

# МРАЧНЕ НОЋИ ДУШЕ КОД ЧАРЛСА СИМИЋА

„Пролози су завршени”, објавио је Волас Стивенс на почетку своје песме „*Arag-té o oboi*”. „Сад, питање је / крајње вере. Па, рецимо да крајња вера / Мора да буде у фикцији. Време је да се одабере.” Многи песници су се у двадесетом веку хватали укоштац са дилемом коју артикулише Стивенс: ако су религијски текстови, са својим апокалиптичним почецима и крајевима, боговима и ђаволима и искупивим херојима, дела фикције, како им се може веровати и зашто би им се веровало? Вилијам Џејмс, који је предавао на Харварду када је Стивенс тамо био студент, залагао се за прагматичан приступ том проблему. У предавању одржаном 1900. године „Религија и неурологија”, које је постало прво поглавље студије *Разноликост и религијозној уметности*, тврдио је да о религијским феноменима треба судити „по њиховим плодовима [...], а не коренима” (James, 1958: 34).<sup>1</sup> Чињеница да се порекло светих текстова и ритуала може пронаћи у особеним или чак патолошким визијама верских фанатика није разлог да се они одбаце, рекао је он. Књига попут Библије „и те како би могла да буде откровење упркос грешкама и страстима и чињеници да ју је човек промишљено сложио, само ако би била истинит запис унутарњих искустава великих душа које се боре с кризама судбине” (23). Религијски документи, попут оних уметничких, могли би да буду „лажи” – како је Пикасо устврдио – које ипак указују на стварности. Могли би да буду буквално погрешни, али фигуративно тачни. По Џејмсу, „*нејосредна јасноћа*, укратко, *филозофска разборитост*, и *морална корисност* једини су доступни критеријуми” за процењивање вредности религијских текстова. Пошто се метафизички искази о присуству или одсуству Врховног бића не могу доказати ни оповргнути, мора се напрегнути „воља да се верује”. Суочен с недокучивим мистеријама и неизвесностима, човек мора да „начини скок у неизвесност” (478).

Песник Чарлс Симић, који је одрастао у ратом разореној Југославији током 1940-их и емигрирао у САД 1955. као сиромашни тинејџер, може се учинити слабим наследником Стивенсових религијских дилема и Џејмсових прагматичних начина за њихово разрешење. Међутим, Симић се од почетка своје каријере борио с многима од истих оних загонетки које су заокупљале Џејмса и Стивенса и поистовећивао се с њиховим неортодоксним начинима њиховог решавања. Са Џејмсом, чије је *Разноликост и религијозној уметности* прочитао седамдесетих, Симић је делио фасцинираност мистицизмом као и одлучност да сагледа мистичку литературу са психолошке, естетичке и утилитаристичке тачке гледишта. Са Стивенсом, који је у *Неојходном анђелу* своју поезију назвао „мистичном теологијом”, Симић је делио и обазривост спрам организоване религије и посвећеност мистичном *via negativa* (негативном путу) који празни ум од дистракција да би га припремио за

<sup>1</sup> Ако у списку литературе није другачије назначено, цитате из студија превела Б. А. (Прим. њев.)

нову визију ствараоца и стварања. Мада је Стивенс у својим песмама ретко алудирао на праве мистике, Симић је био слободнији. Референце на Свету Терезију, Светог Јована од Крста, Јакоба Бемеа, Јулијану из Норича и друге мистике, као и на наслове попут „Списи мистика” и „Живот мистика”, бројне су у његовом делу.

Помало попут Дантеа у *Божанственој комеџији*, Симићеви контемплативни алтер егои лутају замишљеним пакловима и рајевима где нормалне претпоставке о времену и простору изгледа не важе. У његовом универзуму, људи педалају између звезда, богови силазе степеницама до Земље, пешаци налаћу на сени узвишених мртвих, древни мистици се обраћају дезоријентисаној деци на улици. Надреализам је подстакао Симића да замисли такве временске и географске немогућности, али исто је учинио и мистицизам, чији је традиционални циљ заједница између живих и мртвих, присутног и одсутног, природног и натприродног. Типична Симићева песма почиње: „Свети Јован од Крста носио је тамне наочари / Када ме је мимоишао на улици. / Света Тереза Авилска, прелијепа и озбиљна, / Окренула ми је леђа. // 'Сродна душо', прошупшташе. 'Крајње је вријеме'” (Симић, 2006: 106). Насловљена „Посвећеник” (реч „мистик”, од грчког *μυστικός* (*mustikos* и *mustes*), изворно је значила „посвећеник”), Симићева песма је фрагментарна духовна аутобиографија о његовој раној амбивалентности према мистцима – Свети Јован и Света Терезија га позивају, али и прекоревају. До краја песме, он је постигао извесну појачану свест коју су они препоручили. „Ноћ, хладноћа и бескрајни ход / Изазвали су некакву екстазу”, каже он за своје ноћно тумарање Њујорком. „Збивало се нешто узвишено / За шта никад неће бити никаквих ријечи [...] // У цијелом том граду могла се чути игла како пада. / Вјерујте ми, / Учинило ми се да чујем иглу како пада и пошао сам да је тражим.” Традиционалне мистичке потраге кулминирају екстатичким сједињенем с божанским присуством. Симић наглашава да су такви традиционални „плодови” неухватљиви у модерном секуларном свету; налажење потпуно трансцендентног Бога – ако он уопште постоји – у његовој урбаној „мрачној ноћи душе” биће подједнако тешко као налажење пословичне „игле у пласту сена”. Његова песма се не завршава испуњењем већ обећањем да ће се потрага наставити.

Од својих најранијих до последњих песама, Симић је показао опседнутост мистичким потрагама и општењима. Његови контемплативни инсомничари стално говоре о иницијацијским *обредима ѓрелаза* у ноћни свет чистишлишних искушења и трансценденталних мистерија. Често подједнако иконокластични као мистици из прошлости, они демонстрирају како се њихови покушаји да „спознају” и „обожавају” врховног творца приближавају црквеним ритуалима, симболима и списима. Црквене „фикције”, наговештавају они изнова, корисне су, али им треба ревизија. Ако Симићеви контемплативци опште с Богом путем артефаката који наликују причешћу, они обавезно закључују да је Бог одсутан и некомуникативан – енигматични Други – или најпросто мртав. Ако преклињу Христа или духовне учитеље да их инспиришу искупљеничким визијама свете љубави, они обично заврше с изјавама профане љубави усред ужасних рушевина историје. Ако траже да спознају творца универзума, налазе да је извор бића подједнако несазнатљив савременом астрофизичару као и средњовековном мистик у или посвећенику античког ритуала плодности.

У једној од својих најинтригантнијих раних песама, „Расклапање тишине”, Симић уводи многе од мистичких мотива који искрсавају у његовим каснијим делима. Мада би наратор могао да буде песник који се обраћа сам себи или читаоцу, он звучи више као особени духовни саветник који даје упутства посвећенику који покушава да се сједини или да комуницира с неким богом. Пошто се чини да је овај бог мртав, Симићев говорник започиње своје инструкције као главни погребник који шегрту говори како да балзамује леш, али ускоро бива очигледно да је мртво тело персонификација „тишине” и, конкретније (и помало као патријархална рушевина у „Колосу” Силвије Плат), божје тишине. Наратор шегрту говори како да васкрсне бога на умору кроз ритуал чишћења и сједињења који је на крају испуљујући. Прве наредбе тичу се тела, посебно ушију јер су пуне воде и можда одговорне за божју глувоћу и ћутање:

*Прво јој уши скини,  
Пажљиво, да не ѝреврше.  
Оштром јој њишљомком ушробу расцори.  
Ако у њој њејела има, очи склоји  
И раздувај ја у ма ком смеру да већар дува.  
Ако има воде, уснуле воде,  
Принеси корен цвећа што месец дана њо није.*

(Simić, 2022: 16)

Учитељ убрзо открива да је сједињење између посвећеника и мртвог бога циљ ритуала: „Кад до костију стигнеш, / [...] Брзо их под своју кожу увуци. / Следећи пут кад рамена повијеш / Осетићеш како о твоја притискају.” Процес инкорпорирања божјег скелета да би се постало попут бога можда није баш причест (чини се ближим неком ритуалу у култу мистерија осмишљеном ради обнављања пуне земље), али резултат је исти: човек и бог су остварили надањујуће јединство.

Након што је расклопио и поново отеловио божанску тишину, Симићев причесник наставља даље до коначних фаза своје контемплације. Његов учитељ каже: „Мрки мрак сад је. / Полако и стрпљиво / Срце јој потражи. Треба да / Добрано у празна небеса успужеш / Да чујеш како куца.” Бог који ћути (било да је то хришћански Отац, Син или Свети Дух или неко паганско божанство) чини се да је све време представљао неми, глуви, индиферентни космос. Као у Стивенсовим контемплативним песмама, богови који се оглашавају и утопијске слике које су некада настањивале ортодоксна небеса ишчезли су; небо је празно. Ако Симићев трагач претражује небеса као модерни астроном (можда покушава да детектује откуцај срца или „космичку позадинску радијацију” или велики прасак), његов крајњи циљ дефинисан је парадоксима мистицизма. Он би требало да чује откуцај божанског срца које ћути, да расклопи тишину и једног мртвог бога и једног празног неба да би могао да чује срећену музику (или „пулс”) сфера и да употреби телесне метафоре да би описао сједињење с космичким извором који је бестелесан и изнад метафора. Као и обично, Симићево мистичко путовање показује у два правца: према Врховном бићу које је иманентно у смртном телу и које еманира из светог срца у свемиру.

Мада је реч „мистичан” примењивана на толико много различитих врста искустава да данас практично не значи ништа, у далекој прошлости означавала је тишину и страхопоштовање које окружује божанску мистерију – као што је *élan vital* који куца у смртном или бесмртном срцу. Етимологије речи „мистерија” и „мистичан” откривају испреплетане корене. „Мистерија” је изведена из *musterion* (тајни обреди), *mieîn* (упутити у тајне обреде) и *mieîn* (затворити очи или уста да би се сачувала тајна). „Мистичан” дели заједнички корен с мистеријом, *mi*, који се развио у *mustes* и *mustikos* (посвећеник који остаје нем или немушт у погледу мистерија). У паганској Грчкој, ова непробојна тишина наметана је посвећеницима који су учествовали у култовима мистерија у славу Деметре и других грчких богова. У хришћанској традицији, „мистичан” је прво коришћен за „тајна” или „тиха” значења скривена иза дословних значења Библије. Алегоријским тумачењем библијских пасуса могло се открити њихово мистично значење; могла се открити њихова мистерија. Како је објаснио Луј Бује у есеју „Мистицизам – Историја речи”, „мистичан” је такође почело да се везује за причест и божанско краљевство које је приступачним начинио Христос:

*За грчке оце реч „мистичан” коришћена је да описује прву од свих божанских стварности које нам је Христос донео, које је јеванђеље разоткрило. [...] Штавише, мистичан се примењује на свеколико познавање божанских ствари којима присиђујемо кроз Христа, а онда извођењем, на саме те ствари. (Boyer, 1980: 47)*

Тек у седамнаестом веку су француски филозофи почели да користе термин *la mystique*, који су касније енглески учењаци превели у „мистицизам”. Другим речима, писци из доба пре просветитељства који се сада спремно означавају као мистици никада сами себе нису сматрали за то; себе су сматрали тек побожним хришћанима. (Црквене власти су их, насупрот томе, редовно оптуживале да су јеретици.)

Семантичке нејасноће и дебате окруживале су и речи у блиској вези с мистицизмом, као што је „медитација”, која се у хришћанској традицији првобитно односила на усредсређено размишљање о светим списима на почетку побожних вежби. Медитација је, у неким случајевима, прелазила у „контемплацију” (од латинског *contemplum* – посматрање знамења у храму) или „контемплативну молитву”. Контемплација је сматрана вишом, интензивнијом фазом медитације и фазом која може да кулминира екстатичким сједињењем с Богом. Током неколико прошлих векова, узвишени психолошки феномени (визије, гласови, усхићења, заноси) повезани с „контемплирањем” Бога постали су одреднице суштине „мистичког” искуства.

Ако постоји „једна и само једна прича” која прожима Симићево дело, она је тесно повезана с мистичким потрагама из прошлости. Укључује тихог, осамљеног посвећеника с медитативним и контемплативним импулсима који покушава да се сједини или да се некако запути ка Врховном бићу изнад оне врсте патње којој је сведочио као дечак одрастајући у Југославији. Његова многобројна ноћна путовања ослањају се на дугу контемплативну традицију заокупљену успостављањем контакта са мистериозним божанским извором у оквиру душе или у оквиру космоса. Прелазећи неку врсту чистиљивих „мрачних ноћи душе” које су расветлили

Псеудо-Дионисије, анонимни аутор *Облака несјознавања*, Свети Јован од Крста и други „негативни теолози” који верују да се Богу може прићи једино путем лингвистичких и концептуалних негација, Симићеви ликови оклевају да кажу да су нашли „Бога” делом зато што, како је Псеудо-Дионисије написао у *О Божанским именима*: „Недокучиво је Једно изван домета сваког рационалног процеса. И никакве речи не могу да допру до неизрецивог Доброг, овог Једног, овог Извора свег јединства, овог над-постојећег Бића” (Pseudo-Dionysius, 1987: 50). У Симићевој поезији, „Бог” је једноставно прагматична реч – фикција или митски симбол – која гестукулира у правцу недокучивог Другог на извору свег бића.

Симић је једном устврдио да постоје три фундаментална начина да се сагледа свет – као „Космос”, „Историја” или „Природа” – и свака перспектива налази се у динамичној тензији с друге две. Симићева мистичка поезија прати путању кроз ужасе историје ка узвишеним празнинама космоса – ка „празном духу / у празном простору” како је рекао Стивенс у песми „Америчко узвишено”. Трансцендентна визија је, међутим, пролазна, илузорна; космичке празнине заслепљују и страхом терају Симићеве звездознанце назад у свакодневицу. Након што су се вратили на земљу, они проналазе мало задовољства у друштву и ноћним морама историје, тако да траже утеху у природи. И поред своје заводљиве лепоте, природа се показује подједнако насилном као што су то друштво и историја. Размишљајући о дијалектичком односу између ове три тачке гледишта, Симић је у *Незайосленом видовњаку* признао:

*Мени лично највише се свиђа космички ујео. Бескoначности од којих се мозак заврши и тишине модерне астрономије, као и Паскаловска мисао, дубоко ме импресионирају, мада сам и деће прошлости. Видео сам својим очима Шенкове, Јомиле Лешева и људе обешене о бандере. Што се тиче Паскаловске природе, она је производ романтичарских ушостица. (Симић, 1995: 28).*

Ако „Космос”, „Историја” и „Природа” чине зоне Симићевих контемплативних потрага, његова амбивалентност спрема сваке од њих делује као подстрек захваљујући ком наставља да се пробија у новим правцима.

У *Фабрици сирочади* Симић објашњава:

*Увек су ме привлачиле мистичне и езоштеричне доктрине које догравмевају нејојмљивост Врховног бића, неизрецивост његовог постојања и неизвесност људског сћања. [...] Ако уошше верујем у нешто, онда је то мрачна страна душе.<sup>2</sup> Моја религија је ужас, а мистерија је њена црква. (Симић, 1999: 31)*

Симићев мистични план је и традиционалан и нетрадиционалан, емпиријски и метафизички. Он води цркви с малим „ц”, осећању страхопоштовања пред присуством (или одсуством) Врховног бића и убеђењу да се комедије и трагедије људског постојања разјашњавају мистеријама космоса. Ако промишља о првом узроку кроз сочива телескопа, он говори о ономе што види (или не види) двосмисленим речником

<sup>2</sup> Превод одступа од оригинала који гласи: *the dark night of the soul*. (Прим. прев.)

једног мистика. Опсесивно одаје пошту Врховном бићу, чак и док признаје да се Врховно биће на крају не може именовати – да је то митски термин за одсуство које се не може представити или приказати.

Симићев приступ мистицизму био је екуменски и амбивалентан од почетка. Кад су се хришћански симболи, ритуали и митови појављивали у његовим раним песмама из 1950-их, то се обично дешавало на неортодоксан и често комичан начин који је подвлачио њихов условљен статус. Попут других модерних песника, мистичну потрагу посматрао је као архетипску, као верзију „мономита” – како га је назвао Џозеф Кембел – који је отпочео одласком од куће, наставио се кроз иницијације, искушења и тријумфе и окончао се повратком свакодневном животу уз научене лекције. Монументална студија Евелин Андерхил *Мистицизам*, коју је Симић прочитао негде око 1959. године (и неколико пута после тога), охрабрила га је да прихвати овај митски поглед. Упркос очигледној наклоњености западном мистицизму, Андерхил је прихватала идеју да је мистична потрага „унутарња Одисеја” (Underhill, 2001: 91) при чему универзални заплет различите културе артикулишу на различите начине. Мада су теолози као што су Ориген и Псеудо-Дионисије *via mystica* поделили у три фазе – прочишћење, осветљење и сједињење – Андерхил даје предност подели у пет фаза: (1) радосно „буђење Сопства пред Божанском реалношћу”; (2) болно спознавање несавршености Сопства и следствена жеља да се очисти „све што стоји на путу његовог напретка ка сједињавању с Богом”; (3) одвајање од чулног искуства које доноси „просветљење” или „контемплативно стање *par excellence* [...], извесно схватање Апсолута, осећање Божанског Присуства”; (4) радикално прочишћење Сопства означено као „мистична бол”, „мистична смрт”, „духовно распеће” или „мрачна ноћ душе”; и (5) екстатично сједињавање у ком „живот Апсолута не само да бива перципиран и уживан од стране Сопства, као код Просветљења: већ јесте једно с њим” (169–170). По Евелин Андерхил, западно (наспрот источном) мистично путовање завршавало се повратком на искупљујући рад у свету пре него трансцендентним сједињавањем у блаженој празнини. Западна потрага је кружна пре него вертикална. Њен крајњи циљ је активан и загладан ка споља, а не пасиван и загладан ка унутра.

Крајем 1950-их и почетком 1960-их Симић је прочитао бројне књиге о мистицизму које су допринеле његовом разумевању основног наратива који назначавала Андерхил. Међу најутицајнијим су била дела Псеудо-Дионисија, Мајстора Екхарта, анонимног аутора *Облака несјознавања*, аутора *Доброшљубља* (збирке побожних списа монаха источне православне цркве), Јакоба Бемеа, Светог Јована од Крста, П. Д. Успенског, ламе Анагорике Говинде и Хајнриха Цимера. Он је признао да његово интересовање за мистицизам никада није ослабило; наставио је да чита „бројне књиге о [хришћанском] мистицизму, суфизму, таоизму и будизму [...] током година” (у писму од 10. јула 2003). Ови разнолики писци и текстови утиснули су Симићу у свест потребу за медитативним одвајањем од болног искуства (историјска невоља била је катализатор за многе мистичке списе), за тихом, усамљеничком и дисциплинованом потрагом за божанским пореклом изван простора и времена и признавањем неисказиве и несазнатљиве мистерије инхерентне у сваком бићу. Попут својих претходника, Симић је пратио ритмове духовне авантуре мистика који се



крећу горе-доле, напред-назад, често супротстављајући екстатична уздицања с фарсичним враћањима, узвишена сједињења с трагичним расплетима.

Ако је *Мистицизам* Евелин Андерхил потврдио Симићеву сумњу да постоји архетипска структура у основи мистичког путовања, Цимерове *Филозофије Индије* (књига коју је прочитао отприлике у исто време кад и *Мистицизам*) прошириле су његов екуменски поглед. „Истина је”, писао је Цимер, „универзална и иста [...] [али она] се чини различитом у различитим земљама и добима у складу са живим материјалима од којих су њени симболи истесани [...]. Концепти и речи су симболи, као што су то и визије, ритуали и слике [...]. Кроз све ово огледа се једна трансцендентна стварност [...] која је [...] неизрецива” (1–2). У вези с хришћанском буквалистичком вером у антропоморфног Бога и истински рај, Цимер је рекао:

*Даље од Млечној писти налазе се само осирва, универзума, галаксија за галаксијом у бесконачностима свемира – никаква краљевства анђела, ни небески двори, ни хорони блаословених који окружују божански трон Оца. (Zimmer, 1951: 13)*

Противећи се ка споља усмереној хришћанској потрази за Богом иза звезда, Цимер је препоручивао источњачку, медитативну потрагу за браманском моћи и истином унутар сопства. За Симића, који је био наклоњен овим описима празних небеса и унутрашњих сила, књига *Основе тибетанског мистицизма* ламе Говинде такође је носила непосредну драж. Путем будистичке медитације, објашњавао је Говинда, појединац може да стекне просвећену, блажену, „свеобухватну космичку свест” која је „с ону страну речи и појмова” (Govinda, 1987: 20). Ова „космичка свест”, установио је он, представља нешто унутарње мада је у себе обухватила спољашњи космос.

Хришћански мистици који су утицали на Симића заговарали су контемплативну потрагу за Богом који је подједнако неисказив и недокучив као источњачке представе о божанском. Негативне или „апофатичне” теологије западњачких мистика слагале су се са Симићевим скептичним, научним интелектом. Од различитих монашких мислилаца које је Симић проучавао на почетку каријере, вероватно је неоплатоничар Псеудо-Дионисије био тај који је обезбедио најлуциднији увод у хришћански апофатизам. Непознати аутор, који би могао да буде неки сиријски монах из шестог века, изнео је тезу да је „Бог” тек корисна фикција или симбол за недокучиву мистерију у корену свег бића. „Ми користимо све одговарајуће симболе које можемо за ствари од Бога” (53), писао је он, али када се ум сједини с Богом он схвата да је Бог у потпуности трансцендентан: „Он [тј. Бог] је на тоталној удаљености од сваког стања, покрета, живота, имагинације, претпоставке, имена, дискурса, мисли, концепције, бића, одмора, станишта, јединства, границе, бесконачности и укупности постојања” (54). За дијалектичког Дионисија, Бог је „све”, а опет „он није ниједна ствар” (56). Он је присутан у свему, а опет је крајње одсуство. Он је једна реч – права Реч – али није ниједна реч. Његово име изнова представља оно што се не може представити.

Многе од ових парадоксалних идеја о Божјој иманенцији и трансцендентности појављују се и у списима Мајстера Екхарта, које је Симић читао раних 1960-их.

За Екхарта, који је живео крајем тринаестог и почетком четрнаестог века, сједињење с Богом – оно што он понекад назива „Рођењем Сина у Души” или „Пробијање до Божанског тла” (Eckhart, 1981: 47) – водило је и убеђењу у Божју неукротиву другост. Екхартова теза да је душа створила бога вратила се на Псеудо-Дионисијеву тврдњу модерног призива да је „Бог” једноставно реч коју су измислили људи да означе Творца који се не може представити речима. Сврха контемплативног путовања, према Екхарту, јесте да се завири у „скривену таму вечног божанства” (196) које се опире схватању. Бог је, чинило се, апсолутна празнина – за неке застрашујућа, за друге света и задивљујућа. „Молим се Богу да ме ослободи 'Бога', јер је моје стварно биће изнад Бога ако узмемо да је 'Бог' почетак створених ствари” (202), рекао је Екхарт у једној од својих проповеди. Да ли је његов хришћански мистицизам атеистичан? Он је објавио: „Ако кажем: 'Бог је биће', то није тачно; он је једна [...] трансцендирајућа ништавност” (207). Због ових и других иконокластичких тврдњи, Екхарт је оптужен и осуђен за јерес.

Симићев отац Ђорђе био је особа која је подстакла синовљево интересовање за збуњујуће парадоксе „негативне теологије” током 1950-их остављајући по кући гомиле књига о будистичком, хиндуистичком, суфистичком, јеврејском и хришћанском мистицизму. Током њихових дугих расправа о веродостојности ових езотеричних доктрина, Ђорђе је покушавао да убеди свог скептичног сина да прихвати њихове принципе као и да прихвати принципе мало познатог покрета Гурђијева, коме се он већ био придружио. Чарлс се испрва опирао гурђијевцима, али је касније попустио. У есеју „Езотеризам”, који је одлучио да не објави јер је мислио да никада не би могао да достојно прикаже свој први сусрет с организованим „духовним вежбама”, испричао је: „Прикључио сам се покрету у јесен 1963. и мада сам у њему остао тек нешто више од две године, то искуство ми јесте променило живот” (1). Између осталог, када је посетио очеву учитељицу, гђу Бенсон, у Источној седамдесет другој улици у Њујорку, добио је практична упутства у облику медитације која је на неки начин наликовала оним врстама медитације и контемплације о којима је већ читао у бројним мистичним књигама.

Симићев први сусрет са женом која ће постати његов духовни саветник био је пун изненађења. „Није било ничег мистичног” у вези с њеним станом или њом самом. „Изгледала је као свака богата, однегована жена коју сте виђали на Авенији Медисон.” Након што су проћаскали сат времена, она је „прешла на озбиљне ствари”. Симић се присећао:

*Била је шу једна вежбица коју је желела да њобам да урадим ње нећо се њоново сасшанемо. Нађи шврду сћолицу, сећам се да је рекла, и седи на њу њравих леђа и босих сћојала чврсто на њоду. Ради шћо свако јушро њо десетш минушћа кад усћанеш. Седи док се не сабереш, онда зашворори очи и усредсреди њажњу на шћело њочевши од сћојала, њокушавајући да ѡришћом осетшћиш сваки ножни ѡрсћш, сваки зћлоб, сваки мишић крећући се навнше док коначно не доћеш до шћаве и лица [...]. Ради шћо једну седмицу, рекла је на крају, и извесшћи ме следећи ѡушћ каг се видимо како је било.*

*За некоћа ѡоушћ мене, који сам навикнушћ да замншљам и иншћелекшћуално сћекулишем о свакаквим искушћивима укључујући мншћичка, ово је било ѡмало разочаравајуће. Ннсам моћао да замншћим шћћа бн моћла да буде сврха ове шћакозване јушарње вежбе. Знао*



*сам да је Гурђијев њојш Емерсона смајтрао идеје неисцјитане искуством за безвредне и у теорији сам се здушно слајао с њим, али њрименијш њо у њракси било је нешто њош- њуно друјачије. Премиса вејбе, како сам касније схвајшио, била је врло једноставна. Оно што њреба да се искуси нико друји не може да нам објасни или ојише. Док човек не схва- ши неку малу, фундаменјалну истину о себи, заиста не њостоји нага да се оде даље. У њом њојегу, није било ничеј „езојтеричној” код Гурђијевљевој методога. Он је био сасвим емјиријски. (2–3)*

Оно што је научио из првог задатка гђе Бенсон и седмичних сусрета који су уследили била је ментална дисциплина, „да се одржи пажња” у тишини и самоћи а да се не скрене с курса под утицајем безбројних сензација које непрекидно бомбардују свест. Научио је да своја искуства опише што је могуће истинитије, „крећући се од искуства до искуства, од делића разумевања до разумевања, проверавајући све и одлажући све генерализације које је човек у искушењу да направи”. Научио је и да „постоје многи степени и нијансе самосвести у нама” од наше свакодневне свести о себи као радницима или љубавницима или сањарима до мистичних „тренутака истински изванредне јасноће” (5–7).

Мало тога се зна о раном животу човека који је формулисао медитацијске вејбе које је Симић радио. По неким биографијама, Георгиј Гурђијев је рођен у близини Каспијског мора позних 1860-их или раних 1870-их и подизан је у оквирима традиције Грчке или Руске православне цркве. Прикази његовог живота обично започињу путовањима по Русији током првих деценија двадесетог века и пресељењем 1922. године у Француску, где је основао неколико експерименталних центара да би проучавао свест. Ова проучавања, како је увидео Симић током својих сеанси са гђом Бенсон, обично су подразумевала строго самоиспитивање и искрено самоизражавање. Као и код Сократа и Фројда, код Гурђијева је здраво стање ума лежало у способности да човек „спозна себе” и да артикулише мисли и осећања тог сопства без прикривања или претеривања. Да би раширио своје учење, Гурђијев је неколико пута током двадесетих, тридесетих и четрдесетих путовао у Сједињене Државе. Тамо је привукао значајан број следбеника међу писцима и уметницима (у једној студији израђеној током 1990-их тврдило се да у Сједињеним Државама постоји приближно пет хиљада гурђијеваца).

Књига *У њојрази за чудесним: делови нејознајшое учења* најзначајнијег Гурђијевљевог ученика П. Д. Успенског пружила је Симићу детаљан приказ мислиоца чијем се покрету прикључио. Успенски је звучао невероватно налик Евелин Андерхил у *Мисјицизму* када је тврдио: „Иза танке копрене лажне реалности постоји друга реалност од које нас је из ко зна ког разлога нешто одвојило. ‘Чудесно’ је било продирање у непознату реалност” (Ouspensky, 1989: 13). Мада је Успенски показао да су Гурђијевљеве идеје понекад нејасно хришћанске и мистичке, он је и нагласио да оне одступају од већине ортодоксних учења. По Успенском, Гурђијев је одрастао „у атмосфери бајки, легенди и [окултне] традиције. ‘Чудесно’ око њега била је чињеница. [...] Све то заједно створило је код њега још у раној доби наклоност ка мистериозном, неразумљивом и магичном” (53). Касније је Гурђијев почео да уравнотежује своје окултне наклоности тврдим национализмом и детерминизмом.

Тврдио је да је знање „као и све друго на овом свету, [...] *материјално*” (55) а људи су „само машине које раде помоћу силе спољашњих утицаја” (32). Само „комплетном изменом живота, напуштањем свих овоземаљских ствари” (66) човек може да стекне слободу од онаквих утицаја који толико често усмеравају историју према ноћној мори.

Оно најупечатљивије у вези са Гурђијевљевим системом јесте његов *бриколаж*, покушај да сакупи свакојаке наизглед некомпатибилне тачке гледишта. Он узима марксистичке идеје о материјализму, фројдовске идеје о психотерапији, дарвинистичке идеје о еволуцији, меша их са сопственим чудним идејама о алхемији и астрологији и ствара замршени систем да би објаснио развој личности и историје. Оно што је Симића највише привукло Гурђијеву нису биле његове особене доктрине већ његов сократовски нагласак на менталној пажљивости и самосвесности. „Наша полазна тачка”, Успенски бележи да је Гурђијев рекао, „јесте да човек не познаје себе, да он *није* [...] оно што може да буде и оно што би требало да буде.” Да би дошао до просветљења, човек мора да разуме и каже истину о свом сопству или сопствима (Гурђијев је тврдио да свако садржи више сопстава). Један начин да се избегну механичко тело и механичка пустошења историје, сматрао је он, јесте да се праве „менталне слике” (185) и да се оне поређају у искрену аутобиографију. На једном нивоу, Симић је већ био почео да ствара такве менталне аутобиографије – колико год прикривено или надреалистично – у својим песмама током раних 1960-их. Гурђијевљеве медитацијске вежбе охрабриле су Симића да настави са самопроцењивањем, као што су Гурђијевљеве откачене алхемијске и астролошке теорије несумњиво охрабриле Симића да ослободи маштовитију страну своје имагинације.

Када је Симић у есеју „Незнани Чарлс” говорио о томе како га привлаче доктрине које се тичу „мрачних ноћи душе” и несазнатљиво Врховно биће, алудирао је на трактат Светог Јована од Крста о контемплацији *Мрачна ноћ*, колико и на *Упошрази за чудесним* и друге књиге о мистицизму. (Говорећи о себи као о „опскурном”,<sup>3</sup> можда је хтео да се поигра речима оригиналног шпанског наслова књиге Светог Јована, *La Noche Oscura*.) План пута за контемплативну душу који је исцртао шпански монах из шеснаестог века имао је дуготрајан ефекат на Симића. *Мрачна ноћ*, што је дуго објашњење истоимене песме Светог Јована, наглашавала је потребу за оном врстом самоиспитивања које су прихватили гурђијевци, али је циљ његових духовних вежби био хришћански. Тражио је „привржену и мирну пажњу” (Saint John, 1973: 317), „познавање себе” (321) и одбацивање „ометеног и непажљивог духа” да би се могао „просветлити, разбистрити и поново сабрати путем невоља и сукоба ноћи” и, на крају, сјединити с Богом (331). Ако је Гурђијев наглашавао хармонично прихватање тела и ума кроз медитацију, католик Свети Јован је циљао на одумируће одрицање од свих телесних и менталних процеса да би се душа могла прожети присуством Бога. Порицањем онога што назива „чулним и духовним деловима” душе, „односно: свих способности, страсти, наклоности и апетита” (362), контемплативац би могао да трансцендира сва болна искушења на свету и „жива у чудесној и очаравајућој духовној комуникацији [с Богом], повремено неописиво узвишеној” (385).

<sup>3</sup> Наслов есеја на енглеском је “Charles the Obscure”. (Прим. прев.)

Мада се повремено чинило да су Отац, Син и Свети Дух напустили душу током њеног покајничког путовања, за Светог Јована Тројство је одувек чекало на свој ред, спремно да пружи милост и побуди осећања свете љубави да би одржало душу у кретању на њеној трансценденталној путањи.

Симић је тврдио да „свака песма, свесно или несвесно, обраћа се Богу” (Simić, 1999: 32), али је увек био више скептичан и апофатичан од Светог Јована, чак дотле да је пригрлио атеизам у својој потрази за Врховним бићем. Симић је нагињао описима „мрачне ноћи душе” какви се срећу код Светог Јована делом зато што је он био лирски песник који је писао о тишини, самоћи и менталном интензитету као да пише упутство за уметничко стварање. Привучен његовим психолошким увидима, Симић је схватио и то да свечев опис развоја мистичке свести кроз приказ дечака који одраста, напушта родитеља да би служио новом учитељу и напредује на путовању испуњеном самотним искушењима и двосмисленим тријумфима представља неку врсту алегорије његовог сопственог живота. По Светом Јовану, душа путује „непознатим путевима” кроз „непознату земљу” (Saint John, 1973: 365), сведочи „ватри [која] [...] уништава, празни и прождире” (339) у „рату или борби” (349), осећа се спутаном у „мрачној тамници” (341) и нада се да ће бити „спасена у тами ове ноћи [...] [када] душа спретно измиче својим непријатељима, који су се увек противили њеном одласку”. Духовна жеђ, глад и сиромаштво које документује Свети Јован били су сасвим стварна искуства за Симића у Југославији током и након Другог светског рата. Његове „мрачне ноћи душе” биле су дословне и фигуративне. Песме које је касније написао о контемплативним путовањима ка оностраним мистеријама и искупљујућим љубавима утолико су више опседале јер су често пратиле права путовања која су их инспирисала.

Ако су Хитлер и Стаљин били његови путнички агенти, како је Симић рекао у вези са својим номадским раним животом у Југославији, Француској и Сједињеним Државама, онда је Свети Јован један од његових главних водича. Минуциозно оцртавајући преклапања између спољашњих и унутрашњих стварности, Свети Јован је Симићу помогао да алегоризује своја дезоријентишућа искуства и пронађе свој глас као песник. У једној типичној елаборацији фигуративног значења његове песме „Мрачна ноћ”, која говори о путовању једне усамљене фигуре од замрачене куће ка романтичном сусрету, Свети Јован је записао:

*Тама [...] се овде односи на чулне, унутрашње и духовне ајетиише и сјособности, јер ова ноћ замрачује њихово природно светло да би прочишћењем овој светла моли да буду осветљени најприродно. Она усјављује чулне и духовне ајетиише, умрјвљује их и лишава сјособности да пронађу задовољство у било чему. Она везује машћу и сјречава је да уради било шта дискурзивно. Збој ње сећање пресјаје, интелекћ јосјаје мрачан и несјособан да ишћа разуме и сјоћа узрокује да и воља јосјане сасушена и сјушана, а све сјособности празне и бескорисне. А све ово најкриљује јусћ и шејобан облак који наноси бол души и држи је одвојеном од Боја. (Saint John, 1973: 363)*

Ова „мрачна ноћ” или „облак непознавања” оптерећен је тескобом, али би требало да прочисти ум у његовом трагању за сједињавањем с Богом.

У Симићевим песмама, „мрачна ноћ” очишћених апетита и умртвљених способности, самоће и тишине и тескобе, често је стање наметнуто околностима ван контроле појединца, а не, као код Светог Јована у *Мрачној ноћи*, стање које нека побожна душа тражи покушавајући да се приближи Богу. На њиховим бројним ноћним путовањима, Симићева лица се суочавају с универзумом који се чини равнодушним према недаћама човечанства. Историјске катастрофе попут оних којима је сведочио у Југославији често се евоцирају као доказ Божје бруталности или одсуства. Али у овим песмама, као и у многим традиционалним приказима мистиковог *via negativa*, Симић одбацује антропоморфне концепције Бога да би нагласио несазнатљиво „нешто” (или „ништа”) које реч „Бог” покушава да представи. Његова бројна општења с боголиким аватарима често безобзирно прелазе у објаву чисте мистерије универзума – невероватне чињенице да је уопште настао – и невероватности сопственог постојања у њему. Он се поистовећује с Паскалом, који је у *Мислима* записао:

*Кад њосмајшрам крајкоштрајности своја живоша, изјубљеноу у вечности која му њрећходи и за њим долази [...] мали њпростор који заузимам, и чак који видим, ушонуу у неизмерноу бескрајности њпростора која не знам и који за мене не знају, обузима ме стѡрах и чудим се шћо видим да сам баш овде а не друјге [...], сага а не онда. (Paskal, 1965: 101–102)*

Бројни инсекти који насељавају Симићеве песме део су његове сталне басне која драмски приказује минијатурне људе у „неизмерној бескрајности простора” као и то како су се боголики тирани и тирански богови односили према људима кроз историју, истребљујући их као да су многобројне безначајне, иритантне бубе.

Смештена на почетак његових *Изабраних ѡсесама*, „Месарница” служи као сабласни увод у Симићеву заокупљеност мистеријом, историјом и „мрачним ноћима душе” које су и прочишћујуће и искупљујуће. Песма почиње лирском једноставношћу песме „Мрачна ноћ” Светог Јована; осамљени ноћни шетач застаје и загледа се у нешто што жели и тада доживљава епифанију која га премешта из његовог физичког окружења. Симићева песма, међутим, дисјунктивно увезује језиве слике из његове трауматичне европске прошлости (робијаш који копа тунел, кецеља на-топљена крвљу, континенти крви, светлцуави ножеви, поломљене кости) и тако наглашава насумичност како поетског стварања тако и историјског разарања. Уместо да, попут Светог Јована, еротску љубав употреби као метафору за свету љубав и контемплативно сједињење душе и Бога, Симић размишља о метафорама светог и профаног храњења. Па ипак, Симићева сврха наликује оној Светог Јована; и он жели да драматизује путовање изван чулних апетита ка испуњењу духовних. Зурећи у затворену месарницу, Симићев контемплативни шетач брзо заборавља глад кад види крвљу испрскану месареву кецељу. Исфлекано одело га преплављује сећањима на светске ратове у којима се милиони недужних људи касапе као недужне животиње. У његовој машти, крв на кецељи је „размрљана у мапу / Великих континената крви, / Великих река и океана крви” (Simić, 2022: 13). Он повезује смрти мноштва људи кроз историју са смрћу Исуса, чије жртвовано месо и крв одржава у животу жртве мучења и сиромашне. У Симићевом низу наизглед хаотичних

асоцијација, висцералне глади и историјска убијања уступају место оним искупујућим. Месареви ножеви су „светлуцави као олтари / У тамној цркви / Где богаља и малоумника доводе / Да се извидају”. Жртве рата – обогалени и контузовани – налазе утеху у заједници причешћа са разапетим Христом.

За Симићевог контемплативца у „Месарници”, Христово распеће служи као модел „мистичне смрти”, умирање и одвајање од чулног искуства које претходи душином сједињењу са божанским. Симић проналази симболе за сувоћу душе и прочишћење у месаревом „дрвен пањ где кости се ломе, / Чисто пометен [као] река осушена у свом кориту”. У тој пустој земљи од костију, Симић признаје, „храним се” и „дубоко у ноћ глас један чујем”. Да ли Симићево контемплативно искуство води до онаквог сједињења с мистериозним Богом какво се дешава на крају *Мрачне ноћи* Светог Јована? Или до онаквог разговора с Богом који је Свети Игнатије де Лојола предвидео у својим чувеним *Духовним вежбама*? Симићев лик наговештава да можда доживљава нешто пре овоземаљско (откриће свог поетског гласа) или му се можда једноставно „причињава да чује нешто” (врисак животиње коју кољу на месаревом пању или особе касапљене у рату) или можда чује нечији стварни глас у граду. Као у варљиво једноставним речима песама Роберта Фроста или Роберта Блаја које су служиле као модели за Симићеве ране песме, двосмисленост у „Месарници” чини песму експресивнијом, упечатљивијом, значајнијом.

Андерхил је поделила мистике у оне који верују у „теорију еманације” (да је Бог потпуно трансцендентан, „изван света који Он осветљава и оживљава” и сазнатљив само преко Његовог Дела [97]) и оне који верују у „теорију иманенције” (да је Бог „суштина или супстанција, која живи [...] на врху човекове душе” [100]). Андерхил је, међутим, нагласила да многи мистици, као што су Псеудо-Дионисије и Мајстер Екхарт, користе језик заједнички двома теоријама делом зато што су обе утемељене у хришћанским светим списима и ритуалима. Исто би се могло рећи и за Симића. Његова контемплативна путовања усмерена су ка божанским еманацијама из природе као и божанским иманенцијама у уму. Нека су апофатичка: износе тезу да је Бог потпуно изван људског разума и језика и да се на њега може указати само наговештајима у виду симбола који негирају себе признајући своју неадекватност. Друга су катафатичка: износе тезу да се Бог може потпуно распознати у речима и ритуалима који га помињу.

Порекло Симићевих различитих начина представљања концепта Врховног бића проналази се у његовој породичној историји као и лектири из раног периода живота. Мада његови родитељи нису били верници Српске православне цркве у Југославији, преци његове мајке су два века служили у тој цркви као свештеници. Узмичући од те лозе, његова мајка и деда с мајчине стране одбијали су да на било који начин буду везани за хришћанство. За разлику од тога, његов отац, чији је деда потицао из породице више генерација ковача, уживао је да обилази цркве и упушта се у верска промишљања. „Мој отац је веровао у Бога на неки нејасан, метафизички начин, али мајка није” (писмо, 8. септембар 2003), приметио је једном приликом Симић. Он је можда покушао да помири супротстављене ставове својих родитеља путем негативне теологије која је била научна и атеистичка колико и метафизичка и побожна. Мада његове песме понекад прокламују да је фиктивна прича о

антропоморфном Богу мртва, у њима се изнова користе црквени ритуали и симболи да би се оживели тај мртви Бог и мистерија коју је Он некада представљао. Његова мистична путовања су подељена – ка унутра и ка споља, катафатичка и апофатичка – делом због тога што је наследио верске поделе из своје породице, али и због тога што је, попут мистика из прошлости, Дело сматрао за сложен систем знакова које је измислио неки творац ког ниједан знак не би могао адекватно да означи. У његовој раној песми „Таписерија”, отеловио је ову двосмислену тачку гледишта приказавши Дело као текстил налик тексту, који „виси од неба до земље”, иза кога не постоји никакав Творац, никакав Аутор-Бог који контролише, само мистериозно ништа, „Простор пун празног простора” (Simić, 2022: 14).

Узрок Симићеве заокупљености духовним вођама и посвећеницима и његове наклоности заповедничком гласу који дели упутства и директиве, може се пронаћи у његовој подељеној породици – посебно у чињеници да није имао оца да га води током једне деценије бурне младости (његов отац је побегао из Југославије у време нацистичке окупације и на крају отпутовао за Сједињене Државе, где му се породица придружила 1954. године). Као и Теодору Реткеу, коме је отац умро кад је овај био тинејџер, Симићу су мистики и други песници постали заменски очеви. Готово све књиге мистика или о мистичима које је прочитао током педесетих и шездесетих наглашавале су важност ваљане подуке очинског ментора. Један од циљева Симићевог контемплативног метода био је да призове гласове духовних и поетских „учитеља” да би могли да причају с њим и кроз њега његовим читаоцима. Ови тугорски гласови обично су спајали упутства Гурђијева и гђе Бенсон с онима традиционалнијих хришћанских и источњачких мистика. Увек су изнова тражили појачану свест о телу, заједништво са телом света или Божјим телом и коначно препознавање нетелесног, неисказивог извора свих тела. Чак и Симићеве такозване „предметне песме” – маштовите расправе о виљушкама, кашикама, ножевима, ципелама и камењу – намерно су оцртавале духовна путовања од тела до трансцендентног и опет назад до тела. У „Бестијару за прсте моје десне руке”, усредсређујући се на своје тело као да прати гурђијевска упутства гђе Бенсон, Симићев контемплативац креће на мистично путовање до Врховног бића изнад звезда као и унутар сопственог тела. Учитељ који га води на овом узвишеном путу јесте његов кажипрст: „Други [прст] показује пут. / Прави пут. Стаза сече земљу, / Месец и по неку звезду. / Гледај, он показује даље. / Он показује на себе” (Simić, 2022: 17). Под песниковим маштовитим погледом, понизни прст је постао отеловљење „Правог пута”, водич који прихвата хришћанску и таоистичку трансценденцију (*tao* се често преводи као „пут”).

Осамдесетих и деведесетих Симићеве песме све су више наглашавале изнећајујуће неједнакости и јединства *via mystica*. Мада је његов „митски метод” убацивања старих мистика у савремено окружење често урнебесно надреалан, на једном нивоу он једноставно прати традиционалну мистичку праксу откривања светог у профаном, вечном у привременом. „Први мраз” је пример ове технике када Симић описује јесењи дан у Њу Хемпширу као да се ради о објективном корелативу за прочишћење средњовековних мистика. Сачињена од фрагмената из различитих времена и места, његова ода јесени почиње без околишања: „Право време у години



за мистике. / Октобарско небо и Облак Неспознавања. / Правци вечности дозивају. / Знак и загонетка у најскромнијој ствари.”<sup>4</sup> У књизи о контемплацији из четрнаестог века *Облак неспознавања*, аутор је предвидео *via negativa* као путовање кроз „облак заборав”, који замрачује све овоземаљске стварности, у „облак неспознавања”, који замрачује Бога. „Сваки оштар подстрек твога разума, који ће те увек притискати кад год се подухватиш свога посла, увек треба обарати” (Анон., 2013: 42), закључио је, јер Бог трансцендира све слике и све концепте. „Јер Он [Бог] може бити вољен, али не и мишљен. Љубављу се може до Њега доћи и за Њега ухватити, али мишљу никако” (31). „Најскромнија ствар” се може схватити као ознака за Бога, али рационални, интерпретативни ум на крају никада не би могао да спозна Бога; Њему се може приближити само путем осећања – путем љубави пуне поштовања.

Да би нагласио подударност спољашњег и унутрашњег, еманације и иманенције, Симић узима седамнаестовековног Немца, Јакоба Бемеа, чији је мистички систем комбиновао хришћанство с алхемијом и астрологијом, да послужи као нека врста контраста енглеском аутору *Облака неспознавања*. Један се појављује у његовој кући, други изван: „Мајстор шустер Јакоб Беме / Седео је код нас у кухињи цело јутро. / Пијуцкао је чај и упозоравао на тишину / Којој се мудри морају подучити.” Можда присећајући се свог и мајчиног приземног скептицизма спрам таквог религиозног разговора, Симић уводи лик жене која намерно игнорише мистика. На неки начин она наликује Стивенсовој сензуалној жени у „Недељном јутру” која увиђа да су јој религиозне чежње пре испуњене у природи и телесном постојању него у хришћанству: „Млада жена није обратила пажњу. / Косе пале преко очију, / Груды опуштених и влажних под хаљином, / Тврдоглаво је трљала упорну мрљу.” Жена, која је још равнодушнија према хришћанском трансцендентализму од Стивенсовог женског алтер ега, нема последњу реч. Песма се завршава псом, једном од Симићевих омиљених животиња (можда зато што пси такође служе господаре),<sup>5</sup> и још једним учитељем-мистиком: „Онда нас је лавез пса све извео напоље, / А то није било тек гакање гусака, / Већ је дама Јулијана из Норича лично зборила / О чудесној учтивости и једноставности Творца.” Меланж живих и мртвих у песми поново изводи драму између духовних и земаљских принуда у Симићевој личности. Мада се многе од његових песама ругају ортодоксним идејама о Богу као беневољентном Бићу и признају Божју одсутност или смрт, Симић овде послушнује једног другог побожног мистика из четрнаестог века. „Зборење” које чује вероватно долази из тринаестог „Откровења” Јулијаниних *Приказивања*, у којем она приказује Бога као доброг учитеља који, из сажаљења према људској слепоти и незнању, стрпљиво покушава да Његове мистерије „појасни [...] да бисмо могли да га спознамо и волимо и држимо се њега. Јер све што је нама корисно да разумемо и знамо наш Господ ће нам најљубазније показати путем свег оног проповедања и учења Свете Цркве” (235). Јулијанин искрени говор о Божјој брижности, наговештава Симић, подједнако је аутентичан и на крају узалудан као говори свих мистика који покушавају да именују и отелове безименог, безличног Творца.

<sup>4</sup> Превод Б. А. Постоји и превод Ивана В. Лалића (в. Simić, 2022: 69), али је због избора речи неподесан за ову анализу. (Прим. прев.)

<sup>5</sup> *Master* – на енглеском „мајстор”, „учитељ” или „господар”. (Прим. прев.)

Размишљајући о ограниченој способности људског мозга да тачно представи „истину”, Симић је приметио: „Моје полазиште, да је језик неадекватан када говори о искуству, заправо је религиозна идеја, оно што се назива негативном теологијом” (Симић, 1995: 112). У његовим најскоријим књигама, *Шењајући црну мачку* (*Walking the Black Cat*), *Микаго* (*Jackstraws*) и *Ноћни излећ* (*Night Picnic*), многе од Симићевих крајње запањујућих песама настављају да промишљају лингвистичке неприлике религиозног песника који жели да ода пошту Врховном бићу, али то може да учини само поричући адекватност своје маште и речника. Симић непрестано гради ритуале сједињавања и комуникације који се окончавају деконструкцијама и апоријама. Његове песме признају да је божанско присуство одсутно из речи осмишљених да га отелове. Деконструктивни заокрет, како је приметио еминентни теоретичар западног мистицизма Бернард Макгин, увек је карактерисао дела негативних теолога:

*Међу неајтивним или апофатичким мистицима, присуство и одсуство су [...] парадоксално и дијалектички симултани. Ако је модерна свесћ о Боју Chesћо свесћ о одсућном Боју (одсућном мада за верника не и заборављеном), чини се да су многи мистици били тошво пророци овога својим интензивним схваћањем да „стварни Бој” постоје моућност шек каг многи лажни бојови (чак и Бој религије) нешћану и каг се суочимо са засћрашујућим пономор пошћуној нишћа [...]. Ово је разлој шћо су многи мистици од [Псеудо-]Дионисија нагаље инсисћирали на шћоме да је свесћ о Боју као неајцију, шћо је облик одсуствa Боја, у сржи мстћиковој ушћовања. (McGinn, 2002: xviii–xix)*

Атеизам и агностицизам су, за овај дијалектички поглед, једноставно ступеви на *via negativa*.

“De Occulta Philosophia” у збирци *Микаго* добар је пример начина на који Симић гради маштовиту алегорију о Богу којом се Божје присуство деконструира у нешто (сунчеву светлост) што представља ништа (Његово одсуство). Можда присећајући се објашњења теорије еманације које је изнела Евелин Андерхил, у ком она повлачи аналогију између сунца и Бога и између сунчевих зрака и Божјег посредника који наликује Сину (мистичка литература је препуна таквих соларних аналогија), Симић себе представља као понизног причесника који тражи просветљење путем посредника сунца. Значајно је то да се реч „Бог” не појављује у песми. Обраћа се само Његовој еманацији налик сунцу; помиње се само његова апофатичка природа као „врхунско неспознатљиво”. Симић почиње на карактеристичан начин чудним одавањем поштовања духовном учитељу: „Вечерње сунце, / Слуга понизни / Тражи иницијацију / У твоја окултна знања” (Симић, 2001: 87). Сунце улази у Симићеву кућу као усамљени христолики мистик са „ненарушивом резервом”, просипајући енигматичне знакове по његовој радној соби који наговештавају „удео у неком великом / Тајном сазнању”. Симић осећа да „окрвављени” сунчев залазак, као богови разапети на крсту или мртви у његовим другим песмама, могу да комуницирају с њим. На крају, нажалост, сунчева светлост остаје нема. Ни сунце попут Сина, божанска Реч, нити песничка реч не могу да представе Божје биће. Сунце, признаје Симић, не може „да ми [каже] баш ништа”. Ако песма намерава да буде

лирска евокација Божјег присуства у природном свету, њен закључак само потврђује мистички интензитет потребан да би се препознало Божје присуство, Његова ништовност.

У песмама као што су „Летња гозба” и „Живот мистика” Симић на карактеристичан начин трансформише обичне догађаје (јело, пецање) у песничке ритуале који обнављају контакт с „неисказивим”, „врховним незамисливим” и „Великим 'Ништа'”. „Ноћни излет”, насловна песма његове најновије књиге, осликава обичан излет љубавника једне „мрачне ноћи” као да је у питању још једна поновна изведба причеста. „*Све њосѡјојеће ѡрожеѡ је Божјим бићем*”, каже једна жена на излету. Вино и хлеб конзумирани испод празних небеса подсећају Симићевог лика, још једном, на божанску ништовност Творца пре него на крв и тело живог Христа. Говорећи о себи, наратор примећује:

*Промишљао си деѡаље  
Своје космичке безначајности  
Између усѡрених ѡушљаја вина.  
У насѡујајућој тишини, чуо си  
Њене мале, оштре зубе како крицају кору –  
А онда и како је коначно овлажила усне.* (Симић, 2001: 101)

Његово је сједињавање с Богом попут астронаутовог лета у свемир који се успешно враћа на земљу. Љубав и нарочито еротска љубав (контемплативац на излету се спрема да пољуби своју драгу на крају) циљеви су његовог путовања. Свети Јован од Крста је замишљао своје мистично путовање како се завршава сличним еротским сједињавањем: „Напустио сам и заборавио себе, / Спуштајући лице на своје Вољено; / Све је престало; изашао сам из себе, / Остављајући своје бриге / заборављене међу љиљанима” (296). За разлику од католичког свеца, који је своје профане метафоре екстатичног љубавног чина употребио с намером да симболишу духовно јединство између душе и Бога, Симић имплицира да ће љубљење током његове „мрачне ноћи” бити само сексуално.

Од раних песама до најновије збирке *Ноћни излети*, Симић нуди исечке *via negativa* који се наставља цикличном путањом кроз историјске патње, ритуале, медитације, контемплације и назад до друштва и природе с новим уважавањем мистерије бивствовања. Следећи Џејмса и његове поетске наследнике као што је Волас Стивенс, Симић богове и ђаволе из ортодоксног учења третира као ликове „узвишене фикције” о којој треба судити на основу њених плодова – увида и радости и утеха које омогућава – а не на основу њених корена. Промишљајући питање главне животне бриге на почетку свог поглавља „Религија здравог ума” у *Варијанѡама релиѡијској искусѡва*, Џејмс је закључио да религиозна особа треба да пронађе начин „како стећи, како задржати, како повратити срећу” (76). Симићеве мистичне фикције, изнад свега, теже да поврате неки степен среће – поштовања и славља – у углавном несрећном свету. Док су његови нагли прелази између различитих времена и различитих места неке читаоце узнемирили, он нам се обраћа свом интелигенцијом једне од Шекспирових мудрих луда. Он је претрпео историјске и приватне

„мрачне ноћи душе” неоштећеног разума. Мада се понизно поистовећује са скромним шегртима и неспретним посвећеницима, на крају га његово добро резоновање, духовни увиди и изванредна инвентивност чине једним од мајстора савремене поезије.

#### ИЗВОРИ:

- Анонимно. (2013). *Облак неспознавања*. (А. Манчић, прев.). Београд: Службени гласник.
- Bouyer, L. (1980). *Understanding Mysticism*. (R. Woods, ur.). New York: Image Books.
- Eckhart, M. (1981). *The Essential Sermons, Commentaries, Treatises, and Defense*. New York: Paulist Press.
- Govinda, A. (1987). *Tibetanska mistika*. (S. Milutinov, prev.). Beograd: Grafos.
- James, W. (1958). *The Varieties of Religious Experience*. New York: New American Library.
- James, W. (1992). *The Will to Believe. William James, Writings 1878–1899*. New York: The Library of America.
- McGinn, B. (1999). *The Growth of Mysticism*. New York: Crossroad.
- McGinn, B. (2002). *The Foundations of Mysticism*. New York: Crossroad.
- Ouspensky, P. D. (1989). *Upotrazi za čudesnim*. (V. Popov, prev.). Beograd: Opus.
- Paskal, B. (1965). *Misli*. (J. Ibrovac i M. Ibrovac, prev.). Beograd: Kultura.
- Pseudo-Dionysius. (1987). *The Complete Works*. (C. Luibheid, prev.). New York: Paulist Press.
- Saint John of the Cross. (1973). *The Collected Works of St. John of the Cross*. (K. Kavanaugh i O. Rodriguez, prev.). Washington D. C.: ICS Publications.
- Симић, Ч. (1995). *Незајослени виговњак: есеји и сећања*. (В. Рогановић, прев.). Вршац: КОВ, Панчево: Ментор.
- Simić, Č. (1999). *Fabrika siročadi: eseji i sećanja*. (V. Roganović i D. Roganović, prev.). Beograd: Paideia.
- Симић, Ч. (2001). *Касни јозив*. (М. Кнежевић, прев.). Београд: Откровење.
- Симић, Ч. (2006). *Посвећеник*. (С. Мацура, прев.). *Трај: часопис за књижевност, уметност и културу* год. II, књ. II, св. VIII, 106–108.
- Simić, Č. (2022). *Izabrane pesme: 1962–2022*. Beograd: Arhipelag.
- Simic, C. *Esotericism*. Необјављени есеј. Цитати су укључени уз одобрење Чарлса Симића.
- Simic, C. *Писма Хенрију Харту од 10. јула 2003. и 8. септембра 2003.* Цитати су укључени уз одобрење Чарлса Симића.
- Simic, C. (1990). *Selected Poems, 1963–1983*. New York: Braziller.
- Simic, C. (1990). *Wonderful Words, Silent Truth*. Ann Arbor: U of Michigan P.
- Underhill, E. (2001). *Mysticism*. Oxford: Oneworld.
- Zimmer, I. (1951). *Philosophies of India*. (J. Campbell, ur.). London: Routledge & Kegan Paul.

(С енглеској џревела Бојана Аћамовић)