



СУЗЕ И СВЕЦИ, 1937.¹

Годину дана пошто је објавио *Преображење Румуније*, своје најнепривлачније дело, Сиоран – који је у то време већ напустио Румунију и прешао да живи у Француску – објављује *Сузе и свеце* (*Lacrimi și sfinți*), дело махом написано док је радио као професор у средњој школи у Брашову – и дело за које је његова пријатељица Џени Актеријан рекла да је „најтужнија“ књига коју је икад написао.² Књига није наишла на добар пријем ондашњих критичара, али би од свега што је написао на румунском савременим читаоцима вероватно баш она била најпривлачнија, ако ту реч можемо употребити кад говоримо о његовим текстовима.

Тешко је поверовати да је ове две књиге написао исти човек, да не помињемо да их је писао готово истовремено. Сиоран је изјавио да је доживео нешто налик нервном слому кад је завршио *Преображење Румуније*, а *Сузе и свеци* могу се сматрати доказом и последицом тог стања, можда чак и знаком оздрављења. Но, „оздрављење“ је веома релативан појам кад се примени на Сиорана, који није потпадао под оно што се узима за „нормално“. Било да је патио од несанице, имао самоубилачке нагоне или био у различитим степенима нервне напетости, увек је писао с најјачим интензитетом, увек, од самог почетка, „на врхунцу незнања“.³ А сада се, након књиге која се од свега што је икад написао највише бави румунским национализмом и савременом европском политиком (премда на њему својствен начин), окренуо писању књиге у којој се Европа после средњег века безмало и не помиње. Штавише, да нема неколико узгредних помињања Ничеа, Рилкеа и Шопенхауера, могло би се помислити да је писана вековима пре нашег доба – изузев, наравно, што нам не може промаћи потпуно модернистички, величанствено безбожнички и у сваком погледу *ејзистенцијалистички* приступ, лишен било каквих илузија.

Имао је великих потешкоћа да нађе издавача, а можда се баш добро удесило да је био ван земље кад је дело коначно изашло из штампе. У штампарији издавача који је првобитно пристао да објави дело, један словослагач је почео да чита текст који је слагао. Шокиран, запутио се у уредништво и све испричао надређенима. И они су били ужаснути текстом који им се чинио не само богохулним него, парадоксално, и текстом који се највише бавио *релијом* од свега што су до тада читали од Сиорана.

¹ Ово поглавље је незнатно прерађен увод ауторовог превода *Суза и светица* (University of Chicago Press, 1995). Све наводе аутор је користио из тог текста. [У преводу на српски коришћено је издање Емил Сиоран, *Сузе и свеци*, прев. Петру Крду, Нови Сад: Светови, 1996. (Прим. њев.)]

² Sioran, *Cahiers*, 63.

³ *На врхунцу незнања* је наслов Сиорановог дела (прев. Петру Крду, Београд: Полиграф, 1998). (Прим. њев.)

Нису више хтели да имају никакве везе с том књигом. Но, срећом, како ми је Сиоран испричао док су му очи заискриле као и сваки пут кад би знао да чини нешто скандалозно, још нису били поломили клишее и допустили су му да направи прве отиске непреломљеног слога, које је носио по Букурешту у потрази за издавачем. Напоследку, успео је да нађе неког ко ће књигу штампати и дистрибуирати, али тек пошто је пристао да сам сноси трошкове.

Кад је изашла из штампе, изазвала је скандал, што је и била пишчева намера. Писана у кратким, афористичним одломцима – којих укупно има скоро четири стотине, различитих дужина, од једног реда до неколико страница – без наслова поглавља, делова нити било каквих других подела – неодољиво подсећа на Ничеа и по форми и по садржају. Исто тако личи на Блејкове „Пословице из пакла“ у збирци *Венчање неба и ђакла* (1794), као и на цели опус Емили Дикинсон – два песника која је Сиоран добро познавао, као што се види из његових дневника. То је непрекидан, али суптилно саткан и иконоборачки филозофски дискурс о мистици. Аура декаденције која обавија антихришћански и безбожнички тон ове књиге била је нечувена у Румунији. Но, као што Ж. К. Уисманс каже о свом декадентном јунаку, Дезесенту, у роману *Насујрош* (*À Rebours*, 1884),⁴ да бисте скрнавили католичанство, прво морате бити католик. А испод антихришћанске површине Сиоранове прозе тече веома јака хришћанска струја. („Једини аргумент против бесмртности је досада. Из ње полазе све негације живота, сви покушаји неповољни за постојање.“) Није он залуд био син изразито умног свештеника румунске православне цркве, те отуд веома упознат са доктринама хришћанске вере – доктринама с којима се, потом, борио – како да их разуме тако и да их оповргне.

Има у мени хришћанских елемената, одвише хришћанских: ђокушај ђрошње, ђусџи-ње и малоумних криза милосрђа. Различити изрази одбијања. (147)

Његов млађи брат Релу присећа се дугих ноћи проведених уз флаше вина, током којих је Сиоран расправљао о замршеним теолошким питањима са својим оцем и студентима са богословије у Сибињу. Како Релу тврди, Сиоран је у то време био опседнут теологијом и музиком, што потврђује и Сиоранов текст – који увек служи као истеривач његових опсесија – у којем се фини, истанчани афоризми о музици (нарочито о Баху) преплићу са размишљањем о сузама и свецима.⁵

Многи свеци – а још више свеџице – желели су да одмарају главу на Исусовом срцу. Свима је жеља исџуњена. Сада схваџам зашџо срце Избавиџеља није ђресџало да куца

⁴ Жорис-Карл Уисманс, *Насујрош*, прев. Живојин Живојиновић, Београд: Просвета, 1966; Жорис-Карл Уисманс, *Насујрош*, прев. Живојин Живојиновић, Београд: Центар за изучавање традиције Укронија, 2005. (Прим. ђрев.)

⁵ Богословија у Сибињу је знатно допринела настанку књиге будући да је током распуста, кад није предавао у Брашову, Сиоран проводио сате у њеној библиотеци, задубљен у плесњиве, прастаре томове житија, дословно проналазећи ликове за своју књигу. Значајно је приметити да су ликови махом католички, а не православни – то јест, не „домаћи“ – свеци, а има неколико и муслиманских.

две хиљаде година. Господе! Хранио си своје срце крвљу свећаца и обукао си га у зној њихових чела! (6)

Савремени хагиограф, „сањао“ је „себе као хроничара провалија између неба и земље, интимност са жегама срца, историчара Божијих несаница“. Природно се намеће следеће питање: зашто би један здрав и прав младић тридесетих година двадесетог века, који отворено изражава љубав према животу, премда се она једва може назвати „нормалном“, и који је политички освешћен и активан, жели да постане „уљез на небу“, шпијунира свеце и открива њихове тајне? Делимичан одговор може се наћи у одломку из Ничеовог дела *С оне стране добра и зла*:

Досад су се најмоћнији људи још увек с поштовањем клањали пред свецем као пред зајонешком самопошчињавања и намерној, крајњеј лишавања. Зашто су се клањали? Они су у њему ... слушили премоћну силу, која се хтела окушати на таквом пошчињавању, снају воље у којој су прекознавали и поштовали сојствену снају и жељу за влашћу. Кад су поштовали свеца, они су поштовали нешто у себи. Поврх тога, проризор свеца будио је у њима подозривост: таква толемост одрицања, проив природе не прижељује залуд ... Украјко, моћници свећаца стекли су пред њим нови страх, наслутили нову моћ, чудној, још неопшчињеној невријашеља – што је била „воља за моћ“, воља која их је приморала да засијану пред свецем. Осећали су потребу да га ишјају.⁶

Ничеов увид потврђује Сиоран, који на првој страници *Суза и свећаца* објашњава зашто га интересују свеци, формулишући питање којим његова књига обећава да ће се бавити: „Како се човек одриче себе и креће путевима светости?“ У способности свеца да се одрекне света Сиоран препознаје њихову „вољу за моћ“: светост је, пише он, „империјалистичка“; за њу се „занима због делиријума величанственог, који се крије испод ових нежности, због невероватног заноса маскираног понизношћу, због воље за моћ која пулсира испод добротe.“

Без сумње фасциниран овом вољом за моћ у политичком свету рашчереченом између екстремних захтева, од фашизма до комунизма, Сиоран је упркос томе посматра са страхопоштовањем помешаним с мало ироничне скептичности.

Свећост сама по себи није занимљива, занимљиви су само животи свећаца; процес током којег се човек одриче себе и креће његовим свећостима... Али процес којим неко постојаје хагиограф? Ићи стојама свећаца..., поквијати шабане њиховим сузама... (5)

Он свеце посматра делимично као да су алтер-его, побожни егзистенцијалисти који „живе у огњу“ док „мудраци [живе] поред њега“. Однос према свецима који Сиоран развија у књизи је однос љубави и мржње. „Волим светице због њихове наивности до усхита“, пише на једном месту. У његовој љубави према свецима има трагова декадентног естетизма: „Не може им се више веровати. Дивимо се само њиховим илузијама.“

⁶ Фридрих Ниче, *С оне стране добра и зла*, прев. Божидар Зеџ, Београд: Дерета, 2003, стр. 49–50.

Противтежу овој кићеној љубави, међутим, чини силовита и отровна мржња. Много пута признаје да мрзи свеце јер су нам у завештање оставили безнадежну патњу, јер „немогуће је патити осим излишно и са сатанизмом“. „Како не мрзети анђеле, свеце и Бога? ... Небо ме раздражује а његов хришћански облик иритира.“

Кратак осврт на *Преображење Румуније* помоћи ће нам да употпунимо представу о томе како су *Сузе и свеци* имали тако јединствен одјек у датом историјском контексту. Док је потоње дело критика мистичног дискурса, прво дело узима реторику мистичног дискурса и примењује је на домен политике, на утопијску политичку фантазију, сањарење о Румунији која се „преображава“ из своје „подисторијске“ судбине. У *Сузама и свецима*, Сиоран дефинише светост као „превазилажење нашег стања палих створења“. У мистици, спасење и воља светаца да поседују Бога су заправо једно те исто. Из тог разлога формула за спасење не мора да остане ограничена на духовну сферу и може се лако превести у политичке оквире: духовно јединство мистика са Богом постаје еквивалент испуњења велике судбине једног (малог) народа: „Наша се читава политичка и духовна мисија мора усредсредити на одлучност да вољом постигнемо преображај, као и на грчевито и драматично искуство трансформације нашег целокупног начина живота.“⁷

Mutatis mutandis, Сиораново решење за румунску кризу идентитета састоји се у следећем: своје „пало“ стање успеће да превазиђе само кад је буде покретала иста фанатичност која мотивише свеце. У том случају, мистична „воља“ није без објекта, као што је то случај у *Сузама и свецима* (који искључују Бога). Она има политички садржај, а не наступа на позорници срца нити душе већ саме историје:

Румунија је земља без пророка... Ова оштрежњујућа мисао требало би да нас нађа да будемо друјачији, да изјарамо од слеје фанатичности, да будемо просветљени новом визијом... а мисао о једној друјачијој Румунији требало би да буде наша једина мисао. Наставити истим историјским путем равно је пољаном самоубиству. ... Мораћемо да одбацимо луцидност која нам предочава јомилу немоћности, и, иако слеји, да освојимо светлости.⁸

Заоденута у мистични језик екстатичних визија, жеља за духовном реформом удружена је овде са жељом за уздизањем културе. Да би се остварио овај циљ, сва средства су оправдана, сматра млади Сиоран, који звучи као нови Макијавели:

Дозвољена су сва расјоложива средства кад један народ оствори за себе љућу у свећу. Терористички чиновци, криминалне радње, зверства и издаја моју се смањити негоспојним човека и неморалним само у сјању декаденције, кад се њима брани садржајни вакуум; ако, с грује сјране, они допринесе усјону народа, онда се моју смањити врлинама. Свака победата је морална.⁹

⁷ Cioran, *Romania's Transfiguration*, 47.

⁸ Исто, 49 (курзив ауторов).

⁹ Исто, 41.

И тако смо доведени у изузетно занимљиву интелектуалну ситуацију: пред нама су две књиге истог аутора објављене у периоду од дванаест месеци, обе обилују мистиком, једна жестоко политичка, а друга критичка анализа политичких корена мистичног дискурса. Могло би се, чак, рећи да су *Сузе и свеци* филозофска дисертација о феномену мистике док је *Преображење Румуније*, њихов несрећни политички пандан, прилично груба примена мистичких принципа, која је веома усклађена са другим политичко-религијским левичарским или десничарским дискурсима тога доба. Но, двосмислени став који Сиоран заузима према мистици у *Сузама и свецима* показује да му је у мислима *Преображење Румуније*, у сваком тренутку док је писао потоње дело, политичку утопију – „делиријум величанственог“. Мистични призвучи снажно доприносе делиријумско-утопијском карактеру дела, који је у супротности са Сиорановом егзистенцијалном филозофијом скептичности и незнања. У *Сузама и свецима*, Сиоранов однос љубави и мржње према мистичким свецима проблематизује једноставна и фанатична решења која нуди у *Преображењу Румуније*. Стога *Сузе и свеци* на неки начин представљају Сиоранову филозофску борбу са самим собом, текст крцат противречностима и двосмисленостима. Будући да се појавило у исто време као и *Преображење Румуније* и да потакнуто истим размишљањима, дело *Сузе и свеци* показује све недостатке Сиорановог другог, неразрађено наивног политичког текста, те га стога и подрива.

Као дискурс о духовности, аскетизму и патњама зарад Христове љубави, *Сузе и свеци* значајно се ослањају на историјске, филозофске и политичке дискурсе који су били у оптицају у Румунији двадесетих и тридесетих година двадесетог века. О „духовности“ се толико говорило у румунској култури између два рата да је часопис Сиоранове групе, *Кришеријум*, у колумни „Речник“ тој речи посветио дугачку одредницу, што је имало исту сврху као и радикално писање током Америчке и Француске револуције, а то је да покуша да (поново) дефинише „главне идеје“ периода и утврди њихову „употребну вредност“. У чланку се посебице успоставља директна веза између „проблема ‘нове духовности’ и ‘новог нараштаја’ коме је припадао Сиоран.

Према чланку из *Кришеријума*, млади нараштај, а међу њима и Сиоран, сматрао је себе представником „нове револуционарне духовности“ која се унеколико поклапа са другим видовима духовности који су постојали у румунској култури тога доба, али их истовремено и одбацује, а то су пре свега традиционална, православна духовност њиховог харизматичног професора филозофије и ментора Наја Јонескуа, и нешто више „културно“ оријентисан, односно, хуманистички тип духовности чије су присталице били други млади интелектуалци као што су Петру Комарнеску и Константин Нојка. Мирча Вулканеску, аутор чланка, процењује да је огроман број припадника овог новог нараштаја „на челу са Мирчом Елијадеом“ прихватио једну нову „агонску духовност“ чије су основне особине „луцидност, негирање и трагична сумња која хоће саму себе да *ошкљони* откривањем нове врсте човека, који тек треба да се роди“ (мој курзив).

Као што смо видели, овај нараштај интелектуалаца имао је политичке везе са Легијом арханђела Михајла, касније познатом као Гвоздена гарда, „масовним покретом са израженим мистичким особинама“, чије су присталице желеле „моралне и духовне

промене, национални 'препород' тиме што би се народ вратио вредностима православног хришћанства, као и 'спасење' путем аскетизма и жртвовања.¹⁰ Сиоранови вршњаци подржавали су покрет Легионара зато што су веровали да је он једино политичко средство које има моћ да покрене „хришћанску револуцију“ која би довела до стварања хришћанске државе. У време екстремне политичке корупције и економске пропасти, потакнути снажним осећајем краја, ухваћени између носталгије за Изгубљеним рајем и нестрпљивог ишчекивања Новог Јерусалима, ови млади, савремени „свечи“ били су гоњени жељом за реформама која је, нажалост, нашла свој политички еквивалент у фашистичкој Гвозденој гарди.

Веома је лако уочити сличности између историјских околности које су условиле настанак западноевропске мистике и маније за мистиком која је захватила Румунију тридесетих година двадесетог века. У оба периода владала је криза идентитета и требало је преузети одговорни задатак покретања политичке и духовне реформе. Као што каже Мишел де Серто, током историје јавља се извесна „подударност“ између настанка „макијавелистичког тренутка“ и „мистичке инвазије“.¹¹ Стога, „задатак да се произведе република или држава помоћу политичког 'разлога' који заузима место срушеног, нечитљивог божанског поретка на неки начин налази двојника у задатку да се оснивају места где ће се слушати Реч која је у исквареним институцијама постала нечујна“. Није искључено, као што сматра Серто, да мистика у Европи није изумрла у седамнаестом веку него је само нестала с видика: „Потиснута у раздобљима која су била сигурна у своја знања, та авет извесног проласка изнова се појављује у пукотинама научних извесности, као да се сваки пут враћа на места на којим се понавља сцена њеног рођења.“¹² „Сигурна“ и „извесности“ су кључне речи овде. Европу прве половине двадесетог века раздирала су судбинска превирања. У напаћеном политичком и интелектуалном контексту Европе, Румунија је, имајући на уму њене политичке и економске координате, била страховито несигурна у себе и зато је била плодно тле за васкрсење мистике у политичком руху.

Сузе и свечи су промишљање на тему светости, али не о светости уобичајене врсте. То значи да се не разматрају мученици и јунаци традиционалних хагиографија, они који се поштују због њихових врлина него мистици чувени по високом степену духовности, њиховом интимном, личном спознајом Бога, који су донели нову „провалу апсолутног у историји“. Наслов упућује на традицију у римокатоличкој цркви познату под именом „дар суза“. *Dictionnaire de la spiritualité* овај дар описује као „сложену појаву коју чине одређена духовна осећања и њихове конкретне манифестације“. Он наводи три категорије светих суза: покајничке сузе (сузе страха и кајања које доносе прочишћење), сузе љубави (односно милости), и сузе саосећања исплакране због Хри-

¹⁰ Leon Volovici, *Nationalist Ideology and Antisemitism: The Case of Romanian Intellectuals in the 1930s*, 62.

¹¹ Мишел де Серто, *Мистичка фабула: XVI – XVII век*, прев. Александра Манчић, Београд: Службени гласник, 2009, 223–224.

¹² Исто, 110.

стовог страдања. Почевши од Фрање Асишког с почетка тринаестог века, ова последња категорија постала је доминантни „жанр“ светих суза.

Сузе сажаљења над Христом страдалником, на које Сиоран више пута алудира у свом тексту, су стога карактеристична особина западноевропске мистике. Мистика је „кретање ка објекту који је ван граница емпиријског искуства“, а исто тако и „непосредни и пасивни доживљај божанског присуства“ (*Dictionnaire de la spiritualité*). Ово „кретање“ представља бег – путем молитве, медитације и контемплације – из садашњег времена и простора. Циљ му је сједињење с Богом, а окосница му је мистерија Инкарнације и Спасења јер је Христ у човечјем обличју схваћен као посредник између човека и Бога. Путем саосећања и поистовећења са Христом *сѣпрадалником*, човек за службује искупљење из палог стања и сједињење с Богом, те тако постаје део његове божанске природе. Премда све ово углавном звучи као стандардна хришћанска доктрина, нагласак се у мистичкој традицији ставља на екстремна осећања. Сузе се схватају као знак милости, спољашња манифестација Божјег присуства у људском срцу. Многи описи овог дара истичу његову неизрециву сласт. Сиоран већ од самог почетка изврће овај мистички дискурс, јер за њега сузе нису слатке него горке:

Покушах да схваћим одакле долазе сузе и заусѣјавих се код свеѣца. Јесу ли одговорни за свој ѣорки сјај? Ко би знао? Чини се, иѣак, да су сузе њихови трагови. Нису ли оне ѣосредсѣјвом свеѣца досѣле у свеѣ; да ли без свеѣца не бисмо знали да ѣлачемо за рајем. Хѣео бих да видим бар једну сузу коју је земља уѣила... Све одлазе ѣоре, нама неѣознаѣим сѣјама. Само бол ѣреѣходи сузама. Свеци су их само рехабилѣовали. (5)

Свеци у Сиорановој књизи припадају посебној сорти светаца, углавном световној и углавном женској, а називају се „мистичима“, „продуховљенима“, „контемплативцима“ или „просветљенима“. Они хришћанској вери прилазе са антитеолошког становишта, водећи се само интуицијом и осећањима.

Доделивши аѣтрибуѣѣ свеѣца само неколицини жена, црква је ѣоѣрешила. Њена мизоѣнија и ѣврѣчлук ѣриморавају ме на већу дарежљивост. Свака жена која лије љубавне сузе у самоѣи свеѣца је. Црква није никада разумела да су свеѣце зачеѣе из Божијих суза. (55)

Многа имена у књизи, Мајстор Екхарт, Катерина Сијенска, Тереза Авилска, Св. Јован од Крста су дошли са страница класичних дела западноевропског мистичног штива, али постоје и бројне мање познате, необичне личности. Сиоран мистике назива свецима. Пошто су према општем схватању мистици аполитичне, пасивне индивидуе које промишљају божанство, њему се више свиђа да оне којима се он бави назива „свецима“. Свеци су, пише он, политичари – премда „неуспешни“, јер се стиде привидности: то су прагматични и предузимљиви мушкарци и жене, који доброчинствима изражавају љубав према човечанству. Штавише, многи европски мистици били су активни реформатори, озбиљни играчи у игри европске политике. (Катерина Сијенска, на пример, помогла је да се папа из Авињона пребаци назад у Рим.) И сви су они – махом чланови просјачких редова – били посвећени добротворном раду у свету ван манастирских зидова и предано се бринули о сиромашнима и болеснима.

Зато се може рећи да је мистика у Европи верски покрет с политичким призвуком. Одликује се јаким реформаторским духом, који се развио на маргинама и често у сукобу са званичним институцијама католичке цркве, коју су ове светачке личности сматрале деградираном и корумпираном, неспособном да се даље брине о духовним потребама народа.

Свешћ се дели на власнике и просјаци. Будући у средини, сиромаси образују безбојну вечност историје. Просјаци су реакционари као и власници. Нико не жели промену или пројрес. Само се сиромаси труде и носе шерећ. Без њих не би постојало друштво. Јер власници су живоћиње, а просјаци нишћа не желе. Кад сиромаси не би постојали, идеја грађанина не би имала никаквој садржаја. Њихова анемија храни државу, њихове наде су вене друштва а очајавање крв историје. Има безброј решења проћив беде; ниједно проћив сиромаштва. (102)

Историјски гледано, период мистике се протеже кроз неколико векова и неколико западноевропских земаља, почевши од покретача Бернарда од Клервоа у дванаестом веку преко брзог ширења крајем тринаестог века по Немачкој и Холандији, а затим по Италији, па до кулминације у шеснаестом веку у Шпанији и коначног јењавања у седамнаестом веку у Француској управо пре но што је освануло доба разума.

Иако се протеже кроз неколико векова, мистика је у Европи скоро увек „гранична“ појава, настала на прагу модерног доба, у време када је једнообразна хришћанска Европа почела да се распада, почеле да се формирају јаке световне државе, и положени темељи за настанак нових наука и уметности. Тако „тежња ка радикалном хришћанству оцртава се на позадини пропадања или ‘кварења’, у универзуму који се распада и који треба обновити“.¹³ Суочени са пропадањем хришћанске вере и „понижењем хришћанске традиције“, мистици устају да се боре за поновно успостављање праве вере. На пример, Тереза Авилска и Јован од Крста реформисали су свој хришћански ред. Тако су створили „радикално хришћанство“, које је било на граници јереси и „осцилирало између екстазе и побуне“.¹⁴

Ово нису Сиоранове речи, али овакво схватање поступака мистика игра важну улогу у његовом поимању ситуације у којој се налазила Румунија тридесетих година двадесетог века. Он се експлицитно усредсређује на политичке елементе у животу светаца, али према његовом мишљењу њихова добротина су најнезанимљивији аспект њиховог живота. Опчињавају га њихове сузе, жеђ за болом и способност да га поднесе: укратко, занима га патологија, односно, како он то каже, „сабласт патње“ јер „патња је једина човекова биографија“. У позадини ове патње, као и невероватне способности да се одрекну свега у свом аскетском животу, Сиоран у свецима детектује фанатичну вољу за моћ.

Писана дела светаца често носе наслов „Дијалози“ зато што се све предочава у облику дијалога с Богом, „conversar con Dios“, како је то назвала Тереза Авилска. У својој анализи дискурса мистике, Мишел де Серто примећује да је главна карактери-

¹³ Исто, 24.

¹⁴ Исто, 42.

стика писаних дела светаца почетно истицање воље, уводна реч *volo* – „хоћу“ – која је уједно и екстатична, изражава жељу за бегом, и аскетска, изражава жељу за губитком.¹⁵ Чин хтења – „vouloir“ – је истовремено и чин моћи, „pouvoir“. Серто цитира једног од класичних мистика, Мајстора Екхарта, који је рекао: „С вољом могу све“, и још „Оно што хоћу да имам, имам.“¹⁶

Али шта то ови свеци желе да поседују и шта желе да контролишу? „Простор у коме се упражњава империјализам светаца је небо, а борбено оружје патња“, сматра Сиоран. Светачка „воља за моћ“ није усмерена ни према каквом нарочитом предмету. Они желе да поседују бескрај („небо“) и Бога: то јест, они желе одсуство, јер како је Бодлер једном запазио: „Бог је једино биће које да би владало чак не мора ни да постоји.“ Тако је унутрашњост регион у коме воља суверено влада, ужива *самостјалношћу* која не зависи ни од предмета ни од околности.¹⁷ При том су срце и душа позорница на којој се одвија мистичка драма, као на пример у делу *Las moradas* Терезе Авилске.

Управо је ова фанатична, али истовремено и беспредметна воља за моћ, хетње да се спозна и да се воли, односно да се спозна путем љубави – усмерена према свему, а истовремено и према ничему, то јест, према Богу – оно што заокупља целокупну Сиоранову пажњу у *Сузама и свецима*. Но, док је за свеце Бог ништавило пуно значења, за Сиорана, као и за Ничеа, „Бог је мртав“, а ништавило је значењска празнина. („Нека се сам Бог помоли за онога у ком нема више шта да умре...“) Тако је Сиоранова књига критика ове воље за моћ која заузврат не добија ништа осим испразне и сурове патње. Открива и одбацује политичке корене светости, и напоследку урања у психолошку, односно естетску сферу, будући да су свеци, ипак, „неуспешни политичари“ који тврдоглаво поричу значај света привидности. Упркос томе, говорити о светачкој „вољи за моћ“ упућује на политички аспект њиховог егзистенцијалног верског искуства, због чега је важан историјски контекст настанка и објављивања *Суза и свецаца*.

Многим темама којима се бави у *Сузама и свецима* Сиоран ће се изнова враћати у каснијим, зрелијим, *француским* делима, те ће поново писати о музици, духовности, патњи, смрти, самоћи, сумњи, незнању, декаденцији, Богу и ништављу. Као дискурс о мистички, није ни мистички дискурс нити објективни, безлични филозофски дискурс. Углавном личи на Ничеове хибридне филозофске коментаре. Слободан и необавезан, колоквијални и лирски стил, прошаран упечатљивим метафорама, и личним, интимним тоном, спорадично поспрдан и отворено силовит („Хајдемо на Страшни суд са цвећем на реверу!“), заправо прикрива огромну ерудицију, опширно познавање књижевности, као и дубину и тачност коментара о феномену мистике. Двосмислена, често парадоксална природа *Суза и свецаца* долази отуд што књига у основи осцилира између два супротна порива: силовите жеље за веровањем и потпуним предавањем – што је приступ који се очитује и у *Преображењу Румуније* – и страственог одсуства вере, то јест, незнања.

¹⁵ Исто, 242.

¹⁶ Исто, 246.

¹⁷ Исто, 249.

Окосницу књиге чини Сиоранов „неуспешни мистик“, „онај који не може да пресе-че све везе с временом“. Стога каже да је „тајна успешне мистике победа над временом и индивидуализацијом“, али и „чујем посмртна звона како одзвањају кроз вечност: зато не могу да се сложим са мистиком“. „Неуспешни мистик“ је гротескна фигура: „Страст за апсолутом у скептичној души! Анђео накалемљен на губавца.“ Он припада истој породици егзистенцијалних изгнаника, који вечно лутају по ничијој земљи, про-странству између историје и вечности, као што то чине Унамунов мученик, Мануел Добри, Иван Карамазов Достојевског или „светац лопов“ Жана Женеа. Присетимо се и фасцинације „неуспехом“ (*le raté*) коју је испољавао млади Сиоран, даровит младић који обећава али не схвата свој потенцијал.

За Сиорановог неуспешног мистика нема могућности искупљења. Док успешни мистици врхунцем екстазе сматрају тренутак у којем осећају да су насамом с Богом, оно што Свети Јован од Крста назива „*soledad en Dios*“, Сиоран се жали да се „не осећа при-јатно с Богом“ да је он вечни „изгнаник у Њему“. Успешном мистику Бог је предмет жеље, мета његове воље за моћ. Но, без обзира на то колико се труди да воли и да верује у мистику, Сиоранов жар увек подривају сумња и безнађе. Опседа га ничеовска мисао да је „Бог мртав“. Или, како то Сиоран духовитије изражава, Бог је „универзално одсуство“. Затим разоткрива неопростиву наивност светаца: они „се никад нису запи-тали ‘шта почиње *īосле* Бога?’ и то не могу да им опростим“. У очају овог неуспешног мистика и његове егзистенцијалне сумње пропламсавају трагички величанствене, ро-мантичне, луциферске прозе. С једне стране: „Боже, без Тебе сам луд, а с Тобом још луђи!“ А с друге: „моје ме сумње не могу одвести даље од сенке Његовог срца.“ Наша је улога, каже Сиоран, да забављамо усамљеног Бога: ми смо „једини лакрдијаши ап-солута“. Он, међутим, одбија да игра своју улогу у Божијем забавном комаду, те „у агон-ској помами“ храбро „одбацује Бога“: „Ја, у својој самоћи, дижем се против Бога.“

Закупљен овом фигуром неуспешног мистика, Сиоранов дискурс о мистици је самосвесна, богохулна пародија мистичког дискурса. Глас мистика неверника уводи нову перспективу у традиционални жанр животописа светаца, а то је перспектива безнађа, чиме мистичном искуству даје нову тежину, намерно му контрирајући и из-врћући његово значење. На пример: „рај гледан из суштине једне туге“ постаје „гробље радости“. У мистичном искуству, медитација и молитва су важни кораци према Богу, али Сиоран их схвата управо супротно: „треба мислити даноноћно на Бога да бисмо га истрошили и тако завршили с њим.“ Мистицима је живот у Богу једини истински живот, што је за Сиорана „смрт постојања“.

Најчешћа мета његовог напада, међутим, је други кључни аспект мистике: опо-нашање агоније страдања Човека-Бога као јединог пута ка достизању божанског.

Не мораш биѿи хришћанин да би ти ѿишресао Сѿрашни суд, или да би ја разумео. Хришћансѿво је ексѿлоаѿисало само бојазносѿи и људски немир, извлачећи максимум добѿиѿи за божансѿво које се, ѿодло и бескруѿулозно, удружило са насиљем. (99)

Патње мистика имају за циљ спасење, то јест, досезање савршенства у божанском. Сиоран, међутим, прилази патњи са естетског пре него са етичког становишта, јер не

фасцинирају га врлине патње већ „сабласт патње“. Патњу види као суштински део трагичне људске ситуације – „патња је једина човекова биографија“ – али и као беспредметну јер у себи не носи обећање спасења као што је случај с хришћанским поимањем патње, које је су мистици довели до екстрема. Патња, у основи које је Сиоран детектовао вољу за моћ, је неделотворна; њом се не постиже ништа осим још бесмисленије и окрутније патње. Нема места искупљењу у свету у којем се „од стварања свести Бог у правом светлу указао као још једно ништавило“.

Безнађе неуспешног мистика, лишеног своје велике наде и опхрваног оним што је Унамуно назвао „el sentimiento tragico de la vida“, поприма облик Ничеових напада на хришћанство. У тим нападима Сиоранов глас је на махове отрован и ироничан. „Не знам већу кривицу од Исусове.“ „Највећа немилост може бити само иста она која нам је оставила у наслеђе кржаве мрље на крсту.“ Исус, „крвожедни и немилосни“ Христ, имао је „срећу што је умро млад. Да је живео 60 година, уместо што је носио крст, написао би мемоаре“.

У одломку који се присећа страха из прошлости насталих због изгреда у историји хришћанства, а такође предвиђа изгреде који ће се ускоро десити у његовој земљи, Сиоран, опчињен насиљем и патњом, пише – деценијама пре Суза Еросових Жоржа Батаја¹⁸ или *Насиља и свећо* Ренеа Жирара¹⁹ – да су „црвене мрље биле увек тајна сласт хришћанства а његови мученици нису учинили ништа друго него су васиону претворили у море крви. У религији горућих сутона злокобност побеђује узвишеност“.

Ако мистичка формула, у крајњој линији, Сиорану не доноси успех у духовном домену, онда следи да је њен политички еквивалент такође осуђен на неуспех. Да ли је можда овај човек испуњен толиким сумњама и сенима само булазнио у нападу импотентног беса, односно „делиријума величанственог“ кад је написао *Преображење Румуније*? Да ли је могуће да је и он, као Унамунов неуспешни светац, Мануел Добри, проповедао нешто у шта ни сам није веровао? Ако је *Преображење Румуније* покушало да понуди решење за румунске тренутне политичке проблеме, онда његова књига двојник из истог периода, *Сузе и свеци* открива другу страну медаље, а то је да не постоје решења тамо где влада искрена безнадежна сумња. Тако путем *Суза и свећо* стичемо увид у Сиоранов сложени и подељени ум управо у време кад је писао свој још скандалознији политички трактат:

Људска душа узбуркана од Боја личи на мањкаво ѝролеће. Почињу исцјинске цвекне декаденције, најарфимисана одвраћености, заражени ѝујољци. Онда схваћиш једној уцењеној свеца ... или једној хришћанина анѝхристиа као шћо је Ниче. Или шћи је жао шћо ниси један Југа да можеш издајѝи Боја и окусиѝи трижу савесѝи. (97)

У Румунији тридесетих година двадесетог века, Сиоранову младу душу опседала су два апсолута, а да ни у једног од њих заправо није веровао. У тој ситуацији, његов

¹⁸ Жорж Батај, *Сузе Еросове*, прев. Иван Чоловић, Београд: Вук Караџић, 1972. (Прим. ѝрев.)

¹⁹ Рене Жирар, *Насиље и свећо*, прев. Светлана Стојановић, Нови Сад: Књижевна заједница Новог Сада, 1990. (Прим. ѝрев.)

следећи корак изгледа неизбежан: ако не самоубиство, онда самоизгнанство. Отишао је у „изгнанство“ не након напречац донесене неопозиве одлуке него се постепено „навикавао“ на њега током неколико наредних година. Неколико месеци пре објављивања *Суза и светица* 1937. године, напустио је Букурешт и никад се више није вратио осим на неколико дана крајем 1939. године и током кратког пута између новембра 1940. и фебруара 1941. године. Напушта Румунију и практично нестаје. Избија рат и он на себи својствен начин одлази у подземље. За њега се није чуло готово читавих десет година, кад му се, 1947. године, указује да мора да пише на француском, те више никад није писао на румунском, а и говорио га је само у ретким приликама. Кад се 1949. године појављује књига *Крајшак ѿрећед расѿадања*,²⁰ коју је почео да пише 1947. године, до тада је већ одбацио и румунски језик и румунски идентитет, те се предао дуго гајеној опсесији: не да буде Француз него да буде човек ниодакле.

Изворник: *“Tears and Saints”*, у: Ilinca Zarifopov-Johnston, *Serching for Cioran*, Indiana University Press, Bloomington, 2009, сѿр. 123–134.

(С енѿлеској ѿревела **Наѿаша Камѿмарк**)

²⁰ Емил Сиоран, *Крајшак ѿрећед расѿадања*, прев. Милован Данојлић, Београд: Тиса, 2004. (Прим. ѿрев.)