

SAMI AL-DAGHISTANI

ISLAM IN LJUBEZEN
Pričevanja o arabsko-islamski
intelektualni zgodovini

VSEBINA

TRANSLITERACIJA IN TRANSKRIPCIJA ARABSKE ABECED	II
UVOD ALI KAKO BRATI <i>ISLAM IN LJUBEZEN</i>	13
USODNA LJUBEZEN (LJUBLJANA, 2005–2009)	23
Usojena in usodna ljubezen	24
Eros, philia in agape	25
Ljubezen po smrti – ljubezen Zahoda	28
Arabski mistiki in rojstvo strastne ljubezni	31
»SLOVANSKI ISLAM« IN ČLOVEŠKA ZNANOST V DELU IBN HALDUNA (SARAJEVO, 2010)	37
Življenje in idejni postulati Ibn Halduna	43
REVOLUCIJA IN LJUBEZEN DO SVOBODE (KAIRO, 2011)	51
Revolucija in vprašanje svobode	56
Muslimanska bratovščina nekoč in danes	60
LJUBEZEN DO LEPEGA – KORAN IN ISLAMSKA ESTETIKA (LEIDEN, 2011–2015)	69
Koran in islam	73
Koran in/kot »literatura«	76
Koran in vloga arabskega jezika	78
Islamska estetika in pojem lepega	82
HUMANISTIČNI PRISTOP H KORANU (RABAT, 2012)	89
Knjižni jezik Korana in humanistični pristop	92
ŠERIAT KOT KOZMOLOŠKA LJUBEZEN (MONTREAL, 2014)	97
Zgodovina islamskega prava	99
<i>Idžtihad</i> in razcvet islamskega prava	101
Kazensko pravo kot šeriatsko pravo	103
O nasilju in politiki v imenu šerie in islama	105
Dekonstrukcija šeriata kot islamskega prava	107

AMERICAN DREAM ALI LJUBEZEN DO DENARJA

(NEW YORK, 2015–2023) III

Ekonomska misel islama 114

ORIENTALIZEM IN INTIMNOST (OSLO, 2017–2023) 123

Epistemologija kolonializma 130

ZDA, Evropa in sodobni pogledi na Bližnji vzhod 132

Hidžab 136

Predislamska Arabija 136

Kaj je hidžab 138

Pomen tančice za Zahod 141

DODATEK 144

Slovar zbranih arabskih in islamskih izrazov 144

PREGLED LITERATURE 152

O islamski filozofiji in kulturi 152

O (klasični) islamski ekonomski misli in etiki 153

O islamskem pravu 156

O islamski estetiki in arabskem jeziku 157

O islamu in feminizmu 158

RECENZIJE 161

Knjigo posvečam svoji družini.

V spomin teti Mirjani (1955–2019) in babi Ani (1929–2020).

TRANSLITERACIJA IN TRANSKRIPCIJA ARABSKE ABECEDE

Arabske pojme, imena in izraze v slovenski jezik prenašam v transkribirani obliki po naslednjem vzorcu,* s tem, da zaradi šumnikov v slovenskem jeziku sh zapisujem kot »š«, ch kot »č«, j kot »dž«, črko y pa kot »j«. Pogosto ne zapisujem črke t na koncu samostalnikov, ki se sicer izgovori kot nemi h (tako imenovana *tā' marbūṭa* oziroma *ḥ*). Imena nekaterih dobro poznanih sodobnih muslimanskih mislecev in krajev ponekod niso transkribirana in zato poslovenjena.

II

Konzonanti

ء ' ʿ	خ kh	ص ṣ	ك k
ب b	د d	ض ḍ	گ g
پ p	ذ dh	ط ṭ	ل l
ت t	ر r	ظ ẓ	م m
ث th	ز z	ع ʿ	ن n
ج j	ژ zh	غ gh	ه h
چ ch	س s	ف f	و w
ح ḥ	ش sh	ق q	ی y

Kratki samoglasniki

ا a
و u
ي i

Dolgi samoglasniki

اى ā
و ū

Dvoglasniki

و aw
اى- ay

* Encyclopaedia Islamica, Transliteration of Arabic and Persian Characters, Leiden: Brill Online.

UVOD ALI KAKO BRATI ISLAM IN LJUBEZEN

Pričujoča knjiga je izbor esejistike in člankov polpreteklega obdobja, preživetega v Ljubljani, Sarajevu, Kairu, Leidnu, Rabatu, Montrealu, New Yorku in Oslu med letoma 2005 in 2023. Vsako obdobje predstavlja samosvojo celoto dozorevanja, (pre)izpraševanja, občutenja in izražanja, ki pa je povezano z naslednjim obdobjem. Osem poglavij predstavlja drobce osebnega življenja, nepretrgano povezane z eksistencialnimi vprašanji in akademskim udejstvovanjem. V knjigi razglabljam vrsto tem o islamu, muslimanih in Bližnjem vzhodu s pomočjo filozofskih, zgodovinskih, mističnih, literarnih in ekonomsko-pravnih vprašanj, ki naslavljajo pojem ljubezni kot vsečloveški koncept in svetovni nazor, povezan s književnostjo, mistiko, revolucijo, arabskim jezikom, ekonomijo in intimnostjo. Vsako obdobje in kraj naslavljata samosvojo topiko, ki pa je epistemološko povezana z ostalimi. Knjiga se prične doma, v Sloveniji, z usodno ljubeznijo. Zaključí se na oddaljenem severu Norveške in v neizčrpnem New Yorku.

Vsak del celote je nenadomestljiv in pomemben element bivanja, ki zarisuje človekovo podobo sveta. Tobogan življenja zmeraj vodi v nezamisljive kraje in ti nehote vzbujajo nujo po kultiviranju določenega občutka. Vsak kraj bivanja je pogojen z določenim mišljenjem, delovanjem in z nebesno konstelacijo – je razplet dogodkov, ki so pred telesom in osmišljajo trenutek izpolnitve. Ljubljana je ljubezen, Sarajevo je belina, Kairo je revolucija, Leiden je morje, Montreal je samota in proučevanje šeriata, New York kulminacija kapitalistične ideologije, višek pluralnosti in hkrati razsežnost ekonomsko-etične paradigme islama, medtem ko je Norveška oddaljen zven miru, ki nastopi po trenutku pregrehe. V Ljubljani se posvečam pojmu ljubezni v zahodni in islamski literarni zgodovini; v Sarajevu raziskujem pomen slovanskega islama in pomen družbenega v delu Ibn Halduna; v Kairu se spopadam z ljubeznijo

do svobode in upora, arabsko vstajo ter pomenom islama in arabskega jezika; v Leidnu in Rabatu proučujem zgodovino in filozofijo arabskega jezika in Korana; v Montrealu se soočam z nepogrešljivim, a pogosto napačno razumljenim konceptom šeriata oziroma islamskega prava kot kozmološke konstelacije; v globalni prestolnici kapitalizma New Yorku se posvečam moralni ekonomiji v islamski tradiciji; medtem ko na Norveškem čas namenjam reprezentaciji muslimanov in islama na Zahodu ter pristopim k pojmu ljubezni z upoštevanjem vloge ženske in intimnosti v islamski tradiciji. Glavna premisa knjige je poskus intelektualne analize islama, ki izhaja iz osebne izkušnje islama oziroma muslimanskega sveta kot zgodovinskega, metafizičnega in družbeno-ekonomskega fenomena na podlagi široko zastavljenega pojma ljubezni kot vseživljenjskega koncepta bivanja, delovanja, spoznavanja, trpljenja in duhovnega zrenja. Osebna izkušnja (islama) je namreč povezana z določeno obliko intelektualnega in akademskega udejstvovanja, pa tudi obratno – intelektualno življenje predpostavlja določene vzorce intimnega obnašanja in delovanja.

Pisanje ne odpravi bolečine. Pisanje je dejanje izbruha bolečine in izražanje doživetega. Poezija je bila vselej tista, ki me je vodila skozi najgloblje in najčudovitejše predstave o ljubezni in svetu. Lirika je najgloblji način izražanja, žlahtna beseda, v kateri je sebe mogoče najti in izgubiti. Poezija je bila globoka uteha v težkih trenutkih, znanih in še neznanih. Poezija – večna tema pesnjenja – je napovedovala stanje duha in negovala rane preteklosti. A pesnjenje se je sprevrglo v metaforično raziskovanje družbe, sveta praočetov, zemlje antičnih civilizacij, matere nebes, ekonomskih in pravnih teorij ter mističnega šeriata in se tako prelevilo v enovito preseganje sveta, revolucij in družbenih stanj.

Pogosto vpijemo proti življenju, ne da bi za trenutek prisluhnilo temu, kar nam pripoveduje. Vse doživeto in naučeno se prepleta in meša s štrenami neobvladljive sedanjosti. Heidegger pravi, da je smrt način bivanja, ki ga tubit prevzame, brž ko je. Brž ko človek vstopi v življenje, je dovolj star, da umre. Koran razodeva modrost, da bomo resnično zaživelj šele takrat, ko bomo prešli na drugi svet; šele takrat se bomo resnično zbudili. Vsi smo torej dovolj zreli za smrt, nemudoma, ko se rodimo,

saj nas je življenje že izbralo; prestopili smo mejo univerzuma, se spotaknili obenj in vstopili v polje ljubezni in smrti. V nasprotnem pogledu teorija kvantne fizike predpostavlja, da je nastanek sveta rezultat kozmičnega neravnovesja in da stvari obstajajo po naključju, skupaj z ljubeznijo kot izredno nasilnim aktom. A islamska tradicija razodeva, da so najbolj ljubljene (al-Waḍūd), milostivi (al-Raḥmān) in usmiljeni (al-Raḥīm) tri od 99 Alahovih lepih imen (*asmā' Allāh al-ḥusnā*) in s tem integralni del samega stvarjenja. Prav tako je raḥīm oznaka za maternico, ponazarjajoč materinsko ljubezen, ki zaobjema empatičnost, nesebičnost in sočutje. Materinskosti se je seveda do določene mere mogoče priučiti, saj lahko ima tudi oče takšne lastnosti in čustva. Vseeno pa so človekova spoznanja resnice zmeraj spoznanja zaradi trpljenja, ki sčasoma postane odrešujoči klic k svobodi. Naša naloga je, da nas trpljenje nauči živeti.

Kot najstnik sem za darilo od mame prejel svoj prvi Koran s prevodom v bosanski jezik. Kljub temu, da sem bil v tistem obdobju še doobra zasidran v drugačen življenjski slog, me je pozorno branje Korana pritegnilo. Koranske aje, na katere sem gledal kot na pozabljeno modrost sveta, so skušale obuditi tisto najzlahtnejše in najpristnejše v meni. Ti občutki so se udomačili in v meni pustili močan pečat, saj nosijo globoko sporočilo, ki temelji na razmišljanju, doumevanju in (ob)čutenju. Po letih samoiskanja in kopici spodletelih podvigov pot nazaj v zanikanje duhovne plati bivanja ni bila več stvar izbire.

Bogastvo življenja je bilo v moji družinski konstelaciji zmeraj pogojeno s tolerantnostjo, nekonvencionalnostjo in visoko stopnjo sprejemanja drugačnega. Včasih je ta konstelacija vključevala tudi nešteto vprašanj, ki so mi jih kot otroku postavljali neznanci in starši sovrstnikov, v smislu – »čigav si pa ti?«, češ komu pripadaš ali kako se pišeš. Na to vprašanje nikdar nisem znal povsem odgovoriti, kajti celo tako nedolžen in nebojlen pomislek je predpostavljal zelo nekonvencionalen in v tistem času in kontekstu nepredvidljiv odgovor, ki je moje sogovorce le še bolj zbegal – »ja Al-Daghistanijev, čigav pa«. Bogastvo te dvojnosti oziroma večplastnosti se je kazalo v vsakodnevnih in povsem običajnih doživetjih, ki si jih otrok dobro zapomni. Še zdaj se dobro spomnim maminega branja Mačka Murija pred spanjem in očetovega učenja barv

v arabščini, kar mi predstavlja oddaljen, a nikdar pozabljen krogotok razvoja, doživljanja in upanja. Mnogokrat so otroške reči na videz nepomembne, toda pogledi otroka na svet zarisujejo prihodnost in dajejo smisel še tako nezdržljivim stvarjem, kakor na primer domači slovenski marmeladi in iraškemu maslu, imenovanemu *gemar*; branju Prešerna in Korana; pogledom na zasnežene vrhove Gorenjske in nadčloveško veliko sonce nad Tigrisom; bivanju v Kranju in poletnim obiskom izgubljenega Bagdada – dogodkom, predmetom, doživetjem in doživljanjem, ki so za otroka povsem smiselni, naravni, sprejemljivi in ljubi. Naš družinski življenjski krogotok, ki je povsem naravno spajal iraško s slovenskim, se upepeli takrat, ko v njem usahne bojujoča se voda bivanja; šele takrat, ko se iz njega izcedi sleherna kaplja življenja. V tem duhu sem pisal naslednje besede, stavke in misli. Po drugi strani pa so tudi moja lastna doživljanje, razumevanje, branje islama in pričevanje o njem samosvoja oblika ljubezni in posvetilo željnim znanja.

A kaj je pravzaprav islam, ali obstaja več islamov in kako je z vsem tem povezana ljubezen? To izredno široko vprašanje med drugim zajema različne poglede na zgodovinski razvoj islama kot religije, kulture in civilizacije. Odgovor na takšno vprašanje vključuje tudi razumevanje islama kot zgodovinskega in analitičnega koncepta, ki navsezadnje vpliva na sodobno percepcijo islama kot religije, muslimanov in Bližnjega vzhoda kot zgodovinsko nefleksibilnih izrazov in katerega izvorov se pogosto ne preprišča, pač pa se ti jemljejo za samoumevne.

Na Hidžazu (Hijāz) – geografskem področju Meke in Medine 7. stoletja – je v času preroka Mohameda bivalo več kultur, na primer južnoarabska, etiopska, egiptovska in judovska. Na splošno prevladujeta dve različni prepričanji; prvo pravi, da so tako imenovani arabski vpadi oziroma širitev islama pomenili prekinitev mediteranskih ekonomskih poti in s tem kataklizmični konec pozne antike ter začetek zgodnjega srednjega veka, potem pa obstaja še teorija zgodovinarja Petra Browna, ki zagovarja tezo, da je pojav islama pravzaprav del poznoantičnega sveta in s tem tudi tesno povezan z različnimi kulturami in filozofijami tedanjega sveta. Fred Donner, proučevalec islama na Oddelku za bližnjevzhodne jezike in civilizacije na Univerzi v Chicagu, zagovarja celo

nekoliko sporno tezo, ki islam kot gibanje vernikov (*mu'minūn*), vključujoč vsakega, ki sprejme verovanje v enega in edinega Boga kot prvi temelj islama (*šahāda*), ločuje od gibanja muslimanov (*muslimūn*), skupaj z ostalimi štirimi islamskimi temelji: molitvijo, dajanjem miloščine, postom in romanjem v Meko.

Kljub dejstvu, da je prerok Mohamed (in s tem Koran) obsodil politeizem oziroma poganstvo in s konceptom *tawhīda* novonastali islamski skupnosti predstavil idejo o »čistem« ali »absolutnem« monoteizmu kot Božji Eno(tno)sti in da sta pravna učenjaka Ibn Ḥanbal (umrl leta 855) in Ibn Taymiyya (umrl leta 1328) želela razviti avtentično islamsko misel na podlagi zgodnjeteoloških, pravnih in etičnih nastavkov koranske metafizike, saj sta verjela, da lahko znanje iz drugih kulturnih sredin izpridi tradicijo prednikov, so številni klasični islamski misleci v svoja monumentalna dela vseeno vključevali številne starogrške, perzijske in indijske ideje, poglede in prepričanja. Tako imenovani *falāsifa* ali islamski filozofi, predvsem »prvi filozof Arabcev« al-Kindī (umrl leta 873), »Drugi učitelj« al-Fārābī (umrl leta 950) in Ibn Sīnā ali Avicenna (umrl leta 1037) so se posluževali predvsem starogrške filozofije aristotelizma in novoplatonizma. Tudi za hibridna misleca al-Jāhīẓa (umrlega leta 868) in al-Ghazālīja (umrlega leta 1111) koncept znanja (*‘ilm*) zajema religijske nastavke in verovanje ter kritično mišljenje s področja islamske etike ter tujih filozofij in etičnih nastavkov.

Za poznanega zgodovinarja Bližnjega vzhoda z Univerze Columbia Richarda Bullieta je islam tako imenovana »odprta civilizacija«, saj je skozi zgodovino sprejemala različne miselne tokove in filozofske tradicije. Kultiviranje različnih teoloških in pravnih pristopov znotraj islamske misli namreč priča o dinamičnem procesu sprejemanja, dograjevanja in kritičnem proučevanju multivornosti kot nečesa, kar je imanentno razvoju muslimanskih družb. Kaj je islam, je torej vprašanje, ki se nanaša na filozofsko-teološke temelje posameznikovega verovanja, na antropološko zasnovo islama kot žive religije in na motrenje koncepta islama kot zgodovinskega procesa.

V akademskih krogih poznega 19. in zgodnjega 20. stoletja je mogoče opaziti dvoplasten proces proučevanja islama predvsem v filoloških in

antropoloških študijah, ki so posledično zanikale obstoj drugih metodoloških in teoretičnih pristopov k islamu kot večplastnemu fenomenu. Drugi proces ima opraviti z oznako islama kot religije, ki je izredno kompleksen in problematičen izraz, saj predpostavlja enovito in enoznačno sprejemanje različnih verskih tradicij, hkrati pa predvideva, da je tisto, kar se označi za »religijo« oziroma »religijsko«, v nasprotju s konceptom »sekularizma« oziroma »sekularnega«.

18

Proučevalci islamske zgodovine in muslimanskih družb so po navadi ločevali fenomen tako imenovanega »avtentičnega islama« kot ortodoksije ali avtoritativne tradicije od »perifernega« ali »marginaliziranega« islama. Avtentični islam naj bi se na primer nanašal na islamsko pravo ter razumel pravna določila in ritualne prakse kot poslednji legitimni določevalci islama oziroma islamskega. Takšno prepričanje predpostavlja pravno superiornost ali konceptualizacijo islama, s tem, da se za jedro islama šteje (le) islamsko pravo. Pravni diskurz je tako zmeraj dobival določeno akademsko-intelektualno prednost pred drugimi diskurzi, kot na primer literaturo (*adab*), filozofijo (*falsafa*), etiko (*akhlāq*) in sufizmom (*taṣawwuf*). Takšni pogledi koreninijo v orientalistični tradiciji, ki ponuja izredno pristransko motrenje islama, muslimanov in Bližnjega vzhoda. Resda so muslimani vzpostavili normativnost islama s pravnimi normami, saj je pravo kot verski moralni zakon izredno pomemben del slehernega presojanja islama kot zgodovinskega koncepta, a vseeno je bilo pravo le del celotnega islamskega kozmološkega sistema, s tem pa v dialektičnem razmerju z drugimi področji. Eden izmed načinov, kako zapopasti koncept islama kot vseobsegajočega zgodovinskega fenomena, je razumevanje islama z vidika njegove pluralnosti, kar bi pomenilo, da obstaja več islamov, ne le en sam. Tako imenovana pluralistična hermenevtika islamske tradicije zagovarja idejo o islamu kot mnogoteri, ne statični kategoriji. Alžirski filozof Mohamed Arkoun (umrl leta 2010) trdi, da je islam mogoče zapopasti le skozi prizmo pluralnosti, saj obstaja več načinov, kako biti musliman. Zanj torej islam obstaja v svoji mnogoterosti. Tudi Shahab Ahmed (umrl leta 2018) prevprašuje islam kot statično kategorijo z upoštevanjem predpostavke, da lahko na islam gledamo ne le kot na religijo in določeno obliko or-

todoksije, ampak predvsem kot na diskurz mnogoterosti. Iz tega sledi, da je islam tisto, »kar-musliman-reče-da-je«, in s tem individualen koncept, kar mu kot zgodovinskemu fenomenu zagotavlja izredno fleksibilnost in progresivno formulacijo. Takšno dojetje koncepta islama izključuje tudi epistemološko nasilje nad muslimani, ki sugerira vnaprej določeno in pristransko definicijo islama.

Po drugi strani Ahmed trdi, da je tudi tako imenovani samooznačujoči pristop k islamu (»kar-musliman-reče-da-je«) pravzaprav prazni označevalca – nominalen, esencialističen in metodološko šibek koncept, saj domneva, da je islam tisto, kar musliman pač označi, da je. Trditi torej, da obstaja več islamov oziroma da islam ni monoliten ter obstaja le v svoji pluralnosti, ne pomeni nujno rešitve iz zagate, saj bi bilo treba najprej določiti, kaj je islam v svoji singularnosti. Poleg tega samooznačujoči pristop ne upošteva ostalih definicij islama, ki jih ponujajo samooklicani muslimani. Če bi želeli obrazložiti zgodovinski koncept islama, bi torej morali namesto uporabe določenega označevalca analizirati zgodovinske procese same tradicije. To pomeni, da ni dovolj, če trdimo, da obstaja več islamov, kljub obstoju več simultanih individualnih interpretacij islamske tradicije, saj se mora sleherna interpretacija nanašati na določen skupni imenovalec oziroma podstat, ki imenuje, določa in označuje nekaj kot jedro islama v zgodovinskem kontekstu. Primeren koncept islama bi torej moral vsebovati ali zajemati večvrstnost hkratnih pomenov. Poznan je namreč rek iz časa preroka Mohameda, da je muslimanska skupnost pravzaprav »skupnost nestrinjanja« že od samega nastanka. Z drugimi besedami, teološka, filozofska in pravna nestrinjanja ter intelektualna razpravljanja in prerekanja so tvorila zgodovinsko artikulacijo islama kot večplastnega sistema zadnjih 1400 let. Poznani kulturni antropolog, učenjak Talal Asad, zagovarja tezo o islamu kot diskurzivni tradiciji, kot zgodovinsko-razvojnem diskurzu, ki vključuje teorije, prakse in institucije islamskih družb ter jih tudi globoko povezuje z njihovim materialnim življenjem.

Označevalca »muslimanski« in »islamski« sta del te kompleksne zgodbe o definiranju islama kot zgodovinsko večplastnega koncepta. Zgodnji privrženci islama so se v času preroka Mohameda imenovali

»muslimani«. Četudi torej obstajajo različne interpretacije, oblike in artikulacije pomena »biti musliman« pri različnih posameznikih in znotraj skupnosti, se vsi ti različni obrazci povezujejo in srečujejo v neki skupni točki, ki uzakonja in upravičuje določene verske doktrine in prakse. Oznaka »musliman« je tako bolj horizontalna in v odnosu s drugimi posamezniki ali skupinami, ki se označijo za muslimane, medtem ko je oznaka »islamski« bolj vertikalna, povezana s človekovo interpretacijo nebeške, kozmološke in metafizične instance. Uporaba označevalca »islamski« v povezavi z nečim negativnim, kakor denimo v besedni zvezi »islamsko nasilje«, bi bila zatorej kratko malo napačna, saj bi s tem celotno islamsko duhovno tradicijo in prakso označili s takšno sintagmo, četudi se na nasilje v imenu islama sklicujejo le določene skupine, in to celo veliko pogosteje iz političnega kot verskega razloga. Poraja se tudi vprašanje, kdaj in v katerih kontekstih uporabljamo označevalca »islamski« ali »muslimanski«; v čem je islamska filozofija pravzaprav islamska? Ali so neortodoksne prakse muslimanov tudi islamske? Kdaj je nasilje muslimansko? Kdaj je določena interpretacija teksta ali dogodka predvsem muslimanska, ne islamska? Upošteva je, da ljudje utelešajo verovanja in prakso, je islam navsezadnje oznaka za tisto, kar nam je posredoval prerok Mohamed kot smrtnik – kar so prerokovi privrženci, kasnejši imami, učenjaki, pravniki, filozofi in verske avtoritete povedali, naredili, prakticirali ali pa si domišljali. Verujoči kot posamezniki so prenašalci te avtoritete. Islam kot idealna in popolna formacija je del našega nepopolnega razumevanja. Iz tega sledi, da je islam reprezentacija oziroma konstrukcija avtentičnega in avtoritativnega islama ter da »islama« oziroma »islamskega« ne gre povsem ločiti od »muslimanov« in »muslimanskega«.

Vsa je odšla iz mene
in na mrzli postelji pustila še hladnejše truplo,
lažje za nekaj gramov.

USODNA LJUBEZEN (LJUBLJANA, 2005–2009)

Vemo, da je ljubezen duševno-čustveni izraz človeka, ki deluje po načelu izliva čustev in v obliki afektov. Vsi bolj ali manj poznamo občutek ljubezni. Govorimo namreč o močnih čustvih, o zaljubljenosti pa tudi o bolečini in hrepenenju. Ne vemo pa veliko o tem, kako nastaja ljubezen, saj ljubezni ponavadi ne ločujemo na več oblik, temveč jo pojmuje kot en sam ljubezenski izraz.

Usodna ljubezen je oblika ljubezenskega izraza, ki se pripeti z vnaprej določenim razlogom in je lahko dar in poguba hkrati. Usodna ljubezen je mogoča le v določeni obliki odnosa, in sicer v ljubezenskem odnosu med osebama, ki ju v življenju poveže usodno naključje. Iz tako imenovanega usodnega naključja se ponavadi rodi relativno kratek, a izrazito močan in edinstven odnos, zaznamovan z navidezno srečo. Vseeno pa tak ljubezenski izraz napoveduje trajnejšo nesrečo in neljube pripetljaje. Ljubezen sama po sebi ne more posedovati nesreče, a ravno zaradi svoje usodnosti (to je usodnih razsežnosti) je usodna ljubezen zaznamovana s tragiko.

Usodno ljubezen zaznamujejo specifične značilnosti. Poimenovanje je lahko tudi obče, saj poznamo več vrst ljubezni, na primer romantično, starševsko, bratsko in tako dalje. A usodne ljubezni si v primerjavi z drugimi oblikami ni mogoče prisvojiti ali pridobiti v dolgotrajnem odnosu prizadevanja in dajanja (po Erichu Frommu je takšna na primer očetovska ljubezen), ni je mogoče dojemati kot samoumevne (materinska ljubezen); ni naučena ali samoumevna, temveč je pridobljena in neponovljiva. V tem kontekstu je usodna ljubezen splet mogočne sile usodnih razsežnosti. To pomeni, da imamo opravka z ljubezenskim čustvom in vseobsegajočo usodo kot nepogrešljivo sestavino ljubezenskega razmerja. Velja pa tudi obratno, da je takšna ljubezen vpeta v vseobsegajočo konstelacijo kozmosa in se kaže kot samosvoja oblika ljubezni

ravno zato, ker je različna od drugih oblik. Usodna ljubezen je torej usodna zaradi ljubezenskega čustva.

USOJENA IN USODNA LJUBEZEN

24

Romantična ljubezen, ki je precej podobna usodni ljubezni, je intenzivna ljubezen, a brez usodnih ali tragičnih prvin. Pojmujemo jo lahko kot čustvo intenzivne privlačnosti, ki je skupna osebama v strastnem ali intimnem odnosu. Vendar pa je treba razlikovati med dvema fazama obstoja ljubezni. Prva predpostavlja začetni udarec ljubezenske sile in zaobjema posameznikovo predanost določeni osebi, kar bi lahko poimenovali zaljubljenost, medtem ko je druga faza, kakor pravi Erich Fromm, *umetnost ljubezni* oziroma dolgotrajno učenje ljubezni, ko se v ljubezni do neke osebe in med njenim potekom naučimo ljubiti. To predpostavlja skrb, spoštovanje, vrednoto in pazljivost v dolgotrajnem in bolj življenjskem smislu. V ospredju je torej začetna ljubezenska moč (zaljubljenost), ne pa ljubezen kot nezavedno slavljenje zaljubljenosti in potrditev osebe, v katero smo se zaljubili. Naravno, notranje »usposabljanje« v umetnosti ljubezni je dosmrtni proces, usodna ljubezen pa se od drugih oblik razlikuje v dveh točkah: je izrazito (nadpovprečno) močen stadij prve faze, v ospredju pa je njena usodna ali tragična moč. Oboje nakazuje na obliko ljubezni, ki je v večji meri nezmožna dolgotrajnega obstoja.

Negativne prvine usodne ljubezni nastopijo takrat, ko se vpleteni osebi poistovetita s samo ljubeznijo, saj jima to velikokrat postane edino (življenjsko) vodilo. V tem trenutku nastopi glavni vidik negativne plati – nezmožnost skupnega bivanja, ljubezenskega izraza ali obstoja same ljubezni, kar je lahko povod za neizogibno tragiko. Tako imenovana negativna usodnost se lahko pokaže ne le v nemogočosti skupnega bivanja, ampak tudi v nasprotovanju družbe takšni ljubezni, medtem ko je njena glavna lastnost ta, da se ne more razviti čez svoje lastne omejitve.

Usodna ljubezen je skupna usoda ene ljubezni, v nasprotju z usojeno ali romantično obliko ljubezni, ki je ena ljubezen dveh usod. Romantična ljubezen je ljubezen brez usodnih razsežnosti in tragičnih prvin, saj nima eksistencialnih omejitev, povezanih z obstojem, trajanjem in uresničitvijo ljubezni. Če sta si partnerja usojena, to pomeni, da sta se spoznala po nenavadnem spletu okoliščin, ker sta našla skupen ljubezenski (komunikativni) izraz. V tem se usojena ljubezen razlikuje od usodne, saj pri slednji partnerja ne ostaneta skupaj. Povedano drugače, usodna ljubezen se pripeti med dvema osebama, ki imata zaradi eksistenčnih, kulturnih, družbenih, socialnih ali drugih razlogov malo možnosti za ohranitev svoje ljubezni. Z oznako usodna ljubezen torej označujemo tisto ljubezen, katere dogodki so tragični, in prav zaradi svoje neznanske moči se v življenjski praksi velikokrat pojavi ne le kot čarobna ali skrivnostna, temveč predvsem kot žalostna.

Demokrit je zapisal, da je resnična le tista ljubezen, ki si brez greha prizadeva za lepo. To pomeni, da ljubezen ne more in ne sme prinašati negativnosti, saj je to v nasprotju z njenim poslanstvom in naravo. Usodna ljubezen si tako kot vsaka druga ljubezen prizadeva za lepo, čeprav je pogojena z usodno razsežnostjo; je vrhunec človekovega čustvovanja napram drugi osebi in najmočnejši ljubezenski izraz do človeka, tudi zato je v svojem delovanju neponovljiva. Usodna ljubezen je strastna ljubezen s tragičnim koncem, ki se mora uresničiti. Dokončna je zaradi svoje mogočnosti, končna pa zato, ker se konča usodno.

EROS, PHILIA IN AGAPE

Že Platon je v *Fajdrosu* in *Simpoziju* govoril o »besnilu, ki se širi iz telesa in dušo okuži s strupenimi hlapi«. To besnilo ali delirij, ki ga v nas spočne božanstvo, je neznan navdih, neka privlačnost, ki učinkuje na posameznika od zunaj, zato ga Platon poimenuje zamaknjenost ali »prevzetost z bogom«. Taka je platonska ljubezen – božanski delirij, vznesenost duše, norost oziroma najvišji razum. Zato bi lahko rekli, da zaljubljenec doživlja nebesa na zemlji.

Eros je želja, religiozni zanos, ki hlepi po najvišji moči in po enosti dveh ljubezni. A če drugega poistovetimo s svojo ljubeznijo oziroma zaljubljenostjo, ki jo gojimo do te osebe, to posledično pomeni zanikanje drugega. Enost dveh ljubezni – enost ljubezni proti drugi osebi – zasenči drugega in ga sprejema le prek ljubezenskega izraza in strastne ljubezni. Drugi kot oseba tako rekoč ne obstaja; obstaja le posameznikova ljubezen do njega. Dialektika erosa temelji na vpeljanosti osebe v življenje, ki je dejansko le ljubezen zase (ljubezen po sebi), ne pa ljubezen za drugega. Eros je neskončno poseganje po drugem in neskončno preseganje tostranske podobe drugega. V tem odnosu nas torej privlači »večno žensko«, kakor pravi Goethe; ženska, ki je »smoter moškega«, kakor trdi Novalis. Eros je tako rekoč »ljubezen posedovanja« v večnem prizadevanju za osvojitve drugega in s tem nasproten dejavni ljubezni, ki temelji na sobivanju s totalnim drugim. Eros sam še ne prinaša blaženosti v razvoju človekovega jaza, ker želi le tisto, kar ni *ne tukaj ne zdaj*. Ne hrepeni po resničnosti, saj si ne želi konkretne manifestacije določenega bitja, stvari ali ideje, temveč njeno posedovanje. Vseeno pa je nepogrešljiv v ljubezni, saj na neki način omogoča delovanje ljubezenskega gona. Po erosu nastopi philia.

Vsako hrepenenje je (prikrita) želja, toda vsaka želja ni hrepenenje. Želja je pomanjkanje le toliko, kolikor je ujeta v hrepenenju. Eros kot čista oblika hrepenenja je takšna ljubezen. V primerjavi z erosom pa obstaja ljubezen, ki je še vedno želja po dejanskem, resničnem in oprijemljivem – po goli sedanjosti, po *tukaj in zdaj*. To je tako imenovana »zrela« oziroma »dozorela« ljubezen ali philia. Philia je želja, usmerjena v sedanjost in resničnost naše tubiti. V metafizičnem smislu si eros in philia delita hrepenenje, toda pri hrepenenju po ljubljenju je eros tudi vse, kar to hrepenenje vsebuje in določa, medtem ko je pri hrepenenju po ljubljenju v naši sedanjosti eros le del ljubezenskega izraza. Tako med ljubljenjem in hrepenenjem po ljubljenju zija velik prepad – ta navsezadnje ločuje eros od philie ter določa njuno razliko in ontologijo.

Eros je zaobjet v želji, v okviru neskončnega hrepenenja, philia pa je želja, ki se že nahaja v območju dejanja oziroma delovanja. Glede na to, da je eros gon poželenja, ga ni mogoče povsem zaustaviti, možno pa ga

je preobraziti v dejavno ljubezen ali philio. In le če je posameznik zmogel iti skozi preobrazbo iz erosa (posedovalnosti in neskončnega hrepenenja) v philio, ki je sposobnost ljubezni v sedanjosti, se bo njegova ljubezen širila, s tem pa krepil njegov ljubezenski izraz. Philia kot oblika ljubezenskega izraza je »dejavna sila v človeku« in mu ni vnaprej določena ali vsiljena. Philia ima nasprotno usodo od erosa. Bolj se »udejanja«, več je je, medtem ko strastna ljubezen pri erosu nenehno išče in se nenehno odmika. Eros nastopi le zato, da ponikne in da lahko nato ponovno zaživi.

Vsak človek, rojen iz ženske, se vnovič rodi na duhovni ravni. Umre zase in za svet, kolikor sta človek in duh grešna, a vrnjen k sebi dospe do končnega cilja te oblike ljubezni, kar pomeni združitev z višjo dimenzijo ali agape. V tem se pokaže ljubezen do bližnjega. Bog kristjanov je prvi, ki naj bi človeštvo vzljubil v njegovi podobi in nepopolnosti. Še več, prevzel ju je in s tem tudi človeško grešnost, človeštvu pa je božja ljubezen pokazala novo pot življenja. Ljubezen je tako postala pozitivno dejanje in s tem dejanje preobrazbe. Krščanska ljubezen je usmerjena v sedanjost, ne v neskončnost kakor eros. Ljubezen do Boga je v krščanskem kontekstu pokorščina Bogu, ki nam zapoveduje, da ljubimo drugega. Ljubiti svoje sovražnike tako pomeni odpoved samoljubju, željam in tesnobi ter »smrt izoliranega človeka in rojstvo bližnjega«. Bližnji so torej tisti, ki nas potrebujejo. S tem pa pride tudi do preobrazbe človeške ljubezni. Krščanstvo ljubezen posveti z zakonom. Taka ljubezen je lahko vzajemna. Z njo ljubimo drugega takšnega, kakršen je, ne le svoje ljubezni do drugega. In takšna naj bi bila srečna ljubezen, navkljub prisotnim oviram.

Eros si prizadeva za združitev z božanstvom, zato presega ljubezen vsakdanjega življenja. Človek naj se tako ne bi navezal na ustvarjena bitja, ampak na metafizično instanco. Agape ne išče enotnosti, ki bi bila onstran življenja. To pomeni, da greh ni v tem, da se človek rodi, temveč v tem, da je izgubil božanskost, ko je postal avtonomen. Agape ne pozna zlitja jaza z Bogom niti vznesenega izgubljanja v vsebožjem. Agape kaže na »ljubezen usmiljenja«, koncept božanske ljubezni, ki vzpostavlja drugačen odnos med človekom in Bogom, predvsem pa je to ljubezen, ki

kaže na sam odnos Boga do človeka. Vseeno je agape dvosmeren ljubezenski odnos med človekom in Bogom. Je ljubezen umika v notranjost, ki daje smisel zunanosti. Je ljubezen ponižnosti in zadovoljstva iz spoštovanja do Stvarstva.

Jean-Paul Sartre (umrl leta 1980) je zbadljivo rekel, da so »barabe deluhi polne biti«, torej tisti, ki to bit zadržujejo le zase, nasprotno od ljubezni agape, ki jo človek razdaja vsakomur brez plačila. Ko se bo človek torej zmožen premakniti iz posedovalne in samoohranjajoče ljubezni v prostor razdajanja in ko bo zmožgel sprejeti duhovno moč, takrat bo začel posredovati nepremagljivo ljubezen. Če je eros poskus dviga človeka k božanskemu zaradi nezmožnosti zemeljskega bivanja in končne rešitve, ker se je ujel v strastno ljubezen pogubljanja, je agape poskus človekovega dviga k božanskemu zaradi njegove ljubezni in hkrati božji spust k njemu.

LJUBEZEN PO SMRTI – LJUBEZEN ZAHODA

Denis de Rougemont trdi, da je ljubezen strasti ljubezen do imeti, ljubezen razuma pa hrepenenje po biti. *Imeti* ni nikdar dokončna oblika posedovanja, ampak nenehno iskanje enakega cilja, saj ta vselej že uhaja, zato strast predstavlja nenehno hrepenenje, ki se prebija do svojega edinega cilja – do posedovanja in do trošenja ljubezenskega izraza. Strast je torej vselej polna hrepenenja in se vedno, ko dospe do cilja, izrabi. In le tako lahko ponovno zaživi, medtem ko je ljubezen razuma ljubezen po ohranjanju dosedanjega; po doseganju stanja (oziroma osebe), ki hkrati predstavlja že sam cilj. Ljubezen razuma je občutek razuma, kar pomeni ljubiti z razumom ali ljubiti razumno in se ne prepustiti neobvladljivi strasti, ki je lahko pogubna.

Ljubezen se vselej preliva med dobrim in zlim. Skozi eros in philio. »Onstran dobrega in zlega« je ljubezen mogoča le skozi *agape*, ki poseblja najčistejši človeški ljubezenski izraz, usmerjen k višjim silam in konstelacijam. Ljubezen junakov ni *agape* niti *philia*, temveč *eros*. Je strast v svojem najizrazitejšem in najpogubnejšem izrazju. Takšna ljubezen je

začetek konca; začetek neke nove oblike ljubezni, ki je Zahod (Evropa) dotlej še ni poznal. Je začetek ljubezni, ki prihaja z Vzhoda in poseblja Zahod. Zahod se je z njo identificiral, jo prevzel in prignal do skrajnosti. Naša življenja so vselej že življenja, izražena prek erosa, strasti, želje in skozi hrepenenje, ki stremlji po uničenju. Kakor trdi Denis de Rougemont, je bila takšna tudi ljubezen Tristana in Izolde.

Tristanova in Izoldina ljubezen je mit, legenda, ovita v odejo strasti, ki je od 12. stoletja prisotna v zahodnoevropskem kulturnem prostoru. Na tej legendi temeljijo današnja ljubezen, oblike zaljubljenosti, romance, ljubezenski filmi in hollywoodska industrija, ki se naslanja na strast do nečesa ali nekoga. Zahodna lirika ne povzdiguje le čutnega užitka, v bistvu temu posveča le malo pozornosti, temveč povzdiguje ljubezensko strast, ki naj bi bila izpolnjena ljubezen. Strast pa po Denisu de Rougemontu pomeni trpljenje. Torej ne več »tega, da trpimo«, pač pa »to, da nas nekaj prevzame«. In s tem prevzetim postopno začnemo trpeti. Ljubezenska strast pomeni nesrečo. Strastna ljubezen pa je zanj prešuštvo, saj je njen kult ljubezni utemeljen na mitu. Strastna ljubezen je ljubezen, utemeljena na prešuštvu, ki je danes vzrok za številne nesreče. In Zahod prav gotovo vsaj toliko ljubi tisto, kar zakon vzpostavlja, kakor tudi tisto, kar ga uničuje – namreč strastno ljubezen.

Najljubša ovira, ki Tristanu in Izoldi pomaga pri uresničevanju skrivnostne sile, je nepremagljiva ovira. Ta lahko strast le še okrepi, saj skrajna volja po ločitvi razodeva čustveno vrednost, ki je močnejša od same strasti. Smoter strasti pa je smrt. Z žensko, kot je Izolda, se ni mogoče poročiti, pravi de Rougemont, saj bi jo tedaj nehali ljubiti, ker ne bi bila več to, kar sicer je. In ravno v tem se skriva težava. Strastna ali usodna ljubezen teži k idealu ljubezni, ki jo posameznik najde v določeni osebi, nato pa se ves čas bori s preslikavo tega ideala, torej z realno osebo. Spustiti ideal z oblakov želje v naročje realnosti pomeni zadati strastni ljubezni smrtni udarec in ji odvzeti ljubezen, za katero si ves čas prizadeva – hrepenenje in gon erosa. Zato je resnična oseba kot oseba ljubezni možna le zunaj erosa oziroma strastne ljubezni. Če pa se nahaja znotraj erosa, pomeni nenehen boj med strastno in moralno ljubeznijo – nenehno iskanje zadovoljitve, ki je zmeraj nedokončna in kot taka

nikdar potešena. Prepovedana ljubezen strasti je govorica erosa, je hrepenenje in oblika govorice, ki je zavest ne razume. Taka ljubezen je dvo-mljiva, njena govorica je dvostranska, saj zanika svojo ljubezen, ki pa se z usodnimi dejanji vselej izkaže za resnično, to je strastno. Ljubezenski napoj je za Tristana in Izoldo, čeprav trdita, da je močnejši od njiju, le izgovor za usodne dogodke, ki sta jih deležna.

30

Strast je prevlada usode nad svobodnim in razumnim človekom. Strast pomeni ljubiti ljubezen, ne osebe same; pomeni ljubiti strast zavoljo nje same. Strastna ljubezen je želja po tem, kar nam narekuje srce, ki je bilo opeharjeno resničnega ljubezenskega čustva, ki je čustvo za drugega. Strastna ljubezen je »želja po tem, kar nam zadaja rane in nas s svojim zmagoslavjem izničuje«, kakor trdi de Rougemont. To naj bi bila tragična skrivnost Zahoda, ki je ta nikdar ni hotel priznati in jo je zato vedno potlačeval in s tem tudi ohranjal pri življenju. Vprašanje pa je, zakaj prenašati to strast, ki sicer ubija. Zakaj želeti ljubezen, ki je vselej že samomor? Denis de Rougemont meni, da zato, ker se le tako spoznavamo – »pod udarci hudih groženj, v trpljenju in na pragu smrti«. To pomeni, da je človek v zahodni konstelaciji človek trpljenja in strasti in se lahko dokončno spozna le skozi njiju, kar hkrati pomeni njegov konec. Sintagma Tineta Hribarja »drsenje proti ničū« je tako lahko pojasnjena tudi z vidika strastne ljubezni. Zakaj nam je torej najslajša zgodba vseh zgodb ravno zgodba o nesrečni, nemogoči in dokončni ljubezni, ki je vselej že ljubezen do ničā? Po vsej verjetnosti zato, ker ljubimo ognjene rane in zavedanje tega, kar gori v nas. Zato, ker ljubimo strast in smo od nje odvisni. Strast pa se ohranja pri življenju z ljubezenskimi izrazi, ki a priori konstruirajo pot pogube in nedoseženega. Trpljenje povezujemo z vednostjo, ki je zavezništvo (nezavedne) zavesti o smrti. Bolečina ljubezni nam torej predstavlja privilegirani način spoznanja, spoznanje o strasti pa je hkrati že spoznanje o ničū. A tako spoznanje je prihranjeno le za tiste, ki so ga doživeli in so se podali na pot strastne ljubezni. Zahodna književnost je prepojena s to miselnostjo, podobno topiko pa je mogoče zaslediti tudi v našem vsakdanu – na televiziji, v romantičnih pesmih in filmih. Celotna zahodna industrija, potrošnja in sama čustvenost temeljijo na načelu strastne ljubezni. Grožnja živ-

ljenja je torej nujna, kakor je nujen tudi odpor do stvarnosti, ki jo gradi oseba kot drugi. Ganeta nas trpljenje oziroma hrepenenje. V zahodni književnosti pojem sreče nima zgodovine, medtem ko zgodovino ljubezni na Zahodu piše usodna, to je strastna ljubezen. Strastna ljubezen pa ni vzajemna ljubezen do drugega, ampak je vzajemna ljubezen za ljubezen samo in kot taka neresnična in nemogoča. Obsedenost Evropejcev s strastno ljubeznijo je torej utemeljena na spoznanju z (ljubezensko) bolečino oziroma prek nje. To so sprevideli že pesniki Bližnjega vzhoda.

31

Hrepenenje po strastni ljubezni je hlastanje po samem življenju – je uvid v človekovo smrtnost in spoznanje lastnega konca. Je igra med življenjem in smrtjo, o izkušnji katere verjamemo, da bomo zaradi nje živel polneje, udarnejše in veličastnejše.

ARABSKI MISTIKI IN ROJSTVO STRASTNE LJUBEZNI

Strastna ljubezen je na Zahodu nastala kot eden izmed odgovorov na krščanstvo (še zlasti na njegov nauk o zakonski zvezi). Začetek 12. stoletja je tako porodil strastno ljubezen, katere korenine je mogoče najti na Bližnjem vzhodu.

Trubadursko pesništvo bi lahko doumeli kot povečevanje strastne nesrečne ljubezni, ki je slavilo ljubezen zunaj zakonske zveze, saj je bil zakon predstavljen kot omejevanje in telesna združitev med osebama. Vpliv na nesrečno ljubezen prihaja tudi iz katarske herezije, ki se je na jugu Francije razvijala istočasno s trubadurji. Katari so bili tako imenovana asketska ločina iz 12. stoletja. Dvorsko liriko je tako vsaj navdihovalo religiozno ozračje katarstva, kakor trdi Denis de Rougemont.

Pomemben vpliv so imeli tudi arabski mistiki ali sufiji. V 9. stoletju je v muslimansko-arabskem svetu prišlo do sinteze iranskega manihejstva (maniheizem je gnostična ločina iz prve dobe krščanstva in tudi nauk te ločine, temelječ na dualizmu dobrega in zlega, dveh osnovnih počel, ki ju ponazarja večni boj), novoplatonizma in islamskega nauka sistematične teologije (*kalām*). Del muslimanske tradicije je bila tudi religiozna poezija z erotičnimi metaforami, ki so podobne metaforam dvorne poezije.

Islamska tradicija ni priznavala, da bi človek lahko ljubil Boga (kakor sicer zapoveduje evangelijski povzetek Postave), saj islamsko izročilo razodeva, da lahko minljivo bitje ljubi le tisto, kar je minljivo, zato so se arabski mistiki zatekli h globoki simboliki in pomenu notranjega sveta (bāṭin). Izpovedi in dejanja take ljubezni so odmevali vse do Andaluzije, juga arabskega dela Španije in Francije, kjer so po vsej verjetnosti v stik z njo stopili tudi trubadurji, kakor predpostavlja tudi Boris A. Novak. Andaluzija je bila v času bagdadskega kalifata pod arabsko vladavino. V prostoru od Bagdada do Andaluzije je bila arabska poezija precej poetotena. Arabski vpliv je iz svojega središča krenil po dveh poteh. Močan manihejski religiozni tok, ki je nastal v Iranu, je stekel proti Mali Aziji, Balkanu ter vse do Italije in Francije, na drugi strani pa se je skrajno prefinjena retorika s predpisanimi oblikami, temami in značaji ter svojo simboliko ljubezni napotila iz današnjega Iraka (in od takratnih sufijev, ki so bili naklonjeni platonizmu in tudi manihejstvu), dosegla današnjo Španijo in na jugu Francije prišla v stik s trubadurji. Iz tega srečanja naj bi se rodila dvorna oziroma priložnostna poezija Zahoda. Tako je strastna ljubezen spregovorila tudi pri nas v Evropi.

Pri strastni ljubezni duša trpi ravno takrat, ko je ločena in zavrnjena v času. Izolda je simbol svetle ljubezni, ki sicer potuje proti mračnemu koncu. Bolj ko Tristan ljubi, bolj si želi ločitve od ljubezni, saj jo le tako lahko ponovno požene v neskončni tok poželenja. Če se duša lahko bitnostno združi z Bogom, potem je ljubezen duše do Boga srečna ljubezen, ki ne potrebuje strasti. Če pa se duša bitnostno ne more povezati z Bogom, kakor zatrjuje krščanska pravovernost, saj se agape ne združi z Bogom, temveč se ga le duhovno dotakne, potem je ljubezen duše do Boga »vzajemna neizpolnjena ljubezen«, ki se bo po vsej verjetnosti izražala z govornico strasti katarske herezije, ki jo je književnost povzdignila. Takšna retorika temelji na neizrekljivih čustvih, izpoveduje se s simboli in poželenjem. Herezija zagovarja, da je združitev med Bogom in dušo mogoča (mistik temu posveča celo svoje življenje), kar prinese božansko srečo in nesrečo vsakršne človeške ljubezni. To pomeni, da je nesrečna človeška ljubezen ljubezen strasti.

Guido Cavalcanti je zapisal, da »ljubezen obstaja, kadar je želja tako velika, da preseže meje naravne ljubezni«, kar napeljuje k temu, da je govorica strasti včasih močnejša od postave duha (mislečega uma) in gonov. Preseganje gonov pa vodi k vzpostavitvi človekovega duha. To nam omogoča, da (spre)govorimo. Govorica pa je tudi izraz človeškega duha in moč izrekanja laži in resnice. Žival ni zmožna lagati, povedati tistega, česar gon ne počne, prav narobe pa je strastna ljubezen tista vznesenost, ki seže onkraj gona in mu s tem tudi laže. Za to laganje je odgovoren le duh – subjekt sam, zato preseganje gonov človeka postavi v nov položaj bivanja in biti.

Tisti, ki se omamlja, ni le žrtev svoje strasti, pač pa materialnih sredstev, ki ga držijo v neizbežnem primežu. Mnogi muslimanski mistiki vztrajajo, da je treba tako stanje preseči, saj je trans le začasno stanje, ki vodi do popolne osmiselitve končnega cilja in predstavlja očiščenje podobnih občutij. Zadnja postaja velikih mistikov sta tako vzpon in svoboda duše (v islamski tradiciji uzrtje najvišje ravni bivanja). Pri duhovni poroki mora duša ljubiti Boga, a brez posedovanja te ljubezni. Gre za ljubezen brez ljubezni. To seveda ni »stanje brezbriznosti«, ampak točka popolnosti. Vrhunec leži onstran transa in askeze. Mistika s tem pripomore k preseganju strasti, čeprav imata skoraj enake začetne prijeme delovanja. Potem je tu še 'išq ali pojem »ljubezni«, ki se skupaj s ħub pogosto uporablja tudi danes. 'Išq, ki se v Koranu sicer ne pojavlja, se nanaša na neustavljivo silo oziroma hrepenenje doseči posesivnost ljubljenega. Tudi klasični arabski učenjaki so razvili pojem ljubezni z upoštevanjem treh hierarhičnih postav – namreč naravne ljubezni, intelektualne ljubezni in Božanske ljubezni. Pojem 'išq, osrednji koncept islamske mistične doktrine, se največkrat pojavlja v sufijski poeziji, opisujoč brezosebno in gorečo ljubezen do Boga. 'Išq je povezovalna snov med človekom in Bogom in lahko oznanja metaforično ali pa dejansko ljubezen.

Obstajata torej dve vrsti ljubezenskega izraza, ki sta si le na videz podobni – ljubezen mistikov, ki stremi k popolni ljubezni (brez ljubezni), in eros strastne ljubezni, ki vodi v njeno uničenje. Trubadurska ljubezen

se tako razlije med človeško nesrečno ljubezen in se oddalji od jedra mistične ljubezni, ki ne pomeni smrti, ampak sožitje z Bogom.

34

Zakon brez družbenih prisil, brez sistematskega religijskega določevanja danes temelji na individualnih odločitvah, kar pomeni, da je utemeljen na ideji človeške svobode in posameznikove sreče. Današnji nauk zakona – ki je ločen od morale – nam torej zapoveduje iskanje individualne sreče izven njega in v njem. Sreča pa naj bi bila neulovljiva oziroma netrajajoča, saj jo opredeljuje stanje trenutka. A tudi muslimanski učenjaki zatrjujejo, da sreča ni trajajoči koncept človeškega bivanja, zato se pospremljena z močno željo kaj hitro lahko spremeni v neznosno praznino ali tragiko.

V Provansi je ljubezen veljala za nekaj plemenitega (verjetno je od tod s književnostjo na dan prišla moderna romantična ideja, da je strast nekaj plemenitega in nas postavlja nad socialne zakone). Prav tako je ljubezen za muslimanske mistike pomenila vseobsegajočo ljubezen do Boga, zaobjeto v Koranu, katerega ontološka predpostavka kreacije označuje pobeg od *neresnične* ljubezni in udejanjanje *resnične* ljubezni kot predanosti. V kontekstu klasičnega islama svoboda ni utemeljena v neskončnosti, brezmejnosti, absolutnosti, temveč v svojih omejitvah, zmožnostih in obvladovanju. Svoboden človek je tako človek obvladovanja, strasten človek pa človek neobvladljivih sil. Na tem temelji njegova iluzija o svobodi – v prepuščanju erosa in njegovih sil ter vdajanju strastni ljubezni, ki je neskončna. Zato si je neulovljivo žensko (Izoldo) toliko slajše požele. Strastna ljubezen narekuje, da je želja po lovljenju (in tudi samo lovljenje) slajša od ženske, ki jo lovimo. To je ljubezen, od katere smo vedno ločeni. »Ljubiti iz strasti,« pravi Denis de Rougemont, »je nasprotno od živeti.«