



Iva Jevtić

TELO LJUBAVI: ŽENSKO TELO U SREDNJOVEKOVNOJ MISTIČKOJ KNJIŽEVNOSTI

*Svet nije ja.
Ali ja sam svet.*
Danil Harms

Nasilan stranac im nikada neće prouzrokovati zlo; njihov život je slobodan i miran i dobro govore kada kažu: „Sav sam od ljubavi i ljubav je sva od mene.“

Šta loše može da im se desi kada im pripadaju sunce, mesec i sve zvezde?

Hadewijch

Nije li upravo ta neranjivost ljubavnika ljubavi, ta anđeoska zaštita predanih duša (*A jedan anđeo bio je serafim i izgarao je u ljubavi i bio je sveti lučonoša za odabranu dušu*)¹ pre svega sklonište napuštenih, izabranih i ujedno razvlašćenih – jer kome mogu pripadati sunce, mesec i sve zvezde ako ne upravo onome koji je već odavno izgubio ovaj, naš svet? Srednjovekovno versko osećanje neopozivo je obeleženo razdvojenošću u srcu samog hrišćanstva, idejom otelotvorenog boga i odnosa koji iz toga izvire – napetosti – između božjeg i ljudskog. Zbog svog specifičnog, polivalentnog položaja u sazvežđu značenja koje je srednjovekovno društvo stvorilo o Isusovoj ljudskosti, o telesnom i spasenom, o muškom i ženskom, utoliko više je označena ženska pobožnost. I kada pokušamo da ova značenja iznova prizovemo, moramo pribeći vodećoj vrednosti muškaraca i žena koji su jednom krenuli da traže boga – poniznosti.

Suočenost sa navikama i vrednostima, koje su toliko suštinski udaljene od naše kulture, kao što su srednjovekovne, neminovno nas vodi ka odricanju: izbor tela, kao poprišta istine gde bi se možda mogla razotkriti tajna nekog društva, izdaje izrazito savremene interese i još više, oštro ograničava doseg odgovora, koje bi nam ono moglo dati. To je posebno istinito kada pomislimo na karakterističnu savremenu grešku koja izjednačava telo i seksualnost, ili na skoriju zabunu, koja je trebalo da popravi prvu, poistovećivanje tela i jezika. Kao što kaže Caroline Walker Bynum: *Telo koje jede, koje radi, koje umre, koje se boji – tog*

¹ Mechthild of Magdeburg, "The Flowing Light of Godhead", u: Wilson, Katharina M., *Medieval Women Writers*, The University of Georgia Press, Athens: 1984, str. 165. Osim gde je drugačije označeno, sve citate prevela je autorka.

tela jednostavno više nema.² Ovde je potreban duhovni preskok: ne samo jednostavno odbacivanje teoretskog bavljenja polom i telom, nego spremnost da dopustimo pristup telu i pitanjima o „uobičajenim“ regulacionim praksama, kao što su uloga hrane, molitve, odeće; praksama, koje bi telo mogle da oslobode do njegove pune moći značenja.

Fuko nam je pokazao da je odnos između tela i seksualnosti žarišna, klasifikaciona tačka moderne subjektivnosti. Kako, dakle, distribuciju društvenih i bioloških polova shvata srednji vek? Moderni opisi predmodernog razumevanja tela nužno trpe zbog naturalizacije pola, ili preciznije, dva pola i njima odgovarajućih tela. Drugim rečima – u sebi neizbežno nose trag heteronormativnosti, po kojoj je svet dobar samo dok je podeljen na muško i žensko, na tela, koja su uvek samo ženska ili muška, koja su, ukratko, već od samog početka obeležena polom.

Razgraničenje društvenog i biološkog pola je tako bilo plodan izvor za feminističku kritiku. Srednjovekovnom društvu je, međutim, ideja biološkog, „pravog“ tela, koje markiraju društvena značenja, strana. Lakerova istraživanja su otkrila da je *[B]iti žena ili muškarac značilo imati određeni društveni položaj, svoj prostor u društvu, značilo je zauzeti društvenu ulogu, a ne organski pripadati jednom ili drugom od oba neuporediva pola.*³ Telesno je dakle bilo prožeto društvenim, što je stvorilo elastičnost mogućih društvenih, odnosno, rodnihi poistovećivanja, koja su često sasvim nerazumljiva savremenom čitaocu.

*Ta lepa, ljupka reč, „majka“ tako je slatka i nežna, da se ne može iskreno reći ni za koga, osim za njega i za nju, koja je njegova [Isusova] prava majka i majka svih.*⁴ Sada možemo razumeti da paralelizam Isusa i Device Marije u Julijaninim *Otkrivenjima božanske ljubavi (Revelations of Divine Love)* nije posledica sličnosti između dva analogna tela, nego njihove zajedničke integracije u jedno jedino društveno značenje: generativnost. (Uz tadašnje dominantno fiziološko shvatanje ženskog tela, koje je videlo u majčinom mleku prečišćenu krv, to je još izrazitije – Isusa, koji je za čovečanstvo prolio svoju krv, ništa više ne deli od Isusa koji svojom krvlju sada hrani čovečanstvo.) Uznemirujuće slike Isusa sa grudima, aluzije na Očevu matericu ili Julijanina istrajna upotreba zamenice muškog roda za Isusa *našu majku* možemo bolje razumeti u sklopu hijerarhijskog sistema rodno obeleženih značenja.⁵ „Muški“ autoritet treba da dopunjuje „ženska“ nežnost, božju nedostižnost Isusova dostupnost. Naravno, većina polnih dvosmislenosti u srednjovekovnim tekstovima ostaje unutar oštro obeležanih granica patrijarhata.

Kod pitanja srednjovekovne spoznaje tela i pola, feministička teorija prisiljena je da se vrati svojim osnovnim pretpostavkama – podela na društveni i biološki pol ukazuje, naime, i na nasleđstvo prosvetiteljstva, pre svega na kartezijansko razdvajanje uma i tela. (Upravo zbog toga je utoliko više uzbudljiva teorija Džudit Batler koja ističe telo kao već od samog početka obeleženo polom: biološki pol je uvek već i društveni pol.)⁶ Ali, ovaj dualizam nije

² Bynum, Caroline Walker, „Why All the Fuss about the Body? A Medievalist’s Perspective“, u: *Critical Inquiry*, sv. 22, 1995–1996, str. 1.

³ Laquer, Thomas, *Making Sex*, Harvard University Press, Cambridge (MA): 1990, str. 9.

⁴ Julian of Norwich, *Revelations of Divine Love*, Penguin Books, London: 1998, str. 142.

⁵ Bynum, Caroline Walker, *Jesus as Mother*, University of California Press, Berkeley: 1982.

⁶ Ali ovde nastupa novi problem: kako, naime, aplicirati teoriju koja razotkriva inherentnu heteronormativnost modernog društva na, po rečima J. Schultza, „svet pre heteroseksualnosti“? Uprkos polnoj

jednostavno preslikavanje navodnog srednjovekovnog dualizma. Uprkos izrazitom odvajanju duše i tela, karakterističnom za srednji vek, ova binarnost nije toliko provalija između dva suprotna elementa, već pre ukazuje na nužnu komplementarnost: ne radi se o pitanju prevlasti (uma nad telom, duše nad telom), već pre svega o *gajenju telesnog doživljaja kao prostora za susret sa značenjem*.⁷

Moderno iskustvo tela obeleženo je dubokom individualnošću, solipsizmom telesnog značenja, koje je ujedno već i emanacija gospodarske subjektivnosti. Kada telo kroz patnju i bolest (ili uživanje) izmakne svojim ograničavajućim branicima, odmah smo suočeni sa opasnošću od ekscesa, bolešću koju treba lečiti, telom koje je potrebno spasiti. Oznaka radikalnijih praksi misticizma, kao posledice histerije, anoreksije i slično, ne donosi nam dublji uvid u sam značaj prakse za društvo u kome su je ostvarivali i živeli. Naime, telo u srednjem veku bilo bi primerenije shvatiti pre kao društveno, nego kao individualno telo – radi se o kolektivnom mističnom telu crkve, telu vaskrsnuća, i konačno Hristovom telu. To je telo, koje je toliko ljudsko, koliko i božansko, doduše materijalno, ali sposobno da se otvori za doživljaj božjega. Uživanje i bol, kojima je izloženo, prema tome, nije samo lična bol, nego je ujedno i iskupljujuća (kod svetaca) ili pogubna (uživanje grešnika kao uzrok kolektivne patnje) i time je postavljena u širi društveni okvir.

*U sledećim generacijama, kaže Origen, kada se duh približi bogu, telo više neće biti toliko „gusto“, tako „zasićeno“, tako „otvrdlo“.*⁸ Slično misli i autor teksta *Ancrene Wisse: Plemenitošću duše meso će postati veoma lako, lakše nego vetar i svetlije nego sunce, ako bude pratilo dušu i ako je ne bude previše vuklo u svoju nisku prirodu*.⁹ Duša može da promeni čak i samu prirodu telesnog – iako je opterećuje obeleženo telo, istovremeno je sposobna da ga pretvori u nešto slobodnije, lakše i plemenitije, nego što je sada. Ona to čini pravilnim usmeravanjem pažnje, neprestanom spremnošću „da leti“ ka božanskom i da se uzdigne u visine da bi zauzela svoj položaj na nebesima. Isposnica, sićušna „ptica“, sa „malo mesa i mnogo perja“¹⁰ tako putuje kroz prostorne predstave srednjovekovnog sveta, koje naglašava par razlika, *visoko i nisko, unutra i spolja*.¹¹

Posebno su značajni pojmovi visoko i unutra, jer su predmet posebne pažnje (*Posebno je važno da budemo pažljivi kod reči „unutra“ i reči „gore“[...]*).¹² Njihova nepravilna upotreba može odvesti čak i u ludost:

Ludost, o kojoj sam upravo govorio, pojavljuje se ovako. Takvi učenici čitaju ili čuju od drugih da moraju ostaviti spoljašnja čulna dela i delovati u unutrašnjosti; a pošto ne znaju šta znači raditi

ambivalenciji, prisutnoj u srednjovekovnoj ili ranoj modernoj pobožnosti, koju, na primer, razmatra Jonathan Goldberg u *Queering the Renaissance*, potrebno je najpre to smestiti u spektar specifičnih kulturnih praksi i shvatanja pola. Između ostalog, pitanje srednjovekovne „homoseksualnosti“ detaljno adresira u tekstu Karma Lochrie u svojoj *Covert Operations*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia: 1999.

⁷ „Why All the Fuss about the Body?“, str. 15.

⁸ Citirano u: Laquer, *Making Sex*, str. 7.

⁹ *Ancrene Wisse*, u: *Anchoritic Spirituality*, Paulist Press, New York: 1991, str. 100.

¹⁰ *Ibid.*, str. 101.

¹¹ Glej Le Goff, Jacques, *Srednjovekovni imaginarij*, Antibarbarus, Zagreb: 1993, str. 134.

¹² Kocijančič-Pokorn, Nike (prev.), *Oblak nevedenja. Knjiga skrivnoga svetovanja*, Nova revija (zbirka Hieron), Ljubljana: 1996, str. 187.

*u unutrašnjosti, rade pogrešno. Fizička čula fizički usmeravaju u svoju unutrašnjost, što je neprirodno... tako, dakle, okrenu naglavačke prirodni red; tom radoznalošću tako preopterete svoju maštu, da na kraju i mozak okrenu naglavačke.*¹³

Sledi nabiranje brojnih fizičkih grčeva i fenomena, opis histeričnog plača, zurenja i cviljenja, kao i drugog „neobičnog i neprimerenog ponašanja“.

Tako telo mora da bude podređeno promišljenoj disciplini – jednostavno negiranje i preobraćanje „prirodnih“ funkcija nije dovoljno. Kroz niz pažljivo određenih praksi radije se uspostavlja novo preraspoređivanje osećaja¹⁴ koje bi trebalo da poništi njihove „niske“, odnosno, „spoljašnje“ funkcije:

*Takođe, kao što vidiš da voda, koju neko zajazi i čvrsto zatisne, mora da teče naviše, na baš takav način zajazi svoje reči, zatisni/zaustavi svoje misli jer želiš da se uspu i uzdignu ka nebesima, a ne da padnu na zemlju kao toliko drugog blebetanja.*¹⁵

To ozakonjuje nebesku ekonomiju čula, u kojima telo ne uspostavlja kontakt sa svetom, već neposredno sa samim nebesima. U svom odbijanju sveta i svetskog poretka, telo deluje slično kao monaška klauzura: samo sebi postaje protiv-svet, žigosan pečatom pogrebnog obreda.

U slučaju isposničke duhovnosti, ovo povlačenje je utoliko naglašenije analogijom između njenog tela i arhitekturnog prostora koji zauzima. Prilikom zakletve isposnice, ćelija u kojoj će preživeti ostatak života, simbolički je zapečaćena sa spoljne strane – zavese (crne sa belim krstom, koji predstavlja njenu nevinost) treba da ostanu čvrsto pripijene uz prozor, vrata zatvorena. (Njen jedini pratilac je njen mačak, jedina životinja koju može da ima.) Međutim, ćelija je priključena crkvi i jedan od njenih prozora gleda pravo na oltar: isposnica tako ostvaruje nevidljivu prisutnost, živeći *locus* Hristovog tela, koje je idealno društveno telo. Zidovi njene ćelije, obeleženi simbolima njene nevinosti, na neki način su zidovi transparentnosti, njihova znamenja su, naime, znamenja njenog ožigosanog tela:

*U mučenim ljudima, đavo ne pronalazi svoje znamenje i vidi u njima podignutu božju zastavu, što znači čvrstoću života; a nje se iznad svega boji, kao što je potvrdio Izaija.*¹⁶

Kao što ćemo kasnije videti, đavo nije bio jedini koji se bojavao takve, otelotvorene, božje zastave.

Naravno da je ženska odluka da napusti „damu Svet“, *prekrasnu spreda i ružnu otpozadi*,¹⁷ paradoksalna: naime, žensko telo je uvek shvatano kao telo koje nosi u sebi pali svet. Nesumnjivo je i zbog toga u ženskoj pobožnosti toliki naglasak na patnji, pre svega fizičkom bolu. Ipak, specifičnu žensku praksu ne treba shvatati samo u rasteru mizoginije, već i kao

¹³ *Oblak nevedenja*, str. 188.

¹⁴ Pojam čulo obuhvata više od njegovog striktno fiziološkog ekvivalenta, u *Ancrene Wisse* recimo ukus (i. e. usta) uključuje takođe i govor: *Govor i ukus pripadaju ustima, kao i pogled oku* (str. 72).

¹⁵ *Ancrene Wisse*, str. 75.

¹⁶ *Ibid.*, str. 181.

¹⁷ Delumeau, Jean, *Sin and Fear*, St. Martin's Press, New York: 1990, str. 57.

stvaralačko preinačenje ideje o grešnosti žene u kontekstu mističkog diskursa. Dakle, možemo da vidimo želju Julijane iz Norwicha, koja se nada „poklonu tri rane“, kao internalizaciju društvenih predrasuda, a ujedno jedino moguće ishodište za njihovo prevazilaženje. U okviru mističnog iskustva, bolest postaje značajno stecište, prostor, u kome se u životu mističarke odigrava specifičan *imitatio Christi*, obeležen višeslojnošću odnosa između ljudskosti i božanskosti.

Setimo se samo hristocentrične usmerenosti ženske pobožnosti i neposrednog povezivanja Hristove ljudskosti i Device Marije: prema srednjovekovnoj fiziologiji, majka je ona koja pri začeću doprinosi materijalno, tvorno; u tom smislu Devica Marija je obezbedila materijalnu prirodu, ljudskost Isusa. Naravno, ne treba zaboraviti da je Isusova ljudskost bila drugačije prirode nego svakidašnja, smrtna – naime, zbog bezgrešnog začeća trebalo bi da bude bezgrešna, a konačno je bila i prevaziđena:

Duša zaista iznad svega voli telo. I to se vidi prilikom njihovog rastanka, jer dobri prijatelji su tužni kada moraju da se razdvoje. A ipak je naš Gospod drage volje odvojio svoju dušu od tela, da bi naše [duše i tela] spojio zauvek u radosti nebesa.¹⁸

Da bi, dakle, mističarka mogla da uspostavi dijalog sa božanskim, prvo mora da preobrazi vlastitu ljudskost. Kroz prevazilaženje društvenih atributa koji definišu specifičnu vrstu tela (na primer, kako naglašava Caroline Bynum, kroz odbijanje hrane i pošćenje, koje je suprotstavljeno kulturnom naglasku na odgovornosti žene za pripremu hrane),¹⁹ dostiže se temeljno preinačenje tela, drugost, krajnja mera ljudskosti, koja dozvoljava suočenje s božjim.

Telo, pročišćeno od taloga društvenog, primajuće telo ljubavi i istine, koje se otvara, kako novim bolovima, tako i uživanjima, i ne može ničim da se kontroliše, potencijalno je opasno. Niz zabrana koje se ponavljaju u odnosu na ženski govor i podučavanja u *Ancrene Wisse* daju nam da naslutimo da su radikalni oblici afektivnog misticizma omogućili ženama veću društvenu i duhovnu ulogu i čak toliku moć da se Crkva osećala nelagodno. Nepismenost žena (i stanovništva uopšte)²⁰ i njihova izolacija, kao i isključivanje iz opšte priznatih teoloških tradicija, prouzrokovala je nastanak novog fenomena: govorećeg tela. Za razliku od histeričnog, nezadrživog govora, u ovom slučaju radi se o politički ispunjenoj predaji značenja:

Jer sada su ta nepismena žena ili muškarac mogli da čitaju (Jevanđelje), ne na pergamentima ili u dokumentima, već u udovima i telu ove devojke (Elizabeta iz Spalbeeka), kao živ i nepogrešiv znak, kao dišuću sliku i animiranu istoriju spasenja, kao da su pismeni.²¹

¹⁸ *Ancrene Wisse*, str. 193.

¹⁹ Bynum, Caroline Walker, *Holy Feast and Holy Fast, The Religious Significance of Food to Medieval Women*, University of California Press, Berkeley: 1987.

²⁰ Radi se o različitim vrstama nepismenosti, a u ovom slučaju, nepismenost uključuje i nepoznavanje latinskog jezika.

²¹ Citirano u: Simons, Walter, "Reading a saint's body: rapture and bodily movement in the vitae of thirteenth century beguines", u: Kay, Sarah i Ruben, Miri (ur.), *Framing Medieval Bodies*, Manchester University Press, Manchester: 1994, str. 10.

Moć interpretacije sada je odjednom dostupna i običnim, nepismenim ženama i muškarcima. I to izaziva strah: predstave mističarki nesumnjivo podsećaju na neobično i neprimereno ponašanje koje anonimni autor prekoreva u *Oblaku*. Tekst, koji je nastao u četrnaestom veku, obeleženom širenjem jeresi, tako je duhovni vodič i istovremeno duhovni korektiv, koji nastoji da ograniči mogućnosti „čitanja“.²²

S vremenom je institucionalna kontrola ženskih oblika pobožnosti ojačala; ženski glasovi u svetiteljskim *vitae* sve su više zamirali i došlo je do potpune somatizacije njihovih iskustava: tela mističarki i svetica više nikako nisu svedočenja o istini, već samo iskazi o čudnom, brižljivo zapisani i interpretirani od strane njihovih (muških) hagiografa.²³ Isposnice ostaju sigurno zaključane u svojim ćelijama. Međutim, Evropa se suočava sa pravom pravcatom poplavom laičkih verskih pokreta, a u mnogima od njih prvenstveno su žene. Među njima su i begine, koje temelj svog delovanja postavljaju na secište spoljašnjeg i unutrašnjeg, spolja i u svetovno, i žive stvarni život u društvu koje je ženama snažno ograničavalo mogućnost aktivnog učestvovanja.

Hadewijch iz Brabant, mističarka iz trinaestog veka i po mišljenju nekih pripadnica sekte begin, u ovom okviru razvija strukturu rodni identifikacija koje omogućavaju istovremeno zauzimanje više položaja, kako „muških“, tako i „ženskih“, i možda (ali samo možda) izražava mogućnosti nekog drugačijeg poistovećenja, mističkog prilagođavanja svetlu i svetome. Pišući unutar tradicije dvorske književnosti, Hadewijch je okrenula naglavačke tradicionalne uloge ljubavnika i voljene, jer je sada begina ona koja postaje ljubavnica-vitez(kinja) voljene ljubavi odn. *minne*, a između mističkog iskustva i viteške romanse postoji paralela. U obema su, naime, iskušenja i razdvajanja, koje je potrebno preživeti:

*Ako ljubavnik želi da pridobije ljubav svu od najviše ljubavi, mora radosno da napregne celo biće i da se podvrgne velikom bolu u službi ljubavi. Mora biti neustrašiv i uvek hrabar, kao i poslušan prema svim zapovestima ljubavi.*²⁴

Ipak, *minne* nije otelotvorenje boga ili Isusa. Kod Hadewijch je *minne* ili ljubav, pre svega iskustvo, dakle iskustvo ljubavi, odn., rečima de Paepea, „susret sa bogom u životnoj situaciji“ (meeting-of-God-in-an-earthly-situation).²⁵ Hadewijch, dakle, stvara model aktivne identifikacije za žene koje traže duhovno ispunjenje kroz delovanje u svetlu. Pritom koristi

²² Otpor prema takvoj, nazovimo to „fizičkoj“ pobožnosti, verovatno kod autora *Oblaka* potiče i iz njegovog praćenja tradicije negativne teologije, koja kaže da je Bog čoveku nesaznajan. Dakle, potrebno je izbegavati „pozitivne“ predstave o božijem/božijeg, koje bi mogle da zavedu na pogrešno uverenje da je bog predstavljen.

²³ Sa ovog stanovišta, posebno je zanimljiva (auto)biografija Margery Kempe, *The Book of Margery Kempe*, koja je u osnovi prikaz nastojanja žene, kakav god da je njen mistički doživljaj, za političku legitimizaciju nekog mističkog iskustva; u tekstu dolazi do izražaja promišljeni napor Margery Kempe da obezbedi pisara-duhovnika, koji će njene doživljaje zapisati, a time, zbog svog statusa, i zvanično potvrditi. Koristi su u ovakvim slučajevima bile obostrane – pisar je neretko glas mističarke spretno upotrebljavao kao paravan za vlastitu kritiku crkve.

²⁴ Hadejwich, „Stanzaic Poems“ (br. 28), u: Wilson, Katharina M., *Medieval Women Writers*, str. 200.

²⁵ N. de Paepe, citiran u: Vanderauwera, Ria, „The Brabant Mystic Hadewijch“, u: Wilson, Katharina M., *Medieval Women Writers*, str. 188.

atribute koji inače određuju ideal „muškog“ angažovanja. A pošto *minne* nije osoba, nego vlastito iskustvo ljubavi, ova nova slika žene-viteza – nasuprot dvorskoj književnosti, po kojoj je nastala – ne ulazi u neku (hetero)seksualnu ekonomiju. Naprotiv. Kompleksno iskustvo ljubavi možemo razumeti kao posledicu napetosti između dva različita moguća, autonomna oteletvorenja, koja su inače protivrečna, ali se ujedno i uslovljavaju.

De Paepe je izdvojio tri osnovna trenutka u odnosu Hadewijch prema ljubavi. Prvi je svesnost udaljenosti između *minne* i same Hadewijch, ukratko nedostatak, odsutnost; drugi je potpuno predavanje ljubavi; a treći i poslednji je ponovno uspostavljanje ravnoteže.²⁶ Iako su begine osuđivale prestrogu asketsku praksu, pa čak i vizije koje slabe telo, moramo se zapitati, da li preuzimanje „muških“ uloga ne deluje slično kao odbijanje hrane kod asketski orijentisanih mističarki. Ukratko, uprkos prividnoj različitosti, značaj takvih praksi je pre svega u odbijanju kulturnih struktura koje normativno oblikuju telo. I pošto je telo determinisano, kako kroz kategorije roda, tako i kroz druge društvene prakse, u slučaju pobožnosti razvija se širok spektar različitih mističkih pristupa, a razlike između „muške“ i „ženske“ pobožnosti, ako možemo tako grubo da ih nazovemo, objašnjava nejednakost društvenog položaja muškaraca i žena (nejednakost koja, znamo, ne deluje samo na nivou pola, nego i na nivou klase, starosti i slično). Iz ovoga sledi da je ključ mističkog doživljaja upravo to razastiranje tela, odnosno, neka vrsta izvrtanja kulturnih (fizičkih, intelektualnih) zakonitosti koje mistiku omogućavaju, kako bi rekla Simone Weil, „da pada u visinu“.

Dakle, u svojim opisima odnosa ljubavnice i ljubavi, pomenutih „trenutaka“ odsutnosti i predavanja, Hadewijch, možda govori upravo o takvoj „mističkoj“ percepciji. U svom tekstu o „dvanaest neizrecivih sati ljubavi“ Hadewijch tumači prirodu delovanja ljubavi. Iako tekst postupno napreduje kroz opise pojedinih sati, što odaje utisak trajanja, on je statičan, odnosno razvija se isključivo po vertikali, „u večno novom sada“. Kroz tu odsutnost vremena, tekst se neprestano otvara samo u sebe i odaje utisak prostora bez gravitacije, u kome izostaju uobičajene dimenzije jer je ljubav svuda, „dole, gore i okolo“. U dvanaestom satu, kada je „ljubav slika svoje najviše prirode“, Hadewijch o ljubavi kaže:

Raduje se u sebi i kada je niko ne bi voleo, ime ljubavi bi je učinilo dovoljno ljupkom u prirodi njenog veličanstvenog ja. Njeno ime, koje je njena priroda unutar nje same, njeno ime, koje je njeno delo izvan nje, njeno ime, koje je njena kruna iznad nje, njeno ime, koje je zemlja pod njom.²⁷

Dok je u prvih deset sati još prisutna osoba koja voli ljubav, i dakle odvojena je od nje, u jedanaestom satu ljubav konačno sasvim preuzima ljubavnicu. Tako se u dvanaestom satu govori još samo o ljubavi, jer je u tom trenutku ona udružena sa voljenom.

Ljubav je međutim bila prisutna kroz doslednu čežnju voljene od samog početka. U dvanaestom satu, kada se ljubav vraća sebi, ujedno i ponovo izbija iz sebe. Naime, sa sobom je donela sve što tera neizrecive sate da je izbacuju iz sebe: „razum, koji nastoji da spozna, srce puno čežnje, i dušu punu ljubavi“. Pa ipak ljubav prezire razum, srce mora umreti nasilnom smrću i duša, puna ljubavi, mora biti prognana iz sebe. Voljena je tako u odnosu sa ljubavlju suočena sa fundamentalnom odsutnošću, a ujedno je ta odsutnost

²⁶ *Ibid.*, str. 188.

²⁷ Wilson, Katharina M., *Medieval Women Writers*, str. 196.

večno prisutan potencijal za spajanje, mogućnost koja se ostvaruje kroz čežnju. I sa čežnjom dolazi dodir:

*U sedmom neizrecivom satu u ljubavi ne može ništa boraviti, i ništa je se ne može dotaknuti osim čežnje. I dodir je najskrivenije ime ljubavi, i dodir izvire u samoj ljubavi.*²⁸

A u svojoj knjizi *Zen and Zen Classics* R. H. Blythe je zapisao:

*(Mistika) je čisto osećanje aplicirano na božansko. Al-Ghazzali, persijski mistik iz jedanaestog veka, u svojoj autobiografiji je zapisao: „Ekstaza, koja se postiže metodama sufija, slična je neposrednoj percepciji, kao kada bi stvari doticao vlastitom rukom“.*²⁹

Odstiranje konvencionalne uslovljenosti tela i percepcije omogućava mistički dodir. A Hadewijch nam pokazuje da mistično telo nije nužno asketsko telo, nego i telo u životu, u životnoj situaciji. Istovremeno je to prelazno telo, ukratko, telo koje se ne može definisati ni zadržati. Upravo napetost između ta dva pola percepcije i pokreće tok čežnje.

Da li bi se, dakle, moglo govoriti o nekoj univerzalnoj percepciji koja je specifična isključivo za mističko, poetsko doživljavanje sveta? Možda. Jedno je sigurno, čak i kada bi postojala ne bi mogla da se izrazi rečima. Važnije je razumeti da su kroz svoju određenost svetovnim praksama, i mistične tradicije uslovljene vremenom u kome su nastale i tako njihov kontinuitet obezbeđuje jedino trajanje nekog specifičnog shvatanja tela na koji se one odnose. Dakle, možemo govoriti samo o pojedinačnom mističkom iskustvu, a ne o nepromenljivoj mističkom jezgri određene religije. Štaviše – možemo govoriti samo o iskustvu. Naime, Hadewijch nesvesno izražava nadu da se kroz udaljšavanje od konvencionalnih struktura, koje oblikuju naša tela, našu misao i naše poimanje sveta, za samo jedan tren – koji je večnost – može uspostaviti sasvim novi svet ljubavi. Ovo nam se bez sumnje neprestano događa, zato budimo oprezni: *Jer kada je spoznanje najintimnije, voljena zna najmanje.*

BIBLIOGRAFIJA

- Bynum, Caroline Walker, "The Body of Christ in the Later Middle Ages: A Reply to Leo Steinberg", u: *Renaissance Quarterly*, sv. 39, br. 3 (1986), str. 399–439.
- _____, "Female Body and Religious Practice in the Later Middle Ages", u: Feher, Michel (ur.), *Fragments for a History of the Human Body*, deo 1, Zone, New York: 1989.
- _____, "Why All the Fuss about the Body? A Medievalist's Perspective", u: *Critical Inquiry*, sv. 22 (1995/1996), str. 1–33.
- _____, *Holy Feast and Holy Fast: The Religious Significance of Food to Medieval Women*, University of California Press, Berkley: 1987.
- _____, *Jesus as Mother*, University of California Press, Berkley: 1982.
- Camporesi, Piero, "The Consecrated Host: A Wondrous Excess", u: Feher, Michel (ur.), *Fragments for a History of the Human Body*, deo 3, Zone, New York: 1989.
- The Cloud of Unknowing*, Penguin Books, London: 1978.
- Delumeau, Jean, *Sin and Fear*, St. Martin's Press, New York: 1990.

²⁸ *Ibid.*, str. 195.

²⁹ Frank, Frederick (ur.), *Zen: Selections from R. H. Blyth*, Heian, 2002, str. 36, istakla autorka.

- Feher, Michel (ur.), *Fragments for a History of the Human Body*, tom 1–3, Zone, New York: 1989.
- Frank, Frederick (ur.), *Zen: Selections from R. H. Blyth*, Heian, California: 2002.
- Hart, Columba (prev.), *Hadewijch: The Complete Works*, Paulist Press, New York: 1980.
- Julian of Norwich, *Revelations of Divine Love*, Penguin Books, London: 1998.
- Kay, Sarah, and Rubin, Miri (ur.), *Framing Medieval Bodies*, Manchester University Press, Manchester: 1994.
- Kocijancic-Pokorn, Nike (prev.), *Oblak Nevedenja, Knjiga Skrivnega Svetovanja*, prevod i predgovor *Nova Revija*, Ljubljana: 1996.
- Laquer, Thomas, *Making Sex*, Harvard University Press, Cambridge (MA): 1990.
- Le Goff, Jacques, *Srednjovekovni imaginarij*, Antibarbarus, Zagreb: 1993.
- Lochrie, Karma, *Margery Kempe and the Translations of the Flesh*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia: 1991.
- _____, *Covert Operations*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia: 1999.
- Murk-Jansen, Saskia, *Brides in the Desert: The Spirituality of the Beguines*, Darton, Longman and Todd, London: 1998.
- Petroff, Alvilda Elizabeth (ur.), *Body and Soul: Essays on Medieval Women and Mysticism*, Oxford University Press, Oxford: 1994.
- Savage, Anne i Watson, Nicholas (prev.), *Anchoretic Spirituality: Ancren Wisse and Associated Works*, Paulist Press, New York: 1991.
- Wilson, Katharina M., *Medieval Women Writers*, The University of Georgia Press, Athens: 1984.

(Sa slovenačkog preveo **Slobodan Žikić**)