

Obračanje na Drugega v duhovni poeziji Jude Halevija in Gorazda Kocijančiča

Erika Primc

Zaboršt 5, 1296 Šentvid pri Stični
<https://orcid.org/0000-0002-0049-8975>
erika.primc@gmail.com

Okušanje Presežnega – kar presega naše zmožnosti čutenja, zamišljanja, nas same – je starodavna izkušnja. Vzporedno z njo se oblikuje tudi njeno ubesedovanje, pri katerem je človek hitro ugotovil, da ima opravka z neizrekljivim. In vendar se temu ni odpovedal. Duhovna literatura, ki skuša to neizrekljivo morda ubesedovati najbolj neposredno, je prisotna že od začetkov književnosti – in je še danes prav tako aktualna. Članek obravnava dva trenutka z njene poti: pesniško delo srednjeveškega judovskega pesnika Jude Halevija in sodobnega slovenskega pesnika Gorazda Kocijančiča. Temelji na Kocijančičevem prevodu izbora Halevijevih pesmi (1997) in treh Kocijančičevih pesniških zbirkah: Tvoja imena (2000), Certamen spirituale (2008) in Primož Trubar zapušča Ljubljano (2012). Na primeru njune poezije prikaže, kako se to, kar duhovno pesem potiska v nastanek in je hkrati njen ključni moment – torej obračanje na Drugega – odraža v sami pesmi. Članek se najprej ustavi ob njunih navezavah na tradicijo mistične poezije, saj je v le-tej obravnavani vidik poezije najbolj neposredno prisoten. Nato se posveti obračanju lirskega subjekta na d(D)rugega, na Boga – prek poimenovanj in same strukture pesmi, ki vedno n(N)ekoga nagovarja. Videli bomo, da obravnavana avtorja kljub zgodovinski, kulturni in navsezadnje religijski oddaljenosti pišeta o isti izkušnji.

Ključne besede: literatura in religija / duhovna poezija / mistična poezija / Halevi, Juda / Kocijančič, Gorazd / poimenovanja Boga / molitvena govorna struktura

Jehuda ben Šmuel Halevi (v nadaljevanju Juda Halevi) je španski judovski pesnik, ki je »najpomembnejši predstavnik andaluzijske šole hebrejskega srednjeveškega pesništva in pomeni vrh t. i. španskega 'zlatega veka'« (Kocijančič, »Spremna beseda« 105). Živel je kot Jud v deželi, ki sta si jo delili največji monoteistični verstvi, krščanstvo in islam. Ta izkušnja in zavedanje, da Judje živijo med tujimi ljudmi daleč od obljubljenih dežele, ki jo je zanje pripravil Bog, sta močno zaznamovali

njegovo življenje in delo. To ga je nazadnje gnalo, da se je proti koncu svojega življenja tudi dejansko odpravil na pot proti Palestini in na njej verjetno tudi umrl.

Zapustil nam je tako posvetno kot religiozno poezijo,¹ verjetno pa je najbolj znan po svojem filozofskem delu *Kuzari*. Njegove religiozne pesmi so pravzaprav molitve, izraz njegovega globokega in osebnega odnosa do Boga. Pisal je *pijute (širej ha-galut, »pesmi izgnanstva«)*, ki obravnavajo biblične in druge teme, ki odsevajo duhovno življenje osebe, odnos do Boga in izkušnjo celotnega izvoljenega ljudstva. Pomembne pa so tudi njegove t. i. *sionske pesmi (širej Sion)*, v katerih izraža hrepenenje Juda v izgnanstvu po vrnitvi v obljubljeni deželo (najbolj znana je gotovo »Sion, ne boš vprašal?«).

Nam bližji in bolj znan je prevajalec Halevijevih pesmi v slovenščino, Gorazd Kocijančič, ki se udejstvuje na področjih filozofije, prevajanja, pesništva in uredništva. Izdal je že več pesniških zbirk in zbirk filozofskih esejev. Njegov prevajalski opus je zelo bogat; največ posega po filozofih, cerkvenih očetih in drugih starih (krščanskih) piscih ter pesnikih, s svojo poezijo pa plete nekakšen osebni dialog s filozofsko in krščansko tradicijo, s katero se srečuje. Njegov izbor Halevijeve poezije je izšel leta 1997 pri Mladinski knjigi v okviru zbirke *Lirika*.

Navezave na judovsko in krščansko mistično izročilo

Mistična poezija je nekakšna podmnožica znotraj duhovne poezije. Zdi se, da je obravnavana tematika – obračanje na drugega in na Drugega – njen bistveni moment, zaradi katerega mistična pesem sploh nastane. V njej gre namreč za ubeseditev mistične izkušnje, torej neposrednega izkustva odnosa z Bogom – pot očiščevanja duše, razsvetljenja in končno zedinjenja z njim. Ena izmed glavnih značilnosti mističnega izkustva je njegova neizrekljivost – gre za izkustvo, ki se ne da ubesediti ali opisati, saj *Božje*, ki je središče tega izkustva, popolnoma presega človeške zmožnosti ubeseditve. In iz tu izvira tudi glavni problem mističnega pesništva. Kljub neizrekljivosti, ki je v samo mistično izkustvo globoko zapisana, obstaja ogromen korpus besedil, ki iz njega izhajajo ter nasta-

¹ V nadaljevanju bom za obravnavano poezijo uporabljala izraz »duhovna«, ne »religiozna poezija«. Jasne teoretske ločnice med tema pojmovoma v (vsaj slovenski) literarni vedi še ni. O nejasnem razlikovanju med religiozno in duhovno poezijo nam priča tudi naslova dveh vidnejših slovenskih antologij take poezije: *Slovenska religiozna lirika* (1928), ki jo je uredil France Vodnik, ter mlajša, *Slovenska duhovna pesem. Od Prešerna do danes* (2001), za katero je izbor pripravil France Pibernik.

jajo in so aktualna že več stoletij. Obračanje na drugega in Drugega v mistični poeziji tako ni le smer govora lirskega subjekta, ki bi jo lahko analizirali, temveč je njeno središče in edini način, kako mistično izkušnjo ubesediti.

Pri tem je bistveno tudi, da ne gre zgolj za opis mistične izkušnje, temveč za njeno ponavzjočenje; sama pesem je del odnosa med mistikom in Bogom ter tudi bralca vpeljuje vanj.² Alen Albin Širca, ki se s to tematiko pri nas bolj poglobljeno ukvarja, krščansko mistično pesem opredeli kot »dvakrat molčoč[o] hvalnic[o], ki more in mora molčati, ker ji nasproti prihaja absolutni 'Ti'. V temelj mističnega pesništva je torej vpisana dialoškost, ki se obrača na ti, da bi ga popeljala v mistagoški proces k pogovoru in končno k zedinjenju z Božjim 'Ti'« (Širca 64).

Pomembna podlaga za teorijo o mističnem govoru o Bogu so spisi Psevdo-Dionizija Areopagita, ki je bralce želel mistagoško uvesti v zedinjenje z Bogom (Širca 20). Predvsem v spisih »O mističnem bogoslovju« in »O nebeški hierarhiji« je opredelil dve poti, ki vodita do spoznanja Boga in s tem do govora o Bogu: *katafatično* ali *pozitivno* (*via affirmativa/via kataphatica*, imenovana tudi *simbolična pot*) in *apofatično* ali *negativno pot* (*via negativa/via apophatica*). Na začetku mističnega govora nastopa katafatični govor – ta temelji na razumu, v ospredju je vzpon duha k Bogu, gre za zatrjevanja, s katerimi nekaj trdimo o Bogu. Vendar je po Dioniziju »vsako zatrjevanje zaradi Božje presežnosti nezadostno, celo neprimerno, saj nas lahko zapelje, da bi Boga dejansko izenačili s povsem človeškimi predikati«, zato tu nastopi drugi, apofatični način govora (22). Ta je »posledica uvida, da je Bog nad vsakim spoznanjem in motrenjem, da je povsem drugačen« (22). Pri njem je v ospredju spust, sestop. Obravnava to, kar je nad razumom, neizrekljivo, in se izraža v zanikanjih. Tu naletimo tudi na eno izmed glavnih potez mistične poezije – mistični molk. Pri tem, ko se »pogrezamo v mrak nad umom, ne bomo odkrili le redkobesednosti, ampak popolno nebesednost in neumevanje« (Dionizij Areopagit, »O mističnem« 170). Nazadnje nastopi to, kar je latinsko izročilo poimenovalo *via eminentiae* – zanikanje samega zanikanja, da pridemo do nove trditve na višji ravni, do presežnega zatrjevanja (Širca 23). Ta dinamika – vzpon, spust in ponovni vzpon – je torej značilna za mistagoški proces ter je hkrati prisotna tudi v mističnem govoru, ki uvaja v skrivnost tega procesa oziroma je njegov pomembni del:

² Širca kot eno bistvenih lastnosti mistične poezije izpostavi ana-mistagoško funkcijo jezika, kar pomeni, da skuša jezik sam posredovati izkušnjo Boga, sam vodi bralca navzgor in sam sebe mora izničiti, da pripelje k mističnemu izkustvu, k molku (Širca 39).

Apofatični govor skuša vpeljati v skrivnost tako, da pripravlja vzpon k neizrekljivemu, natančneje, k zedinjenju z Neizrekljivim (Bogom) v molku. V mističnem območju, ki je onkraj vsake afirmacije in negacije, je torej molk. Vendar je treba dodati, da molk ne pride šele na koncu vzpona, temveč se vseskozi vpisuje v govorico; čeprav se govor skuša polastiti neizrekljivega, mu tu nujno spodleti, in skrivnost ostane kljub razkritju zakrita, kljub izrekanju zamolčana. (Širca 25)

Mistična poezija se je skozi zgodovino oblikovala in razvijala znotraj teološke misli in posameznih mističnih tokov, ki so se pojavljali v različnih verstvih. Članek se ne ukvarja z njenimi značilnostmi in razvojem na splošno,³ temveč se osredotoča le na nekaj primerov iz Halevijevega in Kocijančičevega opusa, v katerih zasledimo konkretne in malo manj očitne vzporednice z značilnostmi mistične poezije.

Halevi se v svojih pesmih navezuje tako na izročilo mistike *merkave*⁴ kot na razmišljanja sodobnikov, ki so se razvijala iz tega izročila. Živel je v času, ko je prvi veliki tok judovske mistike počasi usihal, hkrati pa so se snovali začetki kabale, smeri, ki se je na podlagi starih izročil oblikovala okrog 12. stol. Njegove pesmi že s samo strukturo in tonom – nagovorom in obračanjem na Boga, hrepenenjem po združitvi z njim in prošnjo, naj ga on sam vodi – postavljajo v bližino mistični poeziji. Pojavljajo pa se tudi motivi, ki se neposredno navezujejo na izročilo mistike *merkave*. Halevi omenja Voz in Prestol ter poziva dušo k iskanju poti k zrenju Boga in združitvi z njim. Govori o nebeškem svetu ter omenja angele in druga nebeška bitja, ki so Bogu bliže kakor ljudje in ga lahko zato neposredneje in ves čas slavijo (Halevi 36, 53, 56–57).

Za primer pogledjmo pesem »Bog, s kom naj te primerjam?«, v kateri najdemo več značilnosti mistične poezije. Lirski subjekt se obrača neposredno na Boga in ga sprašuje, kako naj sploh govori o njem. S sklopom vprašanj izpostavlja bistveno lastnost Boga, ki se človeku razodeva prav prek mistične izkušnje – njegovo nespoznavnost, neubesedljivost tega,

³ Za več o tej temi gl. Širca, Alen Albin. Teopoetika. Študije o krščanskem mističnem pesništvu. Ljubljana: KUD Logos, 2007.

⁴ Mistika *merkave* oz. mistika Prestolnega voza je prvi veliki tok znotraj judovske mistike. Svoj izvor ima v Palestini v 1. stol., razcvetela se je med 3. in 6. stol. ter nato proti 10. stol. počasi izvenela (Scholem 86, 88). Temelji na odlomku iz Ezekielove knjige, v katerem prerok govori o svojem videnju Božjega voza (Ezk 1–3). Iz tega so se prek začetnih interpretacij razvile različne spekulacije o svetu nebeških bitij ter o Božjem veličastvu. Cilj, h kateremu so stremeli mistiki, je bilo zrenje Božjega prikazanja na prestolu, do katerega vodi pot skozi sedem nebeških sfer; govorili so o »spušcanju v prestolni svet« (Scholem 97).

kar je. Poleg tega omenja, da »vsaka podoba nosi znamenje Tvojega pečata« in da je »v vsem [...] očitna Tvoja modrost / in viden [...] vtis Tvojega pečata« (Halevi 75). S tem se dotika pomembne teme, s katero se je ukvarjala tudi mistika – razlikovanja med razodevanjem Boga, vidnimi sledovi v stvarstvu, ki so vedno odsev Božjega delovanja, in Božjim nesopoznavnim bistvom. V nadaljevanju še stopnjuje Božjo nesopoznavnost v kontrastu s človeško modrostjo in sploh zmožnostjo zaznavanja. Razumska dejavnost in čuti pri spoznavanju Boga odpovedo. To, da človek stopi na to pot, mu omogoča le čistost duše:

*Bog, s kom naj Te primerjam,
Tebe, neprimerljivega?
S kom naj Te enačim,
ko vsaka podoba nosi znamenje tvojega pečata?
Ti si nad vsako Kočijo,
dvignjen onstran vsake misli.
Katera beseda bi Te lahko zaobjela?
Kateri jezik bi Te lahko izrazil?
Obstaja srce, kjer Ti prebivaš?
Oko, ki Te vidi?
[...]
V vsem je očitna Tvoja modrost
in viden je vtis Tvojega pečata.
[...]
Srca se odpovedujejo iskanju Tebe
in jeziki so Te nezmožni najti.
Misli modrih se sprašujejo
in najdrznejše zamisli Ti ne morejo slediti.
Imenovan si bil »Strašni hvalnic«,
kajti Ti si onstran vsake hvale.
[...]
Čiste duše Te vidijo,
ne da bi potrebovale luči.
Slišijo Te z ušesi svojih misli,
kajti ušesa njihovih teles so postala gluha.
[...] (Halevi 75–81, kurziva E. P.)*

Tako v zgornji pesmi kot v večini drugih pride do izraza tudi izpostavljanje Božje veličastnosti. Bog je bil za mistike *merkave* »predvsem kralj. [...] Kar je od Boga v resnici neposredno nagovarjalo njihovo religiozno življenje, so bile skoraj izključno veličastnost, vzvišena vladarskost in dostojanstvenost« (Scholem 110). Kljub neposrednim nagovorom Boga, obračanju nanj v stiski in popolnemu zaupanju, ki vejejo iz Halevijevih pesmi, je Bog pod vplivom zgodnje judovske mistike v

njih še vedno tudi »v neskončnih daljavah prestolujoči kralj« (Scholem 111). Kljub temu pa se zdi, da so Halevijske pesmi že na dobri poti, da s to distanco prelomijo.

Kocijančičevo obzorje je zaradi krščanskega konteksta nekoliko drugačno. Tako kot je Halevijsva poezija nastala na temelju dolge zgodovine judovskega religioznega pesništva, ima tudi Kocijančičeva za sabo bogato izročilo krščanske poezije, med drugim tudi mistične. V večini Kocijančičevih pesmih gre, tako kot pri Halevijsu, za neposreden nagovor Boga. Pojavljajo se izrazi, ki spominjajo na mistično tradicijo – izpostavljajo namreč nespoznavnost in neizrekljivost Božjega bistva. Lirski subjekt Boga imenuje »Strašni«, »Brezno«, »Bog grozot« (Kocijančič, *Tvoja imena* 30–32, 58–60; *Primož Trubar* 74). Opisuje ga z nasprotujočimi si izrazi, kar spominja na mistične paradokse – v njih združuje temo in svetlobo, norost in modrost, nič in vse (Kocijančič, *Tvoja imena* 56, 74). Posebej na judovsko mistiko se Kocijančič ne navezuje. Prestol, motiv, ki izhaja še iz mistike *merkave*, se pri njem pojavi le enkrat (Kocijančič, *Primož Trubar* 97). Prek njega vzpostavi dialog s starim izročilom; zdi se, kakor da bi želel bralca spomniti na ljudi, ki so po isti poti hodili že toliko stoletij pred njim.

Mistika je, kot že omenjeno, v svojem temelju pot do zrenja Boga oziroma združitve z njim, ki se začne z očiščenjem duše. Krščansko izročilo tu predpostavlja »kristoliko kenozo, izpraznjenje oziroma izničanja sebstva, jaza itn., kajti samo tako so mogoči 'vstajenje', vzpon v 'nebesa' oziroma, v zadnji posledici, zedinjenje z Bogom« (Širca 503). Tako kot se je Kristus ob učlovečenju izpraznil, da je privzel nase človeško naravo, se mora tudi človek izprazniti samega sebe, da ga lahko napolni Božje življenje. Tega pa seveda ne more sam s svojim lastnim trudom, temveč gre za Božje delo. Ta misel je večkrat tudi neposredno prisotna v Kocijančičevih pesmih (Kocijančič, *Tvoja imena* 78; *Primož Trubar* 29). Zbirki *Certamen spirituale* in *Primož Trubar zapušča Ljubljano* sta sploh zasnovani kot pot človeka proti vedno tesnejšemu odnosu z Bogom. Tu lahko vlečemo vzporednice s potjo k mističnemu zedinjenju, saj gre pravzaprav za isto stvar. Do cilja te poti nas pripeljeta zadnji pesmi iz obeh zbirk. Najbolj neposredno to ubeseduje Trubar v zadnji pesmi iz zbirke. V njej lahko bližino mistični poeziji vidimo v nagovoru Božjega Ti in vsebini, ki neposredno tematizira združenje z Bogom, tudi nekatere besede spominjajo na ustaljeno mistično besedišče (»brezno«, »zrem te«, »me zreš« ...), pojavljajo se oksimoroni (»zrem te slepo«, »nežno kruti svet« ...). Avtor pa je z izbiro besed in ritmom v pesem zelo dobro ujel tudi molk, ki ga lahko beremo med vrsticami in se z vsakim verzom počasi zgoščuje.

Zdaj vate več ne vérujem.
Zrem te, ko me zreš.
Dih, smisel, brezno, en sam Bog.
Zrem te slepo, ko v tvojem zrenju sem.
Ti si edini.
Zdaj moram s trudom
vérovati v ta tvoj nežno kruti svet
& svojo bežno dušo,
da brez slovesa ne izgineta
kot pozni sneg na zgodnjem soncu. (Kocijančič, *Primož Trubar* 112)

Kakor je nemogoče zares definirati, kaj je mistika, je prav tako nemogoče po šolsko izpostavljati elemente mistične poezije v konkretnih primerih in jo s tem jasno definirati nasproti »zgolj« duhovni poeziji. Duhovna in mistična poezija sta močno prepleteni druga z drugo. Vendar mistični elementi še ne zagotavljajo, da gre za mistično literaturo. Ta naj bi temeljila na mistični izkušnji avtorja, o kateri ni, da bi presojali. Obravnavana avtorja sta si tu blizu po tem, da gre pri obeh gotovo za globoko duhovno poezijo, oba upesnjujeta svoje religiozno oz. duhovno izkustvo – »izkustvo absolutnega kot svetega«, kot to opredeli Truhlar v svojem *Leksikonu duhovnosti* (527). V njunih pesmih sta prisotna obračanje neposredno na Boga in govor iz odnosa z njim. Oba tudi uporabljata podobe, ki izhajajo iz mističnega izročila. Na neki način imajo pesmi obeh sledove »mistagoške« funkcije; odprtega bralca gotovo lahko nagovorijo in vabijo naprej v njegovem osebnem odnosu z Bogom.

Poimenovanja Boga

Tema o poimenovanjih Boga ima za sabo razgibano pot, povezano s spekulacijami o jeziku, filozofijo, razpravljanji o mistiki ... Pri govoru o duhovni poeziji pravzaprav ne moremo mimo nje. Iz dejstva, da je Bog povsem Drugi, zunaj našega sveta, kategorij razmišljanja in dojemanja ter ga tako ne moremo spoznati in razumeti, izhaja vprašanje, kako naj torej govorimo o nečem in temu celo dodeljujemo imena, če je za nas popolnoma nespoznavno. »Bog 'je' transcendenca onstran bivajočega, zato mora biti takšno tudi njegovo ime.« (Grgič 89) In kakšno naj bi bilo ime kot transcendenca? Vsa poimenovanja Boga in teorije o Božjih pridevkih, ki so se razvijale znotraj judovske in krščanske filozofije in mistike, imajo svoj temelj v besedilih *Svetega pisma*. Poseben status imajo že zaradi statusa svetopisemskih besedil kot razodetih od Boga; niso

samo besede, ampak so hkrati že neke vrste njegova navzočnost. Zaradi njegove nespoznavnosti so nam ljudem neizrekljiva. Judovsko izročilo se poimenovanju Boga izogiba, rado ga imenuje *Adonaj* (*Gospod*). Bog sam na Mojzesovo vprašanje, kako naj odgovori Izraelcem, če bodo vprašali, kako je ime Bogu, ki ga pošilja, da jih izpelje iz suženjstva, odgovori: »JAZ SEM, KI SEM« (2 Mz 3,14), kar *Septuaginta* prevaja: »Jaz sem Bivajoči.« V nadaljevanju odlomka se Bog imenuje »Gospod«. Za to besedo v hebrejskem besedilu stoji JHVH, kar pomeni Jahve, ki je za Jude glavno osebno ime njihovega Boga. V ostalih biblijskih besedilih se poleg tega pojavljajo še druga imena, večkrat vezana na prvotno Božjo predstavitev (Bog Izraelovega rodu, Bog njihovih očetov), na njegovo delovanje in skrb za njegovo ljudstvo (Stvarnik, Odrešitelj, Osvoboditelj, Bog nad vojskami). Pogosto gre za metaforične podobe. Te se nadaljujejo v Novi zavezi, kjer pa se pojavljajo tudi imena, ki so vezana na določeno osebo Svete Trojice. Pojavi se podoba Boga kot Očeta (ne le v smislu očeta Izraelovega rodu), Sin se pogosto povezuje s Pastirjem, Odrešenikom, Besedo, sam se imenuje kruh življenja, izvir žive vode, luč sveta, Jagnje Božje. Poimenovan je tudi Sveti Duh, ki se v Stari zavezi sicer že pojavlja kot neko delovanje ali prisotnost Boga, v Novi zavezi pa je kot tretja Božja oseba povezan s podobo ognja, Tolažnika idr.

Pri govoru o Božjih imenih se ne moremo izogniti negativni teologiji in Dioniziju Areopagitu, ki je imel velik vpliv na kasnejša razmišljanja o tem. V spisu »O nebeški hierarhiji« piše o poimenovanjih, prek katerih se Bog razodeva v *Svetem pismu*, in jih razdeli na podobne podobe, ki so pogosto filozofski pojmi (Beseda, Um, Bitnost, Modrost, Luč, Življenje idr., gl. Dionizij Areopagit, »O nebeški« 334–335), in na nepodobne podobe, ki so bodisi zanikani filozofski pojmi (nevidno, neskončno, nezaobjemljivo, gl. Dionizij Areopagit, »O nebeški« 334–335) bodisi gre za drugačno podobnost. Med slednje sodijo pesniške podobe, ki zajemajo iz »'najnižjih odmevov' Božjega v čutnih stvareh« (Snoj, »Božja imena« 100). Dionizij kot taka poimenovanja našteva Sonce pravičnosti, zvezdo Danico, ogenj, vodo, blago dišeče olje, vogelni kamen, leva, panterja, leoparda, medvedko, črva (Dionizij Areopagit, »O nebeški« 342). S pomočjo te razdelitve se lahko ozremo tudi na poimenovanja, ki se pojavljajo pri obravnavanih pesnikih.

V svetih in sionskih pesmih Jude Halevija se večkrat pojavljajo naslednja poimenovanja za Boga: Bog, Gospod, Stvarnik (enkrat varianta Stvaritelj), Kralj, Skala (po enkrat tudi Skala zaupanja, skala naših očetov, luč Skale moje hvale), Ljubi, Navzočnost, Beseda, Veličastvo. Redkeje je Bog poimenovan tudi kot Živi, Nositelj, prapor, kočija,

kočijaž, Poslednji, vzvišena Visokost, Pastir, svetilka, palica v moji roki, Studenec življenja oz. studenec življenja resnice, stolp Moči, zatočišče bližnjih, gotovost oddaljenih, Odkupitelj, dom moje ljubezni, nepriemerljivi, Strašni hvalnic, Mir, moja Pomoč, Visoki, osvoboditelj jetnikov. Tudi samo poimenovanje (Božje/Tvoje/Njegovo) Ime se pojavlja precej pogosto. Nekajkrat je v pesmih omenjen Božji Duh kot nekaj, kar Bog podari lirskemu subjektu, in Tvoje Presveto kot kraj, ki ga ta subjekt išče oziroma kjer se nahaja Bog; za to je nekajkrat uporabljen izraz Prestol.

Gorazd Kocijančič v svoji prvi zbirki *Tvoja imena* obravnava neposredno to tematiko. Zbirko sestavlja 32 pesmi, ki so naslovljene z različnimi poimenovanji Boga, in uvodna pesem, ki je posvečena bizantinskemu piscu, ki je ta poimenovanja »pred davnimi stoletji zbral [...] in zapisal kot v nekakšnem svetem katalogu« (Kocijančič, *Tvoja imena* 4). Pesnik je izbral naslednja imena: Bivajoči, Odsev, Samorog, Angel, Oče prihodnjega veka, Ljubljani, Ciprov gozd, Odrešenik, Modrost, Sin Božji, Duh, Božje ime, Beseda, Pot, Kristus, Kruh življenja, Živi, ki je postal mrtvi, Zvesti, Resnični, Paraklet, Použivajoči ogenj, Jagnje Božje, Najvišji, Luč sveta, Ubogi in modri, Sveti, Resnica, Vstajenje, Dobri, Ženin, Mir. Razen v naslovih se v pesmih pojavljajo še imena: Bog, Vladar miru, sveti Čarovnik, Strašni, Neskončni, Logos Božji, Visoki, Nevse, Brezpotni, Nedogledni, Učitelj, Vsemogočni, Brezbrežni, Vsakdo, Srečani, Srečevani, moja Sreča, Tolažnik, Vir življenja, Brezno, Živi, Ogenj, nebes uganka, Črv, Nedvomni, Konec, Skrivnost. Enako kot pri Haleviju je nekajkrat omenjeno tudi samo (Tvoje) Ime. Nekaj je tudi bolj opisnih imenovanj, kot so na primer: »Gospodar / blodenja / po obmorskih poteh«; Mojster pesmi visoke; »Želja moja, / moje Vse«; osenčeni mojster zahvale; strogi potepuh. V tretji Kocijančičevi pesniški zbirki, *Certamen Spirituale*, lirski subjekt Boga imenuje učenik, neminljiva luč, duh, bog, nevidni, ugaševalec, kristus, milostni, bog sanj, ogenj. V četrti zbirki, *Primož Trubar zapušča Ljubljano*, se pojavljajo tako »tradicionalna« imena za Boga, nekaj pa je tudi bolj opisnih, ki pogosto združujejo na prvi pogled nasprotnosti: mračnordeči Bog, Večni, Odrešenik, (utrjeni) Jezus, Gospod, Bog (vseh svetov/vseh ljudi), Božja modrost, ognjeni Steber, Bog v mesu, Bog ubogi stvor, Sin človekov, milostljivi Bog grozot, Zadnji, Prvi, Začetek, Skrivnost, Dar, Sila, votlo strti Bog, Sveti Duh, vlažni Duh, Ime, Galilejec, dih, smisel, brezno, en sam Bog, edini.

Na podlagi navedenih imen lahko ugotovimo, da oba avtorja za imenovanje in nagovor Boga uporabljata pester nabor različnih poimenovanj, ki se marsikje stikajo. Oba besede Ime oziroma Božje Ime ne

uporabljata kot običajno, ampak kot že samo po sebi sveto. Že ta beseda se veže na Tistega, kogar šele želi imenovati, oziroma je že sama ime. Kocijančič jo uvrsti na pesniški seznam Božjih imen (gl. Kocijančič, *Tvoja imena* 42). Ključna problematika je tu, kot že rečeno, neizgovorljivost Božjega imena oziroma nespoznavnost Boga. Tudi pri Haleviju se pojavlja nekaj podobnega, vendar sta pri njem bolj v ospredju mogočnost in veličastnost Boga, ki je nad vsem: »Višave nebes Ga ne morejo zaobjeti, / čeprav je prišel na Sinaj in prebival v grmu.« (Halevi 59) Halevi se seveda tudi sprašuje, kako naj slavi to neizgovorljivo veličino Boga: »Katera beseda bi Te lahko zaobjela? / Kateri jezik bi Te lahko izrazil?« (75) V isti pesmi ugotavlja, »jeziki so Te nezmožni najti« in »mnoštvu Tvojega kraljestva se ne more nihče pridružiti in nihče ne more o njem govoriti« (75). Hkrati pa sta pogostejša vabilo in poziv duši, naj slavi Božje Ime – pojavita se malodane v čisto vsaki pesmi. Pravzaprav je to človekova notranja dolžnost, ki jo je vanj položil Bog. On sam vodi v to, brez tega človek ne more živeti:

[...] In njegovo Ime je v meni, kot ogenj v mojih ledjih:
zvezano v mojem srcu, ujeto v moje kosti.
[...] Glej, v mojem ušesu je glas Tvoje hvale,
Morje trsja in Sinaj sta priči Tvojega veličastva,
kako naj moje misli mislijo kaj zunaj Tebe? [...] (Halevi 41–42)

Slavljenje Božjega imena je naloga verujočega človeka, dejanje njegovega popolnega zaupanja v Boga, izpolnjevanje zaveze, ki jo je z njim sklenil Bog. Lirski subjekt ima gotovost, da ga tega, kako naj Boga »prav slavi«, lahko nauči le Bog sam, in zato ga hkrati s slavljenjem prosi tudi za to. Slavljenje Božjega imena je pravzaprav izenačeno z življenjem, ki je v skladu z zavezo med Bogom in človekom in slavečemu zagotavlja večno življenje na cilju njegovega hrepenenja, pri Bogu samem (Halevi 74).

Pri obeh pesnikih se kar nekajkrat pojavljata najbolj splošni oznaki Bog in Gospod. Pri obeh najdemo tudi poimenovanja Beseda (oz. tudi Logos Božji pri Kocijančiču), Visoki (poleg tega še Najvišji pri Kocijančiču) in Mir. Modrost je pri Kocijančiču eksplicitno poimenovanje, pri Haleviju pa bolj ena izmed ključnih Božjih lastnosti. Halevi Boga nagovarja tudi kot Ljubega, Odkupitelja, Živega Boga in Strašnega hvalnic, Kocijančič pa podobno kot Ljubljenegega, Odrješnika, Živega, ki je postal mrtvi in Strašnega. Tudi Luč se z nekaj variacijami pojavlja pri obeh, pri prvem kot luč Skale moje hvale, pri drugem kot Luč sveta, resnična luč, luč blaga, neminljiva luč. Pri obeh naletimo še na imenovanje Duh z rahlo distinkcijo zaradi različnega pojmovanja pri Judih

in kristjanih. Pri Haleviju je obljuba Božje prisotnosti in delovanja v svetu, dar, ki ga da človeku, Božji dih, npr. v pesmi »Zbudi me, da slavim Tvoje Ime«:

Poznal si me, preden si me ustvaril,
in dokler je Tvoj Duh v meni, me ohranjaš.
Ali sploh imam obstoj, če me izganjaš? [...] (Halevi 45)

V Kocijančičevih pesmih je sicer zelo podobno, le da je Duh tu popolnoma enakovreden ostalim poimenovanjem: ni le odsev Boga v svetu, ampak drugima dvema enakovredna oseba Svete Trojice.

Očitno je, da so si poimenovanja, s katerimi se lirski subjekta obeh avtorjev obračata na Boga, blizu. Imajo skupni izvor v *Svetem pismu* ter nekatere skupne poteze judovske in krščanske teologije ter tradicije. Pri obeh avtorjih je na imenih močan poudarek, saj ima beseda v obeh religijah izredno močno vlogo. Pri Judi Haleviju se večkrat pojavljajo bolj »običajna« poimenovanja; očitne so navezave na svetopisemska poimenovanja, kažejo pa se tudi sledi judovske teološke in mistične tradicije (kočija, kočijaž, Strašni hvalnic). Vendar imena, ki jih rabi Halevi, kljub ustaljenosti izražajo močno osebno noto, držo izgovarjajočega subjekta pred njegovim Bogom. Če upoštevamo Areopagitovo delitev, je največ podobnih podob, privzdignjenih filozofskih pojmov (Navzočnost, Beseda, Veličastvo), pojavi se celo nekakšno zanikanje (neprimerljivi), nekaj imen pa je vzetih iz bolj čutnih sfer (Skala, Pastir, palica), vendar gre vedno za imena, ki so zasidrana globoko v zavesti verujočega človeka. V Kocijančičevih pesmih je precej podobno; lahko opazimo razhajanja s Halevijevimi zaradi razlik med religijama. Poleg *Svetega pisma* je za Kocijančiča vsaj v prvi zbirki močan vir staro krščansko izročilo, na katero se navezuje tudi kasneje. Pojavljajo se bolj raznolika imena, od popolnoma ustaljenih (Bog, Odrešenik, Sin Božji, Sveti Duh) do na videz nenavadnih in novih skovank, ki vseeno izvirajo nekje globoko v krščanskem izročilu (Gospodar blodenja po obmorskih poteh, strogi potepuh, osenčeni mojster zahvale). Kocijančiču je areopagitska dediščina blizu (česar za Halevija najbrž ne moremo trditi); v njegovih pesmih lahko sledimo skoraj šolskim primerom različnih vrst podob – od podobnih podob (Bivajoči, Beseda, Resnični, Skrivnost) in zanikanih filozofskih pojmov (Neskončni, Nevse, Brezbrežni, Nevidni) do drugačne vrste podobnosti (Ciprovo gozd, Črv, ogenj). Zasedimo lahko tudi navezavo na apofatično teologijo in mistiko ter povezavo Božjega s strašnim (Strašni, Brezno, mračnordeči Bog, milostljivi Bog grozot, votlo strti Bog).

Kot vidimo, torej oba avtorja nadaljujeta s poimenovanji Boga, s katerimi so začeli že svetopisemski pisatelji, pomagata si z že uhojenimi potmi svojih predhodnikov pesnikov in vernikov ter navsezadnje vedno izhajata iz svojega položaja. Z imeni v večini primerov neposredno nagovarjata Drugega – tudi če gre le za »običajno« besedo Bog, je to Ime, ne le ime; napolnjeno je z vsebino, ki nam je v resnici nepoznana in nespoznavna. In nas že samo vodi k Njemu, ki ga imenuje.

Smer govora: molitveni nagovor in molitvena govorna struktura

Doslejšnja obravnava je pokazala, da je dialoškost, obračanje lirskega subjekta na Ti, ena bistvenih značilnosti obravnavane poezije. Že psalmi, paradigmatični primer biblične poezije, so v večini primerov človekov neposreden nagovor Boga. Ta nagovor pa ni le gola besedna formula ali ritmično sredstvo, temveč ima v okviru govora o Bogu, ki je tudi usmerjen k njemu, pomembnejšo vlogo. Tako neposredno obračanje na Boga nas iz zgolj razglabljanja o njem ali iz poezije z religiozno tematiko prestavi v okvir molitve. Jacques Derrida v razpravi o razliki med dekonstrukcijo in apofatičnim govorom ugotavlja, da je v slednjem prav molitev »bistveni moment«, ki z obračanjem na »drugega, nate« preprečuje, da bi se njen diskurz spremenil v mehaničen obrazec ali »prazno besedičenje« (Derrida 73). Kot ključno lastnost molitve izpostavi »naslovitev na drugega kot drugega«:

[...] molitev sama po sebi, lahko bi rekli, ne zajema ničesar drugega kot naslavljanja, ki prosi drugega, morda onkraj prošnje in daru, naj da obljubo svoje prisotnosti kot drugi in, končno, same transcendence svoje drugosti brez kakršne koli druge določenosti. (73–74)

Nagovor drugega, Boga, spremeni običajni govor o religioznem v molitev, govor nekomu. Derrida v svoji analizi poleg molitvenega nagovora omenja tudi hvalnico, ki je z njim močno prepletena. Ta »ohranja [...] neukinljiv odnos s pridevanjem«; pravzaprav gre pri njej – za razliko od nagovora – za določanje nekoga oziroma za govor o nekom. Hvalnica »uvršča Boga in določa molitev, določa drugega, njega, na katerega se obrača oziroma nanaša tako, da se nanj celo sklicuje kot na vir molitve« (74). Ti dve strukturi – obračanje na Boga in hvalilno govorjenje o njem – sta pomembni potezi duhovne poezije; najdemo ju tudi v Halevijevem in Kocijančičevem delu.

Lirski subjekt v Halevijevih pesmih govori iz različnih položajev in njegov govor je usmerjen proti različnim »drugim«. Kot človek nagovarja svojega Boga, v drugih se obrača nase oziroma na svojo dušo ali srce s spodbudo, naj hodi za Gospodom, v nekaj pesmih pa smo priče le prvoosebni izpovedi, ki se neposredno ne obrača na nikogar ali pa govori nedoločenim drugim (Halevi 46). V majhnem delu pesmi lirski subjekt postane brezoseben in govori o Bogu, človeškem iskanju. Včasih nagovarja kakšno konkretno stvar ali kraj, ki je na neki način povezan z Božjim, in se nanj večinoma obrača kot izgnanec, ki hrepeni po Božji bližini – tako nagovarja Salomonove zastore, goro Abarim, Jeruzalem, Sion, zahodni veter, ki bo ladjo, na kateri je, pripeljal v obljubljeni dežel. Zanimiva je pesem »Ti, ki spiš, a ti je srce budno«, saj je položena v usta Boga, ki se obrača na človeka, in je med prevedenimi pesmimi osamljen primer takega nagovora. Včasih v Halevijevih pesmih naletimo na menjanje perspektiv oziroma, pogosteje, smeri govora lirskega subjekta. V pesmi »Na orlovih krilih«, ki naj bi nastala na poti iz Egipta na Sion, najprej prek besed brezosebnega lirskega subjekta spremljamo popotnikovo pot in stiske na njej. Nato se sredi pesmi pojavi verz »Uspelo mi bo: prišel bom tja, padel bom na njihove grobove« (98), ki mu sledi prvoosebna izpoved, položena v usta popotniku. Podobno spreminjanje smeri govora se dogaja v več pesmih; prvoosebni lirski subjekt se tako na primer najprej neposredno obrne na Boga, in sicer z nagovorom, vzklikom ali prošnjo, nato pa o njem govori kot o Njem, o Njegovem veličastvu ali Imenu. Smer govora se lahko večkrat spremeni tudi v eni sami pesmi. Zaznamo jo lahko le iz spremembe v zaimkih, ki se nanašajo na Boga – iz Ti in Tvoj prehajajo v On in Njegov. Včasih se v spreminjajočo se smer govora vmeša še nagovor, namenjen človeku, ki je blizu mistagoškemu govoru. Pesem »Kdo je kot Ti« se zdi skoraj kot šolski primer mistagoškega govora, kakršnega nam je v svojih spisih zapustil Dionizij:

Kdo je kot Ti, ki razodevaš globočine,
 ki si strašen v sijaju, ki delaš čudeže?
 Stvarnik, ki je dal bivanje iz ničesar vsemu,
 je razodet srcu, a ne očesu,
 zato ne sprašuj, kako ali kje,
 kajti On izpolnjuje nebo in zemljo.
 Odstrani iz sebe naslado:
 svojega Boga boš našel v prsih,
 nežno hodi v Tvojem srcu:
 Njega, ki ponižuje in povišuje.
 In poglej pot dušine skrivnosti,
 poišči jo in se v njej osveži. (Halevi 31)

Pesem se začne z obrnitvijo na Boga, lirski subjekt ga neposredno nagovori s »Ti«. Skoraj v isti sapi ga označi kot tega, ki razodeva globočine, je strašen v sijaju, dela čudeže – pripiše mu lastnosti, ki so take kot v izročilu mističnih podob. Po uvodni kitici pa o Bogu govori kot o nekom tretjem – označuje ga kot Stvarnika oziroma Stvaritelja, Živega in Nositelja ter opisuje njegova dela. Hkrati se ta del pesmi v celoti obrača na človeka – govori mu o Bogu in ga usmerja, kako naj ga odkriva, saj je že v njegovih prsah in »nežno hodi v tvojem srcu«. Prav to hkratnost nagovora Boga in nekega drugega naslovljenca, ki ga govorec želi uvesti v skrivnost bližanja Bogu, odkriva tudi Derrida v Dionizijevih spisih. Dionizij začne spis »O mističnem bogoslovju« z molitvijo, neposrednim nagovorom in prošnjo, ki so usmerjeni k Bogu in mu hkrati tudi že pripisujejo ustrezne lastnosti: »Trojica, nadbitnostna, nadbožja in naddobra, nadzornica bogomodrosti kristjanov, usmeri nas k najvišjemu vrhu mističnih izrekov ...« (Dionizij Areopagit, »O mističnem« 159) Takoj zatem pa se obrne na Timoteja, ki ga želi uvesti v skrivnost mističnih zrenj in bližanja Bogu: »To molim jaz, ti pa, dragi Timotej, z veliko zavzetostjo za mistična zrenja zapusti čutne zaznave in umevaljoče dejavnosti ...« (160) Derrida ugotavlja, da Dionizij tu prehaja »od enega naslavljanja k drugemu, ne da bi zamenjal smer« (83); usmerjen k Bogu, ki ga že vodi, naslavlja še svojega učenca, ki ga želi popeljati po isti poti in ga že vključuje v ta proces.

Halevijske pogoste menjave naslovljenca pravzaprav funkcionirajo podobno. Govor lirskega subjekta vseskozi ostaja usmerjen k Bogu, njegovemu neizrekljivemu veličastvu in konkretnemu delovanju tako v zgodovini izvoljenega ljudstva kot v osebni zgodbi pesnika. V ta nagovor pa Halevi nato valujoče in menjajoče se vključuje še obračanje v svojo notranjost ali na bližnje, na bralce pesmi, s katerimi želi deliti izkušnjo življenja z Bogom in jih spodbuditi za to pot. Pesmi tako s svojo strukturo in usmerjenostjo govora res niso monološke. Bralcu ne predočajo verske tematike, ampak odsevajo dinamiko življenja vernika. Tako nadaljujejo tradicijo prepletenosti molitve in poezije, saj lahko tu v večini primerov govorimo o isti stvari. To gotovo potrjuje tudi dejstvo, da so tiste Halevijske pesmi, ki so se živo ohranile med ljudmi, hkrati postale del judovskega sinagogalnega obredja, del molitev.

Po drugi strani smer govora v Kocijančičevih pesmih iz prve zbirke določa že njen naslov – *Tvoja imena*. Z izjemo prve pesmi lirski subjekt v vseh ostalih nagovarja Boga že v samih naslovih, nato pa se nanj obrača s slavljenjem njegove božanskosti, z vprašanji, kako naj ga sploh slavi, tudi s prošnjami. Kadar smer govora ni očitna iz poimenovanj, jo lahko razberemo iz slovničnih oblik, ki se vedno drugoosebno obra-

čajo na »Ti« (gl. npr. Kocijančič, *Tvoja imena* 22). Obračanja na Boga in hkrati na učenca (tako kot pri Haleviju) ni; prevladuje imenovanje Boga z različnimi pridevki in imeni, izpostavljanje Božjih lastnosti. Spet je torej prisotno tisto, o čemer ob Dioniziju govori Derrida – molitveni nagovor, naslovitev na Boga in (celo bolj kot pri Haleviju) hvaljenje, imenovanje Božjih lastnosti. Lep primer za to je pesem »Modrost«. V prvem delu se lirski subjekt obrača na Božjo modrost, označuje jo z različnimi izrazi in ji pripisuje različne lastnosti, kar nas skoraj lahko spomini na litanije. V zadnjem delu pa se nanjo obrne z neposredno prošnjo za njeno prisotnost, podaritev:

V nebu,
sijajnem,
sinjem,
zasneženem,
tirkiznem,
viharnem.
Modrost čudna,
modrost tuja.
V stvareh. Bitjih.
V knjigah,
prebranih na pol,
nerazumljenih,
Modrost zamolčana.
Plimovanje skrivnosti
v očeh,
na pol slepih,
bebastih,
otročkih,
osenčenih s smrtjo,
ljubljenih.
Modrost ljubljena.
Modrost srhljiva.
V presvetem
polgovora,
poljuba.
Modrost tiha.
V govoru,
jecljavem, zvočnem,
zamolčanem.
Modrost izrekana.
Pridi
k umazanemu,
glasnemu,

izvotljenemu,
potrebemu.
Modrost želena,
povej mi sebe,
povej
vedno znova
pozabljeno. (Kocijančič, *Tvoja imena* 34–37)

Med izjemami glede smeri govora je pesem »Sin Božji«, ki je posvečena Maticu in Gregorju, pesnikovima sinovoma. V pesmi »Zvesti« pa se lirski subjekt obrača na človeka, na neki »ti«. Lahko bi rekli, da gre za spodbujanje nekoga v veri v Boga, ki se večkrat pojavi tudi pri Haleviju. Človeka v stiski namreč nagovarja, da v tem ni sam.

Zanimivo blizu sta si Halevijeva pesem »Moj Gospod, vsa moja želja je pred Teboj« in Kocijančičeva »Ženin«. Lirska subjekta se v obeh že na začetku neposredno obrneta na Boga, pri Haleviju z nagovorom »Moj Gospod«, pri Kocijančiču z »moj Bog«. Oba se na neki način ukvarjata s tematiko nespoznavnosti Boga in zavedanja svoje majhnosti, nezmožnosti živeti po zavezi z Bogom oziroma v odnosu z njim in v skladu z lastnim hrepenenjem po tem. V Halevijevi pesmi se lirski subjekt na Boga obrača s prošnjami za naklonjenost in prisotnost – prosi ga, naj ga On uči, kako naj hodi po njegovih poteh. Zaveda se, da ima le življenje v odnosu z Bogom pravi smisel, vendar ve, da je sam tega nesposoben, ker ga svet odnaša stran. Kot človek more le vse to prinašati predenj in mu izročati. Podobno se tudi Kocijančičev lirski subjekt zaveda svoje oddaljenosti od Boga, ki jo še dodatno povečuje svet, v katerem živi. Ta je zgodovinsko in kulturno še bolj oddaljen od podob Boga, ki jih je gojilo izročilo in so bile za Halevija precej bolj naravne. Vendar mu ta oddaljenost ne preprečuje, da ne bi vsega tega, kar živi in česar pravzaprav ne razume ter se mu zdi oddaljeno, prinašal pred Boga. Zaključna kitica te pesmi je skoraj parafraza verza, ki se večkrat ponovi v Halevijevi pesmi. Kljub religijski in časovni oddaljenosti sta si obe obračani na Boga, Halevijeva in Kocijančičeva, precej blizu:

Moj Gospod, vsa moja želja je pred teboj,
tudi če je ne morem dvigniti do ustnic.
Prosil bi Te naklonjenosti le za hip – in nato umrl.
A kdo mi bo dal uslišanje prošnje,
da vrnem ostanek svojega duha v Tvojo roko in zaspim,
ko mi bo spanje sladko?
Ker sem daleč od Tebe, je moja smrt v mojem življenju,
če pa se te oklenem, je moje življenje v moji smrti.
Le ne vem, kako naj stopim predte,

kaj naj bo moje bogoslužje in kaj Postava.
Pouči me, Gospod, o svojih poteh
in osvobodi me vezi moje norosti.
Pokaži mi, kako naj prenašam svojo stisko, dokler sem še pri moči,
in ne prezri mojega ponižanja,
pred dnem, ko bom sebi postal breme,
pred dnem, ko se bodo moji udje težili med seboj,
ko bom upognjen sebi navzlic in bo molj
razjedal moje kosti, izčrpane, da me nosijo,
preden bom odpotoval na mesto, kamor so odpotovali očetje,
in na kraju njihove spokojnosti našel svoj pokoj.
Kot tujec prebivam na obličju zemlje,
a v njenem telesu je dom, meni določen.
Moja mladost, vse do danes, živi po svoji volji
in kdaj bom kaj storil v sebi?
Kar je svet položil v moje srce,
me je zadržalo, da nisem iskal svojega Poslednjega.
In kako naj potem služim svojemu Stvarniku,
ko pa sem ujetnik naslade, suženj svoje želje?
In kako naj iščem vzvišeno Visokost?
Jutri bo črv moj brat.
In kako naj bo dobro mojemu srcu zaradi dobrega dne?
Ne vem, če bo dober moj jutri.
Kajti glej, dnevi in noči so spleteni,
da použijejo moje meso, dokler ne bom použit,
da me polovico razsujejo v veter
in pol povrnejo v prah.
Kaj naj rečem? Zlo nagnjenje me preganja
kot sovražnik od mladosti vse do starih dni.
In kaj bi s Časom, če sem brez Tvoje naklonjenosti?
Če nisi Ti moj delež, kaj je moj delež?
Oropan in gol sem svojih del,
zgolj Tvoja pravičnost je moje pokrivalo –
a kaj bi še dalje govoril in vpraševal?
Gospod, vsa moja želja je pred Teboj. (Halevi 37–38)

Urbano Te ljubim,
moj Bog,
samo blefiram
beduinske prispodobе.
Nisi moja žena ne ženin.
Poznam le
ledene
tujke
in molk.

Ne bom Te srečal
Tam, kjer je mošus in tisa in cedra
– sploh vem, kaj je mošus
in vse te vražje rastline? –
mestni otrok,
izgubljen.
In vendar Te
čakam,
dotikam se Te,
sanjam Vate,
Želja moja,
moje vse. (Kocijančič, *Tvoja imena* 84–87)

V drugih dveh Kocijančičevih pesniških zbirkah molitvena govorna struktura ni več tako neposredno prisotna. V *Certamen spirituale* so lirski subjekti različni; večinoma gre za prvoosebno izpoved, ki prehaja iz edninskih oblik v množinske in obratno. S tem tematiko duhovnega boja, ki jo upesnjuje, predstavlja kot univerzalno, kot boj, ki ga bojuje slehernik. Učinek univerzalnosti in aktualnosti te tematike za bralca povečuje še drugoosebni nagovor nekega »ti« ali pa celo »vi«. Nagovor Boga v tej zbirki ni tako neposreden in očiten kot tisti v Kocijančičevemu prvencu ali pri Judi Halevijju, ampak se od njega pravzaprav precej razlikuje. Obračanje na Boga je tu v večji meri prepojeno z dvomom in prevpraševanjem Božje navzočnosti, ne gre več le za slavljenje in opevanje Božje veličine. Zaradi odnosa človeka do Boga, ki ni več »tradicionalno« slavilen, in zaradi avtorjeve odpovedi velikim začetnicam tudi težje prepoznamo, kdaj se lirski subjekt zares obrača na Boga. Prevprašujoč odnos, ki pa je vseeno trdno zasidran v prepričanju o Božji navzočnosti, je eden glavnih in prepričljivejših načinov za ubeseditev tematike duhovnega boja, s katero se zbirka ukvarja. Skozi posamezne pesmi se odnos lirskega subjekta do Boga in s tem način nagovora spreminja. Od občutka, da Boga ves ta človekov boj sploh ne zanima:

[...] zakaj nenehno spiš
zakaj ti ne morem pokazati
kako ponoči krvavim
kako v boju se potim čez dan
kako klečim
zakaj nenehno spiš [...] (Kocijančič, *Certamen spirituale* 42)

prek prošnje za pomoč in navzočnost

[...] pridi in utрни svečo
razbij to steklo v meni [...] (78)

in spoznavanja drugačnosti in drugosti Boga

drugačen si bil od vseh slutenj
ko si se vdajal svoji predčasni svetlobi [...] (84)

končno preide k slavljenju Boga, kakršno bi skoraj lahko našli pri Haleviju, seveda v kontekstu njegovega časa in jezika:

slavljen slavljen preden to rečem
slavljen slavljen bolj od luči ki snežijo v telo
ki potujejo kot vlakna skoz meso
slavljen slavljen povzročitelj krčev
slavljen slavljen motor brezciljne želje [...] (107)

Zbirka *Primož Trubar zapušča Ljubljano* je spet bolj poenotena – vse pesmi so položene v usta naslovnemu liku, ki izpoveduje svoje notranje dogajanje ali opažanja in spoznanja o svetu ter se obrača na soljudi (ženo, narod) ali pa, pravzaprav redkeje, na Boga. Ti nagovori pogosto spominjajo na apofatiko in mistiko, saj lirski subjekt nagovarja Boga bolj kot »strašnega« kot vsemogočno dobrega (npr. v pesmih »Sanje II«, »Pavza. Introspekcija«, »Milost III«).

Pesmi so večinoma oblikovane kot razmišljanja in izpovedi lirskega subjekta. Tiste, v katerih se pojavi nagovor Boga, se prav s tem približajo molitvi, ki pa je drugačna, bolj »netradicionalna« od Halevijevih. Nagovor je lahko vključen v razmišljanje o Bogu in o verskih resnicah; lirski subjekt pač Bogu pripoveduje o svojih spoznanjih, pravzaprav v dialogu z njim spoznava sebe, svet in Boga samega. Nekajkrat se pojavi tudi neposredno izražena prošnja. Najbolj »molitveno« deluje struktura zadnje pesmi v zbirki, »Register und summarischer Inhalt«, ki je v celoti nagovor Boga. V njej Kocijančičev Trubar povzema spoznanja, do katerih je prihajal skozi celotno zbirko, v obliki govora Gospodu. Taka oblika je posledica spoznanja samega.

Kot vidimo, je duhovna pesem pogosto oblikovana kot molitveni nagovor, neposredno obračanje na Boga. Če duhovna pesem izhaja iz izkušnje Boga, težko ostane le govor o Bogu. Sama po sebi se pretvarja v govor Bogu, hkrati pa ostaja tudi govor vsem, ki so pripravljene tej izkušnji prisluhniti in se ji tudi sami odpreti. Kot pravi Kocijančič o svojih pesmih v uvodu v svojo prvo pesniško zbirko: »Namenjene so prijateljicam in prijateljem, znanim in neznanim, domačim in

tujim [...]. Z njimi jim želim povedati nekaj, česar ne morem povedati drugače. [...] Poezija, ki v svojem bistvu ne imenuje Boga, ni poezija« (Kocijančič, *Tvoja imena* 4–6). S tako obliko ostajajo te pesmi globoko povezane s samimi začetki poezije (ki so, kolikor nam je znano, v vseh kulturah povezani z religijo) in gradijo na tradicijah religij, v okviru katerih so nastale. Kakor je ob Areopagitu ugotovil že Derrida, nagoovor Boga oziroma molitev »prizna, določi oziroma zagotovi njeno smer: k Drugemu kot Referentu nekega *légein* (govorjenja), ki ni nič drugega kot njegov Vzrok« (Derrida 58). In obravnavana pesnika s svojo poezijo dokazujeta, da je to dovolj velik vzrok, da je tovrstna poezija še danes aktualna.

LITERATURA

- Derrida, Jacques. »Kako ne govoriti: Odznanikanja«. *Izbrani spisi o religiji*. Ur. Nike Kocijančič Pokorn in Vid Snoj. Prev. Nike Kocijančič-Pokorn, Barbara Pogačnik in Vid Snoj. Ljubljana: KUD Logos, 2003. 23–103.
- Dionizij Areopagit. »O mističnem bogoslovju«. *Zbrani spisi*. Uvod, prev. in op. Gorazd Kocijančič. Ljubljana: Društvo Slovenska matica, 2008. 157–175.
- Dionizij Areopagit. »O nebeški hierarhiji«. *Zbrani spisi*. Uvod, prev. in op. Gorazd Kocijančič. Ljubljana: Društvo Slovenska matica, 2008. 323–400.
- Grgič, Matejka. »Jezik kot *lógos*: vpliv novoplatonistične filozofije na Dionizija Areopagita«. *Dionizij Areopagit in evropsko izročilo*. Ur. Gorazd Kocijančič in Vid Snoj. Ljubljana: Slovenska matica, 2011. 83–94.
- Halevi, Juda ben Samuel. *Juda Halevi*. Izbor in prev. Gorazd Kocijančič. Ljubljana: Mladinska knjiga, 1997.
- Kocijančič, Gorazd. *Certamen Spirituale*. Ljubljana: Beletrina, 2008.
- Kocijančič, Gorazd. *Primož Trubar zapušča Ljubljano*. Ljubljana: Beletrina, 2012.
- Kocijančič, Gorazd. »Spremna beseda«. *Juda Halevi*. Avtor Halevi, Juda ben Samuel. Izbor in prev. Gorazd Kocijančič. Ljubljana: Mladinska knjiga, 1997. 105–113.
- Kocijančič, Gorazd. *Tvoja imena*. Ljubljana: Društvo SKAM, 2000.
- Scholem, Gershom. *Poglavitni tokovi v judovski mistiki*. Prev. Vid Snoj. Ljubljana: Nova revija, 2003.
- Snoj, Vid. »Božja imena po Dioniziju«. *Dionizij Areopagit in evropsko izročilo*. Ur. Gorazd Kocijančič in Vid Snoj. Ljubljana: Slovenska matica, 2011. 95–107.
- Snoj, Vid. »Svetovna literatura na ozadju Drugega«. *Od drugega do Drugega*. Ljubljana: KUD Logos, 2007. 141–159.
- Sveto pismo stare in nove zaveze. Slovenski standardni prevod*. Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije, 1996.
- Širca, Alen Albin. *Teopoetika. Študije o krščanskem mističnem pesništvu*. Ljubljana: KUD Logos, 2007.
- Truhlar, Vladimir. *Leksikon duhovnosti*. Celje: Mohorjeva družba, 1974.

Addressing the Other in the Religious Poetry of Judah Halevi and Gorazd Kocijančič

Keywords: literature and religion / spiritual poetry / mystical poetry / Halevi, Judah / Kocijančič, Gorazd / naming God / speech structure of prayer

Experiencing the Transcendental—which surpasses our ability of feeling, imagination, our own selves—is an ancient experience. Parallel to this experience, attempts for its articulation were developing—with which the man soon found out that he is dealing with the ineffable. But he did not give it up. Religious literature which is perhaps trying to put the ineffable into words most directly, has been present since the beginnings of literature—and is just as relevant today. This article deals with two instances from its journey: the poetry of the medieval Jewish poet Judah Halevi and the contemporary Slovenian poet Gorazd Kocijančič. It is based on Kocijančič's translation of a selection of Halevi's poems (1997) and three Kocijančič's poetry collections: *Tvoja imena* (2000, *Your names*), *Certamen spirituale* (2008) and *Primož Trubar zapušča Ljubljano* (2012, *Primož Trubar is leaving Ljubljana*). Based on their poetry, it shows how that which pushes a religious poem into being and is at the same time its key moment—addressing the Other—is reflected in the poem itself. Firstly, the article describes how the poets relate to the tradition of mystical poetry, as the discussed aspect of poetry is most directly present in it. It then discusses how the lyrical subject addresses the o(O)ther, God—by using names and the structure of the poem itself, which always addresses s(S)omeone. We will see that the authors describe the same experience, despite the historical, cultural, and ultimately religious distance between them.

1.01 Izvirni znanstveni članek / Original scientific article

UDK 2-291

821.411.16'04.09-1Halevi J.

821.163.6.09-1Kocijančič G.

DOI: <https://doi.org/10.3986/pkn.v45.i3.07>