
POLJUB Z DIHOM: FILOZOFSKA TEOLOGIJA LJUBEČEGA SREČANJA

Lenart Škof

Najvišji par

Nato sta Vsedobri, ki je zavest, in Mati Vsedobra sedela združeno, v nedvojnosti.¹

V simboliki tantrične vezi sta prvobitni spolno-božanski energiji moškega in ženske predstavljeni kot združeni v (stanju) enosti. Njuni telesi, ki žarita ali vibrirata prek okvirov nasprotij obeh spolov – v srečanje najvišjega para –, sta znamenje razsvetljenja in kot taki uresničene izvirnega stanja biti v ljubezni v skladnosti nasprotij. V tem stanju se Vsedobra in Vsedobri, »niti trajna niti nična, kažeta popolna [...] v prvobitnem uvidu velike enakodušnosti«. ² Tantra uči, da se ljudje v iskanju ljubezni med seboj privlačijo v vez ljubeče mirnosti. Temporalnost tega srečanja – neizmerno kratek trenutek v času, v katerem dva dosežeta to stanje ljubezni – je sama po sebi skrivnost: da bi jo razumeli, moramo najprej preoblikovati logiko ljubezni in dvojice. Kot trdi Ludwig Binswanger, obstaja ženska/moška tubit (*Dasein*) (tu) kot

* Članek je rezultat programa P6-0279 *Mejna področja: območja kulturnega in družbenega sobivanja v dobi tveganja in ranljivosti*, ki ga financira Javna agencija za znanstvenoraziskovalno in inovacijsko dejavnost Republike Slovenije (ARIS).

¹ *Velika tantra o levovi dovršeni izrazni energiji*, prevod po angl. prevodu odlomkov *The Great Tantra of the Lion's Perfected Display-Energy* (tib.: *Senge rtsal rdzogs chen po'i rgyud*) objavljenih kot »The Ultimate Couple«, prev. Janet Gyatso, v *Buddhist Scriptures*, ur. Donald S. Lopez, Jr. (London: Penguin, 2004), 489.

² »The Ultimate Couple«, 492, 491.

ljubeče srečanje in ljubezen je prav to odpiranje tubiti za samolastno enost kot praobliko »najinosti« (*Wirheit*).³ V svojem ontološkem temelju je vsak torej vselej že dvojica v tej skrivnostni in arhaični enosti dvojine.⁴ Svet ljubezni se tu razkrije v svoji prvobitnosti: brez srečanja ni ljubezni. Vzajemna privlačnost srečanja tega izvorno dvojnega bitja se nam bo razkrila kot prvobitna ali elementarna kozmična (oziroma kot bomo poskušali pokazati, kvantna) božja energija, ki prehaja skozi par in v njem prebiva kot najvišja izmed vseh vezi: kot objem ljubezni. Kot bomo videli, je Binswanger v zvezi s povezavo med duhovnimi in materialnimi/telesnimi plastmi biti sledil filozofijama Jakoba Böhmeja in Franza von Baaderja ter njunima naukoma o nebeškem androginu kot paradigmi za naše »tuzemsko« hrepenenje po ljubezni.

Vse od začetka indijske verske zgodovine je v starodavnih vedskih sanhitah vez ljubezni pojmovana kot *želja* ali poželenje (imenovana *kama* in *tapas*). V rgvedski hvalnici o stvarjenju imamo (To) Eno (*tad ekam*), ki na skrit način diha vase in iz sebe, ne da bi pri tem kazalo kakršne koli vidne znake življenja.⁵ V prvem ontološkem razvoju, ki sledi tej začetni konstelaciji, imamo tako Eno, ki nastane s pomočjo toplote – to je prvobitna kozmična želja ali ljubezen: prvi znak življenja. Ustvarjanje prostora-časa je v Vedah opisano na preddialoški način temeljne razlike v dvojnosti: Eno, ki diha z lastno močjo in obstaja v praznem prostoru tišine ter lahko simbolizira maternico kot lupino bivajočega – svoj prvobitni prostor. Vendar pa je v tej prvi lupini bivajočega *že skrito jedro prvinske topline/ljubezni (spolna razlika), ki je pred mislijo in je edino, kar lahko oživi dih v prvi skupni dih – sodih (konspiracijo oziroma sodihanje dveh)* – in lahko vzpostavi možnost prvega ljubečega diha sveta. Schelling se tega zaveda, ko zapiše: »Kajti tudi duh še ni najvišje; je samo duh, ali dih ljubezni. Ljubezen pa je najvišje. Ljubezen je tisto,

³ Gl. Lenart Škof, *Antigonine sestre: o matrici ljubezni* (Ljubljana: Slovenska matica, 2018), 204.

⁴ Dvojina se v indoevropskih jezikih kot slovnično število redko uporablja. Razen v slovenščini se ohranja še v lužiški srbsščini, ki se govori v jugovzhodnem delu Nemčije, v kašubskem narečju, ki ga govorijo prebivalci severne Poljske, v ostankih pa je prisotna še v irščini, škotščini in posameznih litovskih narečjih.

⁵ O tem glej Lenart Škof, *Besede vedske Indije* (Ljubljana: Slovenska matica, 2005), pogl. »Primerjave v medkulturnosti: začetki indijske in grške filozofije«.

kar je bilo, še preden je bil temelj in obstoječe (kot ločeno), toda še ne kot ljubezen, temveč – kako naj to označimo?»⁶

Oglejmo si zdaj naslednji odlomek iz *Vélike tantré o levovi dovršeni izrazni energiji*, ki ponazarja srčiko srečanja dveh bud. Vsedobra podeli spremljevalnemu budi ta nauk:

Jaz, Nespremenljiva Vsedobra se kaŕem kot razodevajoče se telo *dharme*. Jaz, Neizrekljiva Vsedobra izkazujem zavedanje onkraj meja pojmovanja. V vse(m)razodevajočem se bistvu prvobitne gnoze ni ne stvarstva ne stvarnika. [...] V posamičnem nastopu zavedanja sta *samsara* in *nirvana* dovršeni/izpopolnjeni. Zavedanje vstopi v polje Vsedobre. Oče-Mati-v-enosti, niti trajna niti nična, se kaŕeta v čisti obliki.⁷

Kaj bi poleg budističnih naukov ter z njimi povezano simboliko in ikonografijo lahko še ponazarjal ta najvišji par? Katera teološka in spolno opredeljena genealogija utemeljuje to metafizično srečanje? V budističnem nauku nadspolni ljubeči objem v svojem transsubstancijskem telesnem izžarevanju pomeni sam vrh vzvišenega znanja. *Samsara* in *nirvana* sta v tem boŕanskem dejanju izpolnjeni in oba subjekta tega srečanja doseŕeta stanje budovstva, tj. sposobnost prvinskega zavedanja, pri katerem se vse konceptualne razlike in z njimi povezane kategorije kaŕejo kot navidezne.

Pomembno je povedati, da je Vsedobra oznaka za Samantabhadri, druŕico Adibuddhe oziroma prazačetnega in najvišjega bude po doktrini ločine Njingma tibetanskega budizma (kjer ta buda nosi ime Samantabhadra).⁸ Samantabhadra velja za utelešenje »zavedanja« (tib. *rig pa*). V zgornjem odlomku je vstop zavedanja v Samantabhadri prišpodoba za spolno zdruŕitev.⁹ Simbolizem para kot dveh teles, zdruŕenih v eno, je tu ključnega pomena: ponazarja izvorno enost v dvojnosti,

⁶ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Izbrani spisi*, prev. Doris Debenjak (Ljubljana: Slovenska matica, 1986), 79. Za več o temah vedskega stvarjenja in Schellingu gl. Lenart Škof, *Etika diha in atmosfera politike* (Ljubljana: Slovenska matica, 2012), Preludij k prvemu delu; in Škof, *Antigonine sestre*, 4. poglavje.

⁷ »The Ultimate Couple,« 491, 492.

⁸ V tibetanskem budizmu je Adibuddha najvišje bitje in vse bude veljajo za vidike njegove narave kot *ŕunjate* (praznine). Adibuddha je poosebljenje telesa *dharme*. V Indiji je ta buda znan pod imenom Vadŕradhara, v Tibetu pa kot Samantabhadra.

⁹ Zahvaljujem se Donaldu S. Lopezu za komentar o tej tantri. Budistična praksa ločine *njing-ma* oziroma njingma vključuje spolno dejavnost v nadzorovanih pogojih meditacije, pri

ki presega konceptualno znanje, hkrati pa nakazuje možnost elementarnega razumevanja poti razsvetljenja – saj je tantrična pot razsvetljenja dosegljiva skozi telesno izžarevanje (in *prano* kot njegov bistveni subtilni element). Kot bomo lahko videli, je to stališče zelo blizu Böhmejevi in Baaderjevi mistično-elementarni poti do najvišjega ljubezenskega srečanja, povezanega z možnostjo najvišje oblike sodihanja (*conspiratio*) in *diha-poljuba* (kot izmenjave *pneume*).¹⁰

In nazadnje, glede logike spolne razlike v budizmu so razlike med zgodnejšimi palijskimi viri, mahajansko šolo in tantrično potjo v vadžrajani. Vprašanje, ali ženske uživajo enak položaj kot moški in lahko dosežejo razsvetljenje ali pa jih moški samo spolno izkoriščajo in si jih prilaščajo kot sredstvo za doseg lastnega razsvetljenja, se pojavlja tudi znotraj teh tradicij. Yael Bentor pravi, da je mogoče v palijski in mahajanski književnosti »najti zelo jasne izjave, ki zanikajo možnost, da bi ženske kot take lahko dosegle razsvetljenje«. ¹¹ Hkrati se obe tradiciji s to temo še vedno spopadata. Dopusčena je možnost, da bi ženske lahko postale razsvetljena bitja, če bi se v drugem življenju spremenile v moške oziroma bi razsvetljenje lahko dosegle samo kot naginiji ali boginje. Tretja možnost za žensko razsvetljenje je povezana s poskusi obeh tradicij, da bi težavo premostili s preseganjem razlikovanja med moškimi in ženskami skozi utrjevanje ideje praznine. V vadžrajani, kamor spada *Velika tantra o levovi dovršeni izrazni energiji*, velja, da so ženske obdarjene z modrostjo (*pradžnjo*), moški pa s sočutjem (ali sredstvom, *upajo*): »Ko se dva združita v spolni praksi, se podata na pot bodhisattve do razsvetljenja, na kateri sta praznina in sredstvo enakovredna. Torej mora biti

kateri se energija spolnega odnosa z meditacijsko tehniko preoblikuje v obliko znanja oziroma modrost.

¹⁰ O Baaderjevi erotologiji glej njegovih »Štirideset tez iz religiozne erotike«, objavljenih v prevodu Gorazda Kocijančiča v *Posredovanjih* (Celje: Mohorjeva družba, 1996), 333–345. V tem eseju se sicer neposredno ne navezujemo na to Baaderjevo delo, omeniti pa želimo ta stavek iz 28. teze: »V normalni spolni povezanosti – povezanosti preko ljubezni – pomaga moški ženski občudovati, ta pa možu ljubiti, ali mož pomaga ženi v sebi k moškosti, ta pa možu v sebi k ženskosti.« Baader po Kocijančič, *Posredovanja*, 340 isl. V isti tezi Baader omenja tudi svojo idejo izvirne človeške androgynosti.

¹¹ Yael Bentor, »Can Women Attain Enlightenment through Vajrayāna Practices?«, v *Karmic Practices: Israeli Scholarship on India*, ur. David Shulman in Shalva Weil (New Delhi: Oxford University Press, 2008), 132.

modrost – ženska – tu enakovredna sredstvu – moškemu.«¹² V tantrični spolni združitvi Samantabhadri in Samantabhadre – kot najvišjem in sublimnem ljubečem srečanju dveh *arhaično popolnih teles* – ni druge kontemplacije kot te, ki ima za objekt samo sebe. To srečanje je čisti dar vsem budam in vsem čutečim bitjem. O elementarni medtelesni dinamiki tega srečanja (izmenjavi in medsebojnem podarjanju subtilnih telesnih energij – *prane*) bomo lahko razmišljali, potem ko si bomo ogledali naslednji primer.

Osredotočimo se zdaj na nekaj bogatih krščanskih analogij s tantrično potjo višje ljubezni in ljubečim srečanjem. Kot Hermann Spreckelmeyer natančno povzema v zgoščen in izčrpn obravnavi Franza van Baaderja (ki ima veliko skupnega z našimi razlagami tantričnih praks), »sta red transcendentnih človeških odnosov in ljubezen tesno povezana« in »kaže, da praksi [Urschuld] kot neljubezen meče senco na svet tako *navznoter usmerjene* kot *medčloveške* ljubezni«. ¹³ Toda kaj sploh pomeni ta stavek? Praizvirna Ljubezen je bila vselej že izgubljena, skrita in pozabljena. Človeštvo je bilo doslej, v vseh obdobjih svoje zgodovine in v vseh vlogah raziskovalca skrivnosti ljubezni, brez razlike vedno že ujeto v pozabo te prvinske in svete vezi ljubezni. Tu je na Baaderja močno vplival Jakob Böhme, ki je s svojo filozofijo prvobitnega para eden od vrhuncev erotične in spolno opredeljene teologije ljubezni in na tej podlagi razvija lastno filozofsko teologijo ljubezni.¹⁴

¹² Bantor, »Can Women Attain,« 133. Bantor dodaja: »Štirinajsti dalajlama je istega mnenja: »Toda stališče Najvišje joga tantrje je drugačno [od Vinaje, Abhidharme in mahajanske tradicije ...]. V Najvišji joga tantri – denimo v temeljni tantri Guhjasamadža – je možnost, da tantrikinja v svojem življenju ženske doseže »popolno razsvetljenost, navedena izrecno in nedvoumno.« Bantor, »Can Women Attain,« 133.

¹³ Hermann Spreckelmeyer, *Die philosophische Deutung des Sündenfalls bei Franz Baader* (Würzburg: C. J. Becker Universitäts Druckerei, 1938), 262. Navajamo po (neobjavljenem) angleškem prevodu Roberta Faasa.

¹⁴ Razlagi *spolno opredeljene teologije* moramo dodati to opombo: termin »spolno opredeljen« smo si izposodili od Luce Irigaray, ki pravi, da je treba ločevati med »spolno opredeljeno (*sexuate*) identiteto« in golo spolnostjo, ki zajema samo »spolne« (*sexual*) vidike človeka. Med najzgodnejšimi pričevanji o spolnih razlikah v indijskem kontekstu je kozmološko-teološka zgodba o stvarjenju ženske in moškega ter začetkov tega sveta, podana v *Upanišadi Brhadaranjaka*. Najstarejša izmed upanišad tako pravi, da je bil svet v začetku samo eno telo, oblikovano kot človek (*atman*), okrog katerega ni bilo ničesar. Potem pa je do nastanka obeh spolov prišlo tako: »Ni pa [ta človek] imel zares nobenega veselja: zato kdor je sam, ni zadovoljen. Želel je [imeti] drugega. Bil pa je tako velik, kot sta mož in žena, ko sta tesno objeta. Svoje telo je

Razen na Baaderja je Böhme močno vplival tudi na Schellinga in Feuerbacha, njegovo razmišljanje o ženski Matici (v pomenu Sofije in Marije) pa je v sklopu zahodne mistične filozofije edinstveno – Böhme jo predstavlja kot mistično-elementaren preplet ženskih in moških odtenkov Biti, ki se kaže v ideji androginega Kristusa –, povezano s srednjeveško poročno mistiko (*Brautmystik*).¹⁵ Po Böhmejevem mnenju je androgini Kristus »vsakemu spolu to, kar mu/ji manjka do enosti in celovitosti«. ¹⁶ V tem pogledu Kristus nastopa v vlogi čistega/popolnega (in spolno opredeljenega) bitja, ki presega razdeljene ali sporne spolne in pojmovne dihotomije kot Adibuddha v budizmu. V okviru tega sta lahko Kristus in Sofija za Böhmeja najvišji nebeški par – kot paradigma najvišje ljubezni in harmonije – sama po sebi, pa tudi kot simbol popolnosti nas ljudi: »zato se imenuje Sofija, / kot Kristusova družica«. ¹⁷ Po Böhmeju in njegovi metafiziki dveh spolov v svetu človeških bitij je Adam kot prvo (dvospolno!) bitje (*Urmensch*) zaspal in s tem izgubil rajsko enost z Bogom. Posledično sta bila iz Adama ustvarjena dva spola in odteje je največja človekova želja, da bi si povrnil to prvobitno celovitost: se spet združil z nekdanjo izgubljeno enostjo in celovitostjo v samem jedru svojega bitja. Moški in ženska si zdaj prizadevata, da bi ponovno združila svoja ločena elementarna odtenka (subtilna elementa ognja in luči) dveh nesnovnih polovic v enost – povzdignjena erotična ljubezen bi lahko pripravila nov prostor za to ponovno združitev, in kot bomo

razdelil na dvoje in tako sta nastala drug in družica. Zato je Yājñavalkya vedno dejal: 'Sva kakor dve polovici deleža.' Tako je ta prostor napolnjen z žensko. Združil se je z njo in rodili so se ljudje.« Škof, *Besede vedske Indije*, 37; 1.4.3. Kot pravi Valerie J. Roebuck, je v sanskrtu *atman* kot povratni zaimsek s pomenom »sebe, se« vedno moškega spola, ne glede na slovnični spol osebe, na katero se nanaša (on/ona/ono se ...) *The Upaniṣads*, prev. in ur. Valerie J. Roebuck (London: Penguin Books, 2000), 396. Atman tako tu prevzame vlogo (moškega) stvarnika boga.

¹⁵ Za njegov vpliv na Schellingovo misel gl. Škof, *Antigonine sestre*, 4. poglavje (»Clara/Matrica«). Za njegov vpliv na Feuerbacha gl. 3. poglavje o Mariji in Sofiji.

¹⁶ Böhmejevi filozofiji sledimo po raziskavi Ernsta Benza, *Der Vollkommene Mensch nach Jacob Böhme* (Stuttgart: Kohlhammer, 1937), 7. pogl., »Fall und Geschlecht« (»Padec in spol«), gl. str. 177 za navedek.

¹⁷ Benz, *Der Vollkommene Mensch*, 119. Zanimivo je, da tako v krščanski kot vadžrajanski simboliki ženski pol predstavlja modrost.

zdaj pokazali z Baaderjem, bo izmenjava subtilnih telesnih pnevmatičnih (dihalnih) energij v poljubu z dihom najvišji simbol tega srečanja.¹⁸

Franz von Baader (1765–1841) je bil sodobnik Schellinga in Feuerbacha. V svojih mističnih delih, ki so izšla iz katoliške tradicije, je Baader razvijal Böhmejev *rajski par v enosti*. Prevzel je motiv izgubljene združenosti ter ga predstavil kot ustvarjalni odnos in magično enost, vidno v naši imanentni želji po transformativnem *sobivanju*. Tako kot njegovi predhodniki (med njimi Paracelsus in Böhme) tudi Baader trdi, da so vsakemu živemu bitju dane elementarne življenjske oblike, ki jih razlaga kot »elektriko in spolno ali erotično energijo«.¹⁹ Od te začetne faze si po Baaderju oba spola (kot na tantrični poti) prizadevata za vrnitev k prvotnemu in izgubljenemu *dvojnemu bitju*. Kot trdi Spreckelmeyer, bi moralo »adamsko bitje« spojiti moške elemente [*ogenj*] in ženske elemente [*luč*] »v dejansko in neločljivo eno ali združeno telesnost.« In nadaljuje:

Po stvarjenju adamskega bitja so se ti elementi znašli v *harmoničnem ravnovesju* [*Temperatur*] in z možnostjo [*posse*] nezdružitve. Bistvo *dvoenotnega bitja* oziroma *prvobitnega para v enosti* je tako pojem človeške *ideje* odnosa kot svetle(če)ga prototipa enosti, [zdaj] pojmovanega kot celota ali celostnost, ker je ta odnos zagotavljal pomen njegovemu obstoju pred Božjim obličjem, večnost *Imago Dei in homine* [podobe Boga v človeku].²⁰

To prvobitno adamsko bitje – kot moško/žensko bitje v enosti – je vsenavzoča klica stvarjenja. Sposobnost tega bitja je, da se razmnožuje z združitvijo obeh internih spolnih bitij. Ko je bila z izvirnim grehom ta enost uničena, spolna združitev brez libida ni bila več mogoča in pojavila se je potreba po tretjem elementu, ki bi pomagal človeštvu: »praisvirna podoba tega procesa je troedini Bog«.²¹ Med ljudmi je tretji dejavnik te zevajoče vrzeli *vmesnosti* Sveti duh oziroma Sveti dih. Duhovna izmenjava te dihalno-somatske energije se zdaj uteleša v poljubu z dihom: Baader se tu spomni »sijajne legende z Vzhoda, po kateri bi *rajski človek* lahko prebavljal v ustih in se razmnoževal skozi srce s po-

¹⁸ Za Feuerbacha, ki sledi tej misli, je poleg vode dihalni element tisti, ki je jedro naše biti. O tem Škof, *Etika diha*, pogl. »Feuerbach«.

¹⁹ Spreckelmeyer, *Die philosophische Deutung*, 265.

²⁰ Spreckelmeyer, *Die philosophische Deutung*, 266.

²¹ Spreckelmeyer, *Die philosophische Deutung*, 270.

ljubom [skozi *poljub z dihom* ali *objem duha*: s srci ali dušami, ki se objemajo ali sodihajo] [...] Dva, ki se poljubita, resnično dihata skupaj in to, kar nastane z združitvijo obeh dihov, deluje in se prepleta v obeh». ²² Poljub z dihom se udejanja v zgornjem delu človeškega telesa, v tako imenovanem *predelu srca* (Baader doda *predel prsi* kot še en antipod nižje ležečemu širšemu *predelu trebuha*, kjer je sedež nagonov), s katerim so povezani *objem*, *nežen priteg* in *poljub z dihom* – vsi kot izraz ljubezni. Objem in poljub z dihom sta tako najvišja možnost ponovne združitve v pozabljeno in izgubljeno *dvoenotno bitje*. V Pridigi št. 81 o *Visoki pesmi* Bernard iz Clairvauxa poimenuje »Svetega duha *sodihanje* ali poljub Očeta in Sina». ²³ Baader razmišlja o tem tako:

[S]*odihanje* ali Duh zahteva medsebojni objem: kajti ne samo, da sta Oče in Sin (pa tudi moški in ženska) spet eno ali ponovno združena preko *sodiha-nja* ali v njem; oba skupaj in Duh so trije v enem, iz česar se takoj nato ločijo skozi diferenciacijo. ²⁴

Navdahnjenje človeka z Duhom je čudovito opisal že Hipolit Rimski v *Komentarju k Visoki pesmi* (ki bi lahko bil najstarejši ohranjen krščanski komentar k tej pesnitvi, saj je nastal pred letom 235 n. št.):

2.1 Zdaj pa pogledjmo to povabilo [njega/knjige], v katerem pravi. »Poljubi me s poljubi svojih ust, zakaj tvoje prsi so prijetnejše od vina in vonj tvojega olja za maziljenje opojnejši od vseh kadil in je tvoje ime kakor vonj olja za maziljenje, ki se razliva.«

2.2 Kakšna je volja Duha, v čem [je njegova] moč ali kakšna bi lahko bila razlaga (db. oznaka, znamenje) te skrivnosti? Oznanjati moramo tistim, ki so pripravljeni poslušati, saj je to podoba (db. primer) ljudstva, ki božjo Besedo prosi za poljub, ker *se želi povezati usta na usta*. Kajti [ljudstvo] se želi združiti z močjo Duha.

2.3 In pravi, »Naj me poljublja s poljubi svojih ust«, kar pomeni prav to: po zapovedi, ki jo zapoveduje, naj se izpolni pri meni, saj iz teh ust prihaja ljubezen – [Gospod,] naj te bom vreden. ²⁵

²² Spreckelmeyer, *Die philosophische Deutung*, 277–278.

²³ Spreckelmeyer, *Die philosophische Deutung*, 279.

²⁴ Spreckelmeyer, *Die philosophische Deutung*, 279.

²⁵ Yancy Warren Smith, »Hippolytus' Commentary on the Song of Songs in Social and Critical Context« (dokt. dis., Fort Worth, TX: 2009), 267; naš poudarek.

V razpravi Catherine Keller o teologiji erosa se *poljub* pojavlja v kontekstu *Evangelija po Filipu*, v katerem je Marija Magdalena imenovana Jezusova družica oziroma *koinonos* – kar lahko pomeni »soproga«, »žena« ali »duhovna sopotnica«. V enem od prizorov iz evangelija najdemo te besede: »Družica [Odrešenika] je Marija Magdalena. [Odrešenik] jo je ljubil bolj kot vse učence in jo pogosto poljubljal na [usta].«²⁶ Ker je v izvirnem rokopisu vrzel, se Keller pridružuje tistim razlagalcem, ki menijo, da so mesto poljuba na telesu najverjetneje usta. Čeprav se je beseda poljub pogosto uporabljala v pomenu spolnega odnosa, se avtorica strinja z Robertom Priceom, da je ta gesta še vedno duhovnega in metaforičnega značaja.²⁷ Za poljub med Jezusom in Marijo Magdaleno pa je še ena razlaga: lahko bi simboliziral njuno edinstveno duhovno srečanje, pri katerem sta si izmenjala dih v *poljubu z dihom*. V *Antigoninih sestrah* smo že navedli, da se je vstali Jezus najprej prikazal Mariji Magdaleni *in šele potem dahnil* v svoje učence zalogo svojega božanskega Diha (Jn 20,22: »In ko je to izrekel, je dihnil vanje in jim dejal: ‚Prejmite Svetega duha!‘«).²⁸ Po našem razumevanju dogodka Njegovega vstajenja Jezus najprej izmenja Sveti dih z Marijo Magdaleno (ona je prva apostolka in njegova duhovna družica), šele nato ga dahne v apostole. V *Evangeliju po Janezu* smo priča trenutku v trinitarični krizi, ko Jezus reče Mariji Magdaleni, naj se ga ne dotika (»Ne oklepaj se me!; *me mou haptou*«), ker, pravi, »nisem še šel gor k Očetu [...]« (Jn 20,17). Prepoved dotikanja Jezusa prav v tem trenutku je po našem razumevanju povezana z idiosinkratičnim *pnevmatičnim* (in ne haptičnim) pomenom: tu smo namreč priča dotiku znotraj *etično-dihalnega intervala* med neodvisnima telesoma in dihom, srečanju popolnoma božjega značaja, oznanjenju nove duhovne vezi ali sodihanja – prihoda ljubezni na ta svet, ko bodo možje in žene postali spiritualni bratje in sestre in ljubezni tako, da si bodo v bodoči skupnosti sočutno delili dih.

²⁶ *Filipov evangelij*, v *Zgodnjekrščanski spisi*, ur. Klaus Berger in Christiane Nord; urednika slovenske izdaje Gorazd Kocijančič in Vid Snoj (Celje: Celjska Mohorjeva družba, 2015), 949. Gl. o tem Catherine Keller, »She Talks Too Much': Magdalene Meditations,« v *Theology of the Eros: Transfiguring Passion at the Limits of Discipline*, ur. V. Burrus in C. Keller (New York: Fordham University Press, 2006), 240 isl.

²⁷ Keller, »She Talks Too Much',« 241.

²⁸ *Sveto pismo Stare in Nove zaveze: Slovenski standardni prevod* (Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije, 1997), 1637.

Odrešenik jo je ljubil bolj kot vse učence in jo pogosto poljubljal na usta – ta vez med njima (Marija Magdalena kot Jezusova *koinonos*) je bila napoved še nerazkrite skrivnosti vstajenja. V tem pogledu Jezusovo prikazanje Mariji Magdaleni zahteva zdaj ta najvišji dogodek *diha poljuba* z njo kot predpogoj za deljenje njegovega božanskega Diha z učenci in človeštvom: Jezus in Marija Magdalena sta najvišji par.

Vrnimo se zdaj k Baaderju. John Trinick pravi, da se šele iz »neodvisnega in ločenega darovanja sebe, ki *sta ga vzajemno udejanjili* različni telesnosti, lahko razvije ljubeče srečanje, pri katerem se lahko njuni duševnosti skupaj povzdigneta na pravo raven svoje resnične enosti«. ²⁹ Pri Baaderju se *telesnosti* srečata predvsem v objemu in poljubu. Po analogiji z naukom sv. Bernarda o Svetem duhu kot *poljubu* Očeta in Sina sta za Trinicka »[b]itji, ki se objameta, resnično združeni v dihu, ki jima je skupen. [...] Baader govori o možnosti zedinjenja dveh duš z vzajemnim ‚navdihovanjem‘. [...] Skratka, obstaja ‚sodihanje‘ bitij, nekakšno zedinjenje skozi dih«. ³⁰ To somatsko-pnevmatično *sodihanje ljubezni* – kot izmenjava duhovnih(-dihalnih) energij (*pnevme* in *prane*) – je torej najvišje dejanje ljubečega srečanja in kot tako podobno najvišjim oblikam spolnega objema med budami v tantrah ali v poljubu z dihom med Jezusom in Marijo Magdaleno.

To somatsko-pnevmatično *sodihanje ljubezni* je zdaj treba razumeti dobesedno: tako v tantričnem kot v krščanskem kontekstu dihalni ali pranični vidiki telesa ponazarjajo subtilne snovno-energetske plasti naše biti. Duhovno je v tem primeru »telesno-energetsko«: vez ljubezni nakazuje izmenjavo naših notranjih dihalnih energij. Ta opis se ujema z razmišljanjem o energiji pri Catherine Keller, ko omenja Williama Blaka, ki je binarnost med dušo in telesom v zahodnjaški filozofiji dekonstruiral z osupljivim vnovičnim vpeljevanjem ideje energije, in sicer z besedami:

Energija je edino življenje in izvira iz telesa, razum pa je meja
ali zunanji obod energije.
Energija je večna radost. ³¹

²⁹ John Trinick, *The Fire-Tried Stone* (Cornwall: Worders of Cornwall Ltd., 1967), 101.

³⁰ Trinick, *The Fire-Tried Stone*, 102.

³¹ William Blake, »To Nobodaddy,« v *The Complete Poetry and Prose of William Blake*, ur. David V. Erdman in Harold Bloom (New York: Anchor Books, 1985), 471; navedeno po Catherine Keller, »The Energy We Are: A Meditation in Seven Pulsations,« v *Cosmology, Ecology, and*

Pri ideji energije kot radosti ne gre za banalnost sebičnega čutnega užitka ali hedonistične dobrine; gre za veliko več, saj njen pomen sega na kozmološko-ontološko raven bivanja. Že v 20. letih prejšnjega stoletja je Whitehead trdil, da se »[v]sak tok energije podreja ‚kvantnim pogojem‘«, ³² in kot ob Keller ugotavlja več kvantnih fizikov, da poskušajo, povezani z Bellovim teoremom, kažejo, da »delca, ki se povežeta na kakršen koli elementaren način, dejansko ohranjata to povezavo, tudi če sta nato [prostorsko] ločena«. ³³ Ta skrivnostna in hkrati *snovna/elementarna* prepletenost delcev – če jo prevedemo v našo telesno-energetsko bit – nakazuje, da na tem telesu skrivnostne energije [tj. kvantnem polju] subsistirata dve duši in da so naša telesa stkana iz pretanjenih medsebojno sporazumevajočih se energij, ali kot se nazadnje sprašuje Keller – je torej Bog »tisti, ki vsemu v vsem *daje zagon* [...] energijo naše intimne/neskončne prepletenosti?« ³⁴

Ob upoštevanju problema domnevno izključujoče heteronormativnosti, ki je viden tako v tibetanskih mantrah kot v Böhmejevem krščanskem mysticismu, še zlasti in poudarjeno pa v Baaderjevi misli, moramo potrditi, da so geste objema, ljubečega srečevanja, enosti skozi spolno združitev in poljuba z dihom znamenja *enega hrepenečega* človeštva – žena, mož in oseb onkraj dualnosti spolnih ali kakršnih koli drugih identitet –, ki si prizadeva doseči nekoč izgubljeni kraj popolne relacijskosti, vzajemne predanosti in višje ljubezni. Amy Hollywood piše o tem, ko razmišlja o mistikinjah: »Ko mistikinje pišejo o tem, kako željno poljubljajo sveto rano [predstavljeno kot vulvo], izpodnašajo svoj odnos s Kristusom, saj je poželenje, s katerim se enačijo, tako moško kot žensko.« ³⁵ Še več, ker mistikinje uporabljajo nadvse erotičen jezik in

The Energy of God, ur. Donna Bowman in Clayton Crockett (New York: Fordham University Press, 2012), 14.

³² Albert North Whitehead, *Process and Reality: An Essay in Cosmology* (New York: Free Press, 1985), 309; navedeno po Keller, »The Energy We Are«, 21.

³³ Keller, »The Energy We Are«, 22. Gl. tudi: »Če kakor koli vplivamo na delec *a*, se bo z njim prepleteni delec *b* – čeprav se je morda znašel v milijardo svetlobnih let oddaljeni galaksiji, odzval, kot da ste vplivali tudi nanj. In odzval se bo takoj. Malin meni, da [se] takšna povezava vzpostavi, ker oba dogodka tvorita eno(tno) ustvarjalno dejanje, eno dejansko entiteto, ki izhaja iz skupnega [energetskega] polja potencialnosti«.

³⁴ Keller, »The Energy We Are«, 25.

³⁵ Amy Hollywood, »Sexual Desire, Divine Desire; Or, Queering the Beguines,« v *Theology of the Eros: Transfiguring Passion at the Limits of Discipline*, ur. V. Burrus in C. Keller (New York:

metaforiko, pogosto izzivajo normativno heteroseksualnost krščanske kulture in vere. Pri nekaterih od njih

spol postane tako radikalno fluiden, da ni jasno, *katera* spolna usmerjenost – znotraj dihotomije heteroseksualnost/homoseksualnost, ki se modernemu bralcu najprej ponudi – je uporabljena za prikaz odnosa med človekom in bogom. [... I]ntenzivnost božanskega poželenja sili spolni jezik v nove, nepoznane konfiguracije. Zato se je v poznem srednjem veku pojavilo to, kar Lochrie umestno imenuje »mistični kvir«.³⁶

Lep primer tega je Mechthild iz Magdeburga, ki v svojem nekako tantrično obarvanem delu *Tekoča luč Boštva* na erotiziran način pripoveduje o svoji izkušnji srečanja z Bogom. Njene besede so najbolj subtilno pričevanje o človeško-božanskem ljubezenskem srečanju:

Tako gre najdražja k najlepšemu v skrite sobane
nevidnega božanstva. Tam najde posteljo in tabor
ljubezni, od Boga na nadčloveški način pripravljena.

Nato naš Gospod spregovori:

»Ustavite se, plemenita duša!«

»Kaj veliš, Gospod?«

»Sleči bi se morali!«

»Gospod, kaj se bo potem zgodilo z mano?«

»Plemenita duša, vi ste tako zelo zasidrana v moji naravi,
da ne sme biti ničesar med vami in mano.«

Naposled je po njuni skupni želji
nastopila blažena tišina.

On se je predal njej
in ona se je predala Njemu.

Kaj se ji zdaj godi, to ve ona,
in to me tolaži.

Vendar ne more dolgo trajati;
kjer ljubimca skrivaj prideta skupaj,
se morata vselej znova raziti, ne da bi se pri tem ločila.³⁷

To srečanje je normativne narave, vendar sta vlogi ljubimcev še vedno zamenljivi: srečanje tu ne implicira samo heteroseksualno oprede-

Fordham University Press, 2006), 120.

³⁶ Hollywood, »Sexual Desire«, 122.

³⁷ Alen Albin Širca, *Teopoetika: študije o krščanskem mističnem pesništvu* (Ljubljana: KUD Logos, 2007), 127–128.

ljene bližine, temveč – kot kažejo zgornji verzi – priča o najvišji, popolni izkušnji *dvojine, ki postaja eno: da ne sme biti ničesar med vami in mano [...] / nastopila [je] blažena tišina [...]*. To se čudovito ujema z naslednjimi verzi iz pesmi Nika Grafenauerja o intervalu dvojine, ki temelji na dveh v ljubezni združenih dihih:

nad mizo v vrtu dihindih.
večnost naslonjena na nič
med nama.³⁸

Končno lahko zdaj to ugotovitev uglasimo z opombo Amy Hollywood, da pri drugi mistikinji – Hadewijch – bližina posameznika božanskemu »spodkopava vsakršno ustaljeno razliko med moškim in žensko in [...] asociiranje moškosti z božanskim in ženskosti s človeškim [...]«. ³⁹ Lahko pa jo povežemo tudi s čudovito in vzvišeno predstavo ljubezni v tantrični podobi združenega para, ki se v srečanju kaže v popolnosti in čistosti, netrajna in nenična.

Ker vedno iščemo bližino in dotik, je vsako srečanje dveh človeških bitij – kot bomo pokazali v nadaljevanju – stik in intimnost dveh v obljudi zedinjenja njunih še vedno skrivnostno prepletenih življenj. Ob naših srečanjih in stikih, še zlasti kadar si delimo prostore svojih spolno opredeljenih identitet, si izmenjujemo energije (odtenke bivanja), toda tudi upe, strahove in spomine, ki smo jih podedovali od svojih prednikov. Najvišji par, kot je predstavljen v tantričnem in krščanskem kontekstu, je tako najvišji simbol te človeško-božanske ljubezni: vezi dvojine, zapečatene z objemom in ustoličene onkraj vsakršne konceptualne, spolne ali ontološke dihotomije in ovire – in v tem pogledu je vsak ljubeč par najvišji par.

³⁸ Niko Grafenauer, *Dihindih* (Ljubljana: Mladinska knjiga, 2000), 125.

³⁹ Hollywood, »Sexual Desire,« 128.

Lupina intime

dih z ustnicami v dih, oko v oko
(Niko Grafenauer)⁴⁰

Kakšna je torej logika ljubečega para? Kakšno hrepenenje in prepletenost dveh sta zaobjeta v konspiraciji (*kot* sodihanju) srečanja, enosti – kot bi rekel Binswanger – kot praoblike »najinosti«? Proti kateri ontološki plasti se giblje tišina miru vrhunca takega srečanja – kot ga ponazarjajo budistične, krščanske in Binswangerjeve obravnave ljubezni, kjer se telesnosti srečata v objemu in poljubu in za neskončno kratek trenutek v času zadržita dih v pričakovanju prihajajočega čudeža ljubezni? V skrivnostni tišini tega trenutka prebiva ljubezen. V trenutku z dihom podprte dvojine postanemo eno in kot v Mechthildinem srečanju *nastopi blažena tišina* (»*tišina* brezglasja« pri Binswangerju)⁴¹ ter nas ovije v nežen kokon dvojine: nekakšno kopijo prvobitnega pomaterničenja ali izžarevanja ljubezni iz Prvega diha.

Želimo se še poglobiti v telesno logiko ljubečega srečanja in njegovo intimo – kot horizont ljubezni, ki izžareva iz srečanja dveh telesnih in čutnih subjektivnosti. *Pot ljubezni* Luce Irigaray je nedvomno najbolj razdelano razmišljanje o tej intimnosti;⁴² po našem mnenju lahko v poglavju Potovanje k izvoru intimnega najdemo najbolj izpopolnjeno predstavitev logike dvojine v povezavi z našim prevpraševanjem ljubečega srečanja. To poglavje je posvečeno govoru, »s katerim bi razkrili za zdaj še nema področja biti«.⁴³ Irigaray želi v tem delu proučiti modalitete srečevanja enega bitja z drugim: geste, ki jih je treba iznajti, da bi izpolnili obet srečanja – in novega, še vedno neznanega področja našega sobivanja. Tu v srečanje vstopi božanskost. Za Irigaray je ta »v novem poslušanju sebe in drugega, da bodo [nove besede srečanja] lahko od-

⁴⁰ Grafenauer, *Dihindih*, 117.

⁴¹ Ludwig Binswanger, *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins* (Heidelberg: Roland Asanger Verlag, 1993), 179.

⁴² Luce Irigaray, *The Way of Love*, prev. Heidi Bostic in Stephen Pluháček (London: Continuum, 2002).

⁴³ Irigaray, *The Way of Love*, 45.

krite, izrečene«. ⁴⁴ In prav tu za tako srečanje potrebujemo nov horizont – novo razodetje božanskega:

In ni rečeno, da bi nam stari bogovi ali boginje lahko služili za vodnike. Morda zdaj odkrivamo odnos do boga, ki je drugačen od tistega, ki smo ga doslej poznali, do boga, ki ne živi le skupaj z ljudmi, temveč v njih samih, in ki ga moramo sprejeti medse ter mu prisluhniti [...] Nebo in bogovi so v najbolj božanskem v sebi povezani z dihanjem in lahko skozi dih komunicirajo z zemljo in smrtniki, bivajo v njih in med njimi. ⁴⁵

Mayra Rivera predstavi to razodetje božanskega v sijajnem esej o teologiji relacijske transcendence. V njem raziskuje »prežetost telesa in ljudi s transcendenco in njeno širšo kozmično razsežnost, kjer se transcendenca kaže kot erotično kozmološko utelešenje«. ⁴⁶ Rivera pravilno ugotavlja, da levinasovsko srečanje iz oči v oči potrebuje teološko-erotično razširitev v spolni ali erotični stik telesa s telesom (kože s kožo). Razvijajoč horizontalno transcendenco Luce Irigaray, Rivera potrdi, da erotično srečanje »zahteva imaginarij, ki lahko sprejme telesno transcendenco – kot telesa v stiku in *drugega v drugem*«. ⁴⁷ V njenem imaginariju spolnega stika/srečanja je potreba po dinamičnem intervalu, razdalji med telesoma, ki lahko zaščiti in obvaruje njuno dvojino. Rivera tu zastavi vprašanje »Si smemo predstavljati Boga kot živ in dinamičen ovoj, ki naju povezuje in hkrati varuje razdaljo med nama? Ovoj, ki razmejuje ‚prostor‘ razlike in odpira bitja za relacijsko neskončnost, ki se spreminja kot posledica odnosov v različnosti?« ⁴⁸

Čeprav Irigaray tega v svojih delih izrecno ne priznava, je njen ključni predhodnik na tej poti ljubezni kot *horizontalno-božanskega srečanja* nedvomno Ludwig Feuerbach. Njega so pogosto šteli za zagovornika

⁴⁴ Irigaray, *The Way of Love*, 50.

⁴⁵ Irigaray, *The Way of Love*, 50, 51.

⁴⁶ Mayra Rivera, »Ethical Desires: Toward a Theology of Relational Transcendence,« v *Theology of the Eros: Transfiguring Passion at the Limits of Discipline*, ur. Virginia Burrus in Catherine Keller (New York: Fordham University Press, 2006), 256.

⁴⁷ Rivera, »Ethical Desires,« 260; naš poudarek.

⁴⁸ Rivera, »Ethical Desires,« 265. Rivera je kritična do heteronormativnosti Luce Irigaray in tudi do telesnih lastnosti, ki jih ta ne obravnava – kot so »polt, tekstura las, brazgotine na koži, oblika postave kot rasni označevalec« (269) – in ki so vsa znamenja natančno določenih *spominov* teh teles. Ostaja vprašanje, ali Irigarayjina misel res ne more pripustiti in sprejeti tovrstnih razlik.

materialistične filozofije religije, z vidika teologije pa je njegova misel veljala preprosto za ateistično. Kot osamljen mislec v dobi velikanov, kakršen je bil Hegel, Feuerbach ni bil pripravljen slediti vertikalnim teološkim modusom razodetja in ontološkim shemam, povezanim z njimi. Njegov predlog antropološkega jedra religije je bil kritiziran in zavrnjen ter večinoma pozabljen. Toda če prisluhnemo najboljčutljivejšim in z elementarnim najbolj prežete odlomke iz njegovih del, lahko v njih že zaslišimo Luce Irigaray: za Feuerbacha iskanje božanskega pomeni, da Bog zdaj *ne živi le skupaj z ljudmi, temveč v njih samih, zato moramo ga sprejeti medse in mu prisluhniti*:

Kar je človeku *bog*, to je njegov *duh*, njegova *duša*, in to, kar je človeku *duh*, njegova *duša*, njegovo *srce*, to je njegov *bog*; bog je razodeta notranjost, je izgovorjeni človekov jaz; religija je praznično razkritje skritega človekovega zaklada, izpoved njegovih najbolj notranjih sil, *javno priznanje njegove ljubezenske aktivnosti*.⁴⁹

Bog se razodeva v intimnosti naše biti in njenih skrivnostih – biti, za katero je že Feuerbach pokazal, da je vedno intersubjektivna, dialektična in odnosnostna. Prav ta skrivnostna vez ljubezni (ljubezni kot energije) deluje med nami, ko je sebstvo omejeno z inherentnim občutkom odnosnosti in odvisnosti:

Samo v občutjih in ljubezni ima *ta* – ta oseba, ta stvar, se pravi, partikularno – absolutno vrednost, samo takrat je *končno neskončno*. V tem in samo v tem je bistvo neskončne globine, božanskosti in resnice ljubezni. [...] *Resnična dialektika ni monolog osamljenega misleca s samim seboj. Je dialog med »jaz« in »ti«*.⁵⁰

Ljubezen je skrivnost preobražanja končnega v neskončno; moj lastni jaz, sprva zaprt v lastne meje, se odpre naravi kot svojemu resničnemu in inherentno elementarnemu (ter kot bomo videli, energetskemu) jedru. Dve bitji se srečata v intimnosti stika.

⁴⁹ Ludwig Feuerbach, *Bistvo krščanstva*, prev. Frane Jerman in Božidar Kante (Ljubljana: Slovenska matica, 1982), 90.

⁵⁰ Ludwig Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, v *Kritiken und Abhandlungen II* (1839–1843), ur. Erich Thies, 3. zv. *Werke in sechs Bänden*, Theorie Werkausgabe (Frankfurt ob Majni: Suhrkamp, 1975), 299 isl., 321. Več o tem v naši analizi intersubjektivnosti pri Feuerbachu v Škof, *Etika diha*, 55–90 (tudi v povezavi s Fichtejem).

Feuerbach utemeljuje svojo filozofijo čutnosti z naravnimi elementi, najprej z vodo in zrakom (ves svoj nauk je poimenoval »dihhalno-vodno zdravstvo«; *pneumatische Wasserheilkunde*)⁵¹. Tem elementom je pridružil še človeka kot element narave skupaj s telesnimi organi oziroma deli telesa (očmi, glavo, srcem, želodcem, spolnim organom), med katerimi zaseda vodilno mesto (kot temeljni organ zaznavanja) nihče drug kot *koža*: z etičnega vidika lahko tako kožo obravnavamo kot organ za tip, objem, stisk in različne telesne stike, vključno s spolnostjo. Filozofija čutnosti ima tako svoj začetek v telesu, ki ga obdaja porozna koža, ter po Feuerbachu telo zdaj v polnosti diha in žari s kožo in skozi njo. V povezavi s prej obravnavanim spolnim srečanjem in poljubom z dihom je koža (denimo ustnice) prag našega utelešenega sebstva, lupina naše telesne biti. Koža predstavlja telesno intenco in mejo naše subjektivnosti v odnosu do človeškega in božanskega, ali kot je zapisal Feuerbach:

Skozi telo jaz ni jaz, temveč objekt. Biti v telesu pomeni biti v svetu. Koliko čutov – koliko por. Telo ni nič drugega kot *porozni* jaz [...] Toda najbolj bistveno, izvirno, neizogibno z jazom povezano nasprotje jaza je – telo, meso, konflikt med duhom in mesom, ki je, gospodje moji, najvišji *principium metaphysicum*, nič manj kot skrivnost stvarjenja, temelj sveta. Ja, meso, ali, če vam je ljubše, telo, nima le naravnozgodovinskega ali empirično-psihološkega pomena, temveč ima tudi bistveno spekulativnega, metafizičnega.⁵²

Človek je bitje narave, toda Feuerbach o božanskosti razmišlja tudi tako: Bog ni nič drugega kot narava; v tem smislu in bolj radikalno razmišlja tudi v povezavi z božjo osebo Jezusa Kristusa: »Inkarnacija je bila solza božjega sočutja, torej pojav *človeško čutečega*, torej *bistveno človeškega bitja*.«⁵³ Po Feuerbachovem mnenju sta torej človeški in božanski svet tesno povezana, saj je oba mogoče razumeti kot naravo:

⁵¹ Feuerbach, *Bistvo krščanstva*, 58.

⁵² Ludwig Feuerbach, »Einige Bemerkungen über den 'Anfang der Philosophie' von Dr J. F. Reiff,« *Kritiken und Abhandlungen II (1839–1843)*, ur. Erich Thies, 3. zv. *Werke in sechs Bänden*, Theorie Werkausgabe (Frankfurt ob Majni: Suhrkamp, 1975), 138 in 139.

⁵³ Feuerbach, *Bistvo krščanstva*, 129. V 1. poglavju spisa *Bistva religije* pravi: »Tisto od človeškega bistva ali Boga, katerega opis je *Bistvo krščanstva*, razlikovano in neodvisno bitje – bitje brez človeškega bitja, človeških lastnosti, človeške individualnosti – ni v resnici nič drugega kot narava.« Ludwig Feuerbach, »Das Wesen der Religion,« v *Kritiken und Abhandlungen III (1844–1866)*, ur. Erich Thies, 4. zv. *Werke in sechs Bänden*, Theorie Werkausgabe (Frankfurt ob Majni: Suhrkamp, 1975), 81.

»Božansko bitje, ki se razodeva skozi naravo, ni nič drugega kot narava sama.«⁵⁴ V tem odnosu do narave občutljivost zamenja spekulativnost – kar je popolnoma v nasprotju z v tem smislu hladnim Kantom, Heglom ali spekulativno teologijo. Intersubjektivnost kot odnosnost je mogoče razumeti edino skozi to novopridobljeno občutljivost, ki temelji na elementarnih virih narave – ti pa so voda, zrak, zemlja, hrana in svetloba. Čutna zaznava (koža) je zdaj za Feuerbacha dobesedno »organ absoluta«.⁵⁵ Naj nazadnje omenimo še *Načela filozofije prihodnosti*, v katerih Feuerbach tako opredeljuje intersubjektivno bitje: »Samota pomeni *končnost in omejenost*, skupnost pomeni *svobodo in neskončnost*. Človek za sebe je samo človek (v običajnem pomenu); človek s človekom – *enost, mene' in, tebe'* – pa je *Bog*.«⁵⁶

Ali bomo torej končno pripravljeni sprejeti in gostiti tega Boga med nami – v srečanju in intimnosti dvojine?

Dvojina – kvantno srečanje?

Ljubezen lahko iščemo s pomočjo narave. Zdaj se moramo spomniti Whiteheadovega opisa energije te narave, ko trdi, da se *ves tok energije podreja kvantnim pogojem*. V naši interpretaciji Nolanovega filma *Medzvezdje* smo videli, da se podobno, kot »skrivnostna« ali znanstveno še neodkrita odnosnost povezuje brano in višjedimenzionalni hiperprostor (ter njegova hipotetična »bitja« v vsaki od kategorij), enaka relacijskost pojavlja tudi med trenutkoma v času.⁵⁷ Potrdili smo, da mora biti v kvantnih pogojih naš čas na nam še neznan način povezan s temporalnostjo nekega »Boga«, ki tako rekoč posega v naše »običajne« svetove prek učinkov, ki smo se jih naučili razumeti kot »čudeže« (mednje spadajo naključna srečanja, iskrice ljubezni ali telepatija). Predvideli smo tudi, da bi zdaj – podobno – lahko Bog obstajal kot najvišje bitje iz hiperprostora: če On (Jezus) obstaja kot tako bitje in če nekako (zagonetno) *prehaja* skozi naše svetove, bi njegova »težnost« lahko vplivala na nas na načine, ki so nam še

⁵⁴ Feuerbach, »Das Wesen,« 86.

⁵⁵ Feuerbach, *Grundsätze*, 304.

⁵⁶ Feuerbach, *Grundsätze*, 321.

⁵⁷ Lenart Škof, »The Futurity of God,« *Journal for Cultural and Religious Theory* 21, št. 1 (2022): 136–157, <https://jcr.org/archives/21.1/Skof.pdf>.

nedoumljivi in jih še ne zmoremo opisati. Taki domnevi daje podlago ta hipoteza: smiselna in večinoma verjetna je domneva, da sil, polj in delcev hiperprostora – če obstajajo – še dolgo ne bomo mogli čutiti ali videti. Ko bitje iz hiperprostora prehaja skozi naše brane, ne bomo videli snovi, ki tvorijo to bitje. Presek bitja bo prozoren... Po drugi strani pa bomo vendarle *zaznali* težnost takega bitja ter njegovo ukrivljanje prostora in časa. Če se, denimo, hipersferično bitje pojavi v meni (na primer v mojem »trebuhu«) in poseduje dovolj močen gravitacijski privlak, lahko v trebuhu občutim krče, ko se moje mišice napnejo in poskušajo preprečiti, da bi jih posrkalo v središče krožnega preseka tega bitja.⁵⁸

Toda ali ni to le nekoliko neizdelana razlaga za to, kar se dejansko dogaja, ko začutimo *gravitacijski privlak* osebe, v katero smo zaljubljeni? Predpostavimo zdaj kot Feuerbach, da nismo nič drugega kakor *porozni* jaz, telesno-čutno bitje, obdano s kožo, ko občutimo osebo, ki jo ljubimo, ko o njej razmišljamo ali se z njo srečamo, se nam koža vzburja in nenadoma vzdrhti. Transcendenca drugega me vsega zaobjame – pretanjeno se spopade z mojim poroznim jazom kakor v napovedi ljubečega srečanja, v katerem se bo oblikoval par. Vznemirjenje spreleti telo, da zavibrira. Ta gravitacijski privlak v mojem telesu se zdaj nekako spremeni v občutek drhtenja (*»metuljčkov v trebuhu«*): znamenje prisotnosti ljubezni v nekom, ki ga zdaj lahko razumemo dobesedno. V jeziku kvantne fizike lahko to prijetno vznemirjenje ob ljubečem srečanju opišemo tako:

[V]esolje in vse njegove sestavne dele tvori energija z različnimi stopnjami vzburjenja. Ljudje, mize, stoli, drevesa, zvezdne meglenice in tako naprej so vzorci dinamične energije, razvrščeni na ozadju (kvantnem vakuumu) mirne, nevzburjene energije [...] [Č]e postavimo dve kovinski plošči zelo blizu skupaj, druga drugo privlači zaradi neznatnega pritiska kvantnega vakuuma na vsako od njiju. Vrsta transcendence, ki jo ponazarja kvantni vakuum, je podobna tisti, ki je opisana kot *dao* ali praznina (šunjata) v mnogih daoističnih, hindujskih in budističnih besedilih.⁵⁹

⁵⁸ Kip Thorne, *The Science of Interstellar* (New York in London: W. W. Norton & Company, 2014), 192 isl.

⁵⁹ Danah Zohar in Ian Marshall, *Duhovna inteligenca*, prev. Erik Majaron (Tržič: Učila, 2000), 18. Glej tudi: »Na začetku tega poglavja sem govorila o kvantnem vakuumu – temeljnem energijskem stanju vesolja, viru vsega obstoječega. Poudarila sem, da je vakuum poslednja transcendentna realnost, opisljiva znotraj fizike. To je miren, tih 'ocean', na katerem se vse

Praznina torej – ali nemara rajši *dih ljubezni*? Vstop drugega vame je učinek energije ljubezni, višji in bolj sublimen izraz gravitacije. Podobno kot v primeru iz knjige Kipa Thorna *Znanost v Medzvezdju* (kjer se hipersferično bitje iz hiperprostora z dovolj močnim gravitacijskim privlakom pojavi v mojem trebuhu) lahko, kadar se vznemirimo zaradi privlaka katere druge vrste (ki ga za zdaj slutimo, vendar ga še nismo sposobni pojasniti), po analogiji s še vedno nepojasnjeno in skrivnostno *temno snovjo* ta občutek ljubezni v trebuhu poimenujemo kot skrivnostno – toda zaznavno – navzočnost *temne sile ljubezni* v telesu. Po Schopenhauerju se občutek, ko smo nekomu storili krivico, v našem telesu pojavi kot *občutje neprijetnosti* v notranjosti (bolečina v trebuhu), kot posledica in izraz naše slabe vesti. Ta notranji občutek tvori *korespondenco* med bitji prek *vozlišča*, imenovanega »Volja«, ki je povezan s pojavom telepatije.⁶⁰ Prepletenost skozi telepatijo lahko dalje razumemo kot obliko še nerazkrite sinhronosti v logiki same duše – razkritje korespondence, pri kateri bi *dih (temne sile) ljubezni* deloval kot povezovalni neksus. Ta nepojasnjena in subtilna energija v dihu se bo zdaj končno razkrila kot kozmična vez – tišina in mirnost božjega polja, ki izžareva intimo dvojice ali para. To je zdaj pričevanje za subtilno energijo v dihu, ki prede ovoj ali kokon ljubezni.⁶¹

Naša vzajemno prepletena življenja morajo tako ali drugače obstajati v skupnem *sonihajočem* polju in v teh redkih, toda toliko intenzivnejših trenutkih izžarevanja matrice ljubezni smo se kot ljudje zmožni pov-

bivajoče pojavi kot ‚valovi‘ (oscilacije energije). Prva stvar, ki se pojavi iz vakuumu, je energetsko polje, znano kot Higgsovo polje. Izpolnjeno je z zelo hitrimi, koherentnimi oscilacijami energije, ki so izvor vseh polj in temeljnih delcev v vesolju. To polje je samo po sebi velikanski Bose-Einsteinov kondenzat. Če je protozavest temeljna lastnost vesolja, potem obstaja protozavest v Higgsovem polju in *kvantni vakuum postane zelo podoben temu, kar mistiki imenujejo ‘imanentni Bog’, Bog znotraj vsega. [...] ‘Bog’ je pravo središče jaza.*« Zohar in Marshall, *Duhovna inteligenca*, 90; naš poudarek.

⁶⁰ Več o tem v našem prihajajočem članku o telepatiji pri Schopenhauerju.

⁶¹ Prim. John D. Caputo, *Cross and Cosmos: A Theology of Difficult Glory* (Bloomington: Indiana University Press, 2019), 203: »Vsaka stvar je prepletena z vsem ostalim v skupnem polju potencialnosti, skupnem temelju bivanja, morju prepletenih možnosti, nagubani valujoči brezmejnosti, *tehomu*. Teološko se ujema s panenteizmom *Deus-sive-natura*.«

ezati z nekakšno božjo ali kozmično matrico na način, ki ga ne moremo predvideti ali razumsko razložiti. Za Luce Irigaray je »[z]rak medij našega naravnega in duhovnega življenja, našega odnosa do sebe, do govorjenja, do drugega. In ta medij, ki neopazno prestopa meje različnih svetov ali univerzumov, včasih ustvarja iluzijo intimne, čeprav gre samo za istočasno doživljanje nečesa, kar nam je skupno.«⁶² Ljubeče srečanje temelji na tej matrici ter se skrivnostno in nepojasnljivo uteleša v sočasnem in medsebojnem telepatškem razumevanju, ljubečem govoru, bližini dotika in izmenjavi vonjav – strnjenim v čuječnost ljubezni in intimo para, ki ju zamejujeta vzajemno spoštovanje in dostojanstvo: v transcendenci ljubezni. S tem dihom ljubezni se Bog subtilno razodeva skozi nas – od znotraj in iz srca, trebuha in tako naprej. *Bog je organ Ljubezni, zakrament intersubjektivnosti.*

Dve telesi se drugo skozi drugo prežemata in ožarjata kakor spektralni sebstvi, ki se nevidno dotikata skozi zrak. Ljubezen domuje v naših telesih: vstopa vanje in prižiga željo ... Ljubim te ter ljubim tvoje nevidne in vidne brazgotine in rane. Izžarevanje tvoje krhke biti zdaj sodiha z mojim telesom in najine ustnice so združene v poljubu z dihom. Ti si izbranka/-ec. Si božanska/-i. Dvojina je najvišja blaženost.

B i b l i o g r a f i j a

Bentor, Yael. »Can Women Attain Enlightenment through Vajrayāna Practices?« V *Karmic Practices: Israeli Scholarship on India*, ur. David Shulman in Shalva Weil, 123–137. New Delhi: Oxford University Press, 2008.

Benz, Ernst. *Der Vollkommene Mensch nach Jacob Böhme*. Stuttgart: Kohlhammer, 1937.

Berger, Klaus, in Christiane Nord, ur. *Zgodnjekrščanski spisi*. Slovensko izdajo uredila Gorazd Kocijančič in Vid Snoj. Celje: Celjska Mohorjeva družba, 2015.

Binswanger, Ludwig. *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*. Heidelberg: Roland Asanger Verlag, 1993.

Blake, William. »To Nobodaddy.« V *The Complete Poetry and Prose of William Blake*, ur. David V. Erdman in Harold Bloom, 471. New York: Anchor Books, 1985.

⁶² Irigaray, *The Way of Love*, 67.

Caputo, John D. *Cross and Cosmos: A Theology of Difficult Glory*. Bloomington: Indiana University Press, 2019.

Feuerbach, Ludwig. *Bistvo krščanstva*. Prevedla Frane Jerman in Božidar Kante. Ljubljana: Slovenska matica, 1982.

Feuerbach, Ludwig. »Das Wesen der Religion.« V *Kritiken und Abhandlungen III (1844–1866)*, ur. Erich Thies, 81–154. 4. zv. *Werke in sechs Bänden*, Theorie Werkausgabe. Frankfurt ob Majni: Suhrkamp, 1975.

Feuerbach, Ludwig. »Einige Bemerkungen über den ‚Anfang der Philosophie‘ von Dr J. F. Reiff.« V *Kritiken und Abhandlungen II (1839–1843)*, ur. Erich Thies, 130–140. 3. zv. *Werke in sechs Bänden*, Theorie Werkausgabe. Frankfurt ob Majni: Suhrkamp, 1975.

Feuerbach, Ludwig. *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*. V *Kritiken und Abhandlungen II (1839–1843)*, ur. Erich Thies, 247–322. 3. zv. *Werke in sechs Bänden*, Theorie Werkausgabe. Frankfurt ob Majni: Suhrkamp, 1975.

Grafenauer, Niko. *Dihindih*. Ljubljana: Mladinska knjiga, 2000.

Irigaray, Luce. *The Way of Love*. Prevedla Heidi Bostic in Stephen Pluháček. London: Continuum, 2002.

Keller, Catherine. »The Energy We Are: A Meditation in Seven Pulsations.« V *Cosmology, Ecology, and The Energy of God*, ur. Donna Bowman in Clayton Crockett, 11–25. New York: Fordham University Press, 2012.

Keller, Catherine. »She Talks Too Much': Magdalene Meditations.« V *Theology of the Eros: Transfiguring Passion at the Limits of Discipline*, uredili Virginia Burrus in Catherine Keller, 234–254. New York: Fordham University Press, 2006.

Kocijančič, Gorazd. *Posredovanje*. Celje: Mohorjeva družba, 1996.

Rivera, Mayra. »Ethical Desires: Toward a Theology of Relational Transcendence.« V *Theology of the Eros: Transfiguring Passion at the Limits of Discipline*, uredili Virginia Burrus in Catherine Keller, 255–270. New York: Fordham University Press, 2006.

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph. *Izbrani spisi*. Prevedla Doris Debenjak. Ljubljana: Slovenska matica, 1986.

Smith, Yancy Warren. »Hippolytus' Commentary on the Song of Songs in Social and Critical Context.« Doktorska disertacija. Fort Worth, TX: 2009.

Spreckelmeyer, Hermann. *Die philosophische Deutung des Sündenfalls bei Franz Baader*. Würzburg: C. J. Becker Universitäts Druckerei, 1938.

Sveto pismo Stare in Nove zaveze: Slovenski standardni prevod. Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije, 1997.

Širca, Alen Albin. *Teopoetika: študije o krščanskem mističnem pesništvu*. Ljubljana: KUD Logos, 2007.

Škof, Lenart. *Besede vedske Indije*. Ljubljana: Slovenska matica, 2005.

Škof, Lenart. *Etika diha in atmosfera politike*. Ljubljana: Slovenska matica, 2012.

Škof, Lenart. *Antigonine sestre: o matrici ljubezni*. Ljubljana: Slovenska matica, 2018.

Škof, Lenart. »The Futurity of God.« *Journal for Cultural and Religious Theory* 21, št. 1 (2022): 136–157. <https://jcrt.org/archives/21.1/Skof.pdf>.

»The Ultimate Couple.« Prevedla Janet Gyatso. V *Buddhist Scriptures*, uredil Donald S. Lopez, Jr., 488–494. London: Penguin, 2004.

The Upaniṣads. Prevedla in uredila Valerie J. Roebuck. London: Penguin Books, 2000.

Thorne, Kip. *The Science of Interstellar*. New York in London: W. W. Norton & Company, 2014.

Trinick, John. *The Fire-Tried Stone*. Cornwall: Worders of Cornwall Ltd., 1967.

Whitehead, Albert North. *Process and Reality: An Essay in Cosmology*. New York: Free Press, 1985.

Zohar, Danah, in Ian Marshall. *Duhovna inteligenca*. Prevedel Erik Majaron. Tržič: Učila, 2000.