

Janez VREČKO | PROBLEM KRIVDE PRI OJDIPU IN JOSEFU K.

Izvleček

V razpravi primerjamo Ojdipa in Josefa K. s stališča hamartije, najpoprej kot usodne zmote in pozneje kot osebne junakove odzivnosti. Ojdipova samoanaliza in Josefov način življenja, v katerega je neupravičeno posegal »z dvajsetimi rokami«, vodita v kazen, pri Ojdipu v samokazovanje, pri Josefu v brutalno usmritev. Pomembno vlogo na poti k anagnorisi imajo pri obeh junakih ženske, prerok Tejrezij in duhovnik v stolnici; primerjava Ojdipove smrti na Kolonu in Josefove v kamnolomu pa pokaže na obredno čistost in na razkroj obreda, hkrati pa se Ojdipova usodnost premakne v območje židovsko-krščanskega upanja.

Abstract

The issue under discussion is the *hamartia* of Oedipus and Joseph K. Originally a fateful error on the part of the hero, it later takes shape as his response to the situation in which he finds himself. But while Oedipus is led to self-punishment as a consequence, Joseph is put to a brutal death. Both heroes experience *anagnorisis*, and a significant role on their way to it is played by women, the prophet Teiresias, and the priest in the Cathedral. A comparison of Oedipus' death at Colonus and Joseph's death in the quarry reveals the underlying notions of ritual purity, the dissolution of the ritual, and the difference between fatality and hopefulness.

I

Če je res, da sta Ojdip in Hamlet literarni sfingi, ki še danes zastavljata nova in vznemirljiva vprašanja, potem jima je v novejšem času treba dodati še tretjo, nič manj zapleteno: v mislih imamo Josefa K., glavnega junaka Kafkovega romana *Proces*. Med romanesknimi junaki modernističnega romana je z Josefom K. popolnoma drugače kot denimo s Proustovimi ali Joyceovimi junaki. Ti še naprej ostajajo literarno zanimivi, niso pa postali del nas samih, ne živijo z nami kot Josef K., saj bi bila brez njega, tako se zdi, naša samopodoba bistveno okrnjena. Morda bi Josefu K. lahko konkurirala le še Estragon in Vladimir iz slovite Beckettove drame *Čakajoč Godota*.

Vprašati bi se torej smeli, kje je iskati razloge, da je Josef K. postal eden tistih modernih junakov, ki se je »prijel«, in to tako, da se z njim istovetimo in v njegovi usodi vidimo same sebe in naš lastni življenjski »proces«. To pa je že vprašanje, ki se navezuje nazaj na Hamleta in Ojdipa, s katerima se prav tako istovetimo in predvsem v slednjem še zmeraj gledamo

»najbolj vsestransko delo svetovne literature« (Lesky, 1959, 48), s tem pa delo, ki je s svojim vplivom zaznamovalo ne le Shakespeara, ampak nemara še koga; kot bomo skušali pokazati, zagotovo tudi Franza Kafko. Filozofska vprašanja krivde in kazni, svobode, odločanja in smrti so namreč pri Kafki zastavljena z enako težo kot pri Sofoklu, podobnosti med tekstoma pa so osupljive, čeprav jih ni mogoče odkriti že kar na prvi pogled (Dönt, 1979). Primerjava teh dveh tekstov želi zato pokazati nove razsežnosti v razumevanju Kafkovega romana, s tem pa pojasniti njegovo nenavadno draž in aktualnost za današnji čas.

Schillerjeva ugotovitev, da gre pri Ojdipu za t. i. »tragično analizo«, se pravi, da se je vse bistveno v tej tragediji dogodilo že zunaj samega teksta, bi v polni meri veljala tudi za Kafkov roman. Kot se pri Sofoklu tekst začenja s pojavom kuge v Tebah, ki je udarila kot kazen za uboj starega kralja Laja, se Kafkov roman začenja z aretacijo Josefa K., ki je bil obtožen zaradi svoje preteklosti. Pri tem ostajata oba junaka še naprej svobodna in hkrati povsem nevedna, česar pa nikakor ni mogoče reči za tebansko ljudstvo kot tudi ne za ljudi, ki obkrožajo Josefa K. Tebanci namreč kmalu odkrijejo morilca kralja Laja, Josefovi bližnji pa vedo za prinašalca umazanije in krivca Josefa K. Treba je le zamenjati »božji delfski rek« z izrekom »neznanega sodišča«, pa smo že dobili usodno zaznamovanega Josefa K., ki se umika in beži pred tem izrekom vse do svojega tragičnega konca, kot je pred prerokbo bežal mladi korintski kraljevič Ojdip.

Rekli smo, da sta si že začetka obeh literarnih del na moč podobna. V Tebah se je pojavila kuga in povzročila opustošenje polj, jalovost živali in rojevanje mrtvih dojenčev. Gre torej za bolezen, ki ni zajela le človeka, ampak tudi rastlinski in živalski svet, življenje na zemlji v celoti. Ne molitve ne posredovanje velikega Zevsovega duhovna niso zalegli, zato je ljudstvo želelo zvedeti za vzroke trpljenja. V ta namen je bilo treba poseči po najvišji instanci, to pa je bil v Tebah tisti, ki se je že izkazal z rešitvijo uganke pred Sfingo, njihov tedanji srečni kralj Ojdip. »Če svečenikovo ... posredovanje ni (bilo) uspešno, (so) se prizadeti spomnili najvišjega bitja, ki je (bilo) drugače skoraj pozabljeno, in moli(li), da so mu pripravljene žrtvovati« (Eliade, 1992, 101). Ta problem je Eliade dodatno osvetlil v svojem delu *Razprava o zgodovini religij*, kjer govori o posredovanju najvišjih bitij le v skrajnih primerih, »ko trpljenja (suše, preobilnega deževja, katastrof, bolezni itd.) niso mogli odpraviti bogovi, demoni in čarovniki« (isto). S takšno skrajno situacijo, ki ji ni videti rešitve, se srečamo v uvodnem prizoru Sofoklejeve tragedije o Kralju Ojdipu. Pa tudi na začetku Kafkovega *Procesa*, kjer je govor o čistosti gostišča, kjer K. živi in kjer ga za trenutek presvetli spoznanje, da bi morala njegova stanodajalka, gospa Grubach, če bi hotela ohraniti gostišče čisto, najprej odpovedati prav njemu (gl. *Proces*, 19).

Že v prvem stavku romana zvemo, da je moral »nekdo Josefa K. očrniti,

zakaj ne da bi storil kaj slabega, so ga nekega jutra prijeli« (Proces, 5). Josef K. je bil odtlej na vsakem koraku kriv za umazanijo, ki se je kopičila okrog njega, in to v službi in doma, skratka vse okrog njega se je pogrezalo v nečistočo; hkrati pa nam avtor sporoča, da bo prav Josef K. »tisti, ki bo znova vse uredil« in »ko bo ta red spet dosežen, bo izbrisana vsaka sled tistih dogodkov in vse bo spet tako, kakor je bilo prej« (Proces, 16). Da pa bi bilo to doseženo, da bi bilo vzpostavljeno prvotno stanje nedolžnosti, je bilo treba odkriti vzroke za obtožbo, razloge za krivdo. In Josef K. je vpregel vse svoje moči, da bi to odkril. Gre torej za odkrivanje resnice o samem sebi, za sokratsko spoznavanje samega sebe, za poskus, da bi junak prišel do prepoznanja ali anagnorisis o lastni usodi.

Očitno je, da je tako za Ojdipa kot Josefa K. nesreča prišla od zunaj, torej se ni zasnova v njuni notranjosti, v njuni subjektiviteti. To pa seveda pomeni, da sta bila kriva brez krivde, da ju je usoda udarila po nedolžnem. Hkrati pa predvsem za Ojdipa velja, da je kljub temu krivdo vzel nase in jo nosil z vso odgovornostjo. In prav način, kako sta se Ojdip in Josef K. spopadala s svojo domnevno krivdo, posebej zanima Sofokla in Kafko.

V tem trenutku moramo poseči po delu, ki je kot »estetska biblija« določila grško in še zmeraj določa tudi našo umetnost in poezijo, po Aristotelovi Poetiki. V našem primeru smo do tega tem bolj upravičeni, ker je tudi Aristotel postavljaj Ojdipa k najbolj tragičnim in dovršenim likom atiške tragedije. To pa zato, ker ga je strašno zlo doletelo v trenutku njegove največje sreče, ko je, poročen in oče štirih otrok, modro in pravično vladal Tebam. Razkril se je namreč zločin, storjen pred davnimi leti, in za morilca lastnega očeta je bil razglašen prav Ojdip, ne da bi takrat lahko kaj storil zoper to, saj je bilo s prerokbo določeno, da bo ubil svojega očeta in se poročil s svojo materjo.

Kot smo že omenili, se je tudi usoda Josefa K. v romanu Proces začela z aretacijo, čeprav je bilo pri tem jasno, in to pisatelj posebej poudari, da »ni storil nič slabega«, da je bil torej obtožen brez krivde.

Ojdipa in Josefa K. je doletela nesreča iznenada, sredi njunega življenja, ki sta ga živela srečno in zadovoljno. To nepričakovano, kar udari junaka kot strela z jasnega, Aristotel imenuje hamartija. Ne glede na to, ali je junakova sedanja nesreča povezana z njegovim prejšnjim delovanjem, četudi je bilo to določeno z orakljem ali pa je nemara le izšlo iz njega samega, se moramo vprašati, v kakšni zvezi je junakova preteklost z njegovo sedanostjo. Zato bomo morali Aristotelovo hamartijo razdeliti v dva dela, v njen objektivni in subjektivni del.

Če bi šlo za junakovo lastno krivdo, brez poprejšnje intervencije bogov in prerokb, potem bi bila hamartija zares »edini subjektivni moment v sicer povsem objektivnem dogajanju antične tragedije« (Kralj, 1964, 92) in padec iz sreče v nesrečo bi bil povsem razumljiv in celo zaslužen.

V devetem poglavju Poetike govori Aristotel o dejanju, ki zbuja grozo in sočutje. Pri tem vidi dvoje možnosti: najučinkovitejše je tisto dejanje (zbudi torej največ groze in sočutja), »če se v njem proti pričakovanju zgodi nekaj, kar je v tesni medsebojni zvezi. V tem primeru namreč dejanje zbudi veliko večje začudenje, kot pa ...« in zdaj navede Aristotel drugo možnost: »... če bi se odvijalo samo od sebe ali po naključju« (Poetika, 1452 a). Pri tem se Aristotel v nasprotju z enostavnim dejanjem, ki poteka »v eni sami strnjeni črti brez peripetije ali prepoznanja do končnega preokreta«, zavzema za zapleteno dejanje, »kjer pride do preokreta prek peripetije ali prek prepoznanja ali pa prek obojega« (Poetika, 1452 a).

Element kavzalnega, ki povečuje mero nepričakovanega, Aristotel pojasnjuje z besedami, da »morata biti peripetija ali prepoznanje utemeljena v zgradbi samega dejanja, tako da sta nujna ali verjetna posledica prejšnjih dogodkov. Velika razlika je namreč, ali sta dva dogodka drug v drugem vzročno pogojena ali pa samo časovno nanizana drug za drugim« (isto). Hamartija, ki se ni zgodila po naključju, čeprav ni izšla iz junakove lastne odločitve, je Ojdipov uboj očeta. »Lahko pa kdo nekaj stori, ne da bi se zavedal posebne grozovitosti svojega dejanja: šele pozneje razkrije vezi sorodstva, kot npr. Sofoklejev Ojdipus« (Poetika, 1453 b). To hamartijo bomo imenovali objektivna hamartija.

Aristotel je v svoji Poetiki postavil tudi misel, da je poezija posnemanje splošnega, in prav po tem se razlikuje od zgodovine, ki se ukvarja s posameznim. In če poezija posnema splošno, potem je to splošno v človeku »nam-podobna« hamartija, ki v nas zbudi sočutje in grozo. Do tega pa lahko pride, ker poezija posnema tako, da to splošno postane verjetno in možno, kjer je možnost ravno prvi pogoj verjetnosti. Najkrajše bi torej lahko poezijo definirali kot mimesis hamartije. Junakova »nam-podobnost« in njegova hamartija se tedaj ob junakovi nesrečni usodi uresničujeta v bralcu kot groza in sočutje, ki razkrijeta njegovo lastno hamartičnost.

Kako pa je z Ojdipovo odločitvijo za beg iz Korinta, stran od svojih adoptivnih staršev? Je tu že na delu »subjektivni moment v sicer objektivno potekajočem dogajanju antične tragedije« (Kralj, 1964, 92), ki bi imel prav tako hamartične posledice? In kako razumeti kasnejšo Ojdipovo odločitev, da bo raziskal svojo lastno preteklost in s tem svojo hamartičnost? Ali gre tudi v teh primerih za odločitev, ki je zunaj prerokbe in kot taka neodvisna od usode in bogov, če ne celo zoper njih? V primeru bega iz Korinta vsekakor še ne, v primeru samospoznanja pa zanesljivo že.

Vprašanje je torej, ali se je Ojdip kot literarni lik konstituiral iz samega sebe, iz lastne subjektivnosti že kar na začetku Sofoklejeve tragedije, ko je v zvezi z raziskavo umora izjavil: »Do kraja grem« (Ojdip, 145). Z razkrivanjem Lajevega morilca pa je Ojdip nehote razkrival lastno poreklo in s tem božjemu prekletstvu o sebi dodal svoj lastni del, ki je pomenil

novo definiranje človeka. Sofoklej namreč poroča, da Ojdip ni bil samo tisti, ki je ubil svojega očeta in spal s svojo materjo, ampak tudi tisti, ki je vse to spoznal (gl. Pavlovič, 1987, 190). Služabnik je na koncu tragedije komentiral to njegovo subjektivno hamartijo, da najhujše boli to, »kar kdo si sam stori po svoji volji« (Ojdip, 1230).

Ojdip se je torej na begu pred objektivno hamartijo, ko je »srečno« dospel v Tebe, predal novi, subjektivni hamartiji, iz katere je potem izšla tudi njegova subjektivna odgovornost za dejanje, ki ga ni storil po svoji volji, pa tudi iz tega izhajajoče samokaznovanje. In v tem je Ojdipova usoda literarnega junaka.

Tudi Josef K. se ne prepusti slepo obtožbam in aretaciji, ampak sprašuje sodišče, česa je obtožen. Prepričan o svoji nedolžnosti, meni, da gre za zaroto, da stoji za njegovo »aretacijo in za ... preiskavo ... velika organizacija ... Njen smisel je v tem, da prijemajo nedolžne ljudi in začenjajo proti njim nesmiseln in večinoma ... brezuspešen postopek« (Proces, 35). Se pravi, da gre tudi pri Josefu K. za misel o tesni medsebojni povezanosti njegove preteklosti s sedanjo nesrečo, da tudi njega zanima trenutek lastne hamartičnosti, ki se ji ne more izmakniti, saj je bila »nezavedno« v njem od začetka. Tudi za Josefa K. velja, da je moral prestopiti iz objektivne v subjektivno hamartijo, in to tako, da bo svoje prepoznanje utemeljeval kot posledico prejšnjih dogodkov. Pri tem pa na začetku romana še ni jasno, ali mu bo dano razvozlati lasten primer, ali bo doživel prepoznanje, ki naj bi sledilo preobratu ali peripetiji takoj po aretaciji, predvsem pa, kakšen pomen bo imel zanj končni preobrat s smrtjo v kamnolomu.

Vse bolj se dozdeva, da pri Josefu K. ne bo mogoče ugotoviti tesne vzročne povezanosti med preteklostjo in sedanostjo, s tem pa tudi ne zveze med krivdo in kaznijo, kot je bilo to mogoče pri Ojdipu. Na prvi pogled se zdi, da so bile za Josefa K. vse do zadnjega, predsmrtnega trenutka stvari veliko manj razvidne in čiste kot za Ojdipa.

Čeprav bi lahko imeli omembo »velike organizacije« za nekakšen orakelj, ki je preskušal svojo moč nad Josefom K., je po drugi strani, podobno kot Ojdip, tudi Josef K. ves predan preiskovanju in samospoznanju. Pri Josefu K. gre od poglavja do poglavja za vse bolj vsiljeno občutenje krivde, ne pa tudi za kavzalno razkritje lastne hamartičnosti, zato Josef K. ne more prostovoljno sprejeti kazni v obliki sodne eksekucije v kamnolomu, saj se površnemu očesu zdi, da pred njo ni bilo nikakršnega jasnega in razločnega prepoznanja ali anagnorisis. Prepoznanje, o katerem bi se dalo govoriti, bi se lahko nanašalo le na to, da je šele v zadnjih trenutkih življenja lahko »sam sebi rekel, kar je bilo treba« (Proces, 157) in kar je bilo očitno povezano s subjektivno hamartijo, da je »zmeraj hotel z dvajsetimi rokami segati v svet in vrh tega še s takim namenom, ki ga ni bilo mogoče odobravati« (isto).

Morda se zdi, da je bil v primeri z Ojdipom Josef K. opeharjen za prepoznanje objektivne hamartičnosti, natančno branje pa nam le razkrije, da se mu je tudi ta pokazala ob ugotovitvi, da »smo tu vsi ljudje, eden kakor drugi« (Proces, 147) in tako tudi vsi enako krivi ali nekrivi, torej prepoznanje, da smo se kot ljudje že rodili s hamartijo, da je ta v nas od začetka. Josefu je bilo torej najprej vsiljeno prepoznanje objektivne hamartije, ki ga je odvezala poslušnosti Postavi in v njem uveljavila upornega človeka lastnih dejanj, s tem pa mu omogočila odkrivanje logičnih napak v njeni teksturi in polemiziranje z njo, kar je postalo posebej jasno v pogovoru z duhovnikom v katedrali. Čisto na koncu pa je sledilo še prepoznanje subjektivne hamartije, tega, da je z nečednimi nameni z dvajsetimi rokami segal v svet, da je preživel to življenje kot absolutni subjekt, ki je deloval na lastno pest; to spoznanje pa ni omogočalo več nikakršnih popravkov, saj se je zemeljsko potovanje za Josefa K. končalo, na novo pot pa ni več utegnili stopiti. Josef K. je bil s tem osvobojen za smrt, ne pa tudi za življenje.

Na koncu koncev pa je tudi Ojdip najprej spoznal le uresničenje prerokbe in s tem svojo lastno brezizhodnost, v katero ga je pahnil orakelj in s tem objektivna hamartija, in se je šele potem, osvobojen uresničene prerokbe, odločal o tem, kaj bo storil s sabo in s svojo svobodo. Uporabil jo je za samokaznovanje, saj je bila zanj zveza med krivdo in sramom tako tesna, da ga brez samooslepitve sramota nikakor ne bi preživela.

Zdaj je že docela jasno, da ne more biti kriv nekdo, ki je udarjen z objektivno hamartijo, ki mu je hamartija narojena. V Kafkovem Procesu je jasno povedano, da v novejših časih ni več oprostitev krivcev, da pa je bilo nekdaj drugače in o tem »govorijo samo legende« (Proces, 108). Ta podrobnost v romanu jasno opozarja na razliko med starimi, legendarnimi časi in sedanjimi, modernimi časi. V časih, o katerih poročajo legende, človek ni mogel biti kriv za nekaj, kar je storil, ker kratkomalo tu ni moglo biti napak. Zato so bile tedaj »resnične oprostitev celo v večini« (Proces, 108). V modernih časih pa je človek kriv za tisto, kar je nehote storil napak, v čemer se je torej usodno zmotil, pa tudi za tisto, kar je storil vede in hote, kjer je subjektivna hamartija pogosto posledica napak razumljene narojene, objektivne hamartije. Ojdipova literarna zgodba bi se lahko končala z uresničenjem prerokbe, a jo je Sofokles nadaljeval z vladarjevo samooslepitvijo in z romanjem na Kolon. Kafka začenja svoj roman na točki, kjer bi se Ojdipova zgodba lahko končala, z obtožnico in aretacijo, ki se je nanašala na narojeno hamartičnost, nato pa vodi junaka po poti subjektivne hamartije vse do K.-jevega tragičnega konca.

Ojdip vse do prepoznanja ali anagnorisis ni vedel za svojo hamartičnost, Josef K. pa vse do aretacije. Gledalec ali bralec pa se je v strahu in sočutju lahko z junakom vseskozi istovetil prav prek njemu podobne hamartije. To pa ne more pomeniti nič drugega, kot da je tudi človek na sploh po

svojem najglobljem bistvu hamartično bitje, bitje usodne zmote z narojeno hamartijo, kar ga v vsakem trenutku približa Ojdipovi in Josefovi zgodbi.

Tu je treba iskati odgovor na zapleteno vprašanje, ki si ga postavlja K., »kako je človek sploh kriv, saj smo tu vsi ljudje, eden kakor drugi« (Proces, 147). Narojena hamartičnost kot človekovo najgloblje bistvo nas dela vse enake, in ker smo že s tem, da smo ljudje, krivi vsi, hkrati nihče ne more biti posebej kriv. Ta (ne)krivda udari na dan šele s subjektivno hamartičnostjo.

2

Kako zelo natančno je Kafka sledil Sofoklovemu Ojdipu, je med drugim videti iz primerjave med Ojdipovim begom iz Korinta in Josefovim iskanjem sodišča, potem ko se je odločil, da se bo le udeležil prvega zaslišanja in tam dokazal svojo nedolžnost. Čeprav je bilo v antiki tragičnemu junaku jasno, da ni lažnih in s tem neuresničenih prerokb in da je potemtakem nesmiselno bežati pred njimi, je, kot je znano, Ojdip to vendarle poskušal. In ker je šlo za razmerje med prerokbo in njenim uresničenjem, je bil edina možna smer njegovega potovanja mesto Tebe, saj, kot beremo v Procesu, »krivda privlači sodišče« (Proces, 27). Če je torej Ojdip bežal pred uresničenjem prerokbe, po kateri naj bi ubil svojega očeta in se poročil s svojo materjo, potem so ga, (ne)krivca, prav Tebe privlačile k sebi. Bežal je torej tja, kamor ne bi smel, ker ni ostal tam, kjer bi lahko. Po uboju očeta mu niti Sfinga ni mogla preprečiti vstopa v mesto, saj se je moral uresničiti še drugi del prerokbe, poroka z lastno materjo. Pri tem ni bila mogoča nikakršna »zmota« ali vsaj odlog.

Zato tudi Josef K. nikakor ni mogel zgrešiti stavbe, kjer je uradovalo sodišče, saj je bilo razmerje med oblastjo in krivdo takšno, da »oblast ... nikakor ne išče krivde med prebivalstvom, ampak jo ... krivda pritegne k sebi ... Pri tem ni mogoča nikaka zmota« (Proces, 8). Tudi Josef K. se je želel izogniti obtožnici in jo postaviti na laž tako, da je hitel na sodišče, kjer bi, kot rečeno, dokazal svojo nedolžnost, in pri tem samozavestno računal, da se je sodišče »preroško« zmotilo. Dokaz, da je kaj takega nemogoče, pa je bil prav v tem, da se je Josef »na slepo« prepustil iskanju sodišča, to pa ga je, (ne)krivega, pritegnilo k sebi in posrkalo vase. Čeprav je mislil, da bo sodniško »hišo spoznal že na daleč po kakršnemkoli znamenju, ki si ga sam ni natanko predstavljal, ali po kakem posebnem gibanju ljudi pred vhodom«, je kmalu dobil občutek, »kakor da ga preiskovalni sodnik gleda s kakega okna in torej ve, da je K. zdaj tu« (Proces, 27/28). In ko je K. stopil skoz visoka uvozna vrata, je na dvorišču zagledal namesto enih kar četvero stopnišč, nekakšno ojdipovsko križpotje torej. V

Procesu beremo, da se je Josef K. »jezil, da mu niso natančneje razložili, kje je ta soba (za zaslišanja), ravnali so z njim nenavadno nepazljivo in ravnodušno ... Navsezadnje je le stopil navzgor po stopnicah in se v mislih igral s spominom na neki stavek stražnika Wilhelma, da krivda privlači sodišče, iz česar je pravzaprav sledilo, da mora biti soba za preiskave na stopnicah, ki se je K. zanje odločil po naključju« (Proces, 27/28). Tudi Ojdip se je znašel na križpotju in šele po uboju očeta, ko se je že uresničil prvi del prerokbe, »našel« pravo smer proti Tebam, kjer se je morala uresničiti še druga polovica, poroka z materjo.

Kot se ne motijo bogovi in se uresničijo vse njihove prerokbe, se ne motijo tudi sodišča, zato je bila K.-jeva naključna odločitev za eno od stopnišč, ki naj bi zamenjala njegovo svobodno presojo, le pretveza za lastno nesvobodo. Možnosti za svobodno odločanje ni bilo, ker »k bistvu tega sodišča sodi to, da človeka obsodijo ne samo nedolžnega, ampak tudi nevednega« (Proces, 37). In ker se vse obsodbe nezmotljivih sodišč uresničijo.

Vprašanje pa je, ali je lahko nedolžen le, kdor je neveden? Ali narojena hamartičnost človeku omogoča, da jo ignorira, še več, da je sploh nikdar ne odkrije? Je nepoznavanje zakonov in Postave dovoljšen razlog za to, da obtoženec ostane čist? Je mogoče biti kriv za storjeno, če pa ni jasno, da je bilo to napak? Je sploh mogoče izhajati iz premise, da nepoznavanje zakonov in postave za kršitelja že pomeni, da ne more biti kriv?

Čeprav Josef K. živi v »pravni državi«, kjer »so bile vse postave v veljavi« (Proces, 7), stražnikoma prizna, da ne pozna postave, ki mu jo omenjata, tiste postave namreč, ki krivdo pritegne k sebi. O tem Josefa K. pouči stražnik Franz: »Priznava, da ne pozna postave, hkrati pa trdi, da je nedolžen« (Proces, 9). Vse to pa je bilo mogoče do trenutka, ko je bil K. aretiran. Takrat se je bilo treba znebiti nevednosti, to pa je pomenilo vstop v sokratski premislek o človekovi obči krivdi, o tem, da biti človek pomeni hkrati biti kriv, premislek torej o človekovi narojeni hamartičnosti, kar bo Josefa pripeljalo do prestopa iz objektivne v subjektivno hamartičnost. Proces ga je torej opozoril na njegovo generično krivdo, in šele na njenem temelju se mu je lahko odprla resnica o njem samem, o njegovem brezsravnem poseganju v svet, ki mu je uničilo življenje, saj je ves čas napačno razumel in razlagal svojo narojeno hamartijo.

Tu gre seveda za dvojje povsem različnih razumevanj razmerja med krivdo, nevednostjo in svobodo. Ojdipu se anagnorisis odpre šele ob Jokastini smrti in iz svobode pridobljeno spoznanje uporabi za samokaznovanje, čeprav pred tem razen narojene hamartije ni bilo nikakršne krivde, medtem ko ostaja K.-ju nedostopna vse do konca. Vendar je za oba do pojava kuge in do aretacije odnos med nevednostjo in krivdo enak. Ne glede na količino vedenja ostaja njuna krivda nična do trenutka,

ko se jima ta krivda ne predoči, enemu kot pojav naravne nesreče - kuge v Tebah, drugemu pa v obliki sodišča in zakonov moderne pravne države.

3

Ojdipov očetomor je bil obredno dejanje. »V grških eshatologijah je bil propad kozmosa zmeraj razumljen kot tiranstvo sina nad očetom, kot umor ali nasilna neplodnost, kot nasilno zavzetje prestola ... uboj očeta je zaznamoval menjavo mitoloških časov in pokolenj. Hibristična poroka z materjo variira to podobo na še starejši način« (Frejdenberg, 1987, 433).

Sfinga, zavetnica Teb, je varovala Tebe na ta način, da so Tebanci razumevali in dojemali Lajev uboj na zgoraj opisani obredni način. Ko je po Ojdipovi rešitvi uganke Sfinga strmoglavila v prepad, Ojdip pa je vstopil v mesto Tebe in postal njihov novi kralj, je nastopil nov položaj, ko je bilo treba raziskati uboj starega kralja kot kaznivo in ne več kot obredno dejanje, saj je to spremembo potrjeval nastop kuge v Tebah. S tem je bilo konec zaslepljenosti s Sfingo, o kateri so mlademu Ojdipu tožili Tebanci:

»Uganka Sfinge nas je zaslepila,
da smo le ped pred sabo videli.« (Ojdip, 130)

Nastopil je čas treznosti, analitičnosti, vzročnega mišljenja, logike in razuma. Ojdipov obredni uboj očeta in njegova sveta poroka z materjo sta bila razglašena za umor in svetoskrunstvo. Če je Ojdip ubil očeta zaradi spoštovanja »starih šeg in navad«, nikakor ne bi mogel biti kaznovan po pravnih zakonih moderne polis. Ker pa je v spopadu s Sfingo prestopil meje obreda, ga je bilo mogoče obravnavati po novih, pravnih zakonih in mu hkrati očitati nevednost, kolikor bi se nanjo skliceval. Kajti tudi Ojdip je živel v pravno urejeni državi, v kateri so bili »vsi zakoni v veljavi«. Nevednost in nedolžnost sta tu razpadli na dvoje ločenih področij, razmejila pa ju je odgovornost in krivda. Ojdip torej ni bil kriv glede na stari obredni red, ki pa po padcu Sfinge ni bil več v veljavi, in četudi je morda dejanje storil v duhu starega zakona, je bilo treba njegovo krivdo obravnavati po novem civilnem pravu moderne polis. V tem smislu je vzel Ojdip svojo usodo v svoje roke in se po spregledu resnice samokaznoval z oslepitvijo, s čimer je prevzel nase krivdo, ki je nikakor ni bil sam zakrivil. Samospoznanje se je prelilo v odgovornost, kazen je padla na krivega brez krivde.

Tudi Josef K. ni bil kriv za svojo hamartično naravo, saj so ga prijeli, čeprav ni storil nič slabega. Zato je bilo na začetku procesa proti njemu povsem mogoče, da ni poznal Postave, obenem pa trdil, da je nedolžen. Po aretaciji pa je bila njegova krivda ugotovljena na modernem sodišču, kjer »ni lahkomišelnih obtožb in ... sodišče je, če že obtoži, trdno prepričano o obtoženčevi krivdi (Proces, 104). Tudi duhovnik je vedel, da

imajo Josefa K. za krivega (Proces, 147), njegovo krivdo pa za dokazano (Proces, 157). Josef zanj ni sprejel odgovornosti in se ni predal samokaznovanju.

Pri tem je posebej zanimivo, da je duhovnik opozoril Josefa K., naj se ne zanaša na tujo pomoč, posebej ne na pomoč žensk, ob tem pa je povzdignil glas, rekoč, ali K. ne vidi »niti dva koraka pred sabo« (Proces, 147). K.-jeva zaslepljenost z (žensko) pomočjo je bila torej podobna zaslepljenosti Tebancev s Sfingo, ki so zato videli »le ped pred sabo«. Upanje v takšno pomoč skuša potemtakem njegovo krivdo prestaviti nazaj v območje obrednosti, v čas krivde brez krivde. Duhovnik kot zastopnik sodišča pa ga je želel z gornjim opozorilom odtegniti obrednemu razumevanju lastne preteklosti in ga trdneje zasidrati v sedanjosti, v čas subjektivne hamartičnosti, kjer razlika med poznavanjem ali nepoznavanjem postave in iz tega izhajajoče krivde ne obstaja več. O K-jevi krivdi torej ni mogoče dvomiti. V vsakem primeru je kriv.

4

Kmalu pa aretaciji se Josef K. zaplete v pogovor z gospo Grubach, svojo stanodajalko, in ta mu odločno svetuje, naj tega neljubega dogodka ne jemlje preveč resno. »Sicer so vas prijeli, a ne tako, kakor primejo tatu. Če primejo človeka kakor tatu, potem je to slabo, to pa, ko so prijeli vas. - Zdi se mi kakor nekaj učenega, oprostite, če bom rekla kaj neumnega, zdi se mi kakor nekaj učenega, česar sicer ne razumem, a česar tudi ni treba razumeti« (Proces, 17).

Prizor je podoben ključnemu pogovoru med Jokasto in Ojdipom tik pred Jokastinim samomorom. Tebanska kraljica je namreč doživela prepoznanje ali anagnorisis pred Ojdipom, saj ji je ob uresničenju prerokbe uspelo povezati posamezne drobce iz Ojdipove preteklosti. Vendar pa je to razumsko, izrazito moško sklepanje ni odvrnilo od njenega ženskega bistva, ko je v skrbi za ohranitev življenja svetovala Ojdipu, ki zdaj ni bil več le njen mož, ampak tudi njen sin, naj:

»pusti to zadevo!

Ne vrtaj v te besede! Nima smisla! ...

Ubogaj me in nehaj s tem, te prosim!« (Ojdip, 1056)

Jokastina misel je bila v tem, da v življenju ni treba vsega razložiti in razvozlati, saj iz tega ne more nastati nič dobrega. Podobno stališče zastopa tudi K.-jeva stanodajalka gospa Grubach, ki prav tako meni, da ni treba vsega razumeti, saj Josefa niso prijeli kot tatu, temveč kot krivega brez krivde, kar deluje prav kot nekaj učenega, tujega, nerazumljivega. Pa tudi odvetnikova gospodinjska pomočnica Leni Josefa uvidevno svari, da je do

sodišča preveč nepopustljiv, »saj se proti temu sodišču ni mogoče braniti ...« (Proces, 76-77), kot ni mogoče ubežati prerokbam. In vendar Ojdir in Josef K. ne sledita temu ženskemu svarilu in se ne pustita prepričati; prav nasprotno, z močjo svojega razuma želita presvetliti vso svojo preteklost in z njo pojasniti svojo zapleteno sedanost. Njuno prepoznanje mora biti utemeljeno v zgodbi njunega življenja in zato posledica prejšnjih dogodkov.

V K.-jevem življenju nastopa več pomembnih žensk. Še najmanjšo vlogo je odigrala Elsa, pri kateri se je Josef oglašal enkrat na teden: »Ta je ponoči in do poznega jutra delala kot natakaraica v neki kavarni in podnevi sprejemala obiske samo v postelji« (Proces, 16). K. je njeno sliko nosil v svojem gumbnem žepu.

Poleg njegove stanodajalke, gospe Grubach, ki smo jo že omenjali in poudarili njeno vlogo K.-jeve zaščitnice, je bila zelo pomembna gospodična Būrstner, ki je stanovala v sobi poleg Josefa K. Prav njej je K. prvi zaupal, kako je potekala njegova aretacija, in ji tudi natančno opisal zaslīšanāsje. Ko se ji je končno izpovedal, jo je znenada prijel, »jo poljubil na usta in potem po vsem obrazu, kakor gre žejna žival z jezikom po studencu, ki ga je naposled našla. Nazadnje jo je poljubil na vrat, tam, kjer je grlo, in pustil, da so ustnice dolgo počivale na tistem mestu« (Proces, 24). Po vsem tem je bil K. zadovoljen s svojim vedenjem in se je »čudil, da ni bil še zadovoljnejši« (isto). Pogovor z gospodično se mu je zdel nujen in je nanj čakal do pozne noči, kot da bi slutil, da bo prav ta ženska tista, ki mu bo na njegovi zadnji poti pokazala pravo smer in ga torej napotila v območje anagnorisis, kjer se bo, tako kot Ojdir na Kitajronu, lahko dokončno znebil tako svoje narojene kot tudi subjektivne hamartičnosti.

Z gospodično Būrstner bo imel K. namreč pomembno srečanje na koncu romana, in sicer bo prav ona rabljema in Josefu pokazala pot po skrivnih nočnih ulicah v kamnolom. Do tega trenutka se je namreč K. upiral rabljema, zdaj ob srečanju s sostanovalko pa ga je prevzelo veselje, pomenila mu je zadnjo spodbudo pred smrtjo. Dogodilo se mu je, da jo je srečal še v pravem trenutku, tako kot žejna žival še pravočasno najde studenec in ga oplazi z jezikom. Josef K. je zdaj določal smer hoje »po tem, kod je šla gospodična pred njim, ne morda zato, ker jo je hotel dohiteti, ne morda zato, ker bi jo hotel kolikor mogoče dolgo gledati, ampak le zato, da ne bi pozabil spodbude, ki mu jo je pomenila« (Proces, 156). Šlo je za spodbudo k predsmrtnemu spoznanju, brez katerega bi bila smrt nična in prazna. Za Josefa K. so bili potemtakem ti trenutki trenutki poslednje sreče, pa tudi trenutki bistvenega spoznanja, da je bilo njegovo življenje zavoženo prav zato, ker je hotel zmeraj »z dvajsetimi rokami segati v svet in vrh tega še s takim namenom, ki ga ni bilo mogoče odobravati« (Proces, 156). Prav srečanje z gospodično mu je končno pomagalo in ga spodbudilo k temu, da je lahko enkrat za vselej »sam sebi rekel, kar je bilo treba« (Proces, 157).

Po tem Josefovem prepoznanju je gospodična »zavila v stransko ulico, K. pa jo je zdaj že lahko pogrešal« (isto). Ženska je v K.-jevih poslednjih trenutkih opravila svojo nalogo: skrbno ga je vodila in varovala, da bi ostal na pravi poti k prepoznanju, da ne bi zdaj, v tem odločilnem trenutku »znova začel procesa, ki se je pravkar končal« (Proces, 156). Da ne bi znova zapadel svoji subjektivni hamartičnosti, ki se je je pravkar znebil, ko se je odrekel svojemu uporništvu. Umreti je moral sam, saj bo prepoznanju, ki se mu je pravkar dogodilo, vsak trenutek sledila slepota, njegove oči bodo ugasnile, kot si je svoje oči po prepoznanju ugasnil tudi Ojdip. Osupljiva podobnost, ki je ni zlahka odkriti, čeprav deluje v vsakem primeru.

Ob teh izrazito pozitivnih ženskah pa je imel K. veliko opraviti tudi z drugačnim tipom ženske. Najbolj izrazita je bila odvetnikova ljubica Leni, ki se je posebej ponašala z neko majhno telesno napako. »Razprla je sredinec in prstanec svoje desne roke, med njima je bila razpeta nekaka kožica in je segala do zgornjega členka kratkih prstov« (Proces, 78). K. je videl v tem nekakšno »igro narave«, ki je kazala na to, da ima opraviti z žensko - devico, z nečim, kar v njegovem času ni imelo nikakršne cene več in je bilo lahko razumljeno le še kot telesna napaka. Zato se K. ni predajal misli na potomce, predajal se je lahko le čutnosti in razvratu, saj se »identiteta pri Kafki dogaja prav v čutnosti in privatnosti, zaradi telesnosti« (Pirjevec, Grad, 43). Leni potemtakem ni imela na sebi nič dekliške krhkosti, ki bi se lahko v hipu spremenila v materinsko toplino in nežnost. Bila je groba zapeljivka, lovača, ki ji je šlo le za užitek in za posedovanje, tipično ženska plodnost pa je v njej zamrla in se manifestirala le še kot telesna napaka. Tako krivda Josefa K. ne bo prešla na njegove potomce kot pri Ojdipu. Telesna napaka, ki je krasila služkinjo Leni, je zagotavljala, da se to ne bo zgodilo. Vse je ostajalo na ravni gole čutnosti, jalovega parjenja in celo homoerotičnosti in s tem gnusnega razmerja (gl. Pirjevec, Grad, 42). Morda bi se dalo razmerje Josefa z Leni razumeti celo kot obrnjeno razmerje med Jokasto in Ojdipom, kjer je šlo za incestuoznost, ki bo morala biti kaznovana.

Večina žensk, s katerimi se je K. srečeval, je bila razumljena prav v tem smislu. Stiki med moškimi in ženskami so bili sprijeni, zgolj čutni, moški in ženska sta se »le s težavo obračala drug k drugemu« (Proces, 39), med njima je bilo samo še trpljenje, o čemer je govoril tudi naslov romana, ki ga je žena sodnega sluge pokazala Josefu K.: *Neušečnosti, ki jih je morala pretrpeti Greta zaradi svojega moža Hansa*, in v katerem je K. našel vrsto nespodobnih slik.

Josef K. je svoj prvi veliki poraz na sodišču doživel prav v povezavi z žensko kot predmetom čistega poželenja, saj ga je žena sodnega sluge »zares mikala,« a so mu jo ugrabili. K preiskovalnemu sodniku mu jo je odpeljal študent, ker so imeli sodniki redna spolna razmerja z ženskami, ki so jih ugrabljali obsojencem. Ženska ob tej študentovi ugrabitvi ni ničesar

obžalovala, »le zganila je z rameni ... in poskušala pokazati, da je nedolžna pri tej ugrabitvi, dosti obžalovanja pa ni bilo v tem gibu« (Proces, 43). Sprevrženost ženskega sveta na sodišču je segala celo v svet mladoletnic, kjer se je otroškost mešala s sprijenostjo. Po vsem povedanem je razumljivo, da je duhovnik opozarjal Josefa K., naj se nikar ne zanaša več na ženske in njihovo pomoč pri svoji stvari. In pri tem je imel v mislih tip sodobne ženske; edini izjemi sta bili lastnica zavetišča, gospa Grubach, in K.-jeva sostanovalka gospodična Būrstner, skupek dekliške krhkosti in topline materinskega naročja.

5

Omeniti je treba dve pomembni srečanji Josefa K., najprej s slikarjem Titorellijem in kasneje z duhovnikom v stolni cerkvi.

K slikarju Tittoreliju se je odpravil potem, ko mu je bilo večkrat očitano, da premalo stori za svojo stvar. Slikar s tem umetniškim imenom »pozna dosti sodnikov, in tudi če sam ne bi imel nikakega večjega vpliva,« bo Josefu K. znal svetovati, »kako je mogoče priti blizu različnim vplivnim ljudem« (Proces, 95).

Predvsem pa je za celotno razumevanje Kafkovega romana pomembno, kako Titorelli razume umetnost, in še posebej, kako razume njena temeljna načela, kot sta denimo načelo umetniškega navdiha in načelo posnemanja in iz tega izvirajoče načelo umetniške resničnosti.

Titorelli je slikar brez slehernega umetniškega zanosa, slika po naročilu, pa diktatu, le včasih pa tudi iz osebne fantazije. Pri delu se drži »skrivnih pravil« (Proces, 106), ki jih je podedoval po svojem očetu, in teh pravil ne sme pokazati nikomur. »A le tisti, ki jih pozna, je usposobljen za slikanje sodnikov. In celo tedaj, če bi jih izgubil, bi m(u) ostalo še toliko pravil, ki jih samo (on) nosi v glavi, da bi m(u) nihče ne mogel odvzeti ... službe« (isto). In v tej njegovi samozavesti in trdno zasidranem položaju na sodišču je treba iskati razlog, da si je slikar upal pomagati ubogemu možu, ki je imel proces, Josefu K.

Glede načela posnemanja se je slikar prilagajal željam upodobljenecv, ki so bili večinoma sodniki, in jih upodabljal, »kakor so naslikali stare, velike sodnike« (isto). Zato so si bile vse portretne obdelave posameznih sodnikov med seboj enake, to pa je veljalo tudi za krajinske slike, med katerimi ni bilo niti »najmanjšega razločka« (Proces, 113). Podobe si torej med seboj niso bile podobne, ampak »popolnoma enake« (isto) kot denimo trije motivi »pokrajine s puščo,« ki jih je bil v zahvalo za prejete nasvete prisiljen od slikarja kupiti Josef K.

V druge vrste delih, ki so bila polna samovolje pri posnemanju, ko se

je Titorelli povsem prepustil fantaziji, so nastajale slike, ki jim je bilo težko določiti pomen, saj so bile na prvi pogled popolnoma nerazvidne in s tem tudi nerazumljive. Zato so bile potrebne slikarjeve intervencije, da bi pomen slike vendarle prišel na dan. Prav zaradi svobodne fantazijskosti so namreč poudarjeno kazale na zmuzljiv in sprenevedav značaj sodišč in s tem tudi na njihovo nepravilnost.

Takšna je bila Titorellijeva upodobitev Pravice, ki jo je, skladno z ikonografskim izročilom po vezevanih očeh in tehtnici, K. takoj in z lahkoto prepoznal. Nenavadno je bilo le to, da ni mirovala, kot je to zahtevalo izročilo, ampak je bilo tako, kot bi nekam hitela. Titorelli je pojasnil K.-ju, da se je prav glede tega moral ukloniti naročniku, a tudi ta uklonitev v tistem trenutku nikakor ni mogla zabrisati zanosa slikarjeve svobodne fantazije. Med pogovorom je namreč začel Titorelli sliko dodelovati in pod njegovimi prsti, predanimi svobodni fantaziji, se je podoba spremenila tako, da je »komaj še spominjala na boginjo pravice, a tudi na boginjo zmage ne, marveč je bila zdaj videti docela taka kakor boginja lova« (Proces, 102/103).

Ta zasuk pa ni sledil samo notranji logiki delovanja sodišča in razkrivanju njegovega skrivnega bistva, ampak tudi literarnemu zgledu, po katerem se je Kafka zgledoval, to pa je bil Sofoklov Kralj Ojdip. V prvi stajanki, ki sledi znamenitemu pogovoru med prerokom Tejrezijem in Ojdipom, je namreč govor o delfski prerokbi in o bežeči živali, ki ne more uiti preganjalskemu »božjemu reku.« Čeprav se zdi na prvi pogled povsem nemogoče, bi vendar lahko skorajda idealen povzetek Kafkovega romana Proces našli kar v tem zborovskem odpevu v Sofoklejevem Kralju Ojdipu. Glasi se takole:

»Plah se potika po mračnih gozdeh,
Jamah, tokavah kakor tur.
Beden, osamljen rad bi ušel
Božjemu reku delfskemu.
Le-ta pa ga vdilj zasleduje.
Neutruden povsod obletuje.« (Kralj Ojdip, 475)

Skladno s to nenadno metamorfozo od boginje pravice k boginji lova (gl. Dönt) je Titorelli zasnoval tudi svojo pomoč »strankam« in tako tudi Josefu K. Slikarjeva filozofija prava in njegova pravna logika sta dosegli neverjetno sofisticiranost, tako da se je njegova pomoč zdela za stranko le kot lahkoten prestop od boginje pravice k boginji lova in nazaj, medtem ko o boginji zmage ni bilo niti besede. Glede na to, da je K. o sebi trdil, da je popolnoma nedolžen, mu je Titorelli predlagal tri rešitve, tri možne oprostiteve: resnično oprostitev, navidezno oprostitev in pa zavlačevanje. Slikar postave sicer ni bral, vedel pa je, da je v njej zapisano, da je treba nedolžnega človeka oprostiti. Ker pa je v praksi mogoče vplivati na sodnike,

Titorelli doslej še ni slišal za nobeno resnično oprostitev. Josefov povsem samoumevni komentar k tej izjavi je bil, da bi »mogel en sam rabelj nadomestiti vse sodišče« (Proces, 107). Ker torej z resnično oprostitvijo ni bilo nič, sta K. preostali še navidezna oprostitev in zavlačevanje. V navidezni oprostitvi prvi oprostitev sledi nova aretacija, drugi oprostitev že spet nova aretacija in tako naprej. »To je obseženo že v pojmu navidezne oprostite« (Proces, 111), je Josefu K. pojasnjeval Titorelli. Pri zavlačevanju kot tretji možnosti pa je pomembno, da ostaja obravnava neprestano na najnižji razvojni stopnji. V tem primeru »proces sicer ne preneha, obtoženec pa je skoraj tako varen pred sodbo, kakor če bi bil prost« (isto). In na koncu je Titorelli sklenil: »Obema metodama je skupno to: preprečujeta, da bi bil obtoženec obsojen.« Josef K. pa je k temu dodal: »Preprečujeta pa tudi, da bi bil zares oproščen« (Proces, 112).

S tem pa je potrjena naša gornja trditev, da se proces na sodišču lahko giblje le med dvema skrajnostma, med pravico in lovom, kar je tudi potrjeno v Titorellijevi misli, da se mora »proces neprestano vrteti v majhnem krogu, ki so ga nanj umetno omejili« (Proces, 112), predvsem pa v njegovi hipoma osvobojeni slikarski fantaziji, ki je z ustvarjalnim zamahom čopiča boginja pravice spremenila v boginjo lova.

In kakor je bil Ojdič po samooslepitvi »začasno prost« in se je do konca osvobodil šele na Kolonu, tako bi tudi za Josefa K. moralo veljati, da je bil po aretaciji »začasno prost« in se je dokončno osvobodil šele v kamnolomu. Kolon in kamnolom tako šele delujeta kot »najvišje sodišče,« kjer je boginja pravice znova obmirovala in s tem izločila iz sebe tako lov kot tudi zmago.

Omenjena Titorellijeva priučena obrtniška spretnost brez slehernega umetniškega navdiha, ki samo ponavlja neki pradaven dosežen vzorec, pa prav zaradi svoje posnemovalske razsežnosti vzpostavlja v okrutnem svetu sodniške realnosti nov in drugačen svet, kjer prav ta mehanična podvojitve neke pradavne vzorčne sodniške podobe starih in velikih sodnikov postaja resničnejša od resničnosti same. »Če bi naslikal tu vse sodnike na eno platno in bi se vi pred tem platnom branili, bi imeli več uspeha kakor pred pravim sodiščem« (Proces, 104), zatrjuje Titorelli Josefu K. Tu gre za Kafkovo variiranje Aristotelove misli, da je upodobljeni predmet resničnejši od realnega, hkrati pa Kafka opozarja na razliko med samovoljnimi upodobitvami, ki niso posnetki realnosti, in upodobitvami sodnikov, ki so »bolj resnične« od realnosti. Josefu K. bi torej odrešitev prinesel samo svet umetnosti in zanj je to edina pot, po kateri se mora reševati. Zato v skladu z znano Aristotelovo tezo, da upodobitev odvratne živali zabriše njene realne značilnosti, tudi upodobljeno realno grdo in nepravilno sodišče postane pravičnejše.

6

Zdi se, da je bilo tik pred »končnim zasukom« odločilno K.-jevo srečanje z duhovnikom v stolnici. Tja se je odpravil, da bi to mestno znamenitost razkazal nekemu italijanskemu poslovnemu partnerju. In ker Italijana ni bilo, zunaj pa je začelo močno deževati, je sklenil še nekaj časa ostati v cerkvi. Prizor spominja na znamenito srečanje Ojdipa in Tejrezija. O tem je mogoče sklepati najprej iz analize imen obeh glavnih junakov, Ojdipa in Josefa K., ki sta očitno povezani z njuno usodo.

V prvem prizoru Sofoklejevega Kralja Ojdipa izbruhne med Tejrezijem in Ojdipom oster besedni spopad, t. i. besedna vojna ali logomahija, v kateri Ojdip opsuje preroka in izniči njegove preroške sposobnosti. Tejrezij v odgovoru napove Ojdipovo tragično usodo, saj se bo kmalu izkazalo, da je svojim otrokom obenem brat in oče, materi obenem sin in mož in morilec svojega očeta, s katerim je v »isto brazdo ... sejal« (Kralj Ojdip, 451). Ob vsem povedanem pa videc razkrije Ojdipu tudi skrivnost njegovega rojstva in smrti: »Ta dan ti rojstvo bo odkril in smrt« (Kralj Ojdip, 483), s čimer je, kot ga bo kasneje opozoril korintski pastir, povezano tudi njegovo ime: »Zato imaš takšno ime, kot si« (Kralj Ojdip, 1036)!

Z Ojdipovim imenom sta torej povezana tako njegovo rojstvo kot njegova smrt, saj je njegovo ime zaznamovalo tistega, ki ima otekle noge, nekoga torej, ki bi moral biti darovan tako, da bi ga za gležnje obesili na drevo. Šlo je za star, povsod razširjen in znan način žrtvovanja prvorojenega sina, ki naj bi kot plod visel na drevesu, kar naj bi vplivalo na sadno drevje pa tudi na vse drugo rastlinje, da bi v letnem ciklu obrodilo še več in bolje« (Pavlovič 1987: 186). Kot vemo, se to darovanje ni posrečilo, bilo je prekinjeno, dar, ki je bil namenjen vegetacijskemu ciklu, je bil snet z drevesa in odnesen v Korint. Na slabo opravljene obred so spominjale le Ojdipove prebodene noge. In Ojdip bo moral ta neuspeh plačevati vse do svoje smrti na Kitajronu, ko bo ta pred davnimi leti neuspeli obred ponovil in se z njim poslovil od tega sveta.

Srečanje med K.-jem in duhovnikom se je začelo v popolnoma prazni cerkvi. Duhovnik je K. pozdravil s priklonom glave, K. se je ob tem pokrižal, nato pa se je duhovnik »nekoliko pognal in stopal s kratkimi, hitrimi koraki na prižnico« (Proces, 144). Vidci in preroki so namreč zmeraj prerokovali z vzvišenega mesta, Tejrezij je v ta namen uporabljaj lesen stolp, ki mu ga je dal Ojdip v jezi porušiti. Zato se je tudi duhovnikova preroška beseda lahko začela le s prižnice. Moral je govoriti z Josefom K. iz daljave, sicer bi dovolil vpliv nase in pri tem pozabil na svojo službo. In moral je ohranjati nekakšno slovesnost svojega bitja.

Podobno kot Ojdip pa je tudi K. skušal ignorirati preroško besedo tako, da je skušal oditi iz cerkve. »Skoraj je že zapustil prostor med klopni

in se bližal praznemu prostoru med njimi in vhodom, ko je prvič zaslišal duhovnikov glas. Mogočen, izurjen glas. Kako je prodiral skozi prostor stolnice, pripravljen, da ga sprejme! Duhovnik pa se ni obračal na vernike, bilo je docela nedvoumno, in ni se bilo mogoče izmikati, zaklical je: 'Josef K.'« (Proces, 146).

Ta nenadni klic je Josefa K. za trenutek zadržal. »Zdaj je bil še prost, lahko bi šel naprej in se skozi ena izmed treh majhnih, temnih lesenih vrat ... odpravil od tod. To bi pomenilo, da ni razumel, ali da je sicer razumel, a se ni zmenil za to. Če pa se obrne, ga bodo prijeli, zakaj potem bi priznal, da je dobro razumel, da je res tisti, ki so ga poklicali, in da hoče tudi ubogati« (isto). Josefu K. se je zdelo, da gre že kar za nekakšno otroško skrivalnico, zato se je le obrnil k prižnici, takrat pa mu je duhovnik »pomignil s prstom in ga povabil bliže« (isto). In ker krivda privlači sodišče, je K. zdaj celo stekel proti prižnici, kjer je duhovnik znova preveril njegovo identiteto: »Josef K. si,« in »obtožen si,« kar je Josef potrdil z besedico »da«. »Potem si ti tisti, ki ga iščem,« je rekel duhovnik. »Dal sem te poklicati sem« (isto).

S tem pa je bila potrjena slutnja advokatove služkinje Leni, ki mu je v telefonskem pogovoru dala vedeti, da njegov odhod v stolnico nikakor ne more biti povezan s turističnim vodenjem nekega Italijana po umetnostno-zgodovinskih znamenitostih, ampak preprosto s tem, da Josefa K. »gonijo.« Josef K. sicer ni prenesel pomilovanja, zato je na hitro končal pogovor z Leni, »a medtem, ko je obešal slušalko, je vendarle rekel na pol sebi, na pol daljnemu dekletu, ki ga ni več slišalo: »Da, gonijo me« (Proces, 142).

Z duhovnikovim poimenovanjem je bila torej K.-jeva identiteta končno potrjena. Razjasnilo in sklenilo se je nekaj, kar je bilo na začetku romana še skrajno dvoumno, če ne celo nemogoče, namreč, da bi bil obtožen prav Josef in nihče drug. Potreben je bil dolg postopek identifikacije, v katerem je očitno sodeloval tudi jetniški kaplan, ki je prav zdaj v stolnici dosegel svoj vrh. Pri prvem zaslišanju na sodišču namreč, K.-jeva identiteta še nikakor ni bila jasna, saj mu je preiskovalni sodnik na začetku pripisal, da je Josef K. »sobni slikar« (Proces, 31).

Preiskovalni sodnik torej še ni zmožal identificirati obtoženca. Morda je res ukazal prijeti kakega soboslikarja, ki je bil prav tako nedolžen kakor Josef K., stražniki pa so izbrali prav Josefa K. Šele duhovniku ga je uspelo poklicati s pravim imenom in je hkrati tudi vedel, koga je poklical, tistega namreč, na katerega ime je bila kot pri Ojdipu vezana tudi njegova usoda. Zdaj je bilo že jasno, in to je duhovnik posebej poudaril, da je sodišče Josefa K. spoznalo za krivega in da je imelo njegovo krivdo za dokazano. Josef je duhovniku zatrjeval, da ni kriv, saj človek ne more biti kriv, ko pa smo tu »vsi ljudje, eden kakor drugi.« »To je res«, je odgovoril duhovnik, »a tako navadno govorijo krivci« (Proces, 147). Natančno tako je Ojdipa odpravil tudi Tejrezij.

S tem je tudi duhovnik opravil del svojega preroškega posla in se je lahko z višav spustil navzdol v cerkveno ladjo. Videti pa je bilo, da duhovnik ni imel več Tejrezijeve vsevednosti, čeprav je tako kot on pridigal z vzvišenega mesta. Ni namreč vedel, kako se bo proces končal, prežemala ga je le bojazen, da slabo.

Čeprav se je Josefu K. zdelo, da tudi od blizu ni izginila slovesnost duhovnikovega bitja, je vendarle dobil neverjetno zaupanje vanj in bil pripravljen z njim govoriti povsem odkrito. To pa nikakor ni bilo v skladu s službo, ki jo je opravljal duhovnik kot sodni kaplan, zato ga je skušal opozoriti na njegovo naivnost tako glede sodišča kot glede svoje službene pripadnosti temu sodišču. Šlo je namreč za prevaro, ki je sestavni del sodišča in mu bistveno pripada, o čemer se je mogoče prepričati v spisih, ki uvajajo v Postavo.

S tem pa smo spet pred enim od problemov v romanu Proces, ki se tesno navezuje na Sofoklovega Kralja Ojdipa. Gre za znamenito priliko o Postavi. Vrtar pred Postavo je v funkciji Sfinge, vrata v postavo so vrata v Tebe in mož, ki želi vstopiti, je izenačen tako z Ojdipom kot Josefom K.

Ojdip je vstopal v Tebe kot domnevno svoboden človek, medtem ko je bila usoda Sfinge vezana na vrata v Tebe. In Ojdip si je z vstopom v mesto, kamor ga je »gonila« prerokba, določil svojo tragično usodo. Ojdip je namreč razvozlal Sfingino uganko in si s tem odprl vrata v Tebe. Bil je prvi tujec, ki se mu je to posrečilo. In posrečilo se mu je zato, ker je bežal pred prerokbo o sebi, krivda pa zmeraj priteguje sodišče, zato je Sfinga morala strmoglaviti in so se vrata morala odpreti.

Toda Tebe so se po padcu zaščitnice mesta spremenile iz varnega v nevarno mesto, Ojdip je znotraj Teb naletel na kugo, gnilobo, na propad vsega živega. Z rešitvijo Sfingine uganke je Ojdip sam postal uganka. Zdaj je bil znotraj obzidja, in vse dokler ne bo odkrit morilec starega Laja, ni imel prav nobene možnosti za rešitev. Je torej Sfinga prevarala Ojdipa, saj je lahko spoznal resnico o sebi šele, ko ni bilo več rešitve ne zanj ne za njegove bližnje? So bila tebanska vrata določena samo zanj in so se zaprla, ko je končno vstopil? Se je Sfinga prestrašila Ojdipovega odgovora, ki je bil usklajen z antropocentričnim razumevanjem človeka, in je zato pahnila v pozabo svojo, času neprimerno kozmocentrično zasnovano uganko? »Kot človek, ki se je odločil za zgodovino zoper obredno - mitološko, je namreč Ojdip na Sfingino vprašanje odgovoril na zgodovinski način. Sfinga je pričakovala obredno rešitev uganke, ki bi izhajala iz temeljev smrti in življenja kot navideznih prehodov med mladostjo, zrelostjo in starostjo. Namesto tega je dobila banalen odgovor praktičnega zgodovinskega človeka, ki bo sebe zdaj zdaj postavil v središče veselja. Ojdip ni znal odgovarjati drugače ... Kajti tri dobe niso več tri vegetacijske dobe ... ampak tri obdobja v človekovem življenju, ki ga zamejuje zgolj smrt« (Vrečko 1994:

423). Tako kot je Ojdip upal v napako v prerokbi, tako je napačno razumel tudi Sfingino uganko.

Josef K. je poskušal razvozlati uganko o svoji ugrabitvi, a že takoj na začetku, ko je prvič prestopil prag sodišča, mu je neka ženska sporočila: »Za vami moram zapreti, nihče več ne sme noter« (Proces, 29). In nekaj kasneje, ko ga je skušal pojasnjevalec spraviti iz sodišča, je ugotovil, da je K. najprej hotel od tod, »potem pa mu lahko človek stokrat reče, da je tu izhod, on pa se ne gane« (Proces, 53). Te in podobne podrobnosti nakazujejo zgodbo o K.-jevi ujetosti. Zdi pa se, da je prilika o možu pred postavo zanj primernejša kot njegova lastna ujetost na sodišču. Mož z dežele ne more več vstopiti v Postavo, nazadnje celo ne poskuša več, ker ga izda njegovo telo, zato lahko le nemočno ugotovi, da je bil vhod vseskozi rezerviran zanj, nikdar pa mu ne bo dano vedeti, kaj se skriva za vrati. Razen seveda, če si K. s svojo potjo v kamnolom ni odprl vrat, ki so bila kot poslednja vrata rezervirana samo zanj, da bi stopil skozi. Nikdar pa mu ne bo dano zvedeti, ali je bila ta njegova žrtev smiselna in je počistila z vso umazanijo, ki se je nabrala okrog njega. Nekaj pomembnih stvari je lahko ugotovil le zase, kot je bila tudi smrt samo njegova smrt.

Tudi Ojdip je bežal pred prerokbo, čeprav je bila ta zanj vseskozi »odprta«, saj o prerokbah ni bilo mogoče dvomiti. V nasprotju z Josefom pa je bilo Ojdipu na Kitajronu, »kjer sta mu starša namenila grob«, dano vstopiti skozi vrata, ki so bila tu zanj odprta že od začetka. In ob tem se je Ojdip zlahka oziral nazaj, v svojo preteklost, in iz nje črpal elemente za svoje samospoznanje. Glede na sporočilo Ojdipa na Kolonu bi lahko rekli, da je Ojdip še pravočasno stopil skozi vrata Postave, ki so bila namenjena samo zanj. Ni pa še jasno, ali lahko kaj takega trdimo tudi za Josefa K.

Ker je Josef K. duhovniku ugovarjal in ga skušal prepričati, da ne gre v vsem verjeti čuvajevim stališčem, ga je ta opozoril, da je na napačni poti, saj »ne smemo vsega imeti za resnično, to moramo imeti samo za nujno« (Proces, 153). Josefu se je zdela takšna misel klavrna, saj po njegovem mnenju »s tem postane laž svetovni red« (isto). Če pa sprejmemo to K.-jevo predpostavko, da je namreč laž edina resnica sveta, temelj in podlaga vsemu, potem tudi resnica postane plen njene razpoložljivosti. In če ni več resnice, tudi ni več resničnosti, vse je le še konstrukt, ki ga je treba jemati kot nujnega. Takšna izguba resnice in resničnosti pa vodi lahko le v nihilizem. Kafka nas je sicer opozoril, da je bil Josef K. »pretruden, da bi mogel pregledati vse posledice zgodbe« o Postavi, a zdi se, da tudi v boljših okoliščinah ne bi prišel do bistveno drugačnih sklepov, kot smo jih navedli zgoraj. Pa tudi življenje je v okvirih nihilističnega bistva sveta preživel na »najboljši možni način«.

7

K.-jeva zadnja pot v kamnolom je v mnogočem podobna Ojdipovi poti na Kolon, kamor sta ga spremili njegovi hčeri Antigona in Ismena, K.-ja pa sta tja odvedla dva moža v »salonskih suknjah, bleda in debela, z na videz nepremakljivim cilindrom« (Proces, 155).

Že takoj na začetku močno preseneča dejstvo, da ima Josef K. oba gospoda za »stara, podrejena igralca«, o katerih ni jasno, pri katerem gledališču igrata, hkrati pa je rečeno, da skoraj ne govorita, vedeta se kot »na pol nema« (Proces, 157), kot mutca, kar se nikakor ne sklada z njuno morebitno pripadnostjo gledališču. Vprašanje je torej, zakaj K. razume zadnji prizor v romanu in hkrati poslednje dejanje svojega življenja kot igro, celo kot gledališko igro. Če pa smo natančni, se je roman začel s podobno ugotovitvijo, češ da gre za komedijo, v kateri pa Josef K. nikakor ne bi želel manjkati (Proces, 7). Zdaj se bo ta »človeška komedija« očitno končala.

Primerjava teh dogodkov z gledališko igro nas mora v tem primeru voditi korak nazaj, k tistim elementom, ki so gledališče šele omogočili, to pa je bil obred. Obredni elementi v zadnjem prizoru romana so nanizani tako, da jih je zlahka prepoznati ali pa vsaj ugotoviti, da jih ni.

Najprej je pomembno, kako sta gospoda prijela Josefa, saj je iz njunih gest že mogoče sklepati, da bo K. kmalu umrl, da bo postal, kot pravi Kafka, »neživa reč« (155).

Naj kot primer obredne geste, ki naznanja smrt glavnega junaka, navedemo Ahilovo držo glave v materinem naročju. Na poseben način jo je podpirala njegova mati Tetida, vedoč, da sin ne bo več dolgo živ, saj so tako podpirali glavo šele pokojnikom na pogrebnih slovesnostih. Podobno sta se do živega K.-ja kot do trupla vedla oba gospoda. Že v stanovanju sta ga skušala prijeti pod roko, a se je K. temu uprl in jima takšen prijem dovolil šele na ulici, v območju javnega, kamor je sodila obredna smrt. »Tako pred vrati pa sta ga prijela pod roko na tak način, da tako še nikoli ni hodil s kakim človekom. Rame sta držala tesno za njegovimi, rok nista upognila, ampak sta z njimi objela K.-jeve roke po vsej dolžini, spodaj sta prijela K.-jeve roke s šolskim, naučenim, neubranljivim prijemom. K. je šel togo vzravan med njima, zdaj so vsi trije sestavljali tako enoto, da bi bili razbiti vsi, ko bi kdo razbil enega izmed njih. Bila je takšna enota, kakršno lahko sestavljajo skoraj samo *nežive reči*« (podč. J. V.) (Proces, 155-56). Kafkova natančnost pri opisu tega prizora je osupljiva in kaže na to, da je moral dobro poznati obredna pravila, saj sicer ne bi govoril o »naučenih« prijemih obrednih gest in te še žive gmote ne bi primerjal z neživimi rečmi. Josef K. je bil torej »formalno« mrtev že na poti k usmrtilvi.

Drug pomemben obredni element je povezan s prostovoljnostjo

oziroma z uklonitvijo žrtve. Lahko rečemo, da se je K. na začetku poskušal upirati, saj je vedel, da bo umrl in da ne bo potreboval več dosti moči, zato je pred svojim koncem sklenil porabiti vso. V obredu so bile lahko darovane samo živali ali ljudje, ki so se prostovoljno predali krvnikom. Kakršnokoli upiranje je bilo za daritev nesprejemljivo.

Lep primer takšnega žrtvovanja je Ifigenija in z njo se srečamo pri vseh treh tragikih, Ajshilu, Sofokleju in Evripidu. Medtem ko zadnja dva obravnavata njeno smrt kot žrtveno dejanje, pa Ajshil razume njeno smrt kot umor, saj jo označi za nezaslišano in nezaužitno daritev (Oresteja, I, 150). To je bilo v skladu z nastajajočim pravom v grški polis, kjer je nekdanjo človekovo obsedenost z demoničnimi silami, ki so ga silile k vsem mogočim dejanjem, zamenjal pojem kaznivega dejanja in osebne odgovornosti. Iz prvega dela Oresteje razberemo, da so Ifigenijo kot kozlička s surovim prijemom vrgli na oltar, pri tem ji je glava visela navzdol, pripravljena na zakol. Ker se je devica Ifigenija upirala, so ji s čepom zamašili usta, da ne bi mogla izreči prekletstva nad domačo hišo. Takšno upiranje je preprečilo, da bi se Ifigenija pod očetovim nožem lahko spremenila v košuto in postala svečenica boginje Artemide. Za upornico je kot edina možnost preostala le še zgolj-smrt kot čisti umor.

V zvezi s prostovoljnostjo K.-jevega odhoda v smrt je posebej zanimivo vprašanje, zakaj Kafka v roman ni vključil Josefovih sanj? K. je namreč sanjal o tem, kako je kamnosek odlašal z napisom njegovega imena na nagrobniku, dokler se ne bo prostovoljno odločil za smrt, kar bi bilo docela v skladu z vsem povedanim, predvsem tudi z morebitno Josefovo obredno smrtjo v kamnolomu.

Položaj pa se je v trenutku spremenil, ko se je pred togo trojico pojavila ženska, najverjetneje kar K.-jeva oboževana soseda, ena najpomembnejših žensk v njegovem življenju, gospodična Bürstner. Josef K. se je v trenutku zavedel, da bi bilo vsakršno nadaljnje upiranje nesmiselno, še več, prevzelo ga je neverjetno veselje in z lahkoto so vsi trije sledili koraku ženske, ki je zdaj postala njihova voditeljica. Takšno vodenje je bilo potrebno toliko časa, dokler niso ubrali prave smeri, in potem se je, kot smo že ugotovili, ženska lahko umaknila v stransko ulico. Bilo je, kot bi gospodična Bürstner imela nalogo, Josefa K. v zadnjem trenutku spraviti na pravo pot, da ne bi znova zapadel svojim starim napakam. Zakaj je to nalogo morala opraviti prav ženska in zakaj je prav ženska v zadnjem trenutku upornika K.-ja skušala spremeniti v prostovoljno žrtev, je mogoče razložiti s K.-jevo veliko vero v žensko pomoč, ki jo je izrazil na številnih mestih v romanu. »Ženske imajo veliko moč. Ko bi mogel neke ženske, ki jih poznam, pregovoriti, da bi skupaj delale zame, bi moral prodreti« (Proces, 147). Iz sveta, v katerem je bila zoper njega sestavljena obtožnica, ga je lahko rešila samo ženska, kar je že spet tesno povezano z dogajanjem v Ojdiču.

V potrditev naj navedemo, da je bil »Kolon (beseda označuje atiško občino, pa tudi grob, gomilo), kamor se je po dolgih letih znova zatekel (Ojdip), mitični prostor, blagoslovljeno mesto, v katero je vstopil kot nosilec umazanije, tu pa je bil gaj Evmenid, ženskih božanstev plodnosti in moči« (Vrečko, 1997, 444), podzemskih boginj, s katerimi so bili povezani tudi njegove šepave noge in njegovo ime. Tu se je ob pomoči dveh vodnic, hčera Antigone in Ismene, in ob podzemskih Evmenidah Ojdipov življenjski krog sklenil. Prišel je na kraj, kjer je nekoč že bil in kjer bi moral, obešen za gležnje na drevo, že takrat obredno umreti, pa je preživel svojo smrt. Zato je postal plen s prerokbo povezane narojene hamartije, ki se je v tem trenutku podaljšala v subjektivno hamartijo. Razumljivo je torej, da se je K.-jevo hamartično življenje lahko sklenilo prav ob pomoči ženske in da se je tega Kafka jasno zavedal.

Preden je odšel iz Teb na Kitajron, je Kreon izrekel Ojdipu znamenite besede, da vse ne more biti njegovo:

»Vse ne more biti tvoje!

Glej, kaj vse si že dosegel -

Toda nič ni šlo s teboj!« (Ojdip, 1525)

Tega se je držal tudi Kafka, ko je svojemu junaku položil v usta samokritične besede, polne kesanja: »Zmeraj sem hotel z dvajsetimi rokami segati v svet in vrh tega še s takim namenom, ki ga ni bilo mogoče odobravati. To ni bilo prav ... Hvaležen sem, da so mi dali za spremstvo na tej poti dva na pol nema, neuvidevna gospoda, in da so prepustili meni, da sam sebi rečem, kar je treba« (Proces, 157). Kaj si je hotel reči K. v tem trenutku? Čemu je bil namenjen njegov poslednji notranji monolog? Je bilo to upanje v dokončno prepoznanje, ki se bo moralo prekriati s smrtjo kot koncem življenja, z zgolj-smrtjo?

K samemu obrednemu sprevodu sodi tudi zasmehovanje publike. Ker pa se tako kot večina dogodkov v romanu tudi ta zadnji dogaja ponoči, naletijo na svoji poti iz mesta le na posamezne stražnike in eden med njimi skuša celo preveriti nenavadno in sumljivo trojko, pa mu je K. s svojo odločnostjo, ki sta ji morala slediti tudi oba gospoda, to preprečil. S tem je Kafka opozoril, da ni bilo zasmehovanja, tega pomembnega dela obreda, in tako znova pokazal razpoke v samem obredu Josefove smrti, ki se je ta na način morala spremeniti iz žrtvovanja v goli pogin.

V Ojdipu na Kolonu, ki ga je Sofokles napisal tik pred smrtjo, leta 406, je svojemu literarnemu junaku znova dopustil davno pred tem neuresničeno obredno smrt. V gaju Evmenid je Ojdip opravil obredno očiščenje svojega telesa, daroval je bogovom pitno daritev in se pripravil na odhod s tega sveta. V tem trenutku se je z grmenjem oglasilo podzemlje. Mati Zemlja, ki ji je bil kot dar Ojdip odvzet tri dni po svojem rojstvu, ga je bila pripravljena znova sprejeti vase. V prerokbi je bilo rečeno, da bo spal s svojo materjo.

Zdaj se je prerokba, razumljena v svojem prvotnem obredno-mitološkem govoru, uresničila. »Gospoje podzemeljske« (Ojdip na Kolonu, 1568) so dovolile, da je legel v njihove brazde, ne da bi pri tem prišlo do gnusnega incestnega razmerja. Tudi uboj očeta ni bil več razumljen kot očetomor. Ojdip je bil očiščen. Čeprav brez svojih zemeljskih oči je Ojdip videl in vedel vse. Po agonu med Polinejkom in Ojdipom, kjer je oče prekel svojega sina, je Ojdip spregovoril o »prvih stvareh«, vse pa je spremljalo nenehno grmenje in bliskanje. Nato nam glasnik pripoveduje o vsem tistem, kar je bilo še mogoče videti, preden je nastala silna svetloba, ko se ni dalo videti nič več. V tej silni svetlobi se je dogodila Ojdipova epifanija. Po klicu podzemlja in Olimpa hkrati je Ojdip pokleknil:

»ter (se) z molitvijo obrnil k Zemlji,

a hkrati k sedežu bogov, Olimpu.« (Ojdip na Kolonu, 1654)

Ojdip je torej kleče, vpričo matere Zemlje ali Olimpa, odmolil svojo molitev in odšel ali v zemljo ali v nebo. V zemljo naj bi ga sprejelo Zemlje »temno krilo«, v nebo naj bi ga odnesli božji sli. Za Sofokleja je pomembna samo odrešitev njegovega junaka, smer odhoda pa pušča odprto.

Kakšna je Josefova »teofanija«? Ko so se končno znašli zunaj mesta, ki je »na tej strani skoraj brez prehoda prehajalo v polje« (Proces, 157), so prispeli do zapuščenega in pustega kamnoloma. Je bil tudi kamnolom pri Kafki izbran kot »brazda v zemljo«, podobno kot Sofoklejevo poslednje Ojdipovo bivališče na Kolonu, kjer sta junaka, Ojdip in Josef končno lahko legla k svoji materi zemlji?

Tu se je začel poslednji del obreda: slačenje žrtve in priprava na njen obredni umor. K. je zdaj v skladu s prostovoljnostjo žrtve »ustregel vsem njunim željam« (Proces, 158), kar pa se je lahko zgodilo šele po intervenciji gospodične Būrstner. Posebej natančna sta bila gospoda spremljevalca glede položaja K.-jeve glave, kar je bilo z daritvenega stališča nadvse važno, saj je glava in kasneje lobanja pomenila kažipot v posmrtno življenje, bila je prostor duha in zavesti, ki jima ni bilo prostora pod zemljo. Zato je bila K.-jeva glava s tolikšno skrbjo položena na velik, odlomljen kamen in ne, denimo, na tla ali kam drugam. Kamen je bil v funkciji žrtvenika, žrtvenega oltarja. Vendar pa K.-jeve glave nikakor ni bilo mogoče položiti v »pravilen« položaj, ostajala je nekako v prisiljenem in neverjetnem položaju. »Zato je eden od gospodov prosil drugega, naj za nekaj časa prepusti samo njemu to delo, da bo K.-ja prav položil, a tudi potem ni bilo nič bolje. Nazadnje sta pustila K.-ja v takšnem položaju, ki ni bil niti najboljši med vsemi prejšnjimi« (isto).

Vse navedeno kaže, da žrtveni obred ni potekal tako, kot bi bilo treba, da Josef K. ni bil več zastopnik vseh tistih, namesto katerih bi moral biti darovan kot žrtveno jagnje, kot si je to domišljal še na začetku procesa, ko je govoril, da je proces, ki so ga začeli proti njemu, le »... znamenje

postopka, kakršnega uporabljajo proti mnogim«, in si domišljjal, da »v njihovem imenu stojim zdaj tu, ne v svojem« (Proces, 32).

Zdaj je bil tu očitno samo še v svojem imenu, njegova smrt se ni ujemala z ničimer zunaj nje same, to pa je moralo pomeniti, da se bo njegov človeški konec spremenil v čisti umor (zakol) zunaj vsakršnih obrednih in kozmičnih konceptov, kot je bil to primer pri Ojdipu.

To je potrjeno v nadaljevanju, ko je bila storjena še »zadnja napaka«. »Potem ko je odpel eden od gospodov svojo salonsko suktnjo in vzel iz nožnice ... dolg, tenak, na obeh straneh nabrušen mesarski nož. ... Spet so se začele zoprne vljudnosti, prvi je dal nad K.-jem nož drugemu, ta mu ga je nad K.-jem spet vrnil. K. je zdaj natančno vedel: njegova dolžnost bi bila, da bi nož, ki je nad njim šel iz roke v roko, sam prijel in se zabodel. Tega pa ni storil, ampak je obrnil še prosti vrat in pogledal okoli. Ni se mogel do kraja izkazati, da bi oblastem vzel vse delo, za to zadnjo napako pa je bil odgovoren tisti, ki mu je odrekel ostanek moči, potrebne za to« (isto). Destrukcija obreda se je nadaljevala. Glede na svoj spor z oblastjo bi se moral K. sam zabosti, s čimer bi oblastem in sodišču odvzel težo odgovornosti za umor in zadevo spremenil v samomor. O eksekuciji pa ni bilo mogoče govoriti, saj ga ni obsodilo nobeno »visoko sodišče.« Predvsem pa mu je za to dejanje zmanjkalo fizične moči, ki mu jo je nekdo odrekel.

Ker pa njegov položaj nikakor ni ustrezal s pravili določeni obredni drži, poleg tega pa se je K. premikal in si ogledoval okolico, namesto da bi se prepustil umoru (obredni smrti), sta bila salonska gospoda prisiljena delo opraviti sama. Namesto obrednega umora, samomora in eksekucije se je dogodil brutalen umor. Neustrezno položeno K.-jevo glavo in telo sta pokončala, kakor bi pokončala steklega psa. K. je torej umrl živalske in ne človeške smrti in po vsem, kar se mu je dogodilo, je bilo jasno, da ga bo preživela samo sramota. Pirjevčeva misel, da je šlo pri Josefu K. za samomor, je po vsem povedanem napačna (gl. Pirjavec, Grad, 48). Človek je umrl sramotne živalske smrti. Ali pa naj to pomeni, da mu tudi v tem zadnjem trenutku ni bilo dano skleniti kroga, kot se je to še lahko posrečilo Ojdipu?

Tudi zato pušča Kafka na koncu stvari odprte in nerešene. Namesto spokojne obredne smrti, namesto sodne eksekucije, namesto samomora se je dogodil zakol človeka, ki je zase ves čas trdil, da ni kriv. Ampak, ne da bi do tega trenutka Josef to razumel, se je ta krivda nanašala samo na njegovo subjektivno hamartijo, na njegovo objestnost do sveta in sočloveka.

So se zato v zadnjem trenutku K.-jevega življenja, ko je še lahko opravil poslednji premik svojega telesa in glave, v hiši blizu kamnoloma »razmaknile oknice na nekem oknu, neki človek, šibak in tenak tam v daljavi in višini, se je sunkoma sklonil daleč naprej in še bolj daleč stegnil roke.« »Kdo je to bil?« se sprašuje avtor. »Dober Človek? Nekdo, ki je sočustvoval z njim? So bili vsi? Je bila pomoč še mogoča« (Proces, 158) Obred je bil dokončno

porušen, saj je lahko nekdo pogledal vanj in se ga udeležil od zunaj, kar bi bilo v pravem obredu povsem nemogoče. Zato je lahko učinkoval kot pomoč in kot upanje.

K temu človeku, ki je bil en sam, a je hkrati zastopal vse človeštvo, saj smo »tu vsi ljudje, eden kakor drugi,« k temu sočustvujočemu človeku, ki je stegoval svoje roke daleč naprej in ponujal pomoč, k temu človeku je zdaj tudi Josef K. »vzdignil roke in razprl vse prste« (isto). Tik pred nečloveškim zakolom sta v imenu vsega človeštva na daleč sklenila roke dva človeka, bančni prokurist in neznani človek, in tako združena želela poraziti železno logiko sodišča, katerega sodnikov in visokega sodišča jima ni bilo dano nikoli videti. V ugašajočem pogledu, tik pred smrtjo, Josef K. ni videl le obeh klavcev, ki »sta prav blizu njegovega obraza, z licem ob licu, naslonjena drug na drugega, opazovala, kako bo z njim« (isto), videl je še veliko več. Tik pred zamrtjem njegovih oči mu je bilo dano spoznati bistvo (ničnost) svojega procesa, visokega sodišča in njegovih sodnikov in se predati upanju na morebitno rešitev. Ojdipova poganska usodnost in s tem determinizem sta bila zamenjana z Josefovimi židovsko-krščanskim upanjem.

Kafka ni končal svojega romana po naključju z oslepitvijo svojega junaka in ni postavljajl po naključju prepoznanja pred samo oslepitev. Takšnega zaporedja se je držal že Sofokles v svojem Kralju Ojdiipu. In kot nas Sofokles pušča v dvomih glede Ojdipove smrti, ki je zaradi močne svetlobe nihče ni mogle videti, nas tudi Kafka prepusti vprašanju: »Je bila pomoč še mogoča?« Ojdip je z vrnitvijo na Kolon lahko udejanjil svojo davno načrtovano obredno smrt, ki je zbrisala njegovo hamartičnost, prepoznanje kot nasprotje hamartije ga je pripeljalo na kraj, »kjer sta mu starša namenila grob.« Očiščen je bil svoje narojene in svoje subjektivne hamartičnosti in s tem odrešen.

Josef K. je res končal kakor pes in se je tega svojega konca tudi zavedal, zato je treba zanj reči, da je njegova usoda še zmeraj v obzorju tragičnega, se pravi v tistem obzorju, kjer so se dogajale usode pglavitnih junakov evropskega tradicionalnega romana od Don Kihota do Eme Bovary. Spoznal in sprejel je svoj sramotni način bivanja in se s tem približal svojemu velikemu romanesknemu vzorniku, Don Kihotu, ki mu je bilo v predsmrtnem spancu prav tako dano prepoznanje pred njegovim fizičnim koncem. Josef K. se je sprijaznil z zavoženostjo svojega življenja, ni pa res, da bi na »to vprašanje pozitivno odgovoril« (Pirjevec, Grad, 31), kolikor takšnega odgovora ne bi pomenila njegova smrt. Namesto njega je odgovarjal avtor, in sicer z novim vprašanjem, »ali je bila pomoč še mogoča« (Proces, 158)?

Kaj se tedaj da reči o Josefu K.? Ga je zakol v kamnolomu sploh česa rešil, pa čeprav je tudi pri njem prišlo do prepoznanja, ki je izničilo njegovo

narojeno in subjektivno hamartičnost? Je na to vprašanje sploh mogoče odgovoriti, ne da bi se zatekli k romanu *Grad*, kot smo se bili tudi pri kralju Ojdipu prisiljeni zateči v Ojdipa na Kolonu?

K.-jeva usoda se je dokončala v Gradu, kamor ga je bil po smrti povabil grof. Po podatkih, ki jih navaja Max Brod, Kafkov prijatelj in rešitelj njegove zapuščine, je bilo K.-ju na smrti postelji »od zgoraj«, iz Gradu, zagotovljeno bivanje v novi domovini. Roman naj bi se končal tako, da »navidezni zemljemerec doseže vsaj delno zadoščenje. V svojem boju ne popusti, pač pa umre od izčrpanosti. Okrog njegove mrtvaške postelje se zbere občina, in iz gradu pride odločba, da za K.-ja sicer ni nobene pravno utemeljene zahteve za bivanje v vasi, vendar pa mu je glede na nekatere stranske okolnosti dovoljeno, da tu živi in dela« (*Grad*, 49).

Navidezному zemljemercu, ki je prišel v vas, kjer zanj ni bilo nobenega dela, saj so bile »meje ... gospodarstev zakoličene« in »je bilo vse zapisano, kakor je treba« (*Grad*, 49), je bilo po njegovi smrti dovoljeno »živeti in delati« v vasi, kamor je bil sicer, kot Ojdip na Kolon, že davno poklican. Vendar ne zato, da bi tu platonsko meril, tehtal in računal, ampak zato, da bi tu živel in delal. Da bi se torej predajal življenju zunaj subjektivne hamartičnosti. Zanj zdaj tudi ni bilo več možnosti, ker so ga zapustile vse telesne moči, ki bi bile nujne za njeno uresničenje. »K. se je torej fizično zlomil, uničilo ga je tako rekoč njegovo telo. Vprašanje pa je, kaj je tisto v tem svetu, zaradi česar odpove telo« (Pirjavec, *Grad*, 52). Z našega stališča bi to bila subjektivna hamartija, ki je čisti izmislek junakove subjektivne fantazije, izhaja pa iz tega, da ni sposobna sprejeti človekovega narojenega hamartičnega bistva. Josef K. je to spoznal tik pred svojo nasilno smrtjo, zemljemerec K. je to spoznaval skozi ves roman in prav njegovi uvidevnosti in pravočasni fizični izčrpanosti gre zasluga, da je končno le dobil dovoljenje za bivanje v vasi, v tisti vasi, ki je na začetku romana »tičala v globokem snegu« in mu je ponudila prenočišče, medtem ko se je grad skrival nad vasjo v megli in temi navidezne praznine. Šele glavnemu junaku Kafkovega junaka *Grad* je uspelo skleniti krog, kot ga je sklenil tudi Ojdip na Kolonu, in zdi se, da je bila prilika o Postavi v *Procesu* napisana samo zato, da bi zemljemerec K. v Gradu nanjo odgovoril, da bi vstopil skozi vrata Postave in se v njej varno naselil.

BIBLIOGRAFIJA

ARISTOTEL: *Poetika*. Ljubljana, 1982.

DÖNT, E.: *Oidipus und Josef K.* Arcadia 2 (1979)

ELIADE, M.: *Kozmos in zgodovina*. Ljubljana, 1992.

FREJDENBERG, O. M.: *Mit i literatura drevnosti*. Moskva, 1978.

KAFKA, F.: *Grad*. »100 romanov 30«, Ljubljana, 1967.

KAFKA, F.: *Proces*. Ljubljana, 1991.

KRALJ, V.: *Dramaturški vademekum*. Ljubljana, 1964.

LESKY, A.: *Die griechische Tragödie*. Stuttgart, 1959.

PAVLOVIČ, M.: *Poetika žrtvenog obreda*. Beograd, 1987.

PIRJEVEC, D.: *Franz Kafka in evropski roman*. »Sto romanov 30«, Ljubljana 1967.

SOFOKLES: *Kralj Ojđipus*. Ljubljana, 1987.

VREČKO, J.: *Ep in tragedija*. Maribor, 1994.

The Issue of Guilt in Oedipus and Joseph K.

Summary

This essay addresses *hamartia* in Oedipus and Joseph K., originally guilt without sin later turned into guilt of sin, as well as freedom and fate, death and redemption. The tragedy *Oedipus the King* starts with the plague in Thebes, while *The Trial* starts with the arrest of Joseph K., both events leading to the source of »misfortune«; since the source of misfortune is external, the two protagonists are guilty without committing a crime. In both works Aristotle's concept of *hamartia* is understood as an objective »tragic flaw« as well as a subjective decision taken by the hero. Since »guiltiness invites judgment«, both Oedipus and Joseph K. choose to flee in a »wrong direction«, which leads to the fulfilment of the prophecy and to a verdict respectively. They misunderstand the objective *hamartia* and transform their guilt without sin into the guilt of sin. But Oedipus' uncovering of his own past once the prophecy is fulfilled leads him to a theophanic death, while Joseph's recognition that his life has come to ruin leads to a bestial death.

Iocasta and several female characters in *The Trial* attempt to thrust both men back into the arena of objective *hamartia*, to restore them to the state of guilt without crime, but they fail. They do succeed, however, in leading the heroes to *anagnorisis*. This recognition enables Oedipus to evince his sense of responsibility by carrying out his self-punishment. Joseph's recognition, by contrast, includes neither responsibility nor self-punishment.

The scene with Titorelli shows that Joseph's trial can only take place between two extremes - justice and manhunt - and as such it has parallels with the Chorus song following the scene with Oedipus and Teiresias. Moreover, it has a connection with the chapter taking place in the Cathedral, since the protagonists of each scene are identified at this point and their destinies linked to their names. On another level this scene reveals a

similarity between the Sphinx and the parable of *Before the Law*, so our analysis extends to *Oedipus at Colonus* and *The Castle*.

K.'s last journey to the quarry ending in the hero's bestial death highlights the dissolution of the ritual death. Oedipus' ritual death at Colonus is replaced with Jewish-Christian hope in the case of Joseph K. The land surveyor K. in *The Castle*, on the other hand, succeeds in ending his life in the same way as Oedipus does at Colonus.

The parable of *Before the Law* in *The Trial* enables K. to enter safely and live there peacefully.

Naslov:

dr. Janez Vrečko

Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta

Aškerčeva 2

SI-1000 Ljubljana

e-mail: janez.vrecko@guest.arnes.si