

tu [u-svetu-biti]. Kao takvo ono iziskuje ne samo *neko* određeno odnošenje opstajanja, već i to opstajanje u punoj pravosti njegove egzistencije.<sup>2</sup> U napredovanju se opstajanje može uveriti u svoje najsvojiskije bivanje u njegovoj nenadmašljivoj celosti. Otuda evidentnost neke neposredne datosti doživljaja, ja-koga i svesti mora nužno zaostajati iza izvesnosti koja leži zapremljena u napredovanju. I to ne stoga što pripadajući način shvatanja ne bi bio strog, već zato što on u principu ne može za *istinito* (otključeno [dokučeno]) držati ono što on u osnovi kao istinito želi »tu-imati«: opstajanje koje *sam* ja *sâm*, i kao mogućstvo bivanja zapravo tek napredujući može da bude.

Najsvojiskija, neodnošajna, nenadmašljiva i izvesna mogućnost je u pogledu izvesnosti *neodređena*. Kako otključuje [dokučuje] napredovanje to svojstvo izuzetne mogućnosti opstajanja? Kako se skicira napredujuće razumevanje prema nekoj izvesnoj mogućstvu bivanja koje je stalno moguće, i to tako što *to kada*, u kome prosta-naprsta mogućnost egzistencije postaje moguća, ostaje stalno neodređeno? U napredovanju do neodređeno izvesne smrti otvara se opstajanje za neku iz njegovoga samoga toga-tu izviruću, stalnu *pretnju*. Bivanje do kraja mora se u njoj održavati i ne može je nikako odstraniti tako da čak mora izgrađivati neodređenost izvesnosti. Kako je pravo otključivanje [dokučivanje] te stalne pretne egzistencijalno moguće? Svako razumevanje je nailažljivo. Raspoloženje dovodi opstajanje pred bačenost njegovoga »da-li-je-ono-tu« — [čega]. *Ali nailažljivost, koja je u stanju da drži otvorenim stalno i prosto-naprsto, iz najsvojiskijega upojedinačenoga bivanja opstajanja uzlazće, ugrožavanje samoga sebe, jeste strah*. U njemu se opstajanje nalazi *pred ničime-čime* moguće nemogućnosti svoje egzistencije. Strah se straši »zbog mogućstva bivanja tako određenoga bivajućega-čega i tako otključuje [dokučuje] najkrajniju mogućnost. Pošto napredovanje prosto-naprsto upojedinačava opstajanje i pušta mu da ono u tom upojedinačavanju samoga sebe postane svesno celosti svoga mogućstva bivanja, u to samorazumevanje opstajanja iz svoje osnove spada osnovna nailažljivost straha. Bivanje do smrti je suštastveno strah. Nevarljivo, premda »samo« indirektno posvedočivanje za to daje označeno bivanje do smrti, kada strah preobrti u kukavičku bojazan i sa nadvladivanjem te bojazni pokazuje kukavištvo pred strahom.

Karakteristika egzistencijalno skiciranoga prāvoga bivanja do smrti da se ovako sažeti: *Napredovanje razotkriva opstajanje izgubljenost u samome-se-čemu i dovodi ga pred mogućnost, prvenstveno neoslonjeno na brinuće staranje, da ono bude samo, ali samo u strasnoj, od iluzija se-čega izbavljenoj, činjeničnoj, same sebe svesnoj i strašecoj-se slobodi do smrti*.

Sva bivanju do smrti pripadajuća odnošenja prema punoj sadržini okarakterisane najkrajnje mogućnosti opstajanja sabiraju se u tome da njima konstituisano napredovanje kao omogućivanje te mogućnosti razotkrivaju, odavijaju i održavaju. Egzistencijalno skicirajuće ograničavanje napredovanja učinilo je vidljivom *ontološku* mogućnost nekog egzistencijalno prāvoga bivanja do smrti. Ali se time onda pomalja mogućnost nekog prāvog mogućstva celo-biti opstajanja — *no ipak samo kao neka ontološka mogućnost*. Doduše, egzistencijalna skica napredovanja pridržavala se ranije dobijenih struktura opstajanja i puštala je da opstajanje tako reći samo sebe skicira prema toj mogućnosti, ne predočavajući mu i »spolja« mu ne namećući neki »sadržinski« ideal egzistencije. I uprkos toga ipak to egzistencijalno »moguće« bivanje do smrti ostaje egzistencijalno neka fantastična pretpostavka. Ontološka mogućnost nekog prāvog mogućstva celo-biti opstajanja ne znači ništa sve dotle dok se ne pokaže odgovarajuće ontičko mogućstvo bivanja i samoga opstajanja. Baca li se opstajanje ikada činjenički u meko takvo bivanje do smrti? I *zahteva* li ono samo iz osnova svoga najsvojiskijega bivanja neko pravo mogućstvo bivanja koje se određuje kroz napredovanje?

Pre odgovora na ovo pitanje valja naknadno istražiti u kojoj meri *uopšte* i na koji način opstajanje iz svoga najsvojiskijega mogućstva bivanja *daje svedočanstvo* o nekoj mogućoj pravosti svoje egzistencije, i to tako da je ono ne samo obelodanjuje kao egzistencijalno moguće, već i od samoga sebe *zahteva*.

Lebdeće pitanje o nekoj prāvnoj celo-biti opstajanja i njegovog egzistencijalnog ustrojstva biće postavljeno na oprobano pojavno tlo tek tada kada se ono bude moglo pridržavati neke od strane samoga opstajanja osvedočene moguće pravosti svoga bivanja. Ako uspe to da se jedno takvo osvedočenje i u njemu osvedočeno-šta fenomenološki otkrije, onda se ponovo postavlja problem *da li do sada samo u njegovoj ontološkoj mogućnosti skicirano napredovanje do smrti stoji u nekoj suštastvenoj vezi sa osvedočenim prāvim mogućstvom bivanja*.

Preveo Vlastimir Đaković

\* Iz knjige: Martin Heidegger, »*Sein und Zeit*, Frankfurt/M, 1977, § 53, S. 260–267.

<sup>1</sup> Vgl. S 31, S. 142 ff.

<sup>2</sup> Vgl. § 62, S. 305 ff.

<sup>3</sup> Vgl. § 29, S. 134 ff.

<sup>4</sup> Vgl. § 40, S. 184 ff.

jovica acin

## svetica i pakao

● Mistička ljubav i smrt

Nevidljiva, tamna, druga strana Meseca. Iako je ne vidimo, ona postoji i pripada Mesecu kao i ova — zabacujem glavu, možda je već minula ponoć, sveže je i drhtim, visoko nebo i jesenji raspored zvezda — koju sam upravo, dakle, gledao. Baš kao za tu nevidljivu mesečevu stranu, pesnik voli da i smrt pripada životu kao njegovo naličje, neobasjano ali svakad prisutno. No, možda je ipak možemo videti, prepoznati je kao nezrecivi gest, izvestan odblesak, ako se odvažimo i osvrnemo dok bežimo od nje. Tragajmo za njenim znamenom u onome što volimo, jer tada smo joj najbliži. I da hoćemo, u našoj moći zasada nije da joj izbegnemo. Možemo bar učiti o njenim oblicima, ili izobličavajućim učincima, o njenom nemuštom jeziku, od drugih koji su nalazili radosne načine da je dožive. Ni mi je, što da ne, nećemo preživeti. Proživimo je stoga na nečijem licu.

Izaberimo, dakle, one koji govore diskretno, podvrgnuti svojim željama i »zakonima svoga vremena«, i otuda ne znajući uvek o čemu stvarno govore za nas. Saznali su i ne znaju da su saznali. »Saznati saznato« zahvaljujući njihovom neznanju, jedno je od pravila hermeneutičkog ludila koje će možda već sutra za drugog postati jamstvo našeg neznanja. Konačno, svako znanje je samo božanska predrasuda, baš kao što u smrti bog sa svoje strane vidi našu predrasudu, govorio je Nietzsche.

Za predrasudu važi da ume i protiv naše volje da nas sama nade. Posle složenih poniranja ona iskrsava na izgled slučajno, kao nešto što nam je neznanu otkuda palo na pamet, čemu ćemo tek docnije naći opravdanje. Pa zato kad već kažem *smrt*, zašto da sećanju ne dam njegovu? Kad kažem *smrt*, ne mogu onda da se ne setim jedne noći ili jednog sna kako u Rimu koračam oko crkve Santa Maria della Vittoria. Živo sam čeznuo da uđem u nju. I još čeznem.

U jednoj od svojih *Himni noći* Novalis govori o smrti, i besmrtnosti, kao perspektivi preko koje je hrišćanstvo zaposelo svet. Razume se, počev od Platonovog *Fedona* koji je tu perspektivu umeo da načne. A sa *snom* pak, kad mi se već vezuje za *smrt*, valja ići još dalje, u vreme i kod vidovitih koji Platonu ne bi podneli, ali ni koje Platon, na žalost, nije podnosio. Možda otuda tim prvima treba dati poslednju reč na ovom mestu o smrti. No, operišući sa *smrcu*, ni hrišćanstvo nije moglo da izbegne a da, više ili manje skriveno, ne upozna jedan luk preko kojeg se smrt objavljivala drukčije nego što je ta najmoćnija i najvlastoljubivija institucija vere mogla i smela da dozvoli. Ne mogući drugo a da ne uzdrma svoje temelje, tolerisala ju je i gledala da je preusmeri, obloži svojim smislom, stavivši je čak jednog trenutka u samo središte svoje duhovne teritorije kao vrhunsku praksu verovanja, ali, naravno, pod drugim imenom. Krijući telesno poreklo tog luka, veličajući ga kao nebeski dar, kao gospodar smrti hrišćanstvo je, obećavajući besmrtnost, »propustilo« da zabrani za ljude najopasniji oblik smrti. I zato je prepredena istorija i dalje klicala: živelja smrt! Preteća i nasilna smrt, često s hrišćanskim odobrenjem.

Vratimo se luku po kojem jedna pokrštena i prekrštena smrt kliza u sama nedra hrišćanstva i istinskog kretanja koje oživljava taj luk. Uđimo onda u crkvu Santa Maria della Vittoria. U kapeli porodice Cornaro, pred centralnim parom figura može se samo sanjati. Obe u prirodnoj veličini, od mermera u boji, izvajao je, u sklopu projekta čitave kapele, od 1645. do 1652. godine, vajar i arhitekta Gianlorenzo Bernini, jedan od najglasovitijih graditelja i umetnika toga doba. Figure predstavljaju jednog anđela sa strelom u ruci i svetu Terezu, zvanu u crkvenoj istoriji po mestu rođenja — »iz Avile«. Bernini je prikazao svetu Terezu iz Avile u jednom naročitom trenutku. Ona je u ekstazi.

Teresa de Cepeda y Ahumada, rođena 1515. godine u španskom gradu Avila (a dušu zauvek predala Bogu 1582. godine u Albe de Tormes), zaredila se u dvadesetog godini kao karmelićanka. Čuvena španska mističarka bila je i pesnikinja, i autor je, pored autobiografske *Knjige života*, i *Misli o »Pesmi nad pesmama«*, kao i zbirki mističkih stihova, niza mističkih rasprava, među kojima je najpoznatija *Unutrašnji zamak*, koja opisuje njeno putovanje kroz sedam »boravišta« duše. Njeno pisanje predstavlja jedan od vrhunaca kastiljanskog jezika, kako tvrde poznavaoци.

Duboki, bezdani zanos otelovljava figura u komotnoj hrišćanskoj tunici. Ni najneupućeniji pred Berninijevom svetom Terezom, kao dete pred golim carem, meće moći da promaši. U njenom izrazu prestaje svaki jezik reči i govori jedino tavni jezik tela. Nemoguće je ne videti ono što je Bernini nesvesno otelovio u svom delu. Lice svete Tereze zrači nekom dvosmislenom boli. Pa čime je to svetica obuzeta? Odgovor jedino još može da pita. Bezdanom koji se samo telom misli i piše? Bezdanom koji nas podučava kako se telo čita, kako živi i umire? Bez porekla i cilja...

To je čas bez daha; sveta Tereza izdiše. Njena mistička ekstaza je, čini se, ekstaza smrti. Ali, otkuda onda neki slatki

srsi što nas prožimaju i koji bi i slepcu omogućili da progleda i sagleda sopstvene oči? Još nešto održava tu ekstazu. Ako svetica umire, na njenom licu se može pročitati da ona i uživa. Potresno je i neizmerno njeno zadovoljstvo. Na reč o kvalitetu tog zadovoljstva nije se dogledalo posle nastanka Berninijevog dela. Danas tu reč možemo pročitati gotovo u svakoj istoriji umetnosti. Sveta Tereza je na vrhuncu erotske naslade. Njena mistička ekstaza nije samo ekstaza smrti, to je i ekstaza ljubavi. Samo stoleće kasnije, jedan »predsednički« komentar o umetnikom zdanju bez kolebanja je nazreo ono što je tih godina XVIII stoleća već uveliko praktikovano, a da se u prirodu te ekstatičke prakse ljubavi i smrti još ni najmanje nije sumnjalo. Predsednik de Brosses pionirski je pokazao tu anamorfozu života i smrti u Berninijevoj statui. Kao i u anamorfničkim Holbeinovim *Poslanicama*, tako i u slučaju Berninijeve *Ekstaze svete Tereze* stvari nikada nisu one same, već uvek i nešto drugo. Kada se promeni tačka gledišta, vidi se i tamna mesečeva polutka. Ne treba se čuditi što se to događa s jednom sveticom. Budući hrišćanka, dok u zanosu spaja život i smrt, njen nas misticizam podleća da je i Isus nakon raspeća bio, prema Bibliji, u stvari, »živi mrtvac«. I za nju mogu da važe reči Nietzscheovog Zaraturstre: i noć je, isto tako, izvesno sunce.

Tako je s objavom besmrtnosti preobražaj smrti jednog časa u hrišćanstvu uzeo meočekivan oblik, ekstatičan u tehnici, ekstatičan u iskustvu, ekstatičan u jeziku. Jedna nova varijanta senzualnosti došla je do glasa u okrilju verska zaštite. *Unio mystica*, biti jedno s bogom, lišiti se pristupačnog i živetu s nepristupačnim, masuprot jasnosti dana i danjih slasti otkriti i nepovratno se odlučiti za drugu jasnost i noćne slasti. Ne uzeti smrt preozbiljno, opiti se njome i u njenom iskustvu života. Za svetu Terezu i druge mističare, smrt je bila dozvoljeno područje, ali ne i seksualnost. Nemački mistik koji se nazvao Angelus Silesius peva: »Sam Bog, kada hoće da ti živiš, mora umreti. Veruješ li, dakle, da ga bez smrti možeš pribiti?« (Danas pak, tvrdi nam jedan pisac, seksualnost se oslobađa, a smrt zabranjuje). U takvom tesnacu telo je moralo da se posveti i da, ipak, ostane telo. Silesius je otuda govorio: »Ako je moja duša u čitavom mom telu svuda jednako prisutna, mogu onda da kažem da je moje telo u njoj.« A svetoj Terezi, i ostalim mističarima, nije ostajalo drugo nego da samu smrt učini seksualnom. U mističkom zanosu, posvećenom bogu, telo se pretvaralo u anagramatizovan tekst seksualizovane smrti. Smrt i seksualnost su se našle da bi govorile jedna preko druge.

Prizor koji je Bernini oblikovao u kapeli Cornaro, dve figure na oblaku pod zracima nebeskog vetra (od pozlaćenog metala), mesumljivo se odnosi na Terezin opis kako joj je anđeo probio srce plamenom strelom. Između ostalog, ona piše: »Bol je bio tako jak da sam glasno kriknula; ali sam istovremeno osetila tako beskrajno blaženstvo da sam poželela da bol traje večito.« Čas mističkog doživljaja markira se tako rečima koje se u isto vreme mogu ticati punog seksualnog doživljaja: čas defloracije i orgazma. Kao da to potvrđuje i Bernini likom nasmehenog anđela koji je u maročitom odnosu prema svetičnom telu. Anđeo je levom rukom uhvatio i blago odigao kraj Terezinog plašta sa sredine grudi, i tako donekle oslobodio njene dojke od svakog pritiska. Desnom, pak, upire strelu (takođe od pozlaćenog metala) kojom će joj probosti prsa, mada bi, tačno govoreći, vrh strele, produžujući u pravcu u kojem se drži, morao da pogodi jednu zamišljenu tačku negde ispod svetičnog pupka. Konačno, anđeo je ina izgled takav da se može videti, uz sasvim neznatno zanemarivanje hrišćanskog konteksta, i kao grčki Erot ili rimski Kupidon. Zlatna strela tu očigledno nije samo simbol smrti i blaženstva, nego i falusni simbol. I u skladu s tim, na licu svete Tereze se očituje izuzetno čulno zadovoljstvo. Istu paradoksnost mističkog izraza, kako ga je predočio umetnik i kako ga je moguće protumačiti u navedenim rečima same sveteice, otkrivamo, kao niz varijacija koje prepliću i razlučuju sveto i profano, i na mnogim drugim mestima u Terezinom pisanju. Budući da je za misticizam, kao što je poznato, predominantan element uvek simbol, u pisanju svete Tereze kao da neprekidno dolazi do ulančavanja suprotnih simbola. Svaki simbol dramatičuje se pomoću antonimnih simbola, i u stalnoj borbi oni razmenjuju uloge. Čitajmo samo stranice iz *Knjige života* na kojima sveta Tereza opisuje i ispisuje svoja ushićenja. Kada raščinimo osobene hrišćanske formulacije, svetičina nam poveravanja nedvosmisleno otkrivaju paradoks: da dodir sa svetim rađa bolni sukob između opojne nade da se konančo oburva u neku bezdanu punoću, ili prazninu (simbolika je za mistiku tu ista), i izvesne tromosti kojom profano sputava svako kretanje prema svetom, tromosti kojoj će opet sama svetica pripisati instinkt očuvanja. Sveto je ono što daje život i, u isti mah, otima nam ga. Na tim stranicama Tereza umire da ne bi umrla i živi da ne bi živelu. U njenom zanosu gubici postaju slučajni, a dobici pravilni. I čitav svetičin tekst vlada se po toj čudovishnoj lutriji. Nisu li tada svetica i veštica jedno? Iako antagonistički, njihovi programi imaju istu tačku oćicanja. Obe su prestupnice profanog, ali obe ga, odlučujući se da ga napuste, krijumčare u sveto, ili demonsko. Naime, ne priznaje li nam andeoskim rečima sveta Anđela je Folinja (Angèle de Foligno), govoreći o stanju intenzivne radosti, da njena ljubav seže do samih demona. Svetica u agoniji kliče o *nihil incognitum!* O, nepoznato ništavilo! Tako se poziva pakao.

Ako je profano uvek traganje za mogućim i uvek u granicama dozvoljenog, sveto je uslov života, budući da ga omogućuje prestupajući njegove međe, rušeći logiku dozvoljenog i mogućeg. O tome govori sveta Tereza. Tako su načela života u isto vreme i načela smrti, načela zakona u isto vreme i načela želje i njenog jeretičkog maboja. Ovde se ukrštaju načela iz Freudove psihoanalize, načelo stvarnosti i načelo zadovoljstva. Za svetu Terezu u mističkom zanosu, za iskušenicu smrti i ljubavi, užarenog tela, život piše sam sebe. I u tekstu te knjige života smrt i ljubav moraju da imaju isto ime. Pisanje je tada, na vrhuncu zanosu, erotično telo koje svoj ropac i orgazam artikuliše ujedno. Prepoznajući tu jedinstvenu artikulaciju u epizodi koju je sama svetica opisala, ni najmanje nije čudno što je Bernini mesvesno u njenoj ekstazi mogao da čuje samo jednu reč, da je dletom uobliču i svoje delo na kome ćemo mi »čitati« smrt — orgazam. Jer i telo je, kao i delo, smrt koja je uzela oblik jednog erotskog jezika. I svaki jezik jest možda jedino zahvaljujući telu i smrti, kako nas gotovo očajnički podučava Antonin Artaud. A kada je pesnički, kao što je Artaudov ili Berninijev, nije li on način koji nam omogućava da ostanemo budni dok sanjamo, i da sanjamo dok budemo umirali?

Gotovo da nema jednog od velikih pesnika koji nije znao za tu protivurečnu igru smrti, za »...radost kojom nas prožima sve ono što nas približava smrti«, kako kazuje Puškin. Oni su mnogo pre psihoanalize, i njenih kliničkih i interpretativnih demonstracija o neodvojivosti želje za ljubavlju i želje za smrću, u grču ljubavne naslade uočili smrt kao onu koja nas veseli u rasponu od boli do intenzivne radosti. U stvari, srodnost ljubavi i smrti postala je nepobitna od časa prve čovekove gladi, od njegovog prvog odricanja i žrtve. Ali, prva reč ove bliskosti morala je da pričekta trenutak kada će je ljudi u ime istorijskog disciplinovanja njihovih interesa potisnuti i zaboraviti. Tada je ona oblikovala zaborav iznutra i govorila preko njega mesvesnim i stvaralačkim, umetničkim gestovima. I tek preko tog zaborava, preko tih nezadrživo snažnih i upečatljivih gestova počeli smo ponovo da se učimo iskušenjima kojima nas ista neumitnost smrti i ljubavi podvrgava i odvajkada nas je podvrgavala. Ono što je Bernini ipak diskretno ili nesvesno oblikovao, umetnici narednog stoleća jedva da će oklevati da otvoreno prikazuju. U spontanoj dvosmislenosti njihovih prethodnika videće često i jedino hipokriziju lažnog morala. Pa ipak, ako su se oblici mešanja smrti i ljubavi u XVIII stoleću otvoreno priznavali, da bi u XIX i XX stekli punu umetničku legitimnost, dok su u XVII bili uglavnom nesvesni, nesumnjivo je da njihove razaračke tragove malazimo već i krajem XV i početkom XVI stoleća. Ne možemo zato a da ne pomenemo čudesnog renesansnog majstora Hansa Baldunga Griena i njegove radove, među kojima se svakako ističe onaj koji prikazuje ženu na smrti, dok je smrt osobno siluje gurajući joj koščatu ruku u pol. A žena? Na njenom licu vidimo nešto slično izrazu svete Tereze iz Avile. U Grienovom delu potpuno su vidljivi elementi koji nam kazuju da je smrt tu već prestala da bude puko oruđe neminovnosti, kojim je ljude pre svega okivala ustanova vere, i da je oživela iz želje za nasladom i želje za pobunom, u isti mah. Za davaljeg majstora Griena pakao je postao »vrt slasti«.

Bedem izgrađen protiv »surovosti« prirode, u ime tobožnje civilizacije, imao je, ima i imaće uvek dve slabe tačke, kako ustanovljuje moderni istoričar smrti Philippe Ariès<sup>11</sup> To su ljubav i smrt. Dok god one budu postojele, preko seksualnosti i smrtnosti oličavaće se sva svemoć neukrotive prirode. I, u stvari, mistički doživljaj se u krajnjoj instanci javlja kao neko nemoguće apsolutno objedinjavanje sa sveopštom Prirodom, o kojoj su prosvetitelji govorili kao o deizmu. To je svojevrstan pakao tela, pakao čiji će kraj romantičari pokušati da naslute s proglasom o povratku zla.

Krajnja opijenost Prirodom? Mističko paganstvo? Nije li sveta Tereza iz Avile u stvari jedna od Dionisovih, Bahovih svetice? Upravo stoga je zanimljiva savršena podudarnost između Berninijeva sveteice i nimfe Jo, koju Jupiter objubljuje u obličju oblaka, sa slike Antonia Correggia<sup>12</sup> urađene nekih sto godina ranije. Pored kompozicionih ekvivalentnosti radova, mimo činjenice da je na jednoj strani slika s veličinama upola manjim od prirodnih, a na drugoj — skulptura, neobična je saglasnost u položajima tela sveteice i nimfe i izrazima na njihovim licima. I svetici i nimfi jedna noga je već bez oslonca, pa se karlica diže. I jednoj i drugoj telo je tek malo polegnuto, ali zapravo ni sedeći ni ležeći. Obe su oslonjene o mekotu oblaka, iako je njegova pozicija različita; obe u hipu koji nam je poznat samo iz snošaja i njegove telesne mehanike. To je hip kada se telo mnogostruko oploćuje i oploduje. Obe se podaju; poluotvorene, usta u usta s nekim odsutnim ili nevidljivim ljubavnikom, o kome i Correggio i Bernini kažu da je »božanski«. Podaju se s beskrajnim sladostrašćem za koje je svedejno da li mu je prilika data u paganskom mitološkom obredu ili hrišćanskom. Oči su već okrenute unutra. Nimfino i svetičino je jedno lice. Kao da se na obe odnose reči znamenitog srednjovekovnog mističara Majstora Eckharta: »I tu ona umire svojom najvišom smrću.«

Međutim, Tereza je ogrnuta plaštom (samo joj se stopala, šake i lice vide), dok je kod Jo on spao. Nije li, pitamo se, naga Jo u stvari obnažena Tereza?<sup>13</sup> Ekstaza je sporazumevanje nagoš-

ću; nagost je ona koja omogućava, potiče i vodi ekstazu, piše Georges Bataille u *Unutrašnjem iskustvu*. Ne mora nam, zaista, niko reći, ali mi znamo da je svetica naga, da je ispod redovničkog ženskog plašta jedino njeno telo u blaženom grču, poput luka koji čeka plameni falus i koji će među tetive primiti samu smrt.

Njen u nebeskom vihoru nabrani ogrtač ju je naprosto progutao. Nadrealisti bi, s njihovom opscenom i ljudožderskom idejom o religioznom plaštu, možda u tome kako ogrtač »žvače« telo videli, verovatno, još više: sama svetica postaje plašt koji će, nakon sparivanja, prožderati svog mužjaka. Svetica je tada neotoljiva *vagina dentata*, jedno od najstrašnijih i najčešćih iskušenja u muškom paklu. I gde nalazimo Berninijevo delo? U crkvi od Pobeđe. Svetica je žena-pobednica koja svetkuje trijumf ljubavi ili smrti, koja slavi život umirući. Malom (francuska reč za orgazam je *la petite mort*) ili velikom smrću, sasvim svejedno.

Pritajeno i istinski posvećen Prirodi, hrišćanski misticizam je bio paklena mašina čije se razorno dejstvo unutar istorije zapadnjačke crkve još uvek nije valjano sagledalo, pa dovoljno ni priznalo, da bi se možda nešto od njegove dramatske i heterogene logike ponovo i na produktivan način uključilo u prostor modernog sveta. U svakom slučaju, treba se bar ozbiljno zamisliti nad izuzetnom koherencijom i neviđenom ustrajnošću mističkog teksta kao takvog. Rečnik svete Tereze, s minimalnim pomacima u semantičkom registru, nalazimo i kod drugih mističara. Eckhart više ni ne pominje Isusa, crkvu i sakramente, i govori o »bezdanu tihog pustog božanstva bez kakvoće i oblika«. Holandski mistik Jan van Ruusbroec piše o ljubavi kao najplemenitijem i najuzvišenijem od svega što se može doživeti u vremenu i večnosti... kada nazremo bezdan ne-znanje... u besputnoj nepoznatoj tmini«. Silovitost, neobuzdanost mističke ekstaze tolika je da prestaje da bude samo tema za tekst, tema za poneseno opisivanje, nego biva i načelo po kome se taj tekst sazda, igleno uho kroz koje mora da prođe. Na račun zanosa se misli i živi tekst kao bezdan, i tako nasuprot vodoravnosti (danas preovlađujuće) otkriva u ustoličava okomitost, na čiju će delotvornost nakon mistika ponovo uzalud skrenuti pažnju i Pascal.

Uživanje u sjedinjenju »divlje je i pusto kao kad čovek zaluta; jer tu nema ni načina, ni puta, ni staza, ni zakona, ni mere«. Kao da prepoznajemo mesto. Ali, to ne govori sveta Tereza — to su i dalje reči Ruusbroeca. Pročitajte ih opet i shvatite da se apsolutno me može odlučiti da li kazuju o stanju i prostoru u času neizrecivog zadovoljstva ili smrti. Njihova bitna dvosmislenost može da ostane bez komentara. Ona je zalog punog saglasja između, za mističare, tobože različitih zanetosti. Svaka reč je zato možda suvišna i kad stanemo pred delima umetnika koji su upravo od tih opisa najčešće polazili u svojim plastičkim i likovnim prikazanjima svetaca i mučenika. O toj podudarnosti mističkog i erotskog doživljaja pisala je, koliko mi je poznato jedina na sistematičan način, s dovoljno uverljivosti i psihoanalitičarka Marie Bonaparte. Jedna od najznačajnijih implikacija njenog rada jeste da pomenuta podudarnost i danas mora da je živa, da i u našem erotizmu funkcioniše u slabijem ili jačem stepenu težnja za mističkom ekstazom. Pa tako, bilo da je reč o »božanskoj ljubavi« ili »bestidnoj lascivnosti«, možda najveći iskušenje erotskog stopljenog sa smrću našeg stoleća, za koga se govorilo čak da je rodonačelnik modernog misticizma, Georges Bataille, svedoči o našem unutrašnjem erotskom bezdanu, o našim grozničavim snovima da uđemo u mističko kraljevstvo u kojem se može umirući ne umreti, beskraino se trošeći voleti. Taj plamen, veli, goreo je s Agatom, Izoldom, Heloizom, Terezom, koje su se do poslednjeg daha prepuštale želji za »praznom beskrajnošću«, onoj vrhunskoj klonolosti koja se zapaža jedino u nekim trenucima ljubavi.

Tek jedan tragični svet u kome je dogma neprikosnovenosti u meri da se njeno izneveravanje plaća u krvi, gde se smrt i očaj mogu sresti na svakom koraku, a ljubav je, pored ludila, jedino utočište, rada ekstazu, omogućava »mističko saznanje« u kojem je, kaže Bataille (i otuda su proizvoljni prigovori o njegovom reakcionarnom misticizmu), postojanje uvek delo čoveka koje smrt razgoličuje. Batailleova osuda takvog sveta je nedvosmislena. Ono što on pokušava da sačuva i oživi od mističkog iskustva zapravo je jedna radikalna snaga koja stavlja u pitanje još uvek moćan hrišćanski moralni poredak, njegov sistem vrednosti i njegov način proizvodnje smisla.

Iako najuspeliji, razume se da Berninijev »slučaj« sa svetom Terezom iz Avile nije jedinstven. Njegove referencije i mnogoznačni učinci imali bi zaista ograničeno važenje da je tako. U taj niz umetničkih gestova treba upisati i svetu Ludovicu Albertoni koju je naslikao San Francesco a Ripa. Dominikanku svetu Katarinu iz Sjene (Caterina Benincasa, Sienne), glasovitu italijansku mističarku koja kao pesnikinja spada među prve izdanke italijanske književnosti, naslikao je, kako je žigovo usijanim gvoždem, poetični Rafaelov i da Vincijev učenik Giovanni Antonio Bazzi, zvani Sodoma. Cavellino je, pak, prikazao devicu i mučenicu svetu Agatu. Gotovo obeznanjena od bola ili naslade, sveta Agata zaklanja rukama okrvavljene grudi s kojih su iščupane obe dojke. Čvrste, okrugle i pune dojke vidimo na

jednoj činjiji. I u još jednom broju radova otkrivamo mističke svete koje u ekstazi smrti više nije užasan događaj, nego i izvor nekog neizrecivog uživanja. One takođe, kao i Berninijeva sveta Tereza iz Avile, potvrđuju da su mističke, devičanske i mučeničke ekstaze u stvari ekstaze smrti i ljubavi istovremeno. Smrt od zadovoljstva meša se sa stvarnom smrću, uzajamno se podstičući. Smrt se javlja kao najsladji ljubavnik. U zanositima se tobože iskonski strah od smrti preobražava u vrtoglavu želju.

Da li je samo slučajno, međutim, što se gotovo uvek radi o mističarkama, a ne o mističarima? Zašto je daleko veći broj žena nego muškaraca, kojih gotovo da i nije bilo, upoznao ekstatička iskustva? To je pitanje na koje jedva da može da se nasluti odgovor. Ako su smrt i erotizam bili pogonska snaga mističke ekstaze, tada bi se moralo govoriti da je u krajnjoj instanci status žene prema njima različit od statusa muškarca; da se, kada razvrgnemo iluziju svakakvih ideologema, hijerarhijske strukture i metafizičkih kodova nekog vremena, žena u stvari drukčije odnosi prema svetu nego muškarac. Tek s našim dobom se, naime, zna da razlika polova, kao i dominacija jednog od njih, ne počiva naprosto samo na anatomiji, već da seže mnogo dublje i dalje. I upravo je možda slučaj mističke ekstaze jedno od mesta deobe. Mistička ekstaza u kojoj se susreću smrt i erotska seksualnost pripadala bi prvenstveno nečemu što bismo mogli nazvati »ženskom logikom«. Time se nikako ne osporavaju primeri mističke ekstaze muškaraca. Iako mnogo ređi, oni upućuju ili na kvalitativno drugu vrstu ekstaze ili, pak, na već potvrđivanu mogućnost da u muškarcu može da funkcioniše »ženska logika«, baš kao što je za izvesne žene unutrašnji zavičaj »muška logika« i »muški« sistem vrednosti. Takozvani »Arlekinov kompleks« mogao bi se jedino pripisati ženi i njenom načinu viđenja smrti i erotskog. Izvesni istraživači, koji su se sistematski, ispitujući između ostalog i proverene statističke podatke, bavili »Arlekinovim kompleksom« kao našim unutrašnjim »blokom« koji združuje ljubav i smrt, ustanovili su da su upravo žene koje znaju da umiru erotski opsednutije od žena koje su uljuljkivane i »zaslepljivane« svakodnevnim bolničkom negom. Žene su one koje u italijanskoj *commedia dell'arte* pozivaju Arlecchina da ih zadovolji u času smrti. U svakoj ženi koja umire ime čežnje za mističkom ekstazom.

Sa »ženskom logikom« mističarki pokazuje se u kojoj je meri stara opozicija između takozvane fizičke i ekstatičke ljubavi metafizička po svom karakteru. Kada se iole otrgne od Freudovog »očinskog autoriteta«, psihoanaliza bi bila kadra da pokaže da je hrišćanska mistika na svoj način upravo naslada »s one strane falusne funkcije«. Mistička pesnikinja sestra Mechtilda iz Magdebourga peva: »Umreću od ljubavi, ako već moram umreti... Zeliš li ljubav — moraš je se odeceti...« Nemoguće je sažeti je od ovih Mechtildinih reči opisati prirodu mističke ekstaze i njenu nasladu »s one strane falusa«. Njen bi svet, dakle, bio delo nekog ženskog boga-sladostrasnika koji nas upozna sa smrću i oslobađa od nje (ukoliko se smrt prestano vidi kao strah od smrti). Mističke opsednutosti o kojima su nam ostali pisani dokumenti, nesumnjivo nam posvedočavaju da mistici nužno doživljavaju zadovoljstvo, pa i vrhunsku nasladu, da govore o njoj a da to i ne znaju. Ako slušamo psihoanalitičara Jacquesa Lacana o nasladi »s one strane falusa«, ekstatički orgazam možemo nazvati vaginalnim. S mističkom ekstazom simbolička funkcija falusa mora da izgubi jedan deo svoje teritorije i ustupi je patrijarhalno gušenom ženskom tipu erotske i seksualne naslade. Tada i smrt ima pol; i ona je seksualno izdeljena, ma koliko mas bunio podatak da je prema grčkoj mitologiji Thanatos dvopolan, to će reći bespolan, hermafroditiski sin/hermafroditiska kćerka Noć.

Ljubav je poput pakla. »Ljubav je čvrsta i neumoljiva kao pakao«, piše sveta Tereza iz Avile. Ali, pakao svetica ne razume kao kažnjeničku koloniju mrtvih grešnika. On je zaista pun boli, ali i blaženstva koje je tera da želi da paklene boli ljubavi većito tražu. To je pakao koji samo jedna umna i čulna žena, kakva je izgleda bila Teresa de Cepeda y Ahumado, u njenom svetačkom uznošenju može da zasluži i upozna do poslednjeg i najmanjeg zakutka. To je pakao u kome su je čekala, kao što nas u strasnoj i pustoj ljubavi čekaju sve naslade i nesreće, neizreciva iskušenja tela: iskušenja orgazma, iskušenja smrti.

Jedan od najupornijih istraživača smrti u književnosti, Maurice Blanchot, pokazao je bolje nego iko da je smrt ono što je u definitivnom i krajnje bliskom odnosu sa mnom i mojim telom, dakle ono što je zasnovano u meni, ali i, u isti mah, bez ikakvog odnosa sa mnom, bestelesna i infinitivna, bezlična, ono što je zasnovano jedino samo u sebi. Tu je nerazlučivu dvojnost smrti žive i sveta Tereza u njenim zanositima. Veza na samu sebe, ali vezana i za naše telo, smrt se, dok god bude vezana za bezdane naslade i često neopisive boli tela, neće moći pacifikovati, ma udružile se sve civilizacijske snage i duhovne religije sveta. Pretnje paklom samo su ulje na vatri. Upravo nam svetične reči govore da dok postoji pakao postojaće i zadovoljstvo. I tako, dok je pakao na Zapadu bio zajednička perspektiva, nisu li zadovoljstva postizana u kolektivnim seansama? No, danas, s usamljivanjem čoveka u svetu, s protestantskom interiorizacijom pakla i zadovoljstva se individualizuju. Da li je to znak da ofanzivna snaga pakla i smrti sahnje? Ili je, kao u slučaju svete Tereze, uzela za nas još uvek skriveni oblik? Ili pak, s iscrpljivanjem smrti i seksualnosti i njihovim

potpunim pretvaranjem u instrumente moći i vlasti, svet s takvim izopačivanjem prirode gubi konačno svaki izgovor? Ne znači li savremena plima govora o seksu, kako nas u svojoj *Istoriji seksualnosti* uverava Michel Foucault, u stvari njegovu defanzivizaciju, opasno zatajivanje čovekove darovitosti u razotkrivanju onih mesta u strategiji smrti koja su za a koja protiv nje? Ova pitanja, izgleda, polako dolaze na »dnevni red« mišljenja budućnosti.

Najzad, pogledajmo još jednom Berninijevu *Ekstazu*. Izvestan san tela ophrvava sveticu. Sklopljene oči kao da i dalje gledaju kroz treperave kapke, i napolje i unutra, odjednom. Neobičan san — stvaralačka katastrofa tela, mesto od kojeg materija više ni s čim nije jednaka niti uporediva. Predana gipkosti svog tela, njegova je materija koju svetica otkriva u ekstazi, njene slabije i jače intenzitete, i razlike tih intenziteta koji poništavaju ono što ih rađa. San jednog tela, san koji su pesnici često sparivali sa smrću. Jer, kao što se u san možemo uveriti i budni, tako ćemo i smrt iskusiti jedino živeći. I od pisma koja bismo možda mogli pročitati kada bismo razgrnuli sveti plašt, na nagom i napetom telu, između ostalih prepoznali bismo, ko zna, i tamni Heraklitov potpis. Ispis paganskog viđovnjaka

Θάνατός ἐστιν ὁΚόσος

ἐγερθέντες ὄρομεν,

ὁΚόσος δὲ εὐδοντες ὕπνος.

San i smrt, život i ljubav.

<sup>1)</sup> O čijoj je knjizi od nekih 640 stranica *Čovek pred smrću* (*L'Homme devant la mort*, Seuil, Pariz 1977) Michel Foucault nedavno s pravom napisao: »Sarolike, šaljive, nepredvidive stranice koje nas često dirljivo raznežavaju, ali i teraju na smeh. To je knjiga manje crna, manje »u žalosti«, nego što bismo o njoj mogli da zamislamo.«

<sup>2)</sup> Slika je sada u bečkom Kunsthistorisches muzeju. Antonio Allegri Correggio (oko 1494—1534) uradio ju je negde pred samu smrt.

<sup>3)</sup> Budući da je, prema nekim izvorima, upravo u doba kada pada njegov rad na slici, Correggio kraće vreme boravio u Španiji i bio, između ostalog, u Avili, ne bismo li se onda u najmanju ruku mogli zapitati: zar bi bilo nemoguće da je već ugledan i još uvek ugodne spoljašnosti, pa ni suviše star slikar u nekoj prilici upoznao izvesnu Teresu de Cepeda y Ahumada pred njeno zaredene? Mlada i divna devojka, ona je bila kćerka iz uvažene i obrazovane plemićke porodice koja je znala da ceni umetnost i umetnike.

Samo je uveštio i senzibilno umetnikovo oko moglo da »ulovi« položaj tela i, ko zna, u posebnom, nebeskom trenutku izraz na licu karmelićanske pripravnice. Terezi tada jedva da je bilo dvadeset godina. Poslednji časi pre nego što će zauvek biti posvećena Bogu. Ali, *Domino specialiter suo singulariter.*



bernini: sveta tereza iz avile, detalj

Možda se to desilo u nekoj Akteon-Dijaninoj situaciji. Umetnici su znatiželjne osobe. No, o situaciji i trenutku se može samo pretpostavljati. Izvesno je da je jedan određen položaj tela i izraz lica ovekovečen u slikarevoj nimfi. Isti taj položaj i izraz Bernini će »pročitati« u rečima svete iz Avila i uobličiti kao *Zanos svete Tereze*. Ruke i oči umetnika su se podudarile, i tako potvrdile autentičnost jedne nimfe ili jedne svete. Najzad, sve to govori u prilog osobenog prisustva jezika Terezinog tela u njenom pisanju, kao i o činjenici da je Bernini umeo potpuno i živo da ga razume.

## CRNA LISTA

### Kratka bibliografija smrti

Zbog mnogobrojnosti do danas objavljenih radova o smrti, s jedne strane, i smatrajući da je za savremenog čitaoca ipak najcelishodniji uvid u novije pristupe fenomenu smrti, s druge, ovaj strogi izbor knjiga, pisanih s najrazličitijih stanovišta (medicinskog, pravnog, religioznog, antropološkog, sociološkog, filozofskog, istorijskoumetničkog, književnokritičkog, pa čak i sa statističkog), odnosi se jedino na izdanja od 1950. godine.

- Ariès, Ph.: *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen Age à nos jours*, Seuil, Pariz 1975.  
 Ariès, Ph.: *L'Homme devant la mort*, Seuil, Pariz 1977.  
 Alvarez, A.: *Okrutni bog*, Vuk Karadžić, Beograd 1975.  
 Bataj, Z.: *Erotizam, Suze Erosove*, Vuk Karadžić, Beograd 1972. kao i ukupno Batajevo delo, videti.  
 Bataille, G.: *Oeuvres complètes* (8 svezaka), Gallimard, Pariz 1973—1976.  
 Baudrillard, J.: *L'échange symbolique et la mort*, Gallimard, Pariz 1976.  
 Blanchot, M.: *L'espace littéraire*, Gallimard, Pariz 1955.  
 Castets, B.: *La mort de l'autre*, Privat, Pariz 1974.  
 Choron, J.: *La mort et la pensée occidentale*, Aubier-Montaigne, Pariz 1969.  
 Dubrock, E.: *The Theme of Death in french poetry*, Mouton, London—Pariz 1964.  
 Fabre-Luce, A.: *La mort a changé*, Gallimard, Pariz 1966.  
 Feifel, H.: *The Meaning of Death*, Mc Graw-Hill, Njujork 1959.  
 Fink, E.: *Die Metaphysik des Todes*, Klostermann, Frankfurt/M. 1969.  
 Gargam, G.: *L'amour et la mort*, Seuil, Pariz 1959.  
 Gorceix, M. i Zimbacca, M.: *Etude sur le suicide*, Masson, Pariz 1968.  
 Gorer, G.: *Death, Grief and Mourning in contemporary Britain*, Doubleday, Njujork 1965.  
 Grelot, P.: *De la mort à la vie éternelle*, Cerf, Pariz 1971.  
 Guiomar, M.: *Principes d'une esthétique de la mort*, José Corti, Pariz 1967.  
 Ilić, I.: *Medicinska Nemezis*, Vuk Karadžić, Beograd 1976.  
 Jankélévitch, V.: *La Mort*, Flammarion, Pariz 1966.  
 Jaulin, R.: *La mort sara*, Plon, Pariz 1967.  
 Kübler-Ross, E.: *On Death and Dying*, Mc Millan, Njujork 1969.  
 Landsberg, P. L.: *Essai sur l'expérience de la mort*, Seuil, Pariz 1951.  
 Lanoire, M.: *Réflexions sur la survie*, Nlle éd. Debresse, Pariz 1971.  
 Laplanche, J.: *Vie et mort en psychanalyse*, Flammarion, Pariz 1970.  
 Lebrun, F.: *Les hommes et la mort en Anjou*, Mouton, Pariz 1971.  
 Lemaitre, S.: *Le mystère de la mort dans les religions d'Asie*, P. U. F., Pariz 1950.  
 Lepp, J.: *La mort et ses mystères*, Grasset, Pariz 1966.  
 Linsler, H.: *Das Problem des Todes*, Hollinek, Beč 1952.  
 Lupasco, S.: *Du rêve, de la mathématique et de la mort*, éd. Chr. Bourgeois, Pariz 1971.  
 Martino, E. de: *Morte e Pianto rituale nel mondo antico*, Einaudi, Torino 1958.  
 Mehl, R.: *Le vieillissement et la mort*, P. U. F., Pariz 1956.  
 Mehl, R.: *Notre vie et notre mort*, S. C. E., Pariz 1968.  
 Mitford, J.: *The American Way of Death*, Simon and Schuster, Njujork 1963.  
 Morin, E.: *L'homme et la mort*, Seuil, Pariz 1970.  
 Zbornik radova *La mort et l'homme du XX<sup>e</sup> siècle*, Spes, Pariz 1965.  
 Pincus, L.: *Death and the family*, Vintage Book, Njujork 1975.  
 Pitot, P.: *Cinéma de Mort*, éd. du Signe, Pariz 1972.  
 Praz, M.: *La carne, la morte e il diavolo nella letteratura romantica*, 4. izd., Sonzoni Ed., Firenze 1950.  
 Saugnieux, J.: *Les Danses macabres de France et d'Espagne*, Les Belles Lettres, Pariz 1972.  
 Stannard, D. E.: *Puritan Way of Death*, Oxford University Press, Njujork 1977.  
 Tenenti, A.: *La Vie et la Mort à travers l'art du XV<sup>e</sup> siècle*, A. Colin, Pariz 1952.  
 Tenenti, A.: *Il Senso della morte e l'amore della vita nel Rinascimento*, Einaudi, Torino 1957.  
 Thomas, L.-V.: *Anthropologie de la mort*, Payot, Pariz 1976.  
 Thomas, L.-V.: *Mort et Pouvoir*, Payot, Pariz 1978.  
 Vignat, J. P.: *Le vieillard, l'hospice et la mort*, Masson, Pariz 1970.  
 Vitani, Ch.: *Législation de la mort*, Masson, Pariz 1962.  
 Vovelle, M.: *Mourir autrefois*, Gallimard, Pariz 1974.

J. Acín