiozne vere dopolnjuje Mircea Eliade: Abraham ne razume, zakaj mora sina žrtvovati, a to kljub vsemu stori, ker je tako zahteval Bog. Z očitno nesmiselnim dejanjem Abraham inicira novo religijsko izkušnjo, vero, to dejanje pa predstavlja novo religijsko dimenzijo: Bog se razkriva kot oseben, kot "popolnoma določno" bivajoče, ki predpisuje, daje, zahteva brez kake racionalne (tj. splošne in predvidljive) upravičenosti. Zanj je vse mogoče. Eliade meni, da šele ta religijska dimenzija omogoča "vero" v judovsko-krščanskem pomenu.

Avguštin opozarja, da so razumu postavljene meje, do kod lahko seže na področja vere. Če pa verujemo v krščanstvo, nam bo Bog "razsvetlil" duha in se nam razodel. Na vprašanje dometa vere oz. razuma drugače odgovarja Tomaž Akvinski, eden zadnjih filozofov, živečih v času, ko še ni bilo prave razlike med filozofijo in teologijo. Menil je, da ni protislovja med tem, kar nam pripovedujeta filozofija in razum oz. razodetje in vera; pravzaprav je to eno in isto, torej lahko s pomočjo razuma pridemo do spoznanj, ki so razodeta v Bibliji. Prepričan pa je, da je zanesljivejša pot spoznanja Boga pot vere in razodetja, saj se lahko človek zmoti, če se zanaša samo na razum.

Ker je razpravljanje o veri eno tistih področij, pri katerih ne moremo priti do dna, naj samo še nakažem možnost ločevanja pojmov vera in religija. O tem obstaja že precej literature, zato naj na tem mestu samo strnem nekaj ključnih misli, ki bodo pojasnile pojmovanje religije, kakor ta izraz uporabljam sama.

Slovar slovenskega knjižnega jezika opredeljuje religijo kot zavest o obstoju boga, nadnaravnih sil, dopušča pa sopomenko vera, verovanje. Ta definicija je seveda zelo poenostavljena, ker se je v izhodišču treba zavedati razlike med religijo kot institucijo in religijo kot individualnim odnosom do sebe, sveta in Boga; v teh dveh pomenih se izraz namreč uporablja v praksi. Če verujem, da Bog obstaja, skrbi zame in me vodi, temu ponavadi resda rečemo religija, saj to prepričanje temelji na veri v Boga. Toda na veri temelji tudi prepričanje, da Bog ne obstaja, da zase skrbim sam in sam odločam o svoji usodi. Vera torej ne more biti sinonim za religijo, je torej le osnova za oblikovanje religije. Glede na to, da izraz religija izvirno pomeni vnovič se povezati (lat. re-ligare), to pa neizogibno konotira na povezovanje z Bogom, je za proces človekovega vzpostavljanja odnosa upravičeno uporabiti izraz religija v smislu religiozne vere, kot je bila opredeljena prej (in je prav gotovo sorodna filozofski veri). V praksi

je religioznost navadno povezana s konfesionalnimi obredi, kar seveda ni nujno; pristna religioznost je pogosto celo distancirana od tega (mistika).

Pristno religioznost je po mojem mnenju relevantno opredelil Albert Einstein: "Najlepše, kar lahko doživimo, je tisto skrivnostno. To je osnovno občutje, ki botruje pravi umetnosti in znanosti. Kdor ga ne pozna, kdor se ne more več čuditi, kdor ne more več občudovati, ta je tako rekoč mrtev in njegovo oko je ugaslo. Doživetje skrivnostnega – četudi prepleteno s strahom – je ustvarilo religijo. Spoznanje, da obstaja nekaj, kar nam je nerazumljivo, da obstajajo manifestacije najglobljšega razuma in najsijajnejše lepote, ki so našemu razumu pristopne samo v svojih najprimitivnejših oblikah, to spoznanje in občutje tvorita pravo religioznost; v tem smislu sebe prištevam med globoko religiozne ljudi. Toda takšnega boga, ki objekte svojega stvarjenja nagrajuje in kaznuje in ki sploh ima voljo, podobno tisti, katero doživljamo v nas samih, si jaz ne morem predstavljati."

V socioloških teorijah je religija navadno obravnavana kot bolj ali manj institucionalizirana oz. konfesionalizirana oblika verovanja. Nekaj teh pojmovanj povzema Marjan Smrke. Prve sociološke definicije so bile praviloma močno obremenjene z religijskim okoljem proučevalca, kar se izraža npr. v naslednji definiciji: Religija je verovanje v vrhovno bitje (Boga), ki človeku nalaga moralni kodeks, po katerem naj se ta ravna, in obljublja povračilo: kot nagrado za izpolnjevanje predpisanega kodeksa zagrobno nebeško življenje – kot kazen za neizpolnjevanje kodeksa – pekel. E. Durkheim je v ospredje svoje definicije postavil razlikovanje med svetim in profanim: Religija je celovit sistem verovanj in praks, nanašajočih se na objekte, ki so škodljivi za "svete" (kar pomeni razločeni od drugih in prepovedani), verovanj in praks, ki ljudi združujejo v eno moralno skupnost – Cerkev. Razvitejša in abstraktnejša je definicija ameriškega sociologa Glenna Vernona iz leta 1962. Opredeljuje značilnosti, ki religijo razločujejo od drugih delov človeške kulture:

1. vero(vanje) v nadnaravno ali nenaravno, v nekaj, kar presega naravni red stvari;

2. vero(vanje) v sveto (nekaj svetega); verovanje v nekaj, kar presega raven vsakdanjega, profanega, in vzbuja strahospoštovanje;

3. sistem verovanj in praks;

4. kolektivno deleženje vsega tega;

5. zbir moralnih opredelitev.

V zvezi z vprašanjem, zakaj se človek odloča za religijo, D. Hume piše, da religija ni rezultat teoretskega razmišljanja o prvih vzrokih, temveč izvira iz povsem navadnih človekovih življenjskih razmer. Po njegovem religija ne izvira iz človekove narave kot take, torej ni njeno bistvo, nekaj primarnega, temveč nekaj sekundarnega; njen izvor je v človeški nuji. Hume razmišlja o Bogu kot o umu, intelektu, popularne religije pa kritizira zaradi praznoverja in iracionalnega, nerazumnega vraževerja. Prepričan je namreč, da lahko

kljub "dogmatičnemu slogu praznoverij" opazimo, da je prepričanje vernikov bolj narejeno kot stvarno in se le redko približa trdni veri in prepričanju, ki nas vodita v običajnem življenju. Vsakdanjost pa postavlja na laž vse njihove besede in kaže, da je religiozno prepričanje nerazložljiva operacija duha med nevero in vero in da se mnogo bolj približuje prvemu kot drugemu.

Glede na to, da je eden od objektov proučevanja tako religije kot filozofije Bog, naj navedem nekaj zanimivih citatov o razliki med njima. Tako Knežević: "Razlika med religijo in filozofijo je, da je religiji Bog premisa, filozofiji pa mora biti sklep; religija izhaja iz Boga, ga predpostavlja, filozofiji pa je Bog zadnji zaključek, ona ga išče. /.../ Religija povsod najde Boga, znanost pa ga išče na enem mestu. /.../ Religija išče neposredne vezi človeka z Bogom; znanost iste veze, ampak posredno, skozi mnoge druge stvari in prek tistih, ki so po časovnem zaporedju pred človekom. Glede na to je v religiji Bog človeku blizu, v znanosti pa daleč od njega; v religiji se človek zanaša na Boga, religija človeka usmerja k Bogu, da ga prosi v težavah, se mu zahvali v dobrem; znanost usmerja človeka k božjim zakonom, da jih spozna in pri pokoravanju njim skrbi za svoje dobro.

In Jaspers: "Filozofija ima v sebi gon po nenehni širitvi svojega obzorja. S pogledom gre od posamezne izpovedne religije do obsežnejše biblijske religije, od te pa do resnice v vseh religijah. Toda s tem izgubi ravno tisto, kar odlikuje resnično religijo. Ko meni, da bo z razširitvijo v univerzalnost prodrila v globino religije, izgubi telesnost religij. Ko vidi, da je ta telesnost vere, ki se občestveno udejanja v določenem izročilu, nujna oblika religije, ji je sama tuja, saj tega, kar vidi, ne more udejaniti ne zapopasti. Filozofija se religiji ne glede na to, ali ji pritrjuje ali jo zanika, v resnici izmika, to pa tako, da se z njo nenehno ukvarja. /.../ Filozofija se le stežka obdrži trajno v svetu, če človeška skupnost ne živi religiozno. Kajti filozofske vsebine žive v ljudstvu prek religiozne vere. Filozofsko sporočanje v mišljenju nima obvezujoče moči, temveč zgolj pojasnjuje v posamezniku to, kar iz njega samega prihaja nasproti." Pa še zaključek lorda Bacona: "Malo filozofije naredi iz človeka ateista; mnogo filozofije ga pobota z religijo."

(se nadaljuje)

Metka Peserl

Besede o Neubesedljivem, 3

Duhovnost (v) književnosti

Tipična za filozofska razpravljanja o transcendenci oz. duhovnih temah je predpostavka, da te dimenzije nikakor ne moremo opisati z našim besednjakom in dometom zaznave, ki ne zmore dopuščati možnosti za soobstoj dveh nasprotujočih si pojavov, tj. paradoksa, zato jo lahko definiramo samo *per negationem*, definiramo torej lahko, kaj transcendenca ni. S formalnega stališča paradoksi nastajajo zaradi zakonov logike, ki jih racionalni diskurz (temelječ na bipolarni logiki) mora upoštevati, filozofi in umetniki pa med drugim tudi s paradoksi kažejo na mejo logike in s tem same racionalnosti.

Skratni čas je, da opredelim, kaj je mišljeno z izrazom (i/a)racionalnost. Naj se navežem na Jaspersa: "Ob samoumevnosti, da lahko človek vse gradi na svojem razumu, ob tej zablodi razuma je na tleh razuma tisto drugo, na kar smo še navezani, označeno kot *iracionalno*. To je tisto, kar le neradi priznamo ali pa gojimo kot na sebi ravnodušno igro občutkov, kot duhovnemu organizmu neizogibno potrebno iluzijo, kot razvedrilo v prostem času. Ali pa ravno tu vidimo energije in apeliramo nanje kot na iracionalne duševno-duhovne strasti, uporabne za doseganje svojih ciljev. Končno nekateri vidijo v njih tudi tisto resnično in se vržejo v iracionalno, v opoj kot pristno življenje. Vendar pa vere nikakor ne smemo razumeti kot nekaj iracionalnega. Ta polarnost racionalnega in iracionalnega je eksistenco kvečjemu zmedla. Naša vera ne more biti zgolj nekaj v osnovi negativnega, torej iracionalno, ne more biti strmoglavljenje v temo brezzakonja in razumu nasprotnega."

Filozofska vera, vera mislečega človeka, kar je eden najbolj znanih Jaspersovih konceptov, ki temelji na spoznanju, da predmetno-pojmovno mišljenje ne zadošča človekovemu gonu

po resnici, da je temelj in izvor eksistence transcendenca, obstaja zgolj v povezavi z vednostjo. Temeljni element filozofiranja je brezmejno spoznavanje, znanost (čeprav Jaspers svoje misli ne opredeljuje kot strogo znanost, temveč kot filozofiranje, s čimer poudarja, da gre za živo misel, ki ni ukalupljena v teorije in doktrine, ampak je notranja dejavnost, na podlagi katere pride človek do pristne zavesti o sebi in svetu). Nič ne sme ostati neizprašano, nobena skrivnost ne sme biti zaščitena pred raziskovanjem, nič se ne sme odbijati in prikrivati. "Filozofska vera želi torej samo sebe *osvetljevati*. Ko filozofiram, zgolj preprosto ne sprejemam tega in onega, kot se mi vsiljuje. Vera sicer ne more postati splošno veljavna vednost, vendar pa mi lahko s samoprepričanjem postane navzoča. In nenehno jo moram osvetljevati, ozaveščati in s pomočjo zavesti razvijati še naprej." Za Jaspersa se filozofija vedno giblje na meji z znanostjo in religijo. Brez prve človek nima vednosti o objektivnem v svetu, vendar ima tovrstno vedenje svoje meje; ne more npr. dati odgovora na temeljna vprašanja o smislu življenja in eksistence.

Tudi Rudolf Otto piše o tem, da je beseda "iracionalno" danes zelo poenostavljeno uporabljana. Razumeti jo je mogoče kot "čisto dejanskost v nasprotju z zakonom, empirično nasproti *ratio*, naključno v nasprotju z nujnim, neizvedljivo v nasprotju z izvedljivim, psihološko v nasprotju s transcendentalnim, *a posteriori* spoznano v nasprotju z *a priori* določljivim; moč, voljo in samovoljo nasproti razumu, spoznanju in vrednostni določenosti; gon, instinkt in temne sile nezavednega nasproti uvidu, refleksiji in razumnemu načrtovanju; mistične globine in duševne vzgibe, človečnost, navdih, slutnjo, globlji uvid, vidčevstvo in nazadnje tudi "okultne" sile; ali povsem na splošno nemirni pritisk in splošno kipenje časa, tipanje za neslišanim in nevidnim v poeziji in likovni umetnosti. Vse to in še več je lahko 'iracionalno'. Z "racionalnim" v ideji transcendence ima v mislih tisto, kar v zvezi z njo prehaja v jasno zmožnost našega pojmovnega razumevanja, v območje znanih in določljivih pojmov. Ostaja pa dejstvo, da je okrog tega območja pojmovne jasnosti neka skrivnostna temna sfera, ki je sicer dostopna našemu občutenju, ne pa tudi pojmovnemu mišljenju in jo zato imenujemo "iracionalno".

M. Uršič ugotavlja, da se bogastvo jezika kot nosilca komunikacije seveda ne izčrpa z racionalnim diskurzom znanosti in filozofije; obstaja namreč mnogo aracionalnih diskurzov z veliko "sporočilno vrednostjo" in če je "pozitivni" govor o transcendenci nemogoč z racionalnim diskurzom, to ne pomeni, da je nedostopen sploh vsakemu diskurzu. Med aracionalne diskurze lahko najprej umestimo umetniška dela vseh panog, saj jih ne zavezujejo niti zakoni logike niti semantike. Umetnost je prav gotovo tesno povezana s transcendenco, ker pa bom o tem pisala pozneje, naj samo nakažem smer razumevanja te trditve, in sicer na podlagi filozofije umetnosti Franca Vebra. Ta namreč ugotavlja, da nas umetniški diskurzi "obligatorno" postavljajo pred transcendenco, torej omogočajo in izsiljujejo jasno "začutenje" in nedvoumno "priznanje" transcendence. Dela pesniških klasikov po njegovem mnenju tako kažejo izrazito tendenco za prehod od vsega vsebinsko znanega, empiričnega in relativnega,

do nečesa vsebinsko "neumljivega", nadempiričnega, absolutnega in torej transcendentnega. To seveda velja za velika umetniška dela; za Vebra so dela brez transcendence zgolj "prazne kopije".

Očitno je torej, da so umetniški diskurzi iracionalni in tudi povezani s transcenco, vendar pa niso usmerjeni k spoznanju onstranstva. To "nalogo" prevzemajo aracionalni spoznavni diskurzi, torej besedila, ki se osredotočajo na gnostični vidik, torej ne le "kažejo" na topos transcendence, temveč prinašajo o njej tudi kaj "pozitivnega". Uršič tovrstne diskurze označi kot *sveto pismo*: "Sveto pismo tukaj pojmuje kot diskurz s spoznavno (gnostično) intenco, katerega tematski 'predmet' je sveto in/ali božje. Ker menim, da je božje sveto *par excellence* in da je vprašanje božjega neločljivo od vprašanja odnosa med tostranstvom in onstranstvom, zato pravim, da ima sveto pismo v tukaj začrtanem pomenu za svoj tematski 'predmet' hkrati s svetim/božjim *eo ipso* transcendenco, onstranstvo – in sicer ne več zgolj *per negationem*, kakor filozofija, temveč v določenem smislu *per positionem*, tj. 'vsebinsko': ne več kot zgolj mejno 'točko', temveč kot 'pokrajino' onstran meje."

Uršič sicer poudarja, da se ne omejuje samo na krščansko *Sveto pismo* (ki je predmet raziskovanja teologov), temveč uporablja izraz posplošeno, kot 'tipsko' oznako za diskurz o transcendenci (sem prišteva budistične sutre, vedske upanišade, koranske sure, delfske oraklje, apokrifne evangelije itd.), kljub temu pa menim, da ima sama besedna zveza "sveto pismo" premočno konotacijo na Biblijo. Zato se mi zdi ustreznejši izraz sveti spis, poleg tega pa bom kot oznako "pozitivnega" gnostičnega diskurza o transcendenci sinonimno uporabljala izraz duhovna literatura.

Za svete spise je značilno, da so hkrati filozofski diskurz in literatura, toda ne samo filozofija in ne samo literatura. Eden najočitnejših elementov, ki svetim spisom vsaj delno podeljujejo status umetniškosti, je njihova prisposodbičnost. Prisposodbe s svojimi večplastnimi pomeni presežejo mejo (ne)izrekljive filozofije in s svojo izrekljivostjo razvežejo filozofske paradokse, izstopijo iz kroga, v katerem se vrti teoretska misel, ko skuša misliti nemisljivo. Prisposoba je vedno neka relacija med dvema odnosnicama, posebnost svetopisemske prisposobe pa je, da je njena prva odnosnica tostran, druga pa je (oziroma naj bi bila) onstran mostu med 'tu' in 'tam'. Taka prisposoba kaže čezse ali skozse, vendar ni transparentna, kakor je transparenta npr. alegorija. Sveti spis ni alegoričen, saj ne podaja abstraktnega sveta v konkretni obliki, kakor stilisti definirajo alegorijo. Tovrstne prisposobe niso "nadomestki" za abstraktne ideje, da bi jih preprosti ljudje lažje razumeli, temveč so "šifre transcendence", kakor se je izrazil Jaspers, ključni in kažipoti v nebeško kraljestvo, ki pa so hkrati že sami topos nebeškega kraljestva. Prav prisposobe so izrazno sredstvo, s katerim sveti spisi pri "ubesedovanju" transcendence presegajo racionalni diskurz.

William Blake je v *Dodatku k preroškim zvezkom* zapisal: "Če ne bi bilo poetičnega oziroma preroškega principa, bi s filozofijo in eksperimentiranjem kmalu zadostili razumu; obstali bi in bili nesposobni česa drugega kot nenehnega

obnavljanja istega kroga." Loči torej filozofski racionalni diskurz ter poetični in preroški diskurz. Ločnice je morda možno postaviti glede na funkcijsko vlogo besedil, dejansko pa jih je pogosto težko začrtati. Meje med področji, kot so filozofija, znanost in teologija, se namreč ves čas spreminjajo glede na tendence slehernega obdobja. Literatura je izraz kolektivne podzvesti kulture in je vedno vezana na socialni okvir. Tako sta bili vse do renesanse znanost in filozofija skoraj povsem omejeni z religiozno doktrino, ki je močno bremenila psiho ljudi, kar se je seveda odražalo tudi v literaturi; šele v 20. stoletju se je povsem otresla religiozne dediščine in postala sekularna v današnjem pomenu besede. Literarna dela, ki se nam danes zdijo mitična ali religiozno-filozofska, so v času svojega nastanka veljala za umetniška (posebej v primerjavi z ožje religioznimi oz. filozofskimi deli, denimo iz časa sholastičnih krščanskih filozofov), stvaritve, ki so danes sprejete kot umetnine, pa v tistem času ne bi imele niti temeljnih predispozicij, da bi jih uvrstili med umetniška dela. Postavlja se vprašanje, zakaj bi sploh bilo treba vzpostaviti kanonično mejo; menim, da puščanju odprtih meja ne bi sledil vsesplošen skepticizem in relativizacija vere oz. filozofije, temveč spoznanje, da je Bog "večji", "skrivnostnejši", "neskončnejši", kakor ga lahko dojamemo človeška zavest, omejena s svojimi osebnimi, zgodovinskimi in civilizacijskimi koordinatami.

Naj se torej vrnem k povezavi med to- in onstranstvom, v zvezi s čimer se filozofi navezujejo na možnost Jakobove lestve, o kateri piše tudi M. Uršič in jo uvaja kot enega najboljših primerov za vzpostavitev mosta med dimenzijama. Gre za Jakobovo vizionarsko izkušnjo, ko se mu je sanjalo o lestvi, postavljeni na zemljo in segajoči do neba. Po njej so hodili angeli, tam pa je stal tudi Bog in mu dal sporočilo, da njemu in njegovemu zarodu daje to deželo in da ga bo varoval, kjer koli bo. Po Uršiču zmore duša le ob predpostavki, da ji je onstranstvo dosegljivo in v razodetju dano, ohranjati v sebi upanje, da se bo vrnila tja, kamor slutiti, da sodi. Vedska filozofija oznanja, da je možna spoznava Boga tudi v tem svetu, ne šele po smrti, česar se zavedajo tudi krščanski mistiki, le da slednji k temu težijo bolj pasivno, npr. joga pa ne računa samo na razodetje po božji milosti, temveč sama vzpostavlja most med "tukaj" in "tam"; gre ji namreč za izkustvo metafizičnih resnic in ne le za trditve. Vzpenjanje po Jakobovi lestvi bi brez posebnih zadržkov lahko primerjali s kako tako religiozno prakso, pri kateri novo znanje (poudarjam, da gre za doživeto, ne zgolj teoretično znanje, s čimer je povezano tudi mnenje, da z izključno teoretskim pristopom umanjka ena bistvenih komponent, ki omogoča vzpon na (naj)višje prečke lestve) omogoča vse globlji in jasnejši uvid v duhovnost, v transcendenco, v onstranstvo.

Pri vzponu je zanimivo še nekaj, na kar opozori tudi Wittgenstein, češ da njegovi stavki ponujajo pojasnitev, s tem, da jih bo tisti, ki ga je dejansko razumel, na koncu spoznal za nesmiselne, ko se bo skozi njih – na njih – povzpел iz njih. (Mora tako rekoč odvreči lestev, potem ko je splezal po njej.) Te stavke mora naditi, potem bo videl svet pravilno. Uršič se sprašuje, je lestev treba "odvreči" zato, ker bi "tam" spoznali, da se sploh nismo nikamor "povzpeli",

temveč da smo ostali ves čas "tukaj", kjer že smo – toda z neko bistveno razliko: da smo se sami spremenili, da svet zdaj vidimo drugače. Glede na *Bhagavad-gito* je odgovor seveda pritrdilen, zanimivo pa ga pojasni Nikola Petrović v knjigi *Tri rdeče niti*: šele ko se odpovemo svoji resnici, lahko spoznamo Resnico. Z dopolnjevanjem svoje slike oz. vednosti si namreč zagotavljamo vse večjo kapaciteto, ki je potrebna za ohranjanje zavesti na duhovni ravni; ena glavnih značilnosti te je namreč soobstoj paradoksov, logičnih protislovij med dvema ali več idejami. Le najbolj duhovno napredni posamezniki zmorejo nevznemirjeno "lebdeti" sredi tega in kljub navideznim logičnim nasprotjem izluščiti resnico. To je vrhu-nec objek-tivnosti, saj povrh jasnosti videnja tukaj ni izključevalnosti, čustveno ravnotežje in nenave-zanost sta popolni. Tako stopnjo duhovnega razvoja navadno imenujemo mistična oz. pristna religioznost, v nadaljevanju pa bom opisala element, ki je sicer delno navzoč na vseh ravneh razvoja, na tej pa je poudarjen – religiozno izkustvo (če definiramo mistika kot človeka, ki božjo bližino dojema neposredno, ne da bi si pri tem pomagal z diskurzivnim mišljenjem). Vsaka religija ima namreč doživljajsko razsežnost, pri čemer gre za repertoar izkustev v religijski praksi. Ninian Smart izkustva in čustva označi kot hrano, od katere živijo druge religijske razsežnosti, hkrati pa je človekovo intimno doživljanje duhovnosti eno od pomembnih področij, iz katerih umetniki vseh panog črpajo snov za svoja dela.

Mnogi proučevalci religij so si prizadevali razpoznati bistvo religijskih izkustev. Razna proučevanja verskih izkustev so privedla do zelo različnih opredelitev. Na začetku 20. stoletja so se zlasti v francoski šoli pojavljale take klinične študije vernikov in njihovih občutij, ki so se – kot ugotavlja Marjan Smrke – v prizadevanju, da bi se otresele vseh metafizičnih predpostavk, otresele tudi razumevanja religije. J. M. Charcot je na podlagi tega religijo uvrščal kar v patologijo; različna religiozna občutja in čustva, o katerih so poročali verniki, je imel predvsem za simptom bolezni. Tudi W. James je menil, da ne obstajajo posebna religiozna občutja; zanj so religiozni strah, ljubezen, veselje, vzhičenost, strahospoštovanje povsem običajni občutki, pač usmerjeni na določen religijski objekt. Drugače je razmišljal Otto, saj je po njegovem za religije in religiozno doživetje značilno prav posebno občutje, občutje numinoznega, ki ga je zelo natančno razčlenil in opredelil.

Religiozno čustvo je bilo tudi tema, ki jo je obravnaval slovenski filozof France Veber. Zanj je pravo, primarno in izvorno le tisto religiozno čustvo, pri katerem transcendenca ne dobi neke oblike, npr. oblike "raja" ali popolnega družbenega sistema. Po njegovem to ni več primarno, temveč sekundarno religiozno čustvo, saj čustvo, ki transcendenco spremeni v povsem določno obliko in ji da pomen totranskega ali onstranskega realnega lika, ni več religiozno, temveč konfesionalno čustvovanje, pač v skladu s konkretno veroizpovedjo. Veber v *Znanosti in veri* torej strogo razlikuje med konfesijo in pravim oz. čistim religioznim čustvovanjem, ki je tako samó, dokler transcendenca ni predmet v tistem pomenu besede, ki ga uporabljamo v zvezi s predmeti predstavljanja, mišljenja,

čustvovanja in stremjenja. Primarno religiozno čustvovanje je za Vebra "vera" v transcendenco, v "načelno vsebinsko neznanko", ki je "neizrekljiva zato, ker ni podatek nikakršne doživljajske vsebine"; sekundarno religiozno čustvovanje je v zgodovini človeštva podlaga in produkt konfesij, ki skušajo "spraviti neznanke v katero koli določeno obliko, tj. iz neznank storiti 'znanke'". Brez posebnih analiz in raziskav lahko sklenemo, da je večina religioznega čustvovanja, ki ga vsakodnevno srečujemo, sekundarnega. Sklep je očiten predvsem zaradi predvidevanja, da je pristno religiozno čustvovanje spremljevalec vzpenjanja po Jakobovi lestvi, eden od simptomov duhovno razvitih posameznikov, mistikov, ki pa so (tako znotraj kot zunaj okvirov religij) prej izjema kot pravilo. Glede na to, da je sekundarno religijsko čustvovanje v temelju odvisno od primarnega, pa je možno, da se na neki stopnji osebnega razvoja ponotranji in postane temelj za razvijanje pristnega, intimnega, individualnega duhovnega odnosa.

S tem bi se strinjala tudi vajšnavska filozofija; praktikanti meditirajo o točno določenih, do potankosti izdelanih (konfesionalnih, v Vedah podanih) opisih Boga, da bi spominjanje njegovih imen, lastnosti in dejavnosti zanje postalo spontano in naravno oz. da bi se nanj čustveno navezali. Duhovnost je pojmovana kot proces, pri katerem ni mogoče preskakovati stopenj. Osnovna stopnja je želja po duhovnem cilju, vera (*śraddha*), ki je pogoj za kakršno koli iskanje; iskanje posameznika pripelje do ljudi, ki mu lahko pomagajo (*sadhu-sanga*), in ti ga posvetijo v duhovne dejavnosti (*bhajana-krija*). Opravljanje teh ga popelje proti izpolnitvi želje, saj se prečisti materialnih identifikacij (*anartha-nivrtti*), posledica česar je stanje osvobojenosti od materialnih spon (*niṣṭha*). Na tej stopnji se začnejo razvijati pristna duhovna čustva, prvo med njimi je naklonjenost do Boga (*ruči*); na naslednji ravni se čustveno vse bolj navezuje na duhovno (*asakti*) in na določeni stopnji intenzivnosti se čustvo imenuje *bhava*, začetna stopnja ljubezni do Boga. Pristna ljubezen do Boga, *prema*, pa je najvišja stopnja popolnosti.

V enajstem poglavju *Bhagavad-gite* Krišna Ardžuni pokaže svoje kozmično telo, torej vse svoje inkarnacije, vse premično in nepremično, kar obstaja v univerzumu, vse čase naenkrat ("Če bi na nebu hkrati vzšlo na stotine tisočev sonc, bi bila njihova svetloba morda podobna sijaju, ki se je širil iz kozmičnega telesa Vrhovne Osebe.") Ardžuna je pred tem Krišno dojemal kot prijatelja, ko pa je videl to podobo, ga je navdalo izredno strahospoštovanje – njegov odnos se je iz prijateljstva spremenil v osuplost, začudenje, začel se je celo opravičevati, ker se je do njega tako sproščeno obnašal. Podobna občutja opazimo pri raznih mislecih v zvezi s spoznanji o Bogovi neizmerni in nepredstavljeni velikosti proti človekovi majhnosti. To R. Otto poimenuje občutje kreaturnosti – "občutje ustvarjenega bitja, ki se pogreza in izginja v lastnem niču v nasprotju do tistega, kar je nad vsem ustvarjenim". To občutje je splet občutkov potopljenosti, majhnosti in ničnosti pred numinoznim, vendar Otto poudarja, da ti izrazi – to velja za vse pojme, ki jih uvaja – samo namigujejo na to, kar v resnici želi opisati. Nekako namreč gre za taka občutja, zato jih lahko z njimi označujemo po analogiji,

vendar so ti občutki kvalitativno drugačni od vsakdanjih enako imenovanih; navezujejo se namreč na *numen*, in to jim podeli bistveno drugačen status.

Občutje numinoznega je iracionalno, torej nerazložljivo v pojmi, dostopno le v posebni čustveni reakciji, ki jo v doživljajoči duševnosti vzbudi stik z *numnom*, s svetim; to je po Ottu v jedru vseh religij in tudi značilno le za religije. Poudarja pa, da gre pri tem za najgloblje verske uvide, ki jih lahko dojame le, kdor se poglobi v specifiko religioznega vrednotenja in pusti, da se prebudi tudi v njem. Distančnost mnogih znanstvenikov do tovrstnega razpravljanja je posledica dejstva, da so te teme popolnoma iracionalne in zato nosijo ateoretičen, nepojmvnen in čustven pečat; če se jih poskuša narediti za predmet spekulacije in pojmovnega diskurza, se jih *a priori* zgreši. V nadaljevanju bom opisala momente numinoznega po Ottu, saj se mi zdijo pomembni za razumevanje specifičnosti duhovne izkušnje.

Že omenjeno Ardžunovo občutje ob videnju bogovega kozmičnega telesa je tipičen primer momenta tremenduma. To se lahko vzbudi med slovesnostmi, obredi, ob stiku z religioznimi spomeniki in zgradbami; gre za čustveno reakcijo, ki bi jo po analogiji lahko razlagali s strahom, vendar je povsem drugačna od navadnega strahu. Občutek nedostopne grozljive skrivnosti "preplavlja našo notranjost v blagem toku, v obliki lebdečega mirujočega razpoloženja zatopljene pobožnosti; tako lahko preide v nenehno tekočo ubranost duše, ki dolgo traja in podrhteva, dokler nazadnje ne izzveni in ne pusti duše vnovič v profanem. Lahko tudi sunkovito in v trzljajih izbruhne iz duše. Pripelje lahko do nenavadne vznesenosti, do opoja, očaranosti in do ekstaze. Ima svoje divje in demonične oblike. Zdrsne lahko do skoraj pošastne groze in srhljivosti. Ima svoje grobe in barbarske predstopnje in izraze. Pozna pa tudi razvoj do prefingjenega, subtilnega, razsvetljenega."

Moment *majestasa* (nadmoči, popolnega preseganja) se razvije takrat, ko se umakne oz. izzveni *tremendum*. Gre za občutje popolne nemoči in ponižnosti, izvirajoče iz občutja kreaturnosti, ki se kaže kot zavedanje lastnega minevanja, izginevanja, ničnosti. To opiše neki krščanski mistik: "Človek se pogreza v svojo majhnost in staplja s svojim lastnim ničem. Bolj jasna in razkrita se mu pokaže *veličina* Boga, bolj jasno se mu razodene lastna *majhnost*." Moment numena je še energično, kar je povezano s strastjo, razčustvovanostjo, voljo, dejavnostjo, močjo; to aktivira človekovo duševnost, jo razvname ter zapolni z napetostjo in dinamiko. Kaže se v askezi, v boju proti posvetnosti ali v herojskem delovanju, s katerim vzbujenost izbruhne navzven.

Občutje misterija je povezano s čudenjem, vendar ne samo kot čudenje v stiku z nečim nenavadnim, nerazumljivim nasploh, temveč s "povsem drugim", *mirumom* – tujim in začudujočim, ki je popolnoma zunaj območja navajenega in poznanega: "Resnično 'misteriozni' predmet ni nedosegljiv samo zato, ker določene neodpravljljive meje omejujejo mojo spoznavno zmožnost v zvezi z njim, temveč zato, ker sem tu trčil na nekaj nasploh 'povsem drugega', ki se po svoji vrsti in bistvu povsem razlikuje od mojega bistva in pred katerim ostajam zato v otrplem

začudenju." Otto opredeljuje tri stopnje potenciranja *miruma* v momentu misterija. Najprej gre za tisto nedostopno in nedoumljivo, kar presega kategorije našega razumevanja; ko se postavlja v nasprotje do njih oz. jih ukinja, torej ne samo, da je nad razumom, temveč deluje celo proti njemu, postane paradokсно. Najostrejšo obliko pojava imenuje antimonično, kjer ne gre samo za izjave, ki so proti razumu in njegovim zakonitostim, ampak take, ki se same v sebi razcepijo ter združujejo nezdružljiva in nerazrešljiva protislovja. Te momente najdemo v "mistični teologiji", za katero je značilno prestopanje iracionalnega v smeri transcendence, pri čemer mislimo na paradokse in antimonije.

Kontrast odbijajočega momenta *tremenduma* je *fascinans*, nekaj privlačnega, očarljivega, kar se pogosto stopnjuje do omame in opojnosti. To kontrastno harmonijo je delno mogoče ponazoriti s pojmom vzvišeno, ki tako kot *numen* označuje nekaj skrivnostnega, kar je hkrati odbijajoče in nepopisno privlačno, obenem ponižuje in povzdiguje. "Racionalne predstave in pojmi, ki gredo vzporedno s tem irealnim momentom *fascinansa* in ki ga sistematizirajo, so ljubezen, usmiljenje, sočutje, požrtvovalnost – sami 'naravni' momenti splošnega duhovnega izkustva, le da mišljeni v svoji dopolnitvi. Toda naj bodo ti momenti še tako pomembni za religiozno doživetje blaženosti, ga vendar nikakor ne izčrpajo. Blaženost je mnogo več kot zgolj naravna potolaženost, zaupanje, ljubezenska sreča, pa naj te občutke še tako stopnjujemo." V popolni zanos se ta doživetja stopnjujejo pri mistikih, npr. pri Katarini Genovski: "O, da bi vam mogla povedati, kaj občuti srce, kako znotraj gori in kako ga para. Vendar ne najdem besed, s katerimi bi to mogla izreči. Rečem lahko samo to: če bi le kapljica tega, kar občutim, kanila v pekel, bi se ta spremenil v raj."

Občutje transcendence ni rezervirano samo za razsvetljene mistike na najvišjih stopnjah duhovnega razvoja, prav tako ne občutimo posameznikovega stika z duhovnim samo ob prebiranju svetih spisov. Ko Uršič uvede "sveto pismo" kot aracionalen diskurz o transcendenci, namreč poudari, da razen svetih pisem ne vežejo zakonitosti logike in enoznačne semantike še neke druge vrste diskurza – "pozitivni" govor o transcendenci je dostopen tudi umetniškemu diskurzu. Znotraj korpusa umetniških del vseh zvrsti je namreč ogromno aracionalnih diskurzov z veliko "sporočilno vrednostjo" glede doživljanja transcendence, ki za razliko od svetih spisov (načeloma) nimajo spoznavnega namena. Menim, da je – ob predpostavki, da smo ljudje izvirno duhovna bitja in je smisel našega življenja prav razvoj na tem področju – ena izmed nalog vseh znanosti o umetnosti dekodirati šifre, po katerih umetniki prenašajo svojstveno doživljanje duhovnosti. K temu, zakaj menim, da je ta trditev upravičena, in zakaj pojmem umetnike za "prenašalce" duhovnih sporočil, se bom še vrnila.

Otto piše, da lahko ob marsikateri stavbi, pesmi, nizu kretenj in zvokov, produktu okrasne umetnosti ipd. začutimo specifičen vtis, nekakšno vsebnost magičnega. Meni, da je to magično zadržana in obledela oblika numinoznega, "in sicer najprej njegova groba oblika, ki je potem v *veliki* umetnosti požlahtnjena in prečiščena. In potem ne smemo več govoriti o 'magičnem'. Potem nam

stopa naproti v silovitih ritmih in nihanjih že numinozno samo s svojo iracionalno močjo in s svojo navduševalnostjo." Vsekakor je dejstvo, da takih občutij ne zbujajo vsa umetniška dela, seveda pa je pogoj določena sprejemnikova senzitivnost, stališče odprtosti za potencialno doživetje duhovnega. En faktor, pomemben za duhovna doživetja ob literaturi, je torej sprejemnik, drugi pa umetnik sam; pri tem ne smemo spregledati pridevnika *velik* v Ottovi ugotovitvi. V zvezi s tem bi se lahko poglobila v razpravljanje o kriterijih umetniškosti, ker pa je to področje preobsežno, naj zadostuje Kneževičeva misel: "Nižji duhovi ustvarjajo iz izkustva, iz stvarnosti, iz dejstev. Višji ustvarjajo iz sebe in so po tem podobni Bogu." Na podlagi tega se želim ustaviti ob vprašanju, ki je temeljno pri vsakršnem razpravljanju o naravi in funkciji umetnosti – iz koga ali česa izvira ustvarjalnost?

Vinko Ošlak začne esej *Mar res ustvarjam?* z ugotovitvijo, da je definicija ustvarjanja proizvajanje stvari iz nič, česar pa je zmožen samo Bog. Ljudje smo obsojeni na posrednost oz. predelovanje že ustvarjenega, in tudi tisto, kar se kaže kot povsem novo, ni gradivo samo, temveč kombinacija. Funkcija človeka je torej kvečjemu kombiniranje, ne ustvarjanje, čeprav marsikateri rezultat tega početja imenujemo stvaritev. "Kaj je tedaj tista kombinacija, ki ji sicer ne smemo reči stvaritev, a nanjo po svoji izbranosti tako močno spominja /.../? Kako delo se toliko bolj dozdeva stvaritev, kolikor več je v njem presenetljivosti, ki je v običajnem človekovem izražanju ne najdemo, a jo ta "običajni" človek vendarle lahko sprejme in spozna kot nekaj, kar prikazuje globljo resnico o njem samem. Če je pa tako, potem je avtor teh del v bistvu tisti, ki ni običajen, ki ni eden izmed nas, ki pa nas bolje pozna, kakor se poznamo sami, nam je bližji, kakor smo si sami. In smo spet tam, kjer smo bili. Avtor vsega tistega, kar spoznamo za 'stvaritev', je torej lahko le Bog sam."

Krščanska tradicija se je začejala oblikovati in širiti v starodavnih časih židovskih prerokov in tisočletja je bil svet priča številnim svetim osebam, ki so oznanjale in razlagale božjo voljo: Elija, Amos, Mojzes, Ezekijel, Izak, Jeremija, Samuel in še mnogi drugi pred Janezom Krstnikom, Jezusom in apostoli. Doživeli so posmehovanje, mučenje in umore, ampak čudno bi bilo, če bi Bog zato obupal nad ljudmi in se nikoli več ne odzval na njihove prošnje. Logično bi bilo torej sklepati, da Bog vsaki generaciji pošlje nadarjene ljudi, ki prinašajo njegovo sporočilo v taki ali drugačni obliki. In prav v tej smeri bi lahko iskali odgovor, zakaj so nekatera umetniška dela *velika*. Še danes so aktualna dela klasikov iz različnih vrst umetnosti – Shakespeare, Petrarca, Cankar, Balzac, Michelangelo, da Vinci, Van Gogh, Bach, Mozart, Beethoven; stik z njimi senzitivnemu človeku obogati in spremeni življenje. Ti umetniki niso bili na prvi pogled nič posebnega, mnogi so imeli čuden značaj in nenavadno življenje, po zunanjih kriterijih bi jim težko pripisali status razsvetljenih modrecev, kljub temu pa so imeli nekaj izjemnega – prepustili so se notranjemu nagibu in pisali, skladali, slikali, torej postali orodje, ki ga je Bog uporabil za prenos nekega sporočila.

“A kaj so potem Homer in Ajshil, Cervantes in Dante, Shakespeare in Goethe, Dostojevski in Solženicin, Prešeren in Kocbek? To so, kar so bili Mojzes, David in Salomon, Marko, Luka, Matej in Janez. Torej božji tajniki, božji zapisnikarji; če ne še manj: božji papir, božja peresa in božji črnilniki. A če so ti, ki jih imenujemo velike v človeški kulturi, zgolj orodje, zgolj pisala v božji roki, kaj sem potem sam, ki sem v najboljšem primeru vlakence iz papirja, resica iz peresa, zrnce posušene usedline iz črnilnika ... Ob teh razmerjih je menda dovolj jasno, kako nerazumna in tudi neokusna je raba pojma ustvarjalnosti in ustvarjalca za človeško pritlikavost, ki se utegne v svojih redkih vrhovih povzpeti kvečjemu do čuječne orodnosti,” razmišlja Ošlak.

Velike razlike v kvaliteti umetniških del dokazujejo, da nagnjenje do pisanja samo po sebi še ni zagotovilo, da je npr. neki pisec res “izbran” za profanega evangelista, kar po njegovem mnenju pravi umetnik je. Talent za besedo jih ima namreč na milijone, le nekateri pa izstopajo. *Bhagavad-gita* sicer pojasnjuje, da Bog da talente, sposobnosti, znanje in priložnosti, vendar hkrati s tem tudi svobodno voljo, da jih izkoristimo in uporabimo po lastni presoji. Neustrezno pa bi bilo ugotoviti, da je umetnik le pasivni prevodnik Bogovih energij – to svoje poslanstvo mora zavestno sprejeti in mu slediti, če naj se izrazi oz. udejanji. S tem pa počasi že prehajam na področje fenomenologije človeške ustvarjalnosti, kar se mi zdi relevantno zaradi izrazite podobnosti med umetniškostjo, kakor jo opisuje Tone Stres, in božanskostjo, transcendenčnostjo oz. duhovnostjo, kakor sem jo opisovala prej. Ključna beseda obojega, ki ju nespregljivo povezuje, je paradoks.

Za razliko od proizvodnih dejanj, ki so mehanična in rutinska, se pri ustvarjalnih dejanjih ustvari nekaj bistveno novega, drugačnega, kar temelji na spontanosti in iniciativni, pri čemer je oseba celostno angažirana. Ta vidik ustvarjalnosti je sicer bistven in nepogrešljiv, nič manj pa ni pomembna druga sestavina, ki pomeni določenost, nujnost in trpnost. Čeprav je torej ustvarjalec samoiniciativen in dejaven, je tudi pokoren, trpen in podrejen nečemu, kar je večje od njega, in s čimer ne more poljubno razpolagati. Tako dejansko ni gospodar svojega dela, temveč njegov služabnik. S tem je povezan tudi pojem navdihnjenja, inspiracije, ki ga ne smemo razumeti preveč naivno, ali kot o tem razmišlja Stres, “ustvarjalčevo delo ni samo njegovo. Dostikrat doživlja sebe kot prostor, ki ga je sam izpraznil, da se lahko v njem oglasi zamisel, ki je večja od njega. Ker je večja, ji ustvarjalec dostikrat ne more ustrezno slediti. Zato spremlja ustvarjalca stalen občutek primanjkljaja, nepotešenosti in nepopolnosti. Ustvarjalec tudi ni absolutni pobudnik svojih zamisli, njegov delež je predvsem v tem, da se je dal na voljo svojemu delu in ustvaril v sebi razpoloženje, ki bo omogočilo, da se to delo v njem tudi utelesi. In vendar to ni trpnost v navadnem pomenu besede, trpnost, ki dejavnost izključuje. Zato pravijo fenomenologi ustvarjalnosti, da se ustvarjalnost hrani iz protislovnega stanja, v katerem ustvarjalec hkrati sprejema in daje, trpi in se veseli, je navdihnjen in gara, ima uspehe in je v svojem uspehu najbolj neuspel.” Ta paradoksnost naj

bi bila temeljna značilnost človekove ustvarjalnosti na vseh področjih.

Neizogibno je, da je ustvarjanje tudi preoblikovanje samega sebe. Odmik od paradigem, preraščanje katerih ustvarja nova dela, se zgodi tudi v ustvarjalčevi osebnosti in se kaže kot zev med starim in novim, poznanim in drugačnim; kritično zanikanje starega je pogoj, da človek pride do pristnejšega bivanja, ustvarjalnost pa implicira prav to. Ta izziv je seveda zastrašujoč in potrebna je trdna volja (ali pa dovolj močen notranji poriv), da se nekdo upa z njim soočiti. Če upoštevamo predpostavko, da se Bogova sporočila oz. energija materializirajo v umetninah, se mora umetnik med ustvarjanjem pravzaprav dotikati transcendence oz. se ta dotika njega. *Vede* pojasnjujejo, da najvišjih stopenj odnosa do Boga v tem telesu ne moremo živeti, saj materija ne prenese tolikšne intenzivnosti. Iz tega lahko sklepamo, da vsakršno odpiranje Bogu povzroča bistvene spremembe v posamezniku, kar (praviloma) ni nekaj lahkega in preprostega; med drugimi stranskimi učinki je nagnjenost do pisanja že na začetku obremenjena z negotovostjo o lastni poklicanosti in nadarjenosti.

Navdih, zamisel je nekaj, kar se nenadoma pojavi, večji misleci pa se od navadnih ljudi razlikujejo le v tem, da se znajo tem zamislim bolje nastaviti, jih ne zamudijo in ne preslišijo, zmorejo pa jih tudi vstaviti v tisto, kar je že znano. "Misleci in umetniki to, kar so, torej niso po tem, ker bi se oglašali bolj, kakor se oglašajo običajni človek, temveč ker bolje poslušajo. Da pa lahko služijo svoji poklicanosti, se morajo tudi izuriti v prevajanju. Bog človeku običajno ne govori v besedah, temveč v podobah. V podobah, ki so dosti bolj abstraktne od abstraktnega slikarstva, a hkrati na neki način dosti bolj konkretne od lončarstva. Podobe v neopredeljivem jeziku, v tej transcendenščini, morata torej mislec in umetnik čimbolj zvesto prevesti v jezik ljudi in svojega časa, v človeško aktualnost. Zvestoba prevajanja pa ni v črki, temveč v duhu" (Ošlak). In kot vsak prevajalec tudi pisec – hote ali nehote, zavedno ali nezavedno – sprejme breme odgovornosti, da bo njegov prevod čimbolj avtentičen originalu. Lahko bi se zapletla v diskusijo, zakaj je sploh umestna skrb glede avtentičnosti pri zapisovanju diktata "notranjega glasu", saj je ta "glas" pri izbiri posameznika že vedel, zakaj ga je izbral za zapisovalca; menim, da je občutje numinoznosti ob velikih umetninah prav specifična kombinacija božanskega in človeškega. Mislim pa, da je izvor dvomov posameznikov ego, ki ga osuplujejo zapisane besede, ker se zaveda, da ne prihajajo iz njega; prestraši se jih, ker izgublja nadzor in ga to, kar se zapiše, pogosto sooči z nepredvidljivimi izkustvi. Če si upa poglobiti se vanje, pa prej ali slej odkrije naslednjo prečko na lestvi svojega duhovnega razvoja. Prav ta vidik umetnosti je najtesneje povezan s človekom kot dušo in zato je pristna (tj. ozaveščena) umetnost duhovna dejavnost.

Omenila sem že Vebrovo prepričanje o tesni povezavi med bistvom literature in umetnostjo; velika umetniška dela naj bi nas "obligatorično" postavljala pred transcendenco, naj bi omogočala in celo izsiljevala začutenje te transcendence. Trdi namreč, da je poglobitvena značilnost umetniških del to, da kažejo izrazito tendenco za prehod od vsebinsko znanega oz. dostopnega, empiričnega in

relativnega do nečesa vsebinsko nedoumljivega, nadempiričnega, absolutnega. Umetniško delo ima seveda svoje predmetne podlage, torej prikazuje to, kar si človek lahko predstavlja oz. misli, kar mu je vsebinsko dostopno; če delo ostane samo to, torej posnemanje, gre po Vebru le za prazno kopijo, delo brez pristne in globlje umetniške vrednosti, za nekakšno oporo za spominjanje in fantaziranje. Bistvo umetnosti naj bi bilo namreč v tem, da vse to vsebinsko dostopno sicer predstavlja, vendar tako, da človek to sicer dojema, hkrati pa se prek tega "zamakne" še v "nekaj povsem drugačnega", kar je transcendenca. Pojma transcendenca avtor ne konkretizira, pojmuje jo zelo abstraktno, kot vsebinsko nedostopno večno neznanko, skrivnost, za katero manjka vsak predmetni pred- očealec; sega "čez", nad vse predmetno, zato ne more postati predmet spoznavanja, vendar je kljub temu nujna predpostavka, brez katere bi vse predmetno razpadlo v nič.

Kljub tovrstnim tezam Dušan Pirjevec ugovarja Vebrovim trditvam, ki jih je najti na drugih mestih *Estetike*, da imajo velika umetniška dela med svojimi predmetnimi podlagami poleg duševnih in neduševnih vsebinsko znanih pojavov tudi transcendenco. Pirjevec namreč meni, da ni dopustno obravnavati transcendence v tem kontekstu, saj ni nikakršen predmet. Če se pojavi kot taka, pa je to lahko kvečjemu konfesijska, ne pa pristna religiozna vrednota, ker naj te – kot večne neznanke – ne bi bilo možno "popredmetiti". Menim, da kriterij transcendence oz. duhovnega ni tako preprosto določljiv, namreč z delitvijo na konfesijsko in pristno; govorimo namreč o kategorijah, ki so izjemno relativne in nedostopne fiksnim, generalnim opredelitvam (v smislu, da vse, kar spominja na konfesijo, *a priori* ne more biti pristno; konfesija je le uniformiran in precej predpisan odnos do transcendence, temelječe na prav tistih pristnih elementih, ki so ji v tem primeru postavljeni nasproti). Duhovnost kot človekov odnos do transcendence se po mojem mnenju delno lahko ubesedi, se torej strukturira kot motiv, sklop motivov oz. tema, moč in prepričljivost oz. učinek na bralca pa je odvisen od avtorjeve "prevodnosti", o čemer sem pisala nekaj odstavkov nazaj.

V (tudi literarni) teoriji in praksi je seveda težko kategorično ločevati duhovno od neduhovnega, kar dejansko sploh ni potrebno, pravzaprav pa tudi ni mogoče. Zavedati se je namreč treba, da vsako umetniško delo vsak sprejemnik doživi drugače, in kar bo v nekom spodbudilo kak duhovni proces, ker je v delu pač začutil/zaslutil naslednjo stopničko svoje poti, bo nekoga pustilo neprisadetega. Iz tega seveda izvira apriorna subjektivnost pri presojanju umetnosti s stališča duhovnosti, kar pa je pač treba vzeti v zakup brez grenkobe in hrepenenja po objektivnem, saj je umetnina nastala izključno iz subjektivnosti in je subjektivnemu tudi namenjena.

Ugotavljam, da je mogoče o duhovnosti v književnosti govoriti na različnih ravneh. Eno od možnih gledišč je presojanje sestavin literarnega dela na podlagi predhodne opredelitve duhovnosti kot zunajliterarne snovi, torej raziskovanje, v katerih primerih lahko neko temo označimo kot duhovno. Ta raven kljub specifikaciji elementov duhovnosti dopušča precej subjektivnih,

arbitrarnih, spekulativnih interpretacij. Lahko je namreč kot duhovna tema opredeljeno nekaj, kar je vsebinsko povezano s človekovo težnjo po samo- oz. bogospoznaji, čeprav na prvi pogled ni duhovno v najožjem pomenu besede. Glede na to, da je nians pristopa k transcendenci načeloma toliko, kolikor je ljudi, bi bilo torej nedopustno izključevalno zavrtni kar koli kot *a priori* neduhovno. Če ponazorim z metaforo – kot se vsaka reka v skrajni fazi izlije v morje, tako vsakršno delovanje v skrajni fazi pripelje do duhovnosti. Če to še dodatno zrelativiziram – vse, kar obstaja, je po teoriji mnogih, predvsem vzhodnjaških, filozofsko-religioznih tradicij taka ali drugačna manifestacija Bogove energije, torej ni mogoče biti ne-povezan z Bogom in je odnos do kogar ali česar koli na neki ravni pravzaprav tudi odnos z njim. Kljub temu menim, da taka relativizacija v znanstvenem diskurzu ni konstruktivna in da je mogoče npr. v konkretnih primerih literarne analize s precejšnjo gotovostjo opredeliti, kdaj gre za duhovno temo in kdaj ne.

Druga raven govora o duhovnosti v literaturi je vpliv, ki ga ima ta na bralca. Navajala sem Vebrovo prepričanje, da naj bi velika umetniška dela omogočala in celo izsiljevala začutenje transcendence, ki pa jo spet vsak posameznik zaznava drugače in v drugačnih okoliščinah (lahko bi rekli, da Veber to občutenje povezuje z vtisom numinoznosti (po Ottu), čeprav to po mojem mnenju nikakor ni pogoj). V zvezi s tem je mogoče govoriti o dvojnem vplivu – neposrednem in posrednem. Ko pisatelj duhovne teme uvaja eksplicitno, na podlagi določljivih motivov oz. motivnih sklopov, ter o njih bolj ali manj racionalno razpravlja, jih tudi bralec sprejema tako – prek *racia* sežejo v globlje plasti duha in posledično vplivajo na dušo. Tak vpliv je torej neposreden in ekspliciten, posrednega pa zelo senzibilno ubesedi Vinko Ošlak v romanu *Človeka nikar*. Gre za dogajanje, ki ga umetniško delo sproži v človekovi podzvesti in s tem posredno spreminja njegovo občutenje sveta in svoje vloge v njem. To argumentira pripovedovalec v romanu, ko ugovarja trditvam glede nekoristnosti, celo žaljivosti književnosti v svetu, kjer je toliko trpljenja in krivic.

“Mogoče je potrebnim najbolj pomagano tako, če pianist kar se da natančno in iz vsega bitja odigra svojo partituro. Če je igranje na višini in dovolj natančno, potem umetnik svojega občinstva ne zabava, pač pa ga vzgaja v spoštovanje motiva, harmonije in poudarka. Komur pa se prebude tri vrste občutljivosti, ta tudi neurejenosti in krivic tega sveta ne bo mogel kar tako mirno prenašati in bo poskušal storiti svoje, da se harmonizacija sveta poveča, da se izčistijo njegovi motivi, da se ujame njegov takt.”

Ta dimenzija literarnega dela je zelo subjektivna ter odvisna od senzitivnosti, duhovne ozaveščenosti in navsezadnje razpoloženja posameznika, povezana pa je s tretjo pomembno komponento literature – njenim izvorom. Literatura (seveda pa tudi druge zvrsti umetnosti) je rezultat posameznikovega raziskovanja delovanja sveta in človeka v njem, ne glede na to, kako se to izraža. Potreba duše je raziskovanje, razkrivanje, težnja po uvidu v zakulisje dogajanja, saj se s tem prepreči duševna in duhovna otopelost, ki je ena najbolj razširjenih bolezni v

današnjem svetu. Umetnost predstavlja iskanje in uvajanje drugačnega, teži k transformaciji starega in preživetega, zahteva nastanek in rast novega; bolj ko se umetnik zaveda te težnje svoje duše in je pripravljen slediti njenemu vodstvu, globlja spoznanja se mu razodevajo in jih lahko posreduje bralcu.

Podobne značilnosti bi se seveda lahko nanašale tudi na svete spise, toda čeprav so v njih pogosto uporabljena sredstva pesniškega jezika, gre v glavnem za filozofski diskurz, ki ima namen približati bralca transcendenci, tj. mu eksplicitno in neposredno razodeti kako stopničko lestve njegovega duhovnega razvoja, mu dograditi življenjski, filozofski, verski nazor. S tem povezano poslanstvo imajo tudi mnogi novodobni priročniki (le izjemoma zaslužijo oznako duhovni, saj so večinoma laično psihološki), ki pogosto zajemajo snov iz svetih spisov in nauke iz njih prilagajajo sodobnemu človeku, da bi mu olajšali oz. obogatili življenje. Poljubno kombiniranje predpostavk, tez in praks iz različnih tradicij je celo dobilo svoje ime – *new age*. V praksi mnogi od teh priročnikov delujejo tako, da bralec preloži odgovornost za svoje življenje na tistega, ki ponuja določene nasvete; poistoveti se z opisanimi težavami in se jih trudi po predpisani recepturi odpravljati. Pri kakovostni literaturi je drugače – prinaša opis ljudi, okoliščin in položajev, ki so nam bolj ali manj znani, in se z njimi glede na to poistovetimo, pri čemer pa pisatelji ne ponujajo rešitev (navadno celo nasprotno), ne diagnosticirajo naših problemov, pravzaprav jih sploh ne zanimamo mi, ampak le razprostrirajo in problematizirajo nek svet oz. pogled nanj. Za to, kar se ob branju beletristike dogaja v naši psihi, smo odgovorni izključno sami, kar pomeni, da se ne moremo ravnati po markacijah, kot pri priročnikih, ampak se nam odpre svet neskončnih možnosti in nepredvidljivih izkustev. Književnost se ukvarja z vedno aktualnimi vprašanji in iskanjem potencialnih odgovorov o (ne)smislu življenja, Bogu, človeku ipd., vendar jih prinaša kot sfiga – ne na pladnju, ampak v obliki ugank in paradoksov, namigov in možnosti, zaradi česar ne izzvenijo ne filozofsko, ne trivialno, ne terapevtsko. Književnost se ne trudi razgaljati transcendence; ponuja le prst, ki kaže k njej. Prinaša možno smer razmišljanja, iskanja, vpogled, ki je nekakšno okostje, bralec pa naj ga v skladu s svojo izkušnjo in interesom prevleče s tkivom spoznanja, čustva in intuicije.

Vsi trije deli (prva dva sta bila objavljena v prejšnjih številkah) so odlomki iz knjige, ki bo prihodnje leto izšla v zbirki Znamenja pri založbi Litera v Mariboru.

Literatura:

Aristotel: *O duši*. Ljubljana: Slovenska matica, 1993.

Bhagavad-gita, kakršna je. (prevod iz sanskrta v angl. in komentar A. C. Bhaktivedanta Swami Prabhupada).

- The Bhaktivedanta Book Trust International, Inc., 1998.
- R. B. S. Chandra Vasu: *The Vedanta-Sutras of Badarayana*. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers, 1979.
- Mircea Eliade: *Kozmos in zgodovina*. Ljubljana: Nova revija, 1992.
- M. Hiriyanna: *Osnove indijske filozofije*. Zagreb: Naprijed, 1980.
- David Hume: *Naravna zgodovina religije*. Ljubljana: Študentska založba, 2001.
- Karl Jaspers: *Filozofska vera*. Ljubljana: Nova revija, 1999.
- Alistair Kee: *The Way of Transcendence. Christian Faith without Belief in God*. Harmondsworth: Penguin books Ltd, 1971.
- Taras Kermauner: *Iskanje Boga; Predavanja o poti k Bogu*. Maribor: Označenje (Župnijski urad Jarenina), 1988.
- Soeren Kierkegaard: *Bolezen za smrt: krščanska razprava za spodbujanje in prebujo*. Celje: Mohorjeva družba, 1987.
- Božidar Knežević: *Bog, vasiona i čovek*. Izbor tekstova iz dela Božidara Kneževića (prir. Žarko Gavrilović). Beograd: Beletra, 1989.
- Nikolaj Kuzanski: *Božji pogled*. Ljubljana: Družina, 1997.
- Andrew Louth: *Izvori krščanskega mističnega izročila. Od Platona do Dioniza*. Ljubljana: Nova revija, 1993.
- Peter Mlakar: *Uvod v Boga*. Ljubljana: Založba NSK, 1997.
- Oko duha; fantazije in refleksije o jazu in duši*. (ur. D. R. Hofstadter, D. C. Dennett). Ljubljana: Mladinska knjiga, 1990.
- Rudolf Otto: *Sveto. O iracionalnem v ideji božjega in njegovem razmerju do racionalnega*. Ljubljana: Nova revija, 1993.
- Blaise Pascal: *Misli*. Celje: Mohorjeva družba, 1999.
- Dušan Pirjevec: *Estetska misel Franceta Vebera*. Ljubljana: Slovenska matica, 1989.
- Platon: *Poslednji dnevi Sokrata*. Ljubljana: Slovenska matica, 1988.
- Počeci indijske misli*. Izbor (izbrala Rada Iveković). Beograd: Nolit, 1991.
- Marjan Smrke: *Svetovne religije*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede, 2000.
- Špidlík Tomáš: *Osnove krščanske duhovnosti*. Maribor: Slomškova založba, 1998.
- Šrimad-Bhagavatam* (prevod v angl. iz sanskrta in komentar A. C. Bhaktivedanta Swami Prabhupada). The Bhaktivedanta Book Trust International, Inc., 1993.
- Marko Uršič: *Gnostični eseji*. Ljubljana: Nova revija, 1994.
- Štirje časi. Pomlad*. Ljubljana: Cankarjeva založba, 2002.
- Ustvarjam, torej sem* (ur. Jože Strgar). Celje: Mohorjeva družba, 1985 (Znanstvena knjižnica. Nova serija, 16).
- France Veber: *Znanost in vera. Veroslovna študija*. Pota in cilji, 15. in 16. zv. Ljubljana: Tiskovna zadruga, 1923.
- Carol Zaleski: *Onstranska potovanja. Poročilo o obsmrtnih doživetjih v srednjeveških in modernih časih*. Ljubljana: Mladinska knjiga, 1991.

Metka Peserl

Besede o Neubesedljivem, 2

Naj se vrnem k Bogu. Čeprav se s to temo človek nenehno ukvarja, so splošno sprejete omejitve, na katere naletimo ob poskusih definiranja in sploh razpravljanja o transcendenci. To povzema Carol Zaleski: ".../ nimamo nobene čutne, imaginativne ali intelektualne oblike, s katero bi lahko popolnoma izrazili transcendenco. Višjo resničnost lahko le slutimo, lahko nas za vselej spremeni, ne moremo pa je doumeti ali opisati neposredno in nedvomno, kakor po vsem sodeč spoznavamo predmete iz običajnega izkustva." Opisi Boga krščanskih gnostikov so predvsem "negativna teologija", tipajoči poskusi pojasnil, temelječi na tem, kaj Bog ni. V kodeksu *Nag Hammadi* (NH XI/3, 62,28–63,32) na primer piše: "/Neznani Bog/ ni niti božanstvo, niti blaženost, niti popolnost. Triada je prej njegovo nespoznavno postvarjenje, ne pa njegov atribut; in on je prej nekdo drug, boljši od blaženosti in božanskosti in popolnosti. Kajti ni popoln, marveč je nekaj drugega, odličnejšega. Ni niti brezmejen niti omejen z drugim. Prej je nekaj boljšega. Ni telesen. Ni netelesen. Ni velik. Ni majhen. Ni število. Ni bitje. Niti ni nekaj, kar obstaja, nekaj, kar bi kdo lahko (s)poznal. Temveč je nekaj drugega, boljšega, nekdo, ki ga ne moreš (s)poznati. /.../ Ničesar ne prejema od česar koli drugega. Ne zmanjšuje se, niti ne zmanjšuje česa drugega, niti ni nezmanjšan. Marveč je sebezaobsegajoč, kakor nekaj tako nespoznavnega, da presega vse, ki se odlikujejo po nespoznavnosti." S to nedoločnostjo/nedoločljivostjo se sprijazni tudi Blaise Pascal: "Vemo torej, da končno obstaja, in poznamo njegovo naravo, ker smo sami končni in razsežni kakor ono. Vemo, da neskončno obstaja, a ne vemo za njegovo naravo, ker ima razsežnost kakor mi, nima pa meja kakor mi. Ne poznamo pa ne biti ne narave Boga, ker on nima ne razsežnosti ne meja. /.../ Če Bog biva, je neskončno nezaobjemljiv, saj ni v nobenem

razmerju do nas, ker nima ne delov ne meja. Zato nismo zmožni spoznati ne, kaj je, ne, ali sploh je."

Večji del teologije dejansko uči, da Bog ni in ne more biti nekaj znanega in predmetnega, saj ga človeška misel ne more premeriti; toda človek, ki veruje, "ve" za Boga kot za skrivnostno in "nepredmetno" prisotnost v duši, v spominu, v upanju – kakor je zapisal sv. Avguštin in številni drugi božji pričevalci. Dejstvo je, da na podlagi racionalnega logičnega diskurza res ne moremo seči prek določene meje izrazljivega, lahko pa si to privoščimo aracionalni diskurz (sveti spisi in beletristika, k čemur se bom vrnila pozneje), ki ima že v osnovi drugačno optiko pogleda na Boga. Tako je za mnoge vedske spise po izročilu sprejeto, da njihovi avtorji niso bili navadni ljudje, temveč od Boga opolnomočeni mistiki ali celo inkarnacije Boga. To jim *a priori* podeljuje status najvišje avtentičnosti in verodostojnosti, saj je utelešanje Bogove energije za indijske filozofe nekaj samoumevnega in absolutno sprejemljivega. Zahodna znanost, ki se noče podrediti nikogaršnji avtoritativni moči, še najmanj pa avtoriteti abstraktnega Boga, in se panično boji "dogem" (čeprav neizogibno sloni na njih, le da jim pravi aksiomi), dejstvo o božanskem avtorstvu seveda sprejema izrazito skeptično, s čimer avtomatsko zavrača relevantne nauke teh spisov in jih "poniža" na mitologijo (z današnjega stališča dejansko delujejo mitološko, v kontekstu takratnega časa in prostora pa so imeli pomembno filozofsko sporočilo, ki ga je dandanes težko dekodirati). Sama se bom navezovala na vedske tekste, zato moram sprejeti tudi izvirno, tradicionalno razlago njihovega nastanka kot nedvomno predpostavko, saj si le tako postavim temelje za nadaljevanje, in se oprem na avtoritativnost Boga, ko govori o sebi in o svetu. Če odmaknem kopreno priučenega zahodnjaškega skepticizma, se mi pravzaprav vsak drugačen pristop zdi kvečjemu sekundarna reinterpretacija.

Neposredno sporočilo *Bhagavad-gite*, če je ne iztrgamo iz širšega konteksta *Mahabharate*, se jasno in nedvoumno sklada s filozofijo dvaite oz. vajšnavske religije (katere raznotere veje so glavne zastopnice dvaita filozofije v Indiji): predstavlja Boga kot osebo, obenem pa ga loči od individualnih duš in vesolja. Opis Boga ni "tehničen", v alinejah, ampak je treba posamezne karakteristike razbrati iz poetskih formulacij, ki so "razmetane" po celotnem delu. Bog, njegovi vidiki in moči so opisani tako s stališča njegove osebne kot brezosebne pojavnosti. Pri tem je treba poudariti, da so lahko indijske impersonalistične šole (advaita filozofija) *Bhagavad-gito* razlagale zanikajoč osebnega Boga le s pomočjo zapletenih miselnih konstruktov, analogij in posrednih interpretacij. Opis Boga, ki ga najdemo v *Giti*, je veliko globlji, kot je to običajno v tradiciji drugih religij, zlasti kar se tiče vsestranskosti, holističnosti; v okviru vedske kulture v času njenega nastanka je ta opis še toliko bolj jasen, saj se za mnogimi navideznimi namigi ali kratkimi pojasnili skrivajo obsežne idejne predstavitev. Podobno kot danes vsakemu izobražencu ime Carl Jung prinaša tudi ogromno zaledje njegovega dela in nauka, medtem ko nepoučenemu ne pomeni nič, tudi vedska misel izredno pogosto uporablja v besedo ali dve

strnjene formule, s katerimi je ponazorjeno to ali ono obširno filozofsko poglavje. Skratka, Bog je oseba in kot tak mora imeti štiri temeljne karakteristike osebe: imena, lastnosti, obliko in dejavnosti.

Že to je primer analitičnega videnja Boga. Mnogi filozofi ter krščanski misleci ga sicer dojemajo kot osebo (na primer Jaspers: "Transcendentalni Bog ima osebni vidik. Je oseba, na katero se človek obrača. Obstaja težnja k Bogu, želja slišati Boga. Iz tega izrašča strastnost osebnega iskanja osebnega Boga."); menijo, da je nujno vedeti, kakšen Bog je, vendar so prepričani, da ga ne moreš spoznati drugače kot po Jezusu Kristusu. Različne smeri vajšnavske religije častijo različne podobe oz. inkarnacije Boga (nasploh je v hinduizmu praksa, da si posameznik za osebno čaščenje izbere tistega od mnogih vidikov božanstva, ki mu je najbližji, ne da bi zato drugim vernikom zanikal pravico, da jim je bližji kak drug vidik). Vedski spisi namreč prinašajo detaljne opise njihovega videza, lastnosti, dejanj. Pomembno se je zavedati, da bhakti joga, kar je drugo ime za vajšnavizem, pomeni joga ljubezni – ljubeče povezovanje z Bogom. Če naj bi do nekoga razvili naklonjenost, pa ga je seveda nujno poznati. Proces temelji na tem, da se posameznik čim več spominja, razmišlja, meditira o podobi in dejavnostih Boga, s čimer se nanj postopoma naveže in se z njim zbliža.

V zvezi z oboževanjem Bogovih podob (ki se skoraj neizogibno sprevrže v kult) seveda ostaja pomislek, o katerem so razmišljali tudi zahodni filozofi. N. Kuzanski tako piše: "Človek ne more soditi drugače kakor človeško. Kadar ti prisojajo obličje človek, ga ne išče zunaj človeške vrste, ker je njegova sodba omejena s človeško naravo. In v sodbi ne prestopi strasti svoje omejenosti. Tako kot bi ti lev, če bi ti prisojal obličje, ne prisodil drugačnega kot levjega in vol volovskega in orel orlovskega. Kdor bi si hotel predstavljati ta edinstveni, najbolj resnični in najbolj natančni pravzor vseh obrazov, tako vseh kot vsakega posebej, vsakogar tako popolnoma kot nikogar drugega, ta bi moral preseči vse oblike vseh upodobljivih obrazov in vse podobe. Kdor si torej prizadeva videti tvoje obličje, je daleč od njega, dokler ima o njem neko predstavo. /.../ In če mi kdo opiše pojmovno predstavo, s katero te /Boga/ je mogoče razumeti, vem, da to ni pojem zate. Kajti na rajskem zidu se konča vsak pojem. Če mi kdo razloži prispodobno in pravi, da te je treba razumeti po njej, na enak način vem, da to ni prispodoba zate. Prav tako je daleč proč od tebe tisti, ki razlaga tvoje umsko spoznanje, hoteč podati pravilo, po katerem naj te spoznamo. Od vseh teh si ločen z visokim zidom. Kajti zid te ločuje od vsega, kar moremo imenovati ali doumeti, ker si neodvisen od vsega, kar spada v zmožnost predstave katerega koli človeka."

V sedmem, devetem in desetem poglavju *Bhagavad-gite* Krišna Ardžuni opisuje svoje lastnosti oz. pojasnjuje, kaj vse on je: "Ni resnice, višje od Mene. Vse počiva na Meni, kakor biseri na vrvici, na katero so nanizani. Jaz sem okus vode, svetloba sonca in meseca ter zlog om v vedskih mantrah. Zvok v etru sem in sposobnost v človeku. Sem izvorni vonj zemlje in toplota ognja.

Življenje vsega živega sem in askeza vseh asketov. Sem izvirno seme vseh živih bitij, inteligenca inteligentnih in mogočnost vseh mogočnih ljudi. Moč močnih sem, osvobodjena strasti in želja, ter spolnost, ki ni v nasprotju z religioznimi načeli. V nekem smislu sem jaz vse, vendar sem neodvisen. Nisem pod vplivom gun materialne narave /modusi delovanja materialne energije: nevednost, strast, vrlina/, temveč so one pod mojim nadzorom. Ker so svet zaslepile tri gune materialne narave, nihče ne ve Zame, ki sem nad gunami in sem neizčrpen. Vedski obred, žrtvovanje, daritev prednikom, zdravilno zelišče in transcendentalna mantra – vse to sem jaz. Jaz sem maslo, ogenj in žrtveni dar. Sem oče in mati univerzuma, njegova opora in njegov praded. Predmet spoznavanja sem, očiščevalac in zlog om. Sem cilj in vzdrževalec, gospodar, priča, bivališče, zatočišče in najdražji prijatelj. Jaz sem stvarjenje in uničenje, osnova vsega, počivališče in večno seme. Jaz dajem toploto ter preprečujem in pošiljam dež. Nesmrtnost sem, pa tudi poosebljena smrt. Tako duh kot materija sta v Meni. Jaz sem Nadduša, ki prebiva v srcu vsakega živega bitja. Jaz sem začetek, konec in tudi sredina vseh stvarjenj. Med vejami znanosti sem duhovna znanost o duši, med dokazi logikov pa končni sklep. Sem tudi neskončni čas, vseuničujoča smrt in rojstvo vsega, kar šele bo. Med goljufijami sem kockanje, in sijaj vsega sijajnega sem. Zmaga sem, pustolovščina in moč močnih. Med sredstvi za zatiranje nezakonnosti sem kazni, in moralnost tistih sem, ki si prizadevajo za zmago. Molk skrivnostnega sem in modrost modrih. V svoji nepojavni obliki prežemam celo vesolje. Vsa bitja so v Meni, jaz pa nisem v njih. Pa vendar vse ustvarjeno ne počiva v meni. Le poglej mojo mistično moč! Čeprav sem vzdrževalec vseh živih bitij in čeprav sem vsepovsod, nisem del veselja, kajti jaz sam sem izvor stvarstva." Če sprejmemo predpostavko (in nimamo relevantnih razlogov oz. dokazljivih ugovorov, zakaj je ne bi), da je *Gita* božanskega izvora, da v njej torej Bog opisuje samega sebe tako kot ustreza človeškemu umu, mu po poti razumskega spoznavanja skorajda ne moremo priti še bližje.

Naj bo dovolj informacij, trditev o Neubesedljivem. Opažam, da vsakršno razglabljanje o Bogu skorajda nujno vodi k nekakšni introverciji, prisluškovanju notranjemu glasu, ki bi nam lahko razgrnil kako tančico in nas približal razumevanju te entitete. Hkrati pa je pravkar zapisana trditev delno *nonsens*, saj če je Bog nekaj duhovnega, zunajmaterialnodimenzionalnega, je človeškemu razumu kot materialni substanci *a priori* nedoumljiv po tej poti, česar so se zavedali mistiki različnih tradicij. Bolj celostno približevanje Bogu naj bi torej potekalo na drugi ravni, z drugačnimi metodami, brez kakršnih koli formul in predpisov in ustaljenih, dokazljivih poti. Duhovno lahko vzpostavlja odnos samo z duhovnim, to pa je pri človeku duša. Pisanje o Bogu samem, ločenem od njegovega odnosa z dušo, je bolj samo sebi namen, saj sta ti dve bitnosti, ki sta po svoji naravi očitno istovrstni, o čemer bom še pisala, dejansko neločljivo prepleteni in v nenehni interakciji, pasivni ali aktivni.

Področje povezovanja duše z Bogom, torej ene duhovne entitete z drugo, je področje transcendence ali z drugimi besedami duhovnost. Ta odnos se zaradi individualnosti oz. edinstvenosti vsake duše odraža na nešteto načinov, z neskončnimi variacijami in niansami, zaradi česar razpravljanje o teh temah tudi na bolj znanstvenem nivoju nujno vsebuje faktor subjektivnosti, ki je seveda navzoč tudi na vseh drugih raziskovalnih področjih. Učenjaki, ki proučujejo znanost, so spredeli, da noben znanstvenik ni brez prepričanj; Einstein je celo dejal, da brez vnaprej ustvarjenih teoretičnih idej ali prepričanj človek nima podlage za ovrednotenje in kategorizacijo dokazov. Proučevalci znanosti se zavedajo, da ima vsak znanstvenik določena prepričanja, vendar to raziskovalno izhodišče navadno ni odkrito predstavljeno ali pa je tako inherentno, da se ga niti ne da definirati, izolirati. Vsako sklicevanje na popolno objektivnost je zmotno, saj sklop osebnih prepričanj raziskovalca vpliva na njegov odnos do dokazov in na njegovo interpretacijo teh. S tem, ko odkrito priznavam in izpostavljam svoje subjektivno izhodišče, ki je posledica mojega osebnega duhovnega spoznanja, omogočam drugim objektivno ovrednotenje vplivov tega npr. na mojo interpretacijo duhovnosti. Osebnostno menim, da je cilj znanosti spoznati prav vse, kar obstaja. Lahko bi sicer uporabili tudi ožjo definicijo znanosti kot prizadevanje spoznati vse, kar lahko zaznamo s čuti, če pa hočemo razpravljati o vsem, kar je, vsem, kar je na kakršen koli način možno zaznati, je treba sprejeti možnost, da obstajajo različni nivoji zaznave. Če nas zanima resnica, lahko tako izkoristimo vsa razpoložljiva sredstva in metode, da jo spoznamo, drugače se avtomatsko omejimo na ozek segment realnosti. Seveda se zavedam, da pri vsakršni interpretaciji žongliramo s hipotezami in se bolj ali manj zavestno trudimo, da bi ta status "možno" spremenili v "absolutno veljavno". Poskušam se izogniti nevarnosti vsiljevanja trditev in jih podajati s stališča, da je moja razlaga le ena od mnogih alternativ; menim, da tak pristop ohranja spoštovanje do prej omenjenega dejstva – da vsak posameznik doživlja sebe, Boga in duhovnost na svojstven način.

Neogibna predpostavka duhovnega odnosa sta torej dve duhovni entiteti, ki sta v medsebojni interakciji oz. neločljivo povezani. Ena od njiju je vsekakor človek oz. duša, druga pa je lahko ali druga duša ali – če si dovolim teološki termin – vrhovna duša, Bog. Prvi pogoj za vzpostavljane odnosa med dvema "učlovečenima" dušama kot duhovnima bitnostma je zavestna vzpostavitev odnosa med človekom in Bogom (Bog ima seveda neskončno aspektov, s katerimi se je moč povezati, o čemer sem podrobneje že pisala), zato se bom osredotočala na ta odnos. Kajti Bog je izvor duše in, kot ubesedi Tine Hribar, "samospoznavanje ni spoznavanje Boga, toda spoznavanje Boga je samospoznavanje". S poskusom dojetja Boga kot izvornega duhovnega dobimo osnovne zarise dojetja duše kot (pogojno rečeno) sekundarnega duhovnega, zato sem se najprej posvetila poskusom ubesedovanja lastnosti Boga, v nadaljevanju pa se bom posvetila duši.

Trokomponentna enost

Človek kot bitje, "sestavljeno" iz materialnih in nematerialnih pla(s)ti, je tematika, tesno povezana z vprašanji o obstoju Boga in smislom človekovega življenja. Popoln materializem je s filozofskega, delno pa tudi z znanstvenega stališča preživeto, ovrženo stališče – discipline, ki proučujejo empiriji nedostopne komponente človeka, so uradno priznane znanosti. Pri raziskovanju nematerialnega oz. čutom nedostopnega pa se znajdemo v zmešnjavi nedefiniranih pojmov, ki so zaradi abstraktnosti predmetov proučevanja še toliko bolj neoprijemljivi. Fenomen spreminjanja pomenskega obsega pojmov se pod vplivom številnih dejavnikov nenehno spreminja in čeprav npr. pojma duh in duša v glavnem nista podvržena neposrednim socialnim, ekonomskim ali političnim vplivom, se je tudi njun pomen skozi zgodovino spreminjal. Določeni izrazi zato dejansko nimajo statusa termina (enoznačnosti), čeprav se kot taki uporabljajo, posledice tega pa so nedoslednosti in nesporazumi med strokovnjaki različnih (in celo istih) področij. Najprej želim torej na kratko definirati, kaj meni pomenijo pojmi telo, duh in duša, s katerimi poimenujem tri komponente človeškega bitja.

Telo je vidni del človeka; lahko ga vidimo, slišimo, okusimo, otipamo – dostopno je čutni zaznavi. Telo se rodi, raste, se razvija, izkusi bolezen, staranje in nazadnje smrt. Je skupek materialnih elementov, molekul, ki so povezane v tkiva, ta pa tvorijo tako zunanje dele telesa kot notranje organe. Glede na to, da materialni elementi sami po sebi nimajo lastnosti živosti, je telo pravzaprav celota neživih substanc. Krščanstvo (bolj ali manj dosledno oz. razločno) ločuje več pomenov besede telo, sistematizira jih Tomáš Špidlík v *Osnovah krščanske duhovnosti*:

1. V medicinskem in psihološkem smislu "telo" pripada naši osebnosti; dolžni smo ga hraniti, varovati, skrbeti za njegovo neokrnjenost, da bi lahko bilo primerno orodje duše.

2. V moralnem in asketičnem smislu z besedo "telo" označujemo mesena nagnjenja in strasti (npr. nagnjenje k pitju, spolni razuzdanosti). V skladu s to domnevo moramo "obvladovati telo", se ga bati, ga nadzorovati.

3. Asketični pomen je lahko še ožji. Ko sv. Pavel govori, da "postava mesa" korenito nasprotuje "postavi duha", ne misli na kakršno koli telesno nagnjenje, temveč zgolj na resnične skušnjave k hudemu. V tem smislu nas ne sme čuditi, da moramo "uničevati telo" zato, da bi živel duh.

Razlikovanje je grškim avtorjem olajševala še dvojnost jezikovnih izrazov; *soma* ustreza prvi točki, *sarx* drugi in tretji. Tudi italijanski in latinski jezik bi lahko razlikovala *corpus* (telo) od *carnis* (meso) ter uporabljala prvega kot medicinski in drugega kot moralni pojem.

Materialistični filozofi (prav tako obstoječi v vedskih časih, imenovali so se *lokajatiike* in *vaibhašike*) zagovarjajo prepričanje, da je telo spoj materialnih elementov, življenjski znaki pa se pojavijo zaradi vzajemnega delovanja fizikalnih in kemičnih elementov (na tej filozofiji temelji evolucijska teorija).

Filozof Daniel Dennett v delu *Consciousness Explained* tako trdi, da zavesti ni; zanj obstajajo le možgani z nevroni, njihovimi strukturami in delovanjem, pojem zavest pa je zanj le izmišljotina. Ostaja seveda vprašanje, kaj človeka potem ločuje od strojev, na kar pa drugi raziskovalci dajejo definitiven odgovor: zavest. Zavedamo se svojih izkušenj in zavedamo se lastnega zavedanja. Najnovejše raziskave nevronske oscilacije v možganih kažejo, da je zavest inherentna lastnost možganov; zavest preprosto je, v sebi in zase. Preden pa napišem več o zavesti, bom definirala pojem duh.

Duh je skupek subtilnih materialnih sestavin, ki niso dostopne čutni zaznavi, pa so kljub temu posredno zaznavne in dokazljive. Ti elementi so podobno neoprijemljivi kot programi v spominu in na trdem disku računalnika, brez katerih je računalnik le neuporaben splet plastike in kovine. Duh je nekakšen "notranji" prostor, v katerega prek konkretnih čutov prenašamo podobe in vtise ter jih prevajamo v zavesti dostopno kodo. Po *Bhagavad-giti* ima duh tri temeljne dele oz. plasti: um (*manas*), intelekt (*buddhi*) in ego (*ahankara*), vendar se naši prevodi po pomenskem obsegu močno razlikujejo od izvornih sanskritskih besed.

Manas ali *um* je kot posoda vsega notranjega dogajanja – najprej sprejema podatke in odzive ter shranjuje njihove podobe oz. vtise v zvezi z njimi (pomni); obsega tudi občutke in čustva, ki so del "programirane" reakcije duha na vplive iz okolja, tako kot je izločanje sline, soljenje, trzanje ipd. reakcija telesa na zunanje vplive; v njem se odvijajo tudi domišljjski prizori, predstave in sanje. *Manas* je možno razdeliti na manjše enote, čeprav v vedskem pojmovanju to ni v navadi. *Amṛta-bindu Upaniṣad* pravi, da je um lahko vzrok človekove zaslužjenosti, če je prežet z mislimi o predmetih čutne zaznave, če je obvladan in ni navezan nanje, pa mu prinese osvoboditev.

Buddhi ali *intelekt* je v prvi vrsti mehanizem razsoje: na podlagi stanja uma in telesa odloča, kdaj reči "da" in kdaj "ne". Iz takega razsojanja izvirajo vse njegove nadaljnje funkcije: pronicljivost, logično sklepanje, aktivno odločanje. *Manasu* bi lahko rekli pasivna, reaktivna plast duha, *buddhiju* pa (pro)aktivna plast. *Buddhi* ni le razumska komponenta, ne opravlja le racionalnega razsojanja, ampak tudi s čustveno inteligenco ločuje med primernimi čustvi in občutki; je temelj za samozavest, notranjo stabilnost in duševno zdravje.

Ahankara ali *ego* je najfinejši del duha. Pravzaprav mu je težko reči del ali element, saj je to preprosto načelo navezanosti duše na njen antipod – materijo. Ego je prevajalec materialnega v duhovno in obratno; brez njega duša ne bi mogla priti v stik s snovnim svetom, s katerim je po naravi nezdružljiva in kontrastna. *Ahankara* je kot vmesni vezni člen z dvema priključkoma – na eni strani se priključi duša, na drugi pa snov in tako prek nje kot posrednika poteka duhovno-materialna komunikacija. Kot pri vsakem prevajanju se tudi pri prenosu vsebin prek ega marsikaj izgubi ali popači. Ker je narava *ahankare* vezava, je njena najznačilnejša funkcija navezovanje duše na predmete, imena, predstave, ideje ... Vse, s čimer pride duša v stik, bodisi konkretno ali zgolj v

umu, zaradi tega sprejmemo kot predmet navezanosti in tako v določenem smislu postane del nas. Ko se ego "nalepi" na predmete in pojme, omogoči neizogibno povezavo z njimi, da jih lahko prenesemo v um ter jih potem intelekt premeri in presodi.

Splet nešteti sestavin telesa in treh komponent duha je tako kompleksen, da je en del nemogoče opazovati ločeno od preostalih, zato so vedski misleci dojemali te elemente kot sklenjeno celoto šele skupaj – in vključno z dušo.

Duša je gonilo materije, je nosilec zavesti, pogoj živosti telesa in duha. Ko pride v stik z grobo materijo (spočeto je živo bitje), se začneta razvijati tako telo kot duh živega bitja. Preprost dokaz tega je dejstvo, da je po smrti živega bitja telo še vedno fizično obstoječe, manjka pa mu živost, zavest, zato vsako stvar, ki tega nima, označimo kot mrtvo oz. neživo. Kot individualna zavest duša prežema celotno telo, zato se zavedamo bolečin in ugodja lastnega telesa. Velika je približno en angstrom¹ in je v telesu vsakega živega bitja. *Bhagavad-gitini* verzi 2.20–2.25 opisujejo naravo duše, ki se nikoli ne rodi in nikoli ne umre, ker pa vstopi v materialno telo, se rodi in umre telo. Ni nastala, ne nastaja in ne bo nastala, torej ne moremo govoriti o njeni preteklosti, sedanjosti in prihodnosti. Nerojena je, večna, zmeraj enaka in prvobitna, ni ubita, ko je ubito telo. Kakor človek oblači nova oblačila in odvrže stara, tako duša vstopa v nova materialna telesa in zapušča stara in nekoristna. Duše ni mogoče razsekati z nobenim orožjem, ogenj je ne more sežgati, voda je ne more zmočiti, veter ne izsušiti. Je nezlomljiva in netopljiva, povsod bivajoča, nespremenljiva, nevidna in nedoumljiva. Videti je ne moremo, ker je duhovna, naši čuti pa so materialni in ne morejo zaznati duhovne dimenzije.

Izraz "duša" je prevod grške besede *psyché*, podobno kot lat. *anima*; v znanosti ga pogosto občutijo kot zastarelega in ga nadomeščajo z izrazi "zavest", "duševnost", "duh", "mentalno", "psihični aparat", "življenjska sila", v prvotni obliki pa ga uporabljajo predvsem teologi, filozofi in umetniki. Slovenska beseda duša je prek korena *dych-* povezana z "dihati", podobno kot grška beseda izhaja iz "pihati", "dihati", "živeti". Definiciji v *Slovarju slovenskega knjižnega jezika* sta odraz sodobnega (v glavnem sinonimnega) razumevanja teh pojmov: duši so pripisane lastnosti večnosti in čustvovanja, duhu pa funkcije razuma in spoznavanja. Glede na praktično uporabo pojmov v strokovni in v poljudni literaturi lahko svoje pojmovanje precej povežem s slovarskim: duša je neumrljivo, nematerialno bistvo človeka (in drugih živih bitij), ki mu daje živost in zavest. Duh je razumsko-spoznavna stran človeka, ki vključuje vse druge duševne procese, seveda pa so pogosto uporabljani tudi drugovrstni pomeni besede (npr. v zvezah duh časa, veliki duhovi tega stoletja), ki ne vplivajo na moje pojmovanje njenega temeljnega pomena.

¹ 1 angstrom je 10^{-10} metra. Ta mera je izračunana na podlagi citata iz *Švetašvatara Upanišada*, kjer je velikost duše za lažjo predstavo opisana kot desettisočinka konice lasu.

Tako duh kot duša sta komponenti, ki nista merljivi in empirično dokazljivi, kljub temu pa nista identična pojma. Brez duše je duh inerten, praktično nima smisla. Duša je vir interesov, želja, energij, ki so podlaga za duševne procese, pa vendar je v bistvu ločena od njih, saj nikoli ne neha obstajati, medtem ko se procesi, povezani z duhom, končajo ob smrti ali poškodbi telesa. Temu sta posvečena *Gitina* verza 2.13 in 2.22: "Kakor utelešena duša v tem telesu neprekinjeno prehaja od otroštva do mladosti in starosti, tako duša tudi ob smrti preide v drugo telo." "Kakor človek oblači nova oblačila in odvrže stara, tako duša vstopa v nova materialna telesa ter zapušča stara in nekoristna." Problematika prehajanja duše v novo telo po smrti oz. reinkarnacija je glede na krščansko filozofijo in zahodno misel sporna, čeprav se v *Bibliji* pogosto omenjajo oblačila duše, ki jih je treba očistiti in/ali odložiti pred vstopom v nebeško kraljestvo, vendar teologija to drugače interpretira.

Za indijsko filozofijo in religijo je reinkarnacija nekaj povsem normalnega in logičnega, temu spoznanju pa se približujejo tudi zahodni raziskovalci na področju t. i. mejnih znanosti. Naziv "mejna" znanost oz. apriorna skeptičnost do njihove znanstvene relevantnosti izvira iz dejstva, da se duše niti s psihološkimi niti z biološkimi raziskovanji ne da empirično dokazati. Kot beremo v zborniku *Oko duha*, je to razlog, da "ko so fiziki prvič predpostavili antimaterijo, dualisti niso odgovorili z radostnim in zbadljivim "No, kaj sem ti rekel!" Čeprav je na prvi pogled videti, kot da so s tem podprli njihova prepričanja, da ima vesoljstvo v sebi dve povsem različni snovnosti, je poglobiten zadržek pri antimateriji to, da je še vedno dostopna raziskovanju z metodami fizikalne znanosti. V nasprotju s tem naj bi za duhovno snovnost veljalo, da je zunaj dosega znanosti.

Dokazi, simptomi prisotnosti duše so živost, zavedanje, željnost, aktivnost, ustvarjalni duh. Iz tega sledi, da vse, kar je živo, ima dušo oz. še bolje, je duša, nameščena v neko telo in nekega duha. Je bistvo vseh živih bitij ne glede na razvitost njihovega telesa in duha – duša v telesu rastline tej omogoča rast, delovanje, razmnoževanje, čeprav je njen duh skoraj nerazvit (težko bi rekli, da razmišlja, čustvuje, zavestno želi). Njeno delovanje vodi program kemičnih procesov. Zelo preprosto je tudi telo enocelične živali, kljub temu pa je očitna prisotnost duše, saj se premika, hrani in razmnožuje. Po drugi strani je telo poškodovanega človeka morda na videz mrtvo, nepremično, potekajo le še osnovne telesne funkcije, kljub temu pa se lahko v njem odvijajo razni čustveni in spoznavni procesi. Celo če so poškodovani možganski centri in človek ne more več misliti, zaznavati ali čustvovati, telo še vedno velja za živo. Vidimo torej, da je prisotnost duše nujen pogoj za življenje. Povezana s tem je trditev, da je enaka duša v telesu rastlin, živali in ljudi, le da sta duh in telo pri vsaki vrsti živih bitij različno razvita.

Vse, kar doživljamo, čutimo, mislimo, prav vsi procesi, ki dokazujejo našo živost in zavedanje, so posledica aktivnosti duše; to se dogaja nam, duši. Čuti, um, intelekt, ego – vse te komponente služijo duši kot orodje pri odkrivanju in

spoznavanju, sami po sebi ne morejo obstajati. To bi seveda lahko pomenilo, da ločevanje pojmov duh in duša nima smisla, saj tako vse izvira iz duše. Dejstvo pa je, da duša stvarnost doživlja skozi mnoge filtre, popačeno, ne zavedajoč se svoje prave narave. Kdor gleda film, nima nič skupnega s filmom, scenarij se ne dogaja njemu, pa vendar je mentalno in čustveno zelo udeležen, saj gleda film kot oseba, živo bitje. Prav tako duša kot zavest omogoča zaznavanje in druge duševne procese, hkrati pa sama nima dosti skupnega z njimi, v nekem smislu je "čip", ki vse to sproža in omogoča.

Glede na to, da se trudim jasneje začrtati mejo med pojmom duh in duša, moram opredeliti še s tem povezana izraza duhovnost in duševnost. Duševnost *Slovar slovenskega knjižnega jezika* opredeljuje kot skupek človekovih čustvenih, miselnih in voljnih značilnosti, duhovnost pa kot usmerjenost k nematerialnim vrednotam, v idealističnih filozofijah pa pomeni tudi od telesa neodvisni, samostojni del človekovega bivanja. Na prvi pogled bi zaradi izstopajoče enakega korena samodejno povzeli, da je to, kar je povezano z dušo, duševnost, in to, kar je povezano z duhom, duhovnost. Podrobnejši razmislek pa pokaže, da je ravno obratno. Glede na glasovne značilnosti besed bi bila taka razlaga sicer najbolj utemeljena in preprosta, ker pa je termin duševnost v znanstvenih krogih že zelo dolgo uveljavljen kot skupek človekovih miselnih, čustvenih in voljnih aktivnosti, torej psihičnih procesov, se mora zaradi ločevanja za označitev aktivnosti nematerialne, z dušo povezane komponente živega bitja uporabiti izraz duhovnost. Zavedam se torej, da bi bila dosti bolj preprosta in bolj razumljiva obrnjena uporaba pojmov, a to zaradi ustaljenosti enega od njiju ni mogoče. Zanimivo pa je, da tudi izraz "duhovnik" pomeni osebo, ki uči o duši, ne le o duhu.

Pojem duševnost naj bi se potemtakem nanašal na subtilnomaterialni del človeka, na vse, kar je povezano z njegovim prej opisanim duhom. Duhovnost pa je pojem, ki se nanaša na dogajanje, povezano z nematerialnim delom človeka – dušo, ki je temelj njegove živosti in zavedanja. Ti dve področji, duhovnost in duševnost, sta seveda delno povezani, čeprav ju je za potrebe trenutnega diskurza mogoče tudi ločiti. Najvišji nivoji duševnega zaznavanja, mišljenja, hotenja in čutenja so namreč duhovni. Ko nekdo dobro pozna sebe in delovanje svojega duha, precej razume tudi obstoj sebe kot duše in duha kot sredstva za njeno izražanje in delovanje. Na tej ravni je duševno življenje osebe upravičeno poimenovano duhovno, saj temelji na pravem interesu duše in lahko vsak vtis iz okolja poveže z nečim duhovnim. Tako sta duh in duša medsebojno usklajena: duh teži k razvijanju duhovnega znanja in duša lahko zato deluje vse bolj čisto, brez "filtrov".

O tovrstni povezavi med tremi komponentami je Kierkegaard zapisal: "Človek je spoj duše in telesa, hkrati pa tudi spoj (sineteza) časnega in večnega; ta drugi spoj je nekaj posebnega, kar bode v oči. Če o onem prvem lahko rečemo, da je sestavljen iz dveh zapopadkov, iz duševnega in telesnega, je to lahko zategadelj, ker sta oba osmišljena v tretjem, to je v duhu; saj do sineteze niti ne

bi prišlo, če ne bi bila utemeljena v duhu. /.../ Iz 'dotika' večnosti in časa je rojen zdajšnji trenutek. Torej resnično doživljeni trenutek ni atom časa, pač pa atom večnosti. Tako da ta novi spoj – časa in večnosti – ni neka nova sinteza, pač pa le parafraza one prve – duše in telesa – ki jo omogoča duh."

Do sedaj sem se v opisih lastnosti in delovanja duše navezovala predvsem na *Bhagavad-gito*, v nadaljevanju pa bom povzela razmišljanja nekaterih zahodnih mislecev. Filozofija se na področju človekovega obstoja v osnovi ukvarja z dvema konceptoma: dualizmom in fizikalizmom. Dualizem zagovarja "zgrajenost" človeka iz dveh povsem različnih komponent: fizičnega telesa, ki zavzema prostor in ga vidimo ter se ga lahko dotikamo, ter nefizične (nematerialne) duše, ki omogoča psihično življenje. Psihično je neka posebna stvar (substanc), ki se razlikuje od vsega, kar sodi v fizični svet. Fizikalizem pojmuje človeka kot del naravnega, materialnega sveta in se ne strinja s tem, da bi ga glede na preostalo naravo odlikovala dodatna nefizična komponenta; zavrača torej mnenje, da je psihično nekaj nefizičnega. Demokrit je ugotovil, da je narava sestavljena iz majhnih delčkov, ki jih je poimenoval atomi; ti se med seboj sestavljajo in ločujejo. Prepričan je bil, da mora biti duša sestavljena iz posebnih okroglih in gladkih "duševnih atomov", ki se ob človekovi smrti razpršijo na vse strani, lahko pa se zberejo v novo dušo, ki ravno nastaja. Ker je verjel samo v "materialno" (ni priznaval kake "višje, duhovne sile", ki bi posegala v naravne poteke), ga označujejo za materialista in po njegovem človek nima neumrljive duše. Tudi duh je tako le del človeka, kot roka ali noga, kakor ga je pojmoval že Lukrecij v pesnitvi *O naravi sveta*.

Zelo verjetno je, da so na razmišljanje očetov klasične filozofije vplivali vedski spisi. Pri Sokratu in Platonu se ta vpliv vidi pri načelu reinkarnacije ter dejstvih o večnosti duše in o njeni naravi. Učita namreč, da je človek iz telesa in duše, ta pa je po svoji bitnosti nesnovna, zaradi česar je enaka idejam. Duša biva, še preden dobi bivališče v telesu, ko pa se pojavi v njem, pozabi na popolne ideje. Bolj je odvisna od telesa, bolj se oddaljuje od svoje prave bitnosti in je vedno manj sposobna spoznavati ideje. Le če se omejuje samo nase, je njeno umovanje čisto in brez blodenj, saj je le v tem primeru v družbi sebi sorodnega, namreč idej, ki so večno stalne in nespremenljive. Duša je torej najbolj sorodna temu, kar je božansko, neumrljivo, zunajčutno, enovito, nerazkrojno in večno stalno, nespremenljivo, telo pa najbolj temu, kar je človeško, umrljivo, mnogolično, čutno, razkrojljivo, večno nestalno in spremenljivo.

Oba tudi verjameta, da je duša nevidna in nespremenljiva, telo pa ima za pomočnika pri raziskovanju sveta. Pri tem uporablja njegove oči, ušesa in druga čutila, ki jo zmedejo s predstavami spremenljivega in ne more več spoznavati na ravni idej. Če pa sama raziskuje na področjih, kjer je večno, nesmrtno in nespremenljivo, živi tam med absolutnimi realnostmi, neodvisna in stanovitna v svetu idej. To stanje duše se imenuje umska spoznava. Vsak iskalec resnice po mnenju Sokrata in Platona pride do spoznanja, da je duša zvezana jetnica v telesu (dvojnost telesa v odnosu do duše je torej v tem, da je po eni strani duša

ujeta v telo kakor v grob ali ječo, po drugi strani pa na tem svetu brez telesa ne bi bila nič, saj se šele skozi telo "izraža, je), prisiljena opazovati svet ne sama iz sebe, temveč skozi zamrežena okna svoje ječe, zaradi česar je v popolni nevednosti. Prijatelji modrosti ugotavljajo, da je opazovanje s telesnimi čuti polno prevar, zato jo spodbujajo, naj se osamosvoji in naj zaupa samo sebi.

V novoveški filozofiji je pojem duše orientiran ob zavesti, antični pojem pa je mnogo širši in pomeni življenje na sploh, v vseh njegovih manifestacijah. Duša v grški filozofiji nastopa kot počelo življenja, kot počelo žive narave. Za Aristotela je teorija duše tako del teoretske filozofije, in sicer del teorije živeče narave, tako da bi na prvi pogled spadala v domeno biologije, poleg tega pa je povezana še s fiziko, etiko, retoriko, noetiko in metafiziko. Ugotavlja, da je duša predpostavka proučevanja vseh bitij, ki "imajo" življenje, navezujoč se na teorijo duše pa prikazuje še mnoge skupne in specifične dejavnosti živih bitij, npr. zaznavanje, pomnjenje, čustvovanje, želenje. Te niso skupne vsem živim bitjem, vsem pa pripadajo budnost in spanje, mladost in staranje, vdihovanje in izdihovanje, življenje in smrt. Telesni organi so orodja in bivajo zaradi duše, ki jih ta potrebuje, da bi se življenje lahko manifestiralo. Tako je npr. um tisti del duše, s katerim ta razumeva in domneva. Duša je torej vzrok in počelo življenja, z njo v prvobitnem smislu živimo, zaznavamo in razumevamo. Po mnenju Aristotela imajo rastline vegetativno dušo, ki je zmožnost ohranjanja živega bitja (prehranjevanje, reprodukcija), živali imajo zaznavajočo dušo, za katero je značilno gibanje po prostoru ter temelj želenja. Razumska duša, za katero so značilni verjetje, domišljija, mnenje, hotenje ipd., pa je lastna človeku. Filozofi torej opredeljujejo dušo s tremi njenimi značilnostmi: s povzročanjem gibanja, z zaznavanjem in z netelesnostjo.

Že prej omenjeni dualisti se delijo na dve šoli: epifenomenalisti zatrjujejo, da pojavnost oziroma obstoj mentalnega dogajanja nima niti najmanjšega vpliva na poznejše snovno dogajanje v možganih, interakcionisti pa to zaničujejo in trdijo, da mentalno dogajanje ima vpliv na snovno dogajanje v možganih. Slednji so se ukvarjali s po vsem sodeč nerešljivo uganko, s katero se je soočil že Descartes kot prvi izrazit dualist, in sicer kako lahko dogajanje brez snovnih lastnosti – brez mase, brez naboja, brez prostorske umestitve, brez hitrosti – povzroči kakršno koli snovno spremembo v možganih (oziroma kjer koli drugje). Če naj nesnovno dogajanje povzroči spremembo, mora sprožiti kako snovno dogajanje, ki se ne bi zgodilo, če se ne bi bilo zgodilo nesnovno.

Descartes je trdil, da obstajata dve različni obliki stvarnosti oz. "substanci". Ena je mišljenje ali "duša", druga je razsežnost ali "materija". (Podobno sta že Avguštin in Akvinski omenjala, da ima človek telo, tako kakor živali, pa tudi duha kot angeli.) Duše se samo zavedamo, ker ne zavzema prostora in je zato ne moremo deliti na manjše dele. Nasprotno pa je materija samo razsežna, zavzema prostor in se jo da deliti na vse manjše delčke, toda ni zavestna. Glede na to, da samo Bog obstaja neodvisno od česa drugega, po Descartesovem mnenju obe substanci izvirata od njega, vendar sta popolnoma neodvisni

druga od druge. Duša deluje popolnoma neodvisno od telesa, telesni procesi pa se morajo ravnati po svojih zakonih. Ko npr. mislimo z razumom, se to ne dogaja v telesu, temveč v duši, ki je popolnoma svobodna glede na razsežno stvarnost. Dokler je duša v telesu, je po njegovem mnenju povezana z njim prek posebnega možganskega organa, "češarike". V njej naj bi potekalo vzajemno delovanje med "duhom" in "materijo". Descartes je torej izpeljal ostro delitev na duhovno in prostorsko stvarnost in zanj ima samo človek dušo, medtem ko živali sodijo k prostorski stvarnosti; njihovo življenje poteka povsem mehanično.

Marko Uršič v *Štirje letni časi*; *Pomlad* povzema Plotinovo pojmovanje duše. Pojmoval jo je namreč v dvojnem – in obenem nerazdvojnem – pomenu: kot vesoljno Dušo in kot posamezno človeško dušo. "Besedo *duša* (*psyché*) je v obeh današnjih pomenih pisal z malo začetnico, saj je z njo mislil *isto* dušo! Duša biva v času analogno, kakor um biva v večnosti, vendar je treba dodati, da tudi duša prvotno domuje v večnosti in se sama *odloči* za spust v čas; ta odločitev duše, izražena z grško besedo *tolma*, izvira iz njene želje in zahteva pogum, še več, predrznost in 'zlo voljo' duše, njeno hotenje po stvarjenju sveta in pripravljenost, da se iz večnosti spusti v čas – kajti duša noče, da 'bi bilo prisotno vse hkrati', temveč si želi razvoja in udejanjanja v stvarstvu, obenem pa se spominja, da je njeno pravo domovanje 'zgoraj', v svetu idej. /.../ Če gledamo s stališča krščanstva, res lahko vidimo zvezo med Plotinovo *tolmo* in krščanskim 'izvirnim grehom', ki mu je, kot piše v *Svetem pismu*, sledil izgon Adama in Eve iz raja – toda po drugi strani se Plotin verjetno ne bi strinjal s takšno razlago svojega pojmovanja duše in časa. Ta modrec namreč ne poudarja greha, marveč prej željo in pogum, ki navdajata dušo, ko se loči od večne svetlobe uma, od Enega, ter se napoti v čas – navzdol v čutni svet, v sfero nastajanja in minevanja, vse tja do brezoblične teme, od koder jo vodi spet navzgor hrepeneči spomin na njeno pravo domovanje v Enem, ki ga je bila zapustila zaradi želje po množstvu, po stvarstvu, po bivanju ..."

O večnosti duše piše tudi Avrelij Avguštín, češ da vsi trije časi (preteklost, sedanjost in prihodnost) bivajo le v duši, ki na tem svetu biva samo v sedanjosti, čeprav je njeno pravo domovanje četrti "čas" – večnost. "Iz sedanjosti duše, iz njene zavestne prisotnosti tu in zdaj lahko sklepamo, da so trije časi le trije načini sedanjosti, ki kakor troedini vodomet vrejo iz treh osnovnih duševnih funkcij: spomina, vpogleda in pričakovanja."

Že pri Platonu in Plotinu sem se dotaknila problematike prihoda (oz. odhoda) duše v materialni svet (oz. iz njega). Eden izmed gnostičnih traktatov z naslovom *Eksegeza duše* je parabola o padcu in ponovni vrnitvi Duše k nebeškemu Očetu. Sama zgodba o usodi Duše ne vsebuje izrecno judovskih ali krščanskih elementov, v marsičem pa spominja na pitagorejske in platonske mite o izgnanstvu in vrnitvi *psyché*. V tej gnostični *Eksegezi* je Duša v svoji prvotni naravi upodobljena kot devica, pravzaprav kot androgina "angelska" figura, ki živi pri svojem nebeškem Očetu. Ko pade v telo, je oskrunjena, saj se

razdaja pohotnim ljubimcem, ki jo zlorablja in nazadnje zapustijo, osramočeno in razočarano. Tedaj se z gorečo molitvijo obrne k nebeškemu Očetu in ga prosi, naj jo vzame k sebi. Očitno gre torej za nauk o preseganju "prostitucije" telesa in duše ("najhujši boj se bije s prostitucijo duše; iz nje izvira tudi prostitucija telesa") in za nauk o vrnitvi duše, o njenem ponovnem rojstvu v kraju, kjer je prvotno bila. To je vstajenje od mrtvih, odrešenje iz sužnosti – vzpon v nebesa, kot sklepa M. Uršič.

Sedaj ko sem, kolikor je bilo to pač mogoče, opisala naravo Boga in duše, ostaja neosvetljeno še eno področje – kakšen je oz. naj bi bil njun medsebojni odnos, torej kako naj bi se človekova duša približala Bogu. Ena in druga entiteta sta duhovni in torej neizbežno povezani, v interakciji pa se njuna relacija aktivira, čemur pravim duhovnost. Krščanstvo bi odnos duše in Boga delno pojasnjevalo podobno kot staroindijski in starogrški filozofi, ujemanje pa bi se končalo pri vprašanju reinkarnacije, kar je v filozofskem nazoru slednjih implicirano in velja za enega od temeljev njihovih razlag.

Ob predpostavki, da je duša izvorno povezana z Bogom oz. celo del Boga, je samoumevno vprašanje, zakaj se človek tega razumsko ne zaveda, čeprav se njegovo hrepenenje po transcendenci – kot ugotavlja Tone Jamnik v eseju, objavljenem v zborniku *2000 po Kristusu* – izraža na mnoge načine. "Imanenca sama ga preveč utesnjuje, pomeni redukcijo njegovega bivanja. Ustvarjen je za nekaj več. Redukcija človekovega bivanja samo na ta svet nujno vodi v pogosto zelo mučno proslavljanje (uživanje) življenja, od življenja je pač treba čim več iztržiti, in to za vsako ceno. /.../ Toda to ne gre v nedogled, kajti porušene so vse meje, nič ni več svetega, človek se zapre v svet samozadostnosti in v tej zaprtosti vase, ločenosti od drugih, propada." Kaj je torej vzrok dušinega pozabljenja njenega izvora? *Bhagavad-gita* pojasnjuje, da se njena čista ljubezen do Boga ob "padcu" v materialni svet preobrazi v poželenje. Svojo delno neodvisnost od Boga namreč zlorabi, zato se njen duh služenja spremeni v željo po čutnem uživanju. Ker pa duše ne morejo zadovoljiti materialni substituti, je večno nepotešena in se njeno poželenje spremeni v jezo, ki je "vseuničujoči grešni sovražnik sveta. Čuti, um in inteligenca so sedež poželenja. Prek njih poželenje zbega živo bitje, saj prekrije njegovo pravo znanje." Ego, katerega funkcija je povezovanje duhovnega in materialnega, navede dušo k temu, da se začne identificirati z umom in čuti ter jih skuša zadovoljiti, s čimer se vse bolj navezuje na materialno. Poželenje je torej popačen odsev ljubezni do Boga, ki jo po naravi čuti vsako živo bitje; ko se naveliča poskusov biti srečno ločeno od Boga, se postopoma spet obrne k svojemu duhovnemu izvoru, s tem ko um in inteligenco usmeri nanj.

Do podobne ugotovitve prihaja Blaise Pascal: "So ljudje, ki zares uvidijo, da ni drugega človekovega sovražnika kakor poželjivost: ta jih odvrča od Boga, ne Bog; in da ni druge dobrine kakor Bog, in ne rodovitna dežela. Tisti, ki mislijo, da je človekova sreča v čutnih rečeh in zlo v tem, kar jih odvrča od čutnih užitkov, naj se kar nasitijo in v njih umrejo. Tisti pa, ki z vsem srcem iščejo Boga in jim je hudo le to, da ga ne morejo zagledati, ki imajo edino željo,

da pridejo do njega, in za sovražnike le tiste, ki jih odvrčajo od tega; ki trpijo, če vidijo, da jih obdajajo in jim gospodujejo taki sovražniki, naj se potolažijo.”

Vzroke za človekovo potrebo po spoznaji Boga Jaspers išče drugje in jih povezuje z njegovo željo po tem, da bi videl popolnega človeka, ki je zanj nekako tisto, kar bi sam želel biti, pa ne more. Poleg tega človek v svetu ne more brez instance, pred katero je mogoča absolutna poslušnost (ne relativna poslušnost zakonom, uradom, institucijam); to je poslušnost Bogu, posledica česar je želja po telesni bližini skritega, oddaljenega Boga. Tako stališče ima vrsta raziskovalcev religije, menim pa, da je to preveč poenostavljeno oz. sekundarno, saj ne upošteva dejstva, da je človek v osnovi duhovna duša in je zanj torej več kot naravno, da čuti potrebo po povezovanju z nečim istovrstnim.

Platon je, kot rečeno, ugotavljal, da je duša po svoji naravi božanska, kar dokazuje s tem, da je njen naravni položaj gospodovati umrljivemu telesu, ki predstavlja nižjo naravo. Ko telo propade, duša njegovo smrt preživi in čez nekaj časa vstopi v novo telo. Če odide od starega telesa oskrunjena s čutnimi nasladami, torej če je človek vse življenje zadovoljeval le potrebe in strasti telesa in ne pozna nobenih drugih realnosti kot fizične stvari, neutelešena duša nemirno blodi okoli pokopališča, kjer je pokopano zadnje telo. Ker je vsa prepojena z nabojem telesne snovnosti, hrepeni po novem telesu, dokler se ne utelesi v njenemu značaju in lastnostim ustrezno telo (največkrat postopoma drsi proti živalskim oblikam, ki ustrezajo njenim nagnjenjem za časa življenja). Če človek živi manj grešno in goji vsaj nekatere dobre lastnosti in značajske poteze (npr. poštenost in pravičnost oz. kar se lahko pridobi z zmernim prizadevanjem brez pomoči filozofije in umske spoznave), se ponovno utelesi v človeški obliki s približno enako razvito zavestjo. Ko Sokrat dokaže neumrljivost duše, doda, da je človekova glavna naloga v življenju skrbeti za usodo duše po smrti, saj mora ta na onem svetu stopiti pred sodnike, ki ji glede na njene lastnosti določijo način nadaljnjega življenja. Večno bivanje med bogovi pa je omogočeno samo tistim dušam, ki se v življenju odrekajo vsemu, kar je v zvezi s telesom in težijo le k spoznavanju resnice, poleg tega pa gojijo čisto krepost. Če je duša v takem stanju, odide na kraj, ki ji je enak, torej neviden, božanski in moder. Tam najde blaženo srečo, rešena blodenj in nespameti, strahov in divjih poželenj. Take čiste duše so le filozofi, ljubitelji modrosti.

Kierkegaard je menil, da so tri različne življenjske možnosti, stadiji: estetski, etični, religiozni. Človek lahko živi v enem od dveh nižjih, potem pa nenadoma “preskoči” v višjega. Kdor živi v estetskem stadiju, živi za užitek, v svetu čutov, odvisen od svojih strasti in razpoloženj, hitro pa se mu lahko zgodi, da doživi strah in občutek praznine. Ta strah pa je skoraj nekaj pozitivnega, saj nakazuje, da se je človek znašel v “eksistencialnem stadiju”, ko se lahko odloči za prehod v višji stadij. Na etičnem stadiju je človek zavesten dolžnosti, postopno pa se naveliča tudi te redoljubnosti in vestnosti. Potem lahko pade nazaj v igrivo življenje v estetskem stadiju, nekateri pa tvegajo skok v religioznega. Raje izberejo vero kakor estetske užitke in razumske dolžnosti. Kierkegaard v delu

Bolezen za smrt zelo poudarja "posameznika (duhovno prebujenega človeka, osebnost, ki se zaveda svoje etično-religiozne razsežnosti in jo razvija, s tem ko navezuje stik z Bogom) in njegovo neposredno, osebno razmerje z Bogom. Čeprav kot antipod posamezniku postavlja Maengen (nem. Menge), množico oziroma pomasovljenega, anonimnega, čredniškega človeka v njej, pa vidi njegov pozitivni korelat v Menigheden, občestvu oseb, ki mora biti skupnost posameznikov in ki bo tem bolj živa, kolikor bolj prebujeni posamezniki jo bodo sestavljali.

Strahospoštljiv odnos mase vernikov do Boga pojasni z dejstvom, da se v sorazmerju z domnevnim obsegom vednosti in avtoritete Boga poveča strah vernikov. Verjamejo namreč, da pred njim nič ne ostane skrito in morajo biti zato previdni – ne smejo pokazati nikakršnega dvoma ali neodobravanja, vse mora biti pritrjevanje in navdušenje. Nasprotje temu slepemu strahu in naivni preprostosti oz. praznovernosti so Kierkegaardovi posamezniki, ki jih izpostavi tudi Einstein v besedilu *Religija in znanost*: "Religiozni geniji vseh časov so se odlikovali s to kozmično religioznostjo, ki ne pozna nobenih dogem, pa tudi ne boga, zamišljenega po človeški podobi. Zato tudi ne more obstajati takšna cerkev, ki bi svoj glavni nauk zasnovala na kozmični religioznosti. Tako se dogaja, da prav med heretiki vseh časov najdemo ljudi, ki so bili izpolnjeni s to najvišjo religioznostjo in so se svojim sodobnikom pogosto zdeli kot ateisti, včasih pa tudi kot svetniki."

Tako razmišljanje se lahko stopnjuje v ugotovitev, da ljudje višjega uma in globlje duše bolj potrebujejo Boga kot masa nižjih ljudi. Ti so zadovoljni z zunanjim: z obliko, rituali, kultom, svetinjami, to pa ni dovolj človeku globlje duše. Masa nižjih ljudi zato vedno ostaja na stopnji fetišizma, z vse večjo zavestnostjo pa je tudi religioznost vse globlja in čistejša. B. Knežević sklene, da navaden, pobožen človek moli k Bogu za kako blaginjo ali zaščito, medtem ko ga plemenit, religiozen človek kliče samo, da bi ga občudoval; ničesar ne želi od njega.

Bhagavad-gita pojasnjuje, katere štiri vrste ljudi se trudijo približati Bogu: nesrečni, tisti, ki so željni bogastva, radovedni in tisti, ki želijo (filozofsko) spoznati Absolutno Resnico. Vsem tem ljudem je sicer skupno, da za razliko od brezbožnežev upoštevajo svete spise ter moralne zakone, vendar pristopajo k Bogu z določenimi sebičnimi motivi. Kljub temu se postopoma očistijo materialnih želja in ambicij ter mu začnejo s čisto vdanostjo služiti (tako služenje je seveda nekaj povsem drugega kot to, kar izraz pomeni v zunajreligioznem kontekstu). Cilj vsega znanja naj bi bilo namreč spoznanje, da je duša po naravi Bogov večni služabnik in doseže popolnost, ko deluje skladno s tem, mu torej služi z ljubeznijo in brez želje po materialnih koristih.

Podobno ločevanje stopenj duhovnega napredka je običajno v različnih tradicijah. Po grških avtorjih je motiv v duhovnem življenju začetnikov strah pred Bogom, naprednejši upajo na nekakšno nagrado, popolni pa živijo predvsem v izpopolnjevanju svoje ljubezni do Boga. Merilo za ugotavljanje stopenj napredka je torej cilj, ki ga ima človek pred očmi. Vzhodni očetje so imeli v mislih predvsem spoznanje Boga, kontemplacijo, grško *theoria*. Očiščenje od

grehov in nepopolnosti ter uresničevanje kreposti pa so imenovali *praxis*. Posledično so delili duhovno življenje na dve stopnji: *praxis* in *theoria*, prva vodi k drugi. Še eno delitev je uvedel Pseudo Dionizij Areopagit, ki govori o "poti očiščenja", "razsvetljenja" in "zedinjenja" (*via purgativa, via illuminativa, via unitiva*). Najprej se je treba očistiti tega, kar ovira rast proti spoznanju resnice, saj si duša ne želi ničesar drugega kakor zedinjenje z Bogom. V praksi je težko striktno ločiti, na kateri stopnji je kdo, saj se (kot v vseh drugih razporeditvah) te med seboj delno prepletajo.

O tem, kako različni ljudje pristopajo k duhovnemu življenju, piše tudi B. Pascal: "Človek se mora korenito spremeniti, popolnoma mora priznati suverenost Boga nad seboj. Metafizično dokazovanje, filozofsko umovanje je malikovanje, saj se človek pri tem hoče povzpeti na raven Boga in določiti njegove razsežnosti. Človeku je dano spoznati Boga s srcem, ki ljubi resnico in ohranja ponižnost. Ta ponižnost sega tako daleč, da mora človek /in Pascal se ne boji te besede/ postati suženj Bogu." V zvezi s tem zapiše tudi naslednjo misel: "Le tri vrste ljudi so: taki, ki služijo Bogu, potem ko so ga našli; taki, ki ga resno iščejo, ker ga še niso našli; in taki, ki živijo, ne da bi ga iskali in ne da bi ga našli. Prvi so pametni in srečni, zadnji so neumni in nesrečni, tisti v sredi pa nesrečni, a pametni."

Verz *Bhagavad-gite* 7.3 pravi, da si med tisoči ljudi morda eden prizadeva za popolnost, med tistimi, ki so dosegli popolnost, pa komaj kdo resnično spozna Boga. Z materialnimi čuti ga namreč nikakor ni mogoče spoznati takega, kakršen je, svojim služabnikom (*bhaktam*) pa se sam razodene, saj je zadovoljen z njihovim transcendentalnim ljubečim služenjem. Glede na to, da smo izvorno povezani z Bogom, ima vsaka duša z njim večni odnos (*svarupa*), ki se lahko prek služenja obudi in tako se zavemo svojega naravnega položaja. Obstaja več vrst odnosov do Boga, ki jih je mogoče gojiti (prijateljski, starševski, ljubezenski itd.), ki so seveda transcendentalni, neprimerljivi z enako imenovanimi odnosi v tem svetu; prek njih se posameznik osvobodi posledic delovanja v materialnem svetu (*karme*), se s tem reši iz kroga rojstva in smrti (*samsare*) ter doseže stanje brez trpljenja. To je v budizmu ničnost oz. nirvana, za advaita filozofe je enost oz. zlitje z Brahmanom, za *bhakte* pa tisti duhovni planet, kjer prebiva inkarnacija Boga, s katero je posameznik razvil odnos in ga bo tam gojil večno ("Tistim, ki Mi nenehno služijo z ljubeznijo in vdanostjo, dam inteligenco, s katero lahko pridejo k Meni.").

Tudi N. Kuzanski se zaveda človekove odgovornosti pri odnosu z Bogom: "Ti /Bog/ me ne boš mogel zapustiti, dokler bom jaz dovzet za te. Sam moram torej skrbeti, da, kolikor je v moji moči, postajam vedno bolj dovzet za te. Dal si mi bit, Gospod, in to bit, ki se lahko neprestano vrača dovzetnejša za tvojo milost in dobroto. In ta sila, ki jo imam od tebe in v kateri hranim živo podobo moči tvoje vseomogočnosti, je svobodna volja, s katero lahko ali povečam ali omejim svojo dovzetnost za tvojo milost."

Seveda pa se pojavi vprašanje, od česa je odvisna človekova pripravljenost, da se posveti duhovnosti oz. kaj usmerja njegovo svobodno voljo, kolikor je sploh ima. To bi že v temelju radikalno zavrnilo npr. janzenisti, po prepričanju katerih je človek po izvirnem grehu izgubil svobodno voljo, zato je vse, kar stori, slabo, kaj dobrega pa lahko naredi le, če ga Bog obdari z milostjo. Tega je človek zmožen le ob stalni misli na Boga, sicer pa se v njem bojujeta dve sili: poželenje in božja milost; ozadje tega nauka je Avguštinov maniheizem, boj med dobrim in zlom. (Prvi pomislek se mi poraja ob tem, da naj bi bila božja milost odvisna od našega stalnega premišljanja o njem, kajti to, da se sploh odločimo misliti nanj, je že njegova milost. Drugi pomislek je dejstvo, da je človekova aktivnost v tem primeru zreducirana na pasivnega, nemočnega sprejemalca milosti.) Indijci bi to interpretirali drugače, saj dobro in zlo pri njih ne prihajata od zunaj, temveč zlasti iz nas samih. Svobodna volja je namreč – tako kot vse druge okoliščine v našem življenju – pogojena s karmo oz. zakonom univerzalne kavzalnosti. Karma v osnovi pomeni delovanje in njegove posledice – vsaka akcija ima svojo reakcijo, ki se ji ni mogoče izogniti. Poenostavljeno bi lahko rekli, da dobra dela ustvarjajo dobro karmo, tj. uživanje oz. obilje, slaba dejanja, s katerimi nekomu ali nečemu škodimo, pa slabo karmó, tj. trpljenje. Kot pravi Eliade, je karma najbolj eksplicitna razlaga normalnosti trpljenja, ki jo najdemo v arhaičnem svetu, zagotavlja pa, da se vse, kar se dogaja na svetu, dogaja v skladu z nespremenljivim zakonom vzroka in posledice. To je ena osnovnih potez indijskih filozofij, ki bolj ali manj posredno vpliva na vsa področja praktičnega življenja in filozofskih razglabljanj.

Karma je pravzaprav simbol človekovega "suženjstva", saj nas obe, tako dobra kot slaba, vežeta na bivanje v materialnem svetu; zaradi "odživljanja" karmičnih dolgov smo ujeti v večni krog samsare, rojevanja in umiranja, in ne moremo zapustiti materialne ravni bivanja (to dokazuje že dejstvo, da so človekove moči predvsem namenjene zadovoljevanju telesnih potreb, duhovne pa so pojmovane kot luksuz, ki se mu je v krizah pač treba odreči). Seveda bi bilo življenje nesmiselno, če ne bi imeli vsaj neke možnosti. Vse indijske religiozne smeri in tehnike, ki si prizadevajo za človekovo odrešitev, zahtevajo razveljavljanje karme; indijske soteriološke rešitve lahko tako zvedemo na osvoboditev iz kozmične varljivosti in težnjo po duhovni svobodi. Glede na to, da je vsako dejanje odplačilo stare ali pa povzročanje nove karme, nekatere prakse težijo k popolnemu nedelovanju, druge (najbolj izrazito bhakti joga oz. vajšnavizem) pa zagovarjajo prepričanje, da duhovno osmišljeno delovanje ne povzroča karme. Svoje mišljenje in delovanje je treba poduhoviti, torej povezati s služenjem Bogu, kar on sam v *Bhagavad-giti* razodene kot najvišje navodilo: "Zmeraj misli name, postani moj bhakta /služabnik/, obožuj Me in Mi izkazuj spoštovanje. Tako boš zagotovo prišel k Meni. Opusti vse vrste religije in se samo predaj Meni. Odrešil te bom posledic vseh grehov. Ne boj se." Za razliko od konfesionalno krščanskega vzorca odreševanja od grehov (prepričanje, da Jezus "odjemlje grehe sveta", spoved) je za odrešitev torej potrebno precej

posameznikovega truda, aktivnosti, predaje, čeprav je – kot zapiše Špidlík – seveda tudi cilj krščanskega življenja popolno “poduhovljenje” človeka: njegovega uma, volje, čustev, telesa. Poudarja, da to ne pomeni uničevanja človekovih vrednot, temveč njihov razcvet. Če namreč telo vlada duši, zaduši njene duhovne interese in dejavnosti, če pa zagospoduje duša, tudi telo napreduje. Uresničevati je torej treba tisto, kar nam narekuje duša, saj nas bo naučila harmonično uskladiti svoje zahteve in druge elemente naše osebnosti. Rezultat bo popolna harmonija vseh teženj, misli, namenov, želja, dejanj.

Eden zelo pomembnih *Gitinih* verzov v tem kontekstu je 16.63, saj v njem Krišna pove, da je Ardžuni razodel vse zaupno znanje, ob čemer poudari, naj o tem dobro razmisli, potem pa stori, kar želi. To dokazuje, da se Bog ne vmešava v (sicer neznatno) neodvisnost živega bitja in dopušča, da se v njem nakopiči kritična masa tako znanja o duhovnosti kot tudi nezadoščenosti v materialnem svetu – to dvojje je navadno premosorazmerno in slej ko prej pripelje človeka na duhovno pot. Izraz duhovna pot bi lahko z drugimi besedami opisali kot vzpostavljanje povezave tostranstva oz. vsakdanje imanence z onstranstvom, transcendenco; v zvezi s tem “naravnavanjem na božansko frekvenco” pa je pomembnih še nekaj vidikov, povezanih s posameznikovim doživljanjem in dojemanjem duhovnega. Neodgovorjeno namreč ostaja vprašanje, na kak način je mogoče vsaj delno opisati oz. deliti subjektivno duhovno izkušnjo z drugimi, torej jo prevesti v besede, ne da bi se izgubila njena pristnost. Obstajata dve vrsti diskurza, ki ne nastajata iz človekovega umovanja oz. logičnega pristopa, temveč prenašata, kanalizirata “sporočila” iz “transcendenščine” v materialno dojemljivo obliko. To sicer najprej prejme sprejemnikov um, vendar se aktivirajo tudi senzorji duše, ki “vsebino” dešifrirajo in jo absorbirajo, integrirajo v sfero posameznikovega duhovnega življenja. Ti dve vrsti diskurza sta sveti spisi in književnost.

(Konec prihodnjič)