



Problemi i seksualitetit dhe fetë

Description

Frithjof Schuon

Fragment i shkëputur nga libri: "The Essential Frithjof Schuon" edited by Seyyed Hossein Nasr (World Wisdom, 2005), f. 408-422.

Në parim, do të ishte e pamundur për jetën shpirtërore që të përjashtonte një areal po aq fundamental, po të flasim nga pikëpamja njerëzore, sa seksualiteti; seksi është një aspekt i njeriut. Tradicionalisht, Perëndimi është i shënuar nga një teologji e frymëzimit Augustinian, i cili e shpjegon martesën nga një kënd pak a shumë utilitarist, ndërkohë që shpërfill realitetin e qenësishëm të gjësë në fjalë. Sipas kësaj perspektive – duke lënë mënjanë çdo eufemizëm apologjetik – bashkimi seksual në vetvete është mëkat; për rrjedhojë, fëmija lind në mëkat, por kisha e kompenson, ose më saktë më tepër se sa e kompenson, këtë të ligë me një të mirë më të madhe, gjegjësisht pagëzimin, besimin dhe jetën sakramentale. Sipas perspektivës primordiale, në krahun tjetër, e cila bazohet mbi natyrën e brendshme të realiteteve që merren në trajtim, akti seksual është një sakrament “natyrshëm mbinary”. Te njeriu primordial, ekstaza seksuale përkon me ekstazën shpirtërore, ajo i komunikon njeriut një përvojë të bashkimit mistik, një “kujtesë” të Dashurisë Hyjnore, pasqyrim i largët i së cilës është dashuria njerëzore; një pasqyrim ambig, padyshim, meqenëse imazhi është në po të njëjtën kohë adekuat dhe i përmbysur. Pikërisht në këtë ambiguitet shtrihet problemi në tërësi: perspektiva primitive, “pagane”, greko-hinduse – një perspektivë *de facto* ezoterike në kontekstin e krishterë – bazohet mbi të qenit adekuat të imazhit, sepse një pemë e pasqyruar në ujë është ende një pemë dhe jo diçka tjetër; perspektiva e krishterë, pendestare, asketike dhe, faktikisht, ekzoterike, është, përkundrazi, e bazuar mbi përmbysjen e imazhit, sepse një pemë ka degët e saj sipër dhe jo poshtë, dhe pasqyrimi, kësodore, nuk është më pema. Por ka një pabarazi të madhe ndërmjet këtyre dy këndvështrimeve: ndërkohë që ezoterizmi e pranon drejtësinë relative dhe të kushtëzuar të perspektivës pendestare, kjo perspektivë është e paaftë, nga ana e saj, që të pranojë legjitimitetin e perspektivës “natyrore”, primordiale dhe pjesëmarrëse; dhe kjo është pikërisht arsyeja përse kjo e fundit nuk mund të jetë tjetër pos “ezoterike” në një kontekst agustinian, ndonëse në vetvete ajo mund të integrohet, pavarësisht gjithçkaje, në një ekzoterizëm, teksa vërtetohet, për shembull, nga Islami.[1]

Në një atmosferë të krishterë, seksualiteti në vetvete, i izoluar nga çdo kontekst shtrembërues, menjëherë përfton termin përbuzës të “shtazërisë”, ndërkohë që në realitet asgjë që është njerëzore nuk është shtazarake nga natyra e saj; kjo është arsyeja përse ne jemi njerëz e jo shtazë. Megjithatë, në mënyrë që të marrim arratinë nga kafshëria në të cilën ne marrim pjesë, është e nevojshme që qëndrimet tona të jenë tërësisht njerëzore, në përputhje me normën që na është imponuar ne nga ngjashmëria jonë në trajtë me hyjnoren; ato duhet të përqafojnë si frymën ashtu dhe shpirtin tonë, ose, me fjalë të tjera, devocionin dhe të vërtetën. Krahas kësaj, vetëm pasioni i njeriut të rënë është shtarazarak, por jo seksualiteti i pafajshëm i kafshëve; kur njeriu katandiset në kafshërinë e tij, ai bëhet më keq se kafshët, të cilat nuk tradhetojnë asnjë vokacion dhe nuk shkelin asnjë normë; ne nuk duhet ta implikojmë kafshën, e cila mund të jetë një krijesë e fisme, në tabutë dhe anatemat e moralizmit njerëzor.

Në qoftë se akti seksual do të ishte nga natyra mëkat – sikundër e cilëson, rrënjësisht, perspektiva e krishterë dhe pendestare[2] – kjo natyrë do t'i transmetohej fëmijës që është i konceptuar në të; në qoftë se, përkundrazi, akti seksual përfaqëson, ndërmjet natyrës së tij të thellë dhe shpirtërisht integrale, një akt që është i denjë për shkak se në parim është shenjtëruar[3] – apo një sakrament primordial që evokon dhe aktualizon në kushtet e kërkuara bashkimin me Zotin – fëmija që konceptohet sipas kësaj natyre do të jetë trashëgimisht i predispozuar ndaj bashkimit shpirtëror, jo më shumë e jo më pak se sa ç'do të ishte i predispozuar ndaj mëkatit në rastin e kundërt; fakti se akti në vetvete është *de jure* në mos *de facto* një lloj sakramenti nënëkupton, për më tepër, se fëmija është një dhunti, dhe jo kulminimi ekskluziv i aktit.[4]

Kisha e bekon martesën duke pasur parasysh prokrijimin, apo sjelljen në jetë të njeriut, të cilët ajo do t'i bëjë dëshmitarë; ajo e bekon atë ndërkohë që merr përsipër disfavorin e pashmangshëm por të

përkohshëm të “mëkatit të mishit”. Ne biem në ngasjen që të themi se këtu ajo është më afër Shën Palit se sa Krishtit; me fjalë të tjera, Shën Pali, pa shpikur asgjë – për të cilën nuk bëhet kurrësi fjalë – megjithatë theksoi gjëra të caktuara duke mbajtur parasysh një jetësim të caktuar që nuk ishte i domosdoshëm në vetvete. Në mënyrë të padiskutueshme, Krishti tregoi rrugën e abstinencës, apo të përkores; por abstinencë nuk do të thotë domosdoshmërisht se akti seksual ka natyrë mëkatore; përkundrazi, mund të nënkuptojë që mëkatarët e përdhosin atë; sepse në bashkimin seksual mëkatarët e grabisin Zotin nga kënaqësia që i përket Atij. Parë nga ky kënd, mëkati i Adamit konsistonte në të monopolizuarit e kënaqësisë – në të atribuarit vetes së tij kënaqësinë si të tillë, kështu që gabimi shtrihet si në vjedhjen ashtu dhe në mënyrën e të figurizuarit të objektit të vjedhjes, gjegjësisht një kënaqësi që është substancialisht hyjnore. Kësisoj, mëkati i tij uzurpimi i vendit të Zotit ndërkohë që tërhiqej nga subjektiviteti hyjnor në të cilin njeriu mori pjesë në fillësë; ishte të reshtte së marri pjesë në këtë subjektivitet hyjnor dhe ta bënte veten subjekt absolut. Subjekti njerëzor, duke e bërë praktikisht veten Zot, me të njëjtën përpjekje kufizoi dhe degradoi objektin e lumturisë së tij dhe madje edhe të gjithë mjedisit kozmik.

Padyshim, në qëllimin e Krishtit, nuk mund të kishte patur thjesht një dëshirë për të mos parë një sakrament natyror dhe primordial të përdhosur; ishte gjithashtu, dhe madje mbi të gjitha, ofrimi i një mjeti shpirtëror të pajtueshëm me një perspektivë asketike, sepse papërljerja është domosdoshmërisht tharmi i një udhe, duke pasur parasysh pikërisht ambiguitetin e gjërave seksuale. Në Kana, Krishti konsakroi ose bekoi martesën, pa qenë ne në gjendje që të themi se ai e bëri këtë nga këndi i filozofisë së Palit apo i filozofisë së Agustinit: ai e shndërroi ujin në verë, që është një simbolizëm që don të thotë shumëçka, dhe i cili i referohet me shumë probabilitet mundësisë së një bashkimi që është si mishor ashtu edhe shpirtëror se sa oportunitizmit moral dhe social të teologëve; në qoftë se do të ishte një çështje e një bashkimi ekskluzivisht mishor, atëherë ai nuk do të ishte më njerëzor.[5]

Krahas kësaj, në qoftë se prokrijimi, apo sjellja në jetë e njeriut, është një gjë kaq e rëndësishme është e pamundur që akti që është *conditio sine qua non* duhet të jetë një aksidencë për të ardhur keq, dhe ky, përkundrazi, nuk duhet të zotërojë një karakter të shenjtë në mënyrë të proporcionale me rëndësinë dhe shenjtërinë e vetë prokrijimit, apo sjelljes në jetë. Dhe në qoftë se është e mundur që të izohet – sikundër bëjnë teologët – prokrijimi nga akti seksual duke theksuar të parin, duhet të jetë medoemos njëlloj e mundur që të izohet akti seksual nga prokrijimi duke theksuar vetëm aktin në përputhje me natyrën e tij dhe kontekstin e tij të menjëhershëm; kjo është si të thuash se dashuria zotëron një cilësi që e bën atë të pavarur nga aspekti i saj pastërisht biologjik dhe social, sikundër vërteton, për më tepër, simbolizmi i saj teologjik dhe mistik.

Njeriu mund të prokrijojë, apo të sjellë në jetë, pa dashuruar, dhe mund të dashurojë pa sjellë në jetë; dashuria e Jakobit për Rakelën nuk e humbet kuptimin e saj për shkak se Rakela ishte shterpë për një kohë të gjatë, dhe Kënga e Solomonit nuk kërkon të justifikojë veten nëpërmjet ndonjë konsiderate gjeografike.

Pa asnjë dyshim, Krishti nuk ishte kundër martesës, dhe ai nuk ishte, ndoshta, as kundër poligamisë gjithashtu; parabola e dhjetë virgjëreshave duket se është dëshmi për këtë.[6] Në botën e krishterë, poligamia duhet të kishte qenë e lejuar për princët, në mos për të gjithë besimtarët; luftëra të shumta dhe një mori trysnish tiranike do të ishin shmangur kësodore – ndër të tjera, edhe skizma anglikane. Njeriu nuk duhet të ndajë atë që Zoti e ka lidhur bashkë, tha Krishti kur dënoi divorcin; martesat e princëve, megjithatë, ishin për pjesën më të madhe rezultat i pazareve politike, dhe kjo nuk ka të bëjë aspak me Zotin, po aq sa nuk ka të bëjë me dashurinë. Poligamia, njëlloj si monogamia, ngrihet mbi faktorë natyrorë: në qoftë se monogamia është normale për shkak se martesat e parë ishte prej nevojë

monogame dhe për shkak se feminiliteti, njëlloj si viriliteti burrnor, rron krejtësisht në një person të vetëm, atëherë poligamia nga ana e saj shpjegohet, në njërin krah, nga faktet biologjike dhe nga favorshmëria sociale apo politike – të paktën në shoqëri të caktuara – dhe, në krahun tjetër, nga fakti se pafundësia që gruaja përfaqëson lejon një larmishmëri aspektesh; burri zgjatohet drejt periferisë, e cila çliron, pikërisht sikundër gruaja është rrënjësuar në qendër, e cila mbron.[7] Kësaj i duhet shtuar se, duke lënë mënjanë të gjitha konsideratat e favorshmërisë, popujt pak a shumë nordikë priren që të favorizojnë monogaminë, dhe kjo për arsyet e qarta të klimës dhe temperamentit, ndërkohë që shumica e popujve jugorë duket se kanë një prirje natyrore drejt poligamisë, ciladoqoftë forma apo shkalla e saj. Sido që të jetë, ka qenë gabim në përdorim që mbi një kontinent të tërë u imponua një moral murgjërish: një moral është përsosmërisht legjitim në kontekstin e tij metodik, por i cili është megjithatë i bazuar mbi gabimin – sa i përket shtrirjes së tij në të gjithë shoqërinë aneskaj – që seksualiteti është një lloj i të ligës; një e ligë që duhet të reduktohet në një minimum dhe që duhet toleruar vetëm nëpërmjet një përqsasjeje që trajton si episodike gjithçka që është thelbësore.

S'ka asnjë dyshim se duhet bërë një dallim ndërmjet një poligamie në të cilën disa gra e ruajnë personalitetin e tyre, dhe një "pantogamie" princërore në të cilën një shumësi grash përfaqësojnë feminilitetin në një mënyrë pothuajse jopersonale; kjo e fundit do të ishte një fyerje për dinjitetin e personave njerëzorë po qe se ajo nuk do të ishte e bazuar mbi idenë se një dhëndër gjendet në majën e llojit njerëzor. Pantogamia është e mundur për shkak se Krishna është Vishnu, për shkak se Davidi dhe Solomoni janë profetë, për shkak se sulltani është "hija e Allahut mbi faqen e dheut"; gjithashtu, mund të thuhet se haremi i panumërueshëm dhe anonim ka një funksion analog me atë të fronit perandorak të stolitur me gurë të çmuar; një funksion që është analog, por jo identik, sepse froni i bërë me substancë njerëzore – haremi, pra – tregon në një mënyrë tej mase më direkte dhe më konkrete hyjnishtësinë reale apo të huazuar të monarkut. Në një rrafsh profan, kjo pantogami nuk do të ishte e mundur; sa i përket faktit në qoftë se ajo është legjitime apo e shfajësueshme në ndonjë rast të veçantë, kjo është një pyetje që mund të gjejë zgjidhje vetëm mbi bazën e dallimit ndërmjet individit, i cili mund të jetë i zakonshëm, dhe funksionit, që është sublime dhe mund të zbusë, në këtë hesap, shpërmasimet dhe iluzionet njerëzore.

Sa më sipër e kemi shkruar në mënyrë që të shpjegojmë dukuritë ekzistuese dhe jo që të shprehim parapëlqimet apo të kundërtat e tyre; ndjeshmëria jonë personale nuk ka të bëjë fare këtu, dhe madje mund të jetë edhe e kundërvënë ndaj ndonjë zgjidhjeje të veçantë morale apo sociale, për të cilën, megjithatë, ne jemi përpjekur që të demonstrojmë justifikim nga një këndvështrim i caktuar apo në një kontekst të dhënë.

Një mundësi mjaft e rëndësishme që duhet marrë në llogari këtu është abstinenca brenda kornizës së martesës; kjo, për më tepër, shkon krah për krah me virtytet e shkëputjes dhe të bujarisë, të cilat janë konditat thelbësore për sakramentalizimin e seksualitetit. Asgjë nuk është me e kundërvënë ndaj sakrales se sa tirania apo rëndomtësia në rrafshin e marrëdhënieve martesore; abstinenca, thyerja e zakoneve dhe freskia e shpirtit janë element të domosdoshëm për një seksualitet sakral. Në një ballafaqim të përhershëm të dy qenieve, duhet të ketë dy hapje që prodhojnë ekuilibër, njëra drejt Qiellit dhe tjetra drejt vetë tokës: duhet të ketë një hapje drejt Zotit, i Cili është elementi i tretë mbi dy bashkëshortët, pa të cilin dualiteti do të bëhej kundërvënie; dhe duhet të ketë një hapje apo një zbrazëti – një ajrosje, si të thuash – mbi rrafshin imediat njerëzor, dhe kjo është abstinenca, e cila është si një sakrificë përpara Zotit ashtu edhe një homazh i respektit dhe mirënjohjes karshi bashkëshortit/es. Sepse dinjiteti njerëzor dhe shpirtëror i bashkëshortit/es lips që ai apo ajo të mos bëhet një zakon, të mos trajtohet në një mënyrë që i mungon imagjinata dhe freskia dhe duhet të ruajë,

kësodore, misterin e tij apo të saj; kjo konditë kërkon jo vetëm abstinencë, por gjithashtu, dhe mbi të gjitha, lartësi të karakterit, e cila tekembramja rrjedh prej sensit tonë të sakrales apo prej gjendjes sonë të devotshmërisë.

Devotshmëria, ç'është e vërteta, kërkon në njërin krah respekt ndarës dhe në krahun tjetër intimitet pjesëmarrës; në njërin krah, një njeri duhet ta shuajë veten dhe të mbesë i varfër, dhe në krahun tjetër ky njeri duhet të rrezatojë apo të japë; nga kjo, nga përplotësimi i shkëputjes dhe bujarisë. Dhe në këtë kontekst, është e nevojshme që të theksojmë se të kuptuarit e duruar dhe bamirës të temperamentit fizik të bashkëshortit/es është një konditë jo vetëm e dinjitetit njerëzor, por gjithashtu e vlerës shpirtërore të martesës; absitinenca periodike është, pikërisht, një shprehje e këtij të kuptuari apo e kësaj tolerance.[8]

Në mënyrë që të mos lëmë jashtë ndonjë mundësi, ne duhet madje edhe të marrim në shqyrtim rastin, pa dyshim i rrallë por në asnjë mënyrë e paligjshme në vetvete, ku kjo abstinencë është definitive dhe ku ideali i një marrëdhënieje vëlla-e-motër ndërthuret me atë të dëlirësisë;[9] në një rast të tillë, toni nuk do të jetë ai i një moralizmi pedant apo torturues, por ai i fëmijërisë së shenjtë. Pa dyshim, martesë platonike presupozon pasjen e kualifikimeve vokacionale mjaft speciale, në të njëjtën kohë si një këndvështrim shpirtëror që përkrah këtë zgjidhje, në përputhje me fjalët nga Zanafilla “Pastaj Zoti Per?ndi tha: “Nuk është mirë që njeriu të jetë vetëm; unë do t'i bëj një ndihmës si ai.”[10]

Me siguri, mishi u mallkua për shkak të rënies, por vetëm në një kuptim të caktuar, atë të mosvazhdimësisë ekzistenciale dhe formale, jo në aspektin e vazhdimësisë shpirtërore dhe thelbësore: trupi njerëzor, mashkull a femër, është një teofani, dhe mbetet i tillë pavarësisht nga rënia; [11] duke dashuruar njëri tjetrin, bashkëshortët në mënyrë legjitime dashurojnë një manifestim hyjnor, çdonjëri sipas një aspekti të ndryshëm dhe në një kuptim të ndryshëm; me përmbajtjen hyjnore të fisnikërisë, mirësisë dhe bukurisë që mbetet e njëjtë. Është pikërisht nëpërmjet të bazuarit të vetes mbi këtë marrëdhënie që Islami, në njërin krah njih në mënyrë implicite karakterin sakral të seksualitetit në vetvete, dhe në krahun tjetër – si rrjedhojë – konsideron se çdo fëmijë lind *mysliman* dhe se janë prindërit e tij ata që e bëjnë atë jobesimtar, në qoftë se ndodh kështu.

Teologjia e krishterë, duke u shqetësuar me mëkatin dhe duke parë një ngashënyese të Eva [Havaja sh.p.] në veçanti dhe të gruaja në përgjithësi, është çuar deri në atë pikë sa ta vlerësojë seksin femëror me një pesimizëm maksimal. Sipas disave, ishte vetëm burri dhe jo gruaja ai që u bë sipas shembëlltyrës së Zotit, ndërkohë që Bibla konfirmon, jo vetëm që Zoti e krijoi njeriun sipas shembëlltyrës së Tij, por gjithashtu se “mashkull e femër i krijoi Ai ata”, gjë e cila është keqinterpretuar me shumë zgjarësi. Në parim, një njeri mund të jetë i befasuar nga kjo mungesë e inteligjencës pak a shumë vizuale nga ana e teologëve; në fakt, një kufizim i tillë nuk ka asgjë befasuese, duke patur parasysh karakterin e vullnetshëm dhe sentimental të perspektivës ekzoteriste në përgjithësi, e cila e shtyn atë drejt paragjyqimeve dhe njëanshmërisë.[12] Një argument i parë – në qoftë se ka nevojë për argument – që gruaja është shembëlltyrë hyjnore si burri, është se në fakt ajo është një qenie njerëzore njëlloj si ai; ajo nuk është *vir* apo *Andros*, por njëlloj si ai ajo është *homo* apo *anthropos*; forma e saj është njerëzore dhe për rrjedhojë hyjnore. Një tjetër argument – por një vështrim kalimthi duhet të jetë i mjaftueshëm këtu – shtrihet në faktin se, në marrëdhënie me burrin dhe në rrafshin erotik, gruaja merr një funksion gati-gati hyjnor – të ngjashëm me atë që burri merr në marrëdhënie me gruan – i cili do të ishte i pamundur në qoftë se ajo nuk do të mishëronte, jo cilësinë e absolutësisë, të jemi të sigurtë, por cilësinë përplotësuese të pafundësisë; me të Pafundmen që është në njëfarë

mënyre *shakti* i Absolutit.

Dhe kjo na shpie ne, në mënyrë që të korrigojmë opinionet tej mase të njëanshme të cilat çështja e sekseve ka ngritur, që të përkufizojmë tre marrëdhënie që sundojnë ekuilibrin ndërmjet burrit dhe gruas: së pari, marrëdhënia seksuale, biologjike, psikologjike dhe sociale; më pas, marrëdhënia thjesht njerëzore dhe vëllazërore, dhe në fund marrëdhënia plotësisht shpirtërore apo sakrale. Në marrëdhënien e parë, ka padyshim pabarazi, dhe nga kjo rezulton nënshtrimi social i gruas, një nënshtrim i figurizuar prej kohësh në formimin e saj fizik dhe në psikologjinë e saj; por kjo marrëdhënie nuk është gjithçka, dhe ajo madje mund të jetë edhe më tepër se sa e kompensuar – në varësi të individëve dhe ballafaqimeve – nga dimensione të tjera. Në marrëdhënien e dytë, atë të cilësisë njerëzore, gruaja është e barabartë me burrin meqenëse njëlloj si ai, ajo i përket species njerëzore; ky është rrafshi, jo i nënshtrimit, por i miqësisë; dhe nuk është e udhës që të thuhet se në këtë nivel bashkëshortja mund të jetë superiore përballë bashkëshortit të saj meqenëse njëri individ njerëzor mund të jetë superior ndaj tjetrit, cilido qoftë seksi. Në fund, në marrëdhënien e tretë ka, mjaft paradoksalisht, superioritet të ndërsjelltë: në dashuri, sikundër e kemi thënë më herët, gruaja merr një funksion hyjnor në raport me bashkëshortin e saj, sikundër ndodh me burrin në raport me gruan...

Krishna, *avatara* i madh i Vishnusë, kishte gra pa fund, sikundër kishin, për më tepër, në një periudhë më të afërt me këtë tonën, profetët-mbretër Davidi dhe Solomoni; Bud'ha, po ashtu një *avatara* madhor, nuk kishte asnjë grua;^[13] e njëjta gjë është e vërtetë për Shankaran, Ramanuxhan dhe mishërime të tjera minore, të cilët, megjithatë, nga tradita ishin hinduse, njëlloj si Krishna. Kjo vërteton se në qoftë se zgjedhja e përvojës apo papërlyerjes seksuale mund të ishte një çështje e superioritetit apo inferioritetit në nivelin shpirtëror, ajo mund të jetë gjithashtu një çështje e perspektivës dhe e dhuntisë, dhe me të njëjtin justifikim; i gjithë problemi reduktohet pra në dallimin ndërmjet “abstragimit” dhe “analogjisë”, ose në të qenit oportun, qoftë kjo intelektuale, metodike, psikologjike apo kuazi-ekzistenciale, apo madje edhe thjesht sociale, e njërit apo tjetrit prej këtyre opsioneve të cilët në parim janë të njëvlershëm. Pyetja që lind këtu është që të dihet jo thjesht ajo që njeriu zgjedh, apo ajo që natyra e tij e veçnatë lips apo dëshiron, por gjithashtu, dhe mbi të gjitha, se si Zoti dëshiron që t'i përfaqeset njeriu: qoftë nëpërmjet zbrazëtisë, mungesës së gjithçkaje që nuk është Ai, apo nëpërmjet morisë së manifestimeve të Tij, ose sërish nëpërmjet zbrazëtisë dhe nëpërmjet morisë këmbyerazi, për të cilat hagiografite ofrojnë shembuj të shumtë. Në analizë të fundit, është Zoti Vetë që kërkon Vetën e Tij nëpërmjet lojës së mbulimeve dhe zbulimeve të Tij, heshtjeve të Tij dhe fjalëve të Tij, netëve të Tij dhe ditëve të Tij.

Në esencë, çdo dashuri është një kërkim për Thelbin ose Parajsën e humbur; melankolia, e butë apo e dhunshme, e cila shfaqet shpesh në eroticizmin poetik apo muzikor dëshmon për këtë nostalgji për një Parajsë të largët dhe, padyshim, gjithashtu shuarje e ëndrrave tokësore, e të cilave ëmbëlsia është, pikërisht, ajo e një Parajse të cilën ne nuk e perceptojmë më, apo të cilën ne nuk e perceptojmë ende. Violinat cigane evokojnë jo vetëm lartësitë dhe thellësitë e një dashurie që është tejet njerëzore, ato gjithashtu kremtojnë, në theksimet e tyre më të thellësishme dhe më therëse, një etje për verën paradiziake që është thelbi i Bukurisë; e gjithë muzika erotike, me gjithë autenticitetin dhe fisnikërinë e saj, i përgjigjet tingujve si magjepsës ashtu edhe çlirues të fyellit të Krishnës.^[14]

Njëllor si ai i gruas, roli i muzikës është i dykuptimtë, dhe kështu janë artet e ndërlidhura të kërcimit dhe poezisë: ka ose një inflacion narciz të egos, ose një përbrendësim dhe shuarje të lume në thelb. Gruaja, duke mishëruar *Majan*, është dinamike në një sens të dyfishtë: ose në sensin e rrezatimit eksteriorizues dhe tëhuajësues, ose në atë të një tërheqjeje përbrendësuese dhe rinjësuese; ndërsa burri, në aspektin fundamental në fjalë, është statik dhe i qartë.

Burri stabilizon gruan, gruaja gjallëron burrin; më tutje, dhe mjaft qartë, burri përmban gruan brenda vetes së tij, dhe anasjelltas, duke patur parasysh se të dy janë *homo sapiens*, njeri si të tillë; dhe në qoftë se ne e përkufizojmë qenien njerëzore si *pontifex*, nuk është nevoja të thuhet se ky funksion përfshin gruan, ndonëse ajo i shton atij karakterin shpërthyes që i shkon për shtat gjinisë së saj.^[15]

Burri, në aspektin e tij hënor dhe receptiv, “vëshket pak e nga pak” pa gruan-diell që injekton në gjenin burror atë çka nevojitet që ait ë lulëzojë; kërmbyerazi, burri-diell i akordon gruas dritën që i lejon asaj të realizojë identitetin e saj duke zgjatur funksionin e diellit.

Papërljerja mund të ketë si synim të saj, jo vetëm rezistencën ndaj diktateve të mishit, por gjithashtu, dhe më thellësisht, një arratisje nga polariteti i sekseve dhe një riintegrim të unitetit të *pontifex*-it primordial, të njeriut si i tillë; pa dyshim, nuk është një konditë e domosdoshme për këtë rezultat, por është një përkrahje e qartë dhe e saktë për atë, e përshtatur ndaj temperamenteve dhe përfytyrimeve të caktuara.

Në qoftë se për Krishterimin, ashtu si dhe për Budizmin në përgjithësi, akti seksual identifikohet me mëkatën – duke lënë çdo stërhollim eufemist mënjanë – kjo shpjegohet lehtësisht nga fakti se për sa kohë që “shpirti” është sipër dhe “mishi” poshtë, kënaqësia më intense e mishit do të jetë kënaqësia më e ulët në raport me shpirtin. Kjo perspektivë është bindëse deri në masën që ajo merr në konsideratë një aspekt real të gjërave, atë të mosvijmësisë ekzistenciale ndërmjet fenomenit dhe arketipit, por është e rreme deri në masën që ajo përjashton aspektin e vijmësisë esenciale, e cila pikërisht kompenson, dhe në nivelin e saj anullon, atë të mosvijmësisë. Sepse, në njërin krah, në qoftë se mishi si i tillë ndahet nga shpirti, në krahun tjetër ai bashkohet me atë për sa kohë që ai e manifeston dhe e zgjat atë, domethënë, për sa kohë që ai pranohet se është i vendndodhur në aksin vertikal përbashkues apo rrezën, dhe jo në aksin horizontal ndarës apo rrethin; në rastin e parë, qendra është e zgjatur, dhe në të dytin ajo është e fshehur.

Shfrytëzimi shpirtëror i misterit të vijmësisë varet ose nga soditja reale dhe joimagjinare e individit apo nga një sistem fetar që lejon një pjesëmarrje të tërthortë dhe pasive në këtë mister; rreziqet e një pasaje centrifugale asgjësohen në këtë rast dhe kompensohen nga perspektiva e përgjithshme dhe dispozitat e veçanta të fesë, me kusht, sigurisht, që individi t'i nënshtrohet kësaj në një mënyrë të mjaftueshme. Për soditësin e vërtetë, çdo kënaqësi që ne mund ta cilësojmë si fisnike është një takim me të përjetshmen, jo një rënie në të përkohshmen dhe jopermanenten.

Sipas Meister Eckhart edhe fakti i thjeshtë i të ngrënit dhe të pirit do të ishte sakrament, në qoftë se njeriu do të kuptonte në thellësi atë që ai po bënte. Pa hyrë në detaje të këtij pohimi, i cili, ç'është e vërteta, mund të jetësohet në nivele të ndryshme – sidomos në atë të zejtarisë dhe artit – ne do të thonim se në këto raste karakteri sakramental ka një domethënie që e lidh atë me “misteret më të vogla”; seksualiteti, nga ana tjetër, dhe kjo është ajo që e provon ambiguitetin e tij të rrezikshëm, i referohet “mistereve të mëdha”, sikundër tregohet nga vera në Kana. Le të nxjerrim në pah në këtë lidhje se përplotësimi pasiv i bashkimit seksual është gjumi i thellë: edhe këtu gjithashtu ka një

parafigurim të bashkimit sipëror, megjithatë, me ndryshimin se në rastin e gjumit iniciativa sakramentale është krejtësisht nga ana e Zotit, i cili ia blaton hirin e Tij cilitdo që mund ta pranojë atë; me fjalë të tjera, gjumi i thellë është një sakrament i bashkimit deri në masën që njeriu është tashmë i shenjtëruar.

Në Islam ka një nocion i cili vepron me efikasitet si një urë ndërmjet të shenjtës dhe profanes ose ndërmjet shpirtit dhe mishit, dhe ky është nocioni i *bereqetit*, apo “begatisë imanente”: për çdo kënaqësi të ligjshme që përjetohet në emër të Zotit dhe brenda kufijve të lejuar, thuhet se ajo sjellë në jetë një *bereqet*, i cili mund të thuhet se ka një vlerë shpirtërore dhe parfum soditës, në vend të se të jetë i kufizuar në një kënaqësi pastërtisht natyrore, e toleruar për shkak se është e pashmangshme apo deri në masën që ajo është e tillë...

Në këtë kontekst, sikundër ishim duke thënë, gruaja shfaqet si elementi eksteriorizues dhe frenues: dhe vërtet, psikologjia femërore në rrafshin pastërtisht natyror dhe duke mos arritur të kryejë një rregullim shpirtëror të vlerave, karakterizohet nga një tendencë drejt botës, konkretes, ekzistenciales në qoftë se do dikush të thotë kështu, dhe në çdo rast drejt subjektivitetit dhe ndjenjës, dhe gjithashtu nga një dredhi pak a shumë e pandërgjegjshme në shërbim të kësaj prirje të lindur.[16] Është pikërisht në marrëdhënie me këtë tendencë që të krishterët, si edhe myslimanët, janë ndjerë të justifikuar kur kanë thënë se një grua e shenjtë nuk është më grua, por burrë – një formulim që absurd në vetvete, por i mbrojtshëm në dritën e aksiomës së cilës po flasim. Por kjo aksiomë që ka të bëjë me prirjen e lindur të gruas ndodh që është relative dhe jo absolute, duke patur parasysh se gruaja është një qenie njerëzore njëlloj si burri dhe se psikologjia seksuale është domosdoshmërisht një gjë relative; një njeri mund ta përdorë sa të dëshirojë faktin se mëkati i Evës ishte ai që i bëri thirrje Adamit që të ndërmerrenin aventurën e për-së-jashtmes, por nuk mund të harrohet se funksioni i Marisë ishte i kundërti dhe se ky funksion gjithashtu hyn në mundësinë e shpirtit femëror. Pavarësisht nga kjo, misioni shpirtëror i gruas nuk do të lidhet kurrë me një revoltë kundër burrit, për sa kohë që virtyti femëror përbën nënshtrim në një mënyrë kuazi-ekzistenciale: për gruan, nënshtrimi ndaj burrit – jo cilitdo burrë – është një formë dytësore e nënshtrimit njerëzor ndaj Zotit. Është kështu për shkak se gjinitë, si të tilla, manifestojnë një marrëdhënie ontologjike, dhe kështu një logjikë ekzistenciale që shpirti mund ta transcendojë për së brendshmi por nuk mund ta shfuqizojë për së jashtmi.

Të pretendosh se gruaja që është e shenjtë është bërë burrë nëpërmjet shenjtërisë së saj, shkon deri aty sa ta prezantosh atë si një qenie të çnatyruar: në realitet, një grua e shenjtë mund të jetë e tillë vetëm mbi bazën e feminitetit të saj të përsosur, dështimi i së cilës gjë nënkupton se Zoti do të ishte gabuar në krijimin e gruas – *quod absid* – ndërkohë që sipas Zanafillës, ajo, në qëllimin e Zotit ishte “një ndihmëtare për burrin”; dhe kështu, fillimisht një “ndihmë” dhe jo një pengesë, dhe së dyti “e ngjashme me atë”, dhe jo subnjerëzore; që të jetë e pranuar nga Zoti, ajo nuk ka përse të reshtë së qeni ajo çka ajo është.[17]

Kyçi për misterin e shpëtimit nëpërmjet gruas, apo nëpërmjet feminilitetit, në qoftë se do të shpreheshim kështu, shtrihet në vetë natyrën e *Majas*: Në qoftë se *Maja* mund të tërheqë së jashtëmi, ajo mund të tërheqë gjithashtu së brendëshmi.[18] Eva është jetë, dhe kjo e manifeston *Majën*; Maria është Hir, dhe kjo është riintegrim i *Majas*. Eva personifikon demiurgun, apo krijuesin, nën aspektin e tij të feminilitetit; Maria është personifikimi i *Shekhinah*, i Pranisë që është si virgjërore ashtu dhe amnore. Jeta, duke qenë morale, mund të jetë imorale; Hiri, duke qenë substancë e kulluar, është e aftë që të përthithë të gjitha aksidencat.

Sita, bashkëshortja e Ramës, duket se ndërthur Evën me Marinë: drama e saj, në pamje të parë trazonjëse, përshkruan në një mënyrë të caktuar karakterin ambig të feminilitetit. Në mesin e peripecive të konditës njerëzore, hyjnishmëria e Sitës ruhet në mënyrë domethënëse: demoni Ravana, i cili ia kishte dalë mbanë që të rrëmbente Sitën – në vijim të një gabimi nga ana e saj – beson se ai e ka grabitur atë, por ai ka grabitur vetëm një pamje magjike, pa qenë në gjendje që ta prekte vetë Sitën. Gabimi i Sitës ishte një dyshim i padrejtë, dhe ndëshkimi i saj ishte në mënyrë të ngjashme një dyshim i tillë: kjo është forma e marrë këtu nga mëkati i Evës; por në fund të karrierës së saj tokësore, Eva Ramajanike riintegron, apo rinjëson, cilësinë e Marisë: Sita, mishërimi i Lakshmit,[19] zhduket në brendësi të tokës e cila hapet për të dhe kjo bart domethënien e rikthimit të saj në Substancën Hyjnore që toka dukshëm e manifeston. Emri i Sitës, ç’është e vërteta, do të thotë “brazdë”: Sita, në vend se të ketë lindur grua, u shfaq nga Mëma-Tokë, pra nga *Prakriti*, Substanca metakozmike që është e kulluar dhe në të njëjtën kohë krijuese.

Hindusët e shfajësojnë Sitën duke theksuar faktin se gabimi i saj[20] ndodhi për shkak të një teprimi në dashurinë për bashkëshortin e saj Rama; duke universalizuar këtë interpretim, mund të dilet në konkluzionin se fillesa e ligësisë nuk është kureshtja apo ambicia si në rastin e Evës, por një dashuri e papërmbajtur, dhe, kësodore, teprimi i një të mire.[21] Kjo duket se i përgjigjet perspektivës biblike në sensin se mëkati i çiftit të parë ishte të shpërdoronte dashurinë: të donte krijesën më tepër se sa Krijuesin, të donin krijesën jashtë Krijuesit dhe jo brenda Tij. Por në këtë rast “dashuria” është më tepër një neps, apo një dëshirë, nga ana e frymës se sa një formë adhurimi; një dëshirë për risi ose plotësi të eksperiencës se sa një admirim; dhe, rrjedhimisht, një mungesë e dashurisë dhe jo një dashuri e devijuar.

Një konditë e domosdoshme për përvojën e pafajshme dhe natyrore të lumturisë tokësore është kapaciteti shpirtëror i të gjeturit të lumturisë te Zoti, dhe paaftësia për të shijuar gjëra jashtë Tij. Ne nuk mund të dashurojmë në mënyrë të vlefshme dhe në mënyrë këmbëngulëse një krijesë pa e mbartur atë brenda vetes sonë nëpërmjet atashimit tonë me Krijuesin; jo se ky zotërim së brendshmi duhet të jetë i përsosur, por në të gjitha ngjarjet duhet të jetë i pranishëm si një qëllim që na lejon ne ta përsosim atë.

Gjendja – ose vetë substanca – e frymës njerëzore normale është devotshmëria ose besimi, dhe kjo përbën një element të frikës si edhe një element të dashurisë; përsosmëria është ekuilibri ndërmjet dy poleve, dhe kjo na shpie sërish pas te simbolizmi Taoist i *Jinin* dhe *Jangut*, i cili është imazhi i reciprocitetit të balancuar: ne nënkuptojmë se dashuria e Zotit, me pasqyrim dashuria për bashkëshortin ose bashkëshorten, nënkupton një element të frikës ose respektit.

Të jemi në paqe me Zotin don të thotë që të kërkojmë dhe të gjejmë lumturinë tonë te Ai; krijesa me të cilën Ai na ka bashkuar mund dhe duhet të na ndihmojë ne që ta arrijmë këtë me një lehtësi më të madhe ose me më pak vështirësi, në përputhje me dhuntitë tona dhe me hirin, qoftë të merituar, qoftë

të pamërituara.[22] Kur themi këtë ne evokojmë paradoksin –ose, më saktë, misterin – e atashimit me synimin e shkëputjes, ose e për-së-jashtëmit me synimin e së brendshmit, ose sërish, e formës me synimin e esencës. Dashuria e vërtetë na atashon ne me një formë sakramentale ndërkohë që na ndan nga bota, dhe kësodore bashkon misterin e Zbulesës së eksteriorizuar me synim brendësimin e Shpëtimit.

Përktheu: Arjol Guni

Referenca

[1] Islami në këtë drejtim është edhe më eksplicit se Judaizmi.

[2] S'ka dyshim se kjo perspektivë nuk është ekskluzivisht e krishterë, por ne duam ta trajtojmë këtu në formën e saj më të njohur.

[3] Kjo lidhet me fakti se në disa botë tradicionale akti seksual i princit ka namin se fertilizon, nëpërmjet gruas, dheun e vendit, apo për të rritur begatinë e njerëzve.

[4] Në qoftë se akti seksual është një shpatë me dy tehe që mund t'u japë jetë pasojave eskatologjike krejtësisht të kundërta, në varësi të konditave objektive dhe subjektive që e shoqërojnë atë, kjo mund të sjellë në mend *mutatis mutandis*, sakramentin e Eukaristisë në të cilën, në mungesë të konditave të kërkuara, rezulton jo në hir por në dënim, sikundër ka theksuar Apostulli.

[5] Kur Kisha mëson se Maria u “konceptua pa mëkat”, kjo i referohet faktit se fryma e saj u krijua pa njollën e mëkatit fillestar; por shumë besimtarë të palëçitur mendojnë se ky atribut i referohet mënyrës së jashtëzakonshme të konceptimit të saj, të realizuar pa bashkim mishor nga ana e prindërve të saj – sipas një gojëdhane – apo të paktën pa dëshirë apo kënaqësi në bashkimin e tyre, dhe kështu pa “epsh seksual”. Në qoftë se ky interpretim nuk është teologjik, ekzistenca e tij është megjithatë domethënëse, pasi një ndjesi e tillë është tipike e perspektivës së krishterë.

[6] Të paktën, në një mënyrë simbolike, në qoftë se shpërfillen fjalët “dhe të nuses” të shtuara nga Vulgata, dhe të justifikuar, kështu duket, nga një zakon i caktuar çifut.

[7] Poliandria, në krahun tjetër, nuk gjen mbështetje në faktet e natyrës; jashtëzakonisht e rrallë, ajo pa dyshim mund të shpjegohet nga arsye ekonomike mjaft speciale dhe ndoshta gjithashtu nga koncepte të përshtatshme për shamanizmin. Është gjithashtu edhe rasti i prostitucionit të shenjtë – hetaeraet, hierodulet, *devadaset*, geisha – në të cilën gruaja bëhet qendra për shkak se ajo ia jep veten një numri burrash; ne jemi të shtrënguar që të pranojmë se kjo dukuri është një mundësi brenda kornizës së traditave arkaike, por është në të gjitha rastet e përjashtuar nga fetë e mëvonshme, përpos disa pak përjashtimeve, të cilat gjithsesi janë tejet periferike për të merituar qoftë edhe një përmendje.

[8] Mund të vihet në dukje se Lëkurkuqtë shihnin në abstinencën seksuale, në të cilën ata shtrëngoheshin ndonjëherë që të hynin për arsye praktike, një shenjë të fuqisë dhe, për rrjedhojë, të burrërisë së përmbushur.

[9] Martesa e Ramakrishnas na jep një shembull të kësaj. Paramahamsa e admironte gruan e tij pa e prekur atë; gjë e cila është e një vlere pafundësisht më të madhe se sa ta prekte atë pa e admiruar atë.

[10] Kjo gjithashtu përket si “e cilado të jetë një çift për të” apo “e cila do të jetë e denjë për atë”; ky pasazh, në qoftë se dikush i hyn andrallës për ta kuptuar atë, përjashton misogjininë e devotshme dhe pamendueshmërinë e shenjtë të disa ekzegjetëve.

[11] “Cilido që më ka parë mua, ka parë Zotin”: ky hadith i zbatohet pikë së pari personit që është mishërim i hyjnore, por i zbatohet dhe formës njerëzore sit ë tillë; në këtë rast, nuk është një çështje “të tillë e të atillë burri”, por e “burrit si të tillë”.

[12] Mund të ngrihet kundërshtimi se doktorët (Kishës sh.p.) frymëzoheshin nga një Shpirt i Shenjtë; pa dyshim, por ky frymëzim është i kushtëzuar paraprakisht, në qoftë se dikush mund ta shprehë kështu, pasi uji merr ngjyrën e enës së tij. Shpirti i Shenjtë përjashton gabimin e brendshëm dhe gabimin që është i dëmshëm për frymën, por jo domosdoshmërisht çdo gabim që është jothelbësor dhe oportun, dhe kështu në praktikë asnjëanës sa i përket shpërthimit dhe të vërtetës esenciale.

[13] Domethënë, ai ishte i martuar në rininë e tij, ndërkohë që ai ishte ende *Baddhistava* dhe jo *Buddha*.

[14] Format e dukshme i manifestojnë esencat qiellore duke i kristalizuar ato; muzika në njëfarë mënyre i brendëson format duke sjellë në kujtesë esencat e tyre nëpërmjet një gjuhe të përbërë nga pacakshmëria dhe ëmbëlsia unitive. Bukuria tokësore evokon te fryma “përkujtesën” transformuese të muzikës qiellore, ndonëse sa i përket kësaj kjo mund të duket e rëndë dhe në disonancë: “*Qualunque melodia piu dolce sona – qua giu, e piu a se l’anima tira, – parebbe nube che squarciata tona, – comparata al sonar di quella lira – onde si coronava il bel zaffiro – del quale il ciel piu chiaro s’inzaffira,*” (Dante, *Paradiso* XXIII, 97-102).

[15] Në qoftë se gruaja është “e një mishi” me njeriun – në qoftë se ajo është “mishi i mishit të tij dhe brinja e brinjëve të tij” – kjo tregon, në raport me Shpirtin, që burri përfaqëson, një aspekt të vijimësisë apo zgjatimit, jo të ndarjes.

[16] Këtu jemi në sferën e të papeshueshmeve, por ajo që është vendimtare është se diferencat psikologjike ndërmjet gjinive vërtet ekzistojnë, në një sens vertikal apo kualitativ si edhe në një sens horizontal apo asnjëanës. Ndoshta duhet shtuar, në mënyrë që t’i paraprihet kundërshtimeve lehtësisht të parashikueshme, që gruaja gjen një mjet të të manifestuarit të natyrës së saj të veçantë materialiste brenda vetë suazës së një natyre materialiste mashkullore; me fjalë të tjera, përgjithësisht dobësitë njerëzore nuk shfuqizojnë dobësitë specifike – por pa dyshim jo obligatore – të seksit femëror. Në fund, është e nevojshme që të risjellim në kujtesë në këtë kontekst që jeta moderne përfundon në çburrërimin e burrave dhe defeminizimin e grave, gjë e cila nuk është në dobinë e askujt, duke qenë se procesi është në kundërshtim me natyrën dhe transferon apo madje edhe nënvizon të metat në vend se t’i korrigjojë ato.

[17] *Ave gratia plena*, i tha ëngjëlli Marisë. “Plot hir”: kjo e zgjidh çështjen, duke qenë se Maria është grua. Ëngjëlli nuk tha *Ave Maria*, për shkak se për atë *gratia plena* është emri që ai i jep Virgjëreshës; kjo është e njëvlershme me thënien se *Maria* është sinonim me *gratia plena*.

[18] Kur thuhet se *Samsara* është *Nirvana* dhe anasjelltas, kjo do të thotë se ka vetëm *Nirvana* dhe se *Samsara* është rrezatimi i saj, që është edhe centrifugal edhe centripetal, projektuese dhe ripërthithëse, krijuese dhe shpëtuese.

[19] Lakshmi është një personifikim hyjnor por tashmë kozmik i *Prakritit*, polit femëror të Qenies, nga e cila ajo manifeston aspektin e mirësisë, bukurisë dhe lumturisë.

[20] Gjegjësisht, një dyshim dëmtues i hedhur mbi të virtytshmin Lakshmana, i cili refuzoi të shkonte në kërkim të Ramas duke qenë se misioni i tij ishte të mbronte Sitën; në fund, ai u bind, dhe kjo e lejoi Ravanën që të rrëmbente heroninën.

[21] Ramajana, duke rrëfyer incidentin, deklaroi se mendja e një gruaje është “e mbuluar me re” kur interesi i të dashurit është në diskutim; besimi i saj është “i ndryshueshëm” dhe gjuha e saj “helmatisëse”; cilësia kompensuese këtu është dashuria e *alter egos* së saj, dhe rrjedhimisht dhuntia e përsosur e vetes. Në një vend tjetër, Ramajana nxjerr në pah urtësinë e butë të bashkëshortes në kundërdallim nga zemërimi mendjehetë i luftëtarit.

[22] Sipas një hadithi të mirënjohur, “martesa është gjysma e fesë.

Date Created

05/09/2017

Author

erasmusi