



Angel Gomez Moreno¹
Sa španskog preveo Dragan Bećirović

Mistična teologija i poezija San Juana De La Cruza^{2,3}

UDK 821.134.2.09-1
2-291

Sažetak

Kao što pokazuje Ynduráin, poezija svetog Ivana od Križa obiluje raznolikim književnim odjecima koji čine materijal koji obogaćuje svaki redak evokacijama i konotacijama. Stoga te reference donose očitu kreativnu slobodu u njegovoj poeziji. S druge strane, ideološke osnove Ivanove poezije prilično su homogene i zatvorene jer se temelje na Pseudo-Dioniziju i njegovim tumačima. Redak po redak, poruka Cántica i ostatka Ivanove poezije bez sumnje upućuje na jednu od velikih filozofskih tradicija zapadne kulture. Sveti Ivan pazi da izbjegne nejasnoće i hirovite reference i pomno slijedi neke autoritete koji se u konačnici temelje na svetom Pavlu, pa čak i Platonu.

Ključne riječi: mistična poezija, mistična teologija, Sveti Ivan od Križa, Duhovni spjev

¹ Profesor na Univerzitet Complutense de Madrid.

² Onako kao što imam običaj prije nego što predam original izdavaču, rad sam poslao nekoliko čitalaca prema kojim osjećam privrženost i divljenje u isto vrijeme. U ovom slučaju, učinile su mi se posebno vrijedne primjedbe Alberta Blecue, Luisa Fernandez Gallarda, Santiga Lopeza – Riosa i Julia Ortege.

³ Rad je preuzet iz časopisa *eHumanista, Journal of Iberian Studies*, "Teología mística, anagogía y poesía en san Juan de la Cruz", vol 32, 2016, str. 697-726.

U svojem vrhunskom izdanju San Juan de la Cruza, Domingo Yndurain uspio je ujediti veliki broj odjeka i citata koji potiču iz raznih izvora: tradicionalna lirika, kasteljanske pjesme, petrarkističke pjesme, viteški romani, sentimentalne pripovijesti i knjige hodočasničke avanture.⁴ Prije nego što je prešao na *Duhovni spjev*, putem ključa striktno književnog karaktera, Yndurain je pohvalio rad na skretanju pažnje na jedan vrlo snažan argument: “ova poezija apsolutno je uronjena u kulturni ambijent kojem pripada”.⁵

S druge strane, Yndurain ne želi reći da razumije misticizam San Juan de la Cruza, što je po njegovom mišljenju pitanje za jednog teologa, a ne filologa. Njega ova zbirka poezije zanima samo sa ljudskog polazišta, svjestan da vjerskoj književnosti poklanja oskudnu pažnju koliko iznutra toliko kroz komentare. Ono što o njoj nudi samo su izdvojene reference po pitanju Fray Luisa de Leona (kojem, zaista, čini lošu uslugu uvrstivši ga jednostavno među vjerske autore) ili Fray Luisa de Granada. Osim toga: kakvog smisla ima vratiti se koracima drugih kada se dokazalo da je pretpostavka o prvome stihu? I zaista, dovoljno je ući u početni akcent *Spjeva* da se pred našim pogledom punim čuđenja otvori čitav jedan književni zaplet iznenađujuće bogat i kompleksan. Iako je kritika identificirala neke od izvora i uvidjela veličinu ovog fenomena, niko nije ni pomislio da objasni kakav bi smisao mogao imati.⁶

Pri detaljnoj analizi sadržaja potvrđuje se uspjeh njegovog eseja i dobre strategije koju je Yndourain poduzeo. Kada završimo sa ovim eksperimentom, trebamo se vratiti polazišnoj poziciji, što znači vratiti Juana svemu onome čega smo ga lišili kada smo željeli raditi u potpuno sterilnim uvjetima i uz izuzetak smetnji koje bi mogle promijeniti rezultate⁷. Kada je ta radnja bila gotova, potvrdilo se da se nije radilo samo o

teologiji, već u širem smislu te riječi, o filozofiji. Da budemo precizniji, unutar spjeva pojavljuje se veliki spektar referenci za teoretičare osnovne gnoseologije i epistemologije. Njihovi se principi formuliraju u stihu i pri tome ne odvlače pažnju upućenog čitatelja sposobnog da razlikuje između glasa autora ovih traktata i književnih odjeka koje je Yndourain identificirao. Oni doprinose poetskom kvalitetu *Spjeva* i donose mu bogatstvo putem asocijativnih konotacija; kod autora traktata, sa druge strane, treba tražiti poruku, doktrinu i ideje jer ih isti nesumnjivo nose u sebi.⁸

Nakon pregleda koji nas vodi ka identifikaciji istih, može se potvrditi da stih San Juana teče putevima koje su drugi otvarali stoljećima. Prema tome, nema ničega zbog čega bi se mogli kajati, niti praznina i hirova. Sve ima svoj razlog postojanja, pa čak bih se usudio reći svoju logiku, na prvom kompozicijskom nivou *Spjeva*, koji se oslanja na teorijsku osnovicu koju su priložili neki od velikana evropske kulture.⁹ Ovo ne pretpostavlja nepriznavanje zasluga, niti trebamo utjecati na procjenu vrijednosti umjetnika kao što je to bio San Juan. Razmotrimo na koje se autore i koje naslove naslanjaju druge poeme San Juana.

Prvo mjesto pripada Pseudo-Dioniziju, imenu koje dajemo jednom anonimnom korpusu koji sadrži četiri traktata iz najranijeg petog stoljeća i početka sljedećeg pod naslovom “De divinis nominibus”, “De mystica theologia”, “De coelesti hierarchia” i “De ecclesiastica hierarchia”; a njima treba dodati deset poslanica različitih primalaca kojima su iste upućene. Svaki onaj koji je ikada kročio na Teološki fakultet izbliza je morao upoznati ne samo djelo Corpus Dionysiacum već i njegove najznačajnije komentatore. Djelo *Auctoritates*, na koje se želim osvrnuti hronološkim su redom sljedeći: Juan Escoto Eriugena (815–877), Hugo de San Victor (1096–1141), Ricardo de San Victor (moguće 1110–1173) i San Buenaventura (1218–1274). Drugi je poslužio kao

⁴ U tekstu Ynduraina 1993.

⁵ Ibidem, str. 33.

⁶ Suprotno onome što je kod njega forma, Alonso 1966, str. 229–268. ne uspijeva naći ključ ove zbirke poezije kada je prvom poglavljju dao naslov njegovog pristupa San Juan de la Cruza *Božanska poezija*.

⁷ Na isti način kao kada smo na legalan način obavezni da odstranimo minerale pod vedrim nebom: kada se na jednom nalazištu mora vratiti prostor sa ekološke tačke

gledišta, što pretpostavlja povrat biljnog pokrova i prvobitnog stanja pejzaža kome pripada.

⁸ Dok se ne kaže suprotno, citiram izdanje Elia 1989.

⁹ Ova tvrdnja seže do srednjovjekovne mistike u njenoj cjelini, kao što to tvrdi Petry 1957; 18, gdje ništa nije haotično niti improvizirano: “These are not spasmodic sentiments, but well – schooled”, habitual exercises for removing the self from the place of honor ascribable only to God”.



bilježnik i ima dodatnu vrijednost jer u svoje spise unosi čitav niz razmišljanja (jasnih zabilješki, unošenja pojmova, pojmovnika na pojmove) u odnosu na ranije komentatore. U ovom i drugim smislovima, uz moguće razlike, kod San Buenavature nailazimo na najvažnije ključeve za naše razumijevanje San Juana.

Paralelno s navedenim treba promotriti teoretičare cenobitskog misticizma. Za takav rad, treba početi sa Juan Casianom (vjerovatno 360–435). Poslije njega treba na jednak i naizmjeničan način pristupiti djelima Benita de Nurcie (480–547), San Bede Venerablea (672–735) ili San Bernarda de Claravala (1090–1153). Sa ovih teoretičara manastirskog života, ponovo prelazimo na San Buenaventuru, putem oba načina na koje stižemo do Svetog Tome Akvinskog (1225–1274), čija *Summa Theologiae* postavlja u upotrebu termin “ad quem”. Potpuno sam uvjeren da se vjerovatni izvori koje koristi San Juan de la Cruz – a isto tako ideološke osnove zapadne kulture u ovoj materiji nalaze kod ovdje navedenih autora (kojima ćemo kada dođe vrijeme dodati Svetog Augustina od Hipone (343–430) i prema tome ne treba zaboraviti autore traktata hronološki najbliže San Juanu. O jednom od ovih autora možemo sa sigurnošću reći, a o drugom uz određenu sumnju, da je San Juan de la Cruz čitao njihova djela.

Pseudo-Dionisio, koji se bavio mističnom teologijom da bi došao do Boga, ostavlja za sobom savršeno vidljiv i dubok trag bez prekida u zapadnoj kulturi.¹⁰ Pri širenju njegovih ideja, u istom obimu značajan je Corpus Dionysiacum, komentari velikih srednjovjekovnih autora. Drugim putevima, njegovi su se postulati zaustavili kod Tomasa de San Victora (1200–1246), Huga de Balma (tako utjecajnog autora i u isto vrijeme vrlo nejasnog jer se čak ne zna ni kada je umro)¹¹ i Enrique Harphiusa (1410–1477). Ova tri intelektualca zasnivaju se na povlačenju u osamu

svojevremenu Franjevcima XVI stoljeća, koji imaju svoje najistaknutije predstavnike u Španiji u osobama Bernardina de Laredoa (1482–1540) i Francisca de Osune (1497–1540). Oba, svaki na svoj način, ulaze u špansku duhovnost zlatnoga vijeka, pored mnogih stvari koje ih od njege dijele i predstavljaju isto tako obavezne reference koje treba prostudirati da bi se shvatio San Juan de la Cruz i u većoj mjeri, Sveta Tereza od Avile. O prisustvu Pseudo-Dionisija u djelima našeg poete u velikoj se mjeri posvetio Giron-Negron u svome radu savršeno zacrtanom za prakticiranje ovakve studije o kojoj upravo govori.¹² Među franjevcima govornicima, slučaj Pseudo-Dionisija izazvao je isto tako veliku popularnost kao što to možemo vidjeti kod Johannes Taulera, koji je po mišljenju Martina 1997 – a uvjeren sam da je u pravu, isto interesiranje postojalo i kod San Juana.

O utjecaju Pseudo-Dionisija na San Juana čak treba istaći i tvrdnju da i sam poeta svjedoči o njemu u svojim komentarima na vlastitu poeziju. S druge strane, ističe se prvi esej o njegovom životu i djelu Jose Maria Quirogo (1562–1629), pripadnika iste vjerske skupine i biografa, a ono što je najvažnije, privilegovanog svjedoka toga ambijenta i zbivanja. U tom smislu vrednija od same njegove *Povijesti života i vrlina poštovanog oca i redovnika San Juan de la Cruza, prvog redovnika reforme Reda Bosonogih Redovnika Naše Djevice od Carmela* (Brisel 1628) jeste njegova *Mistična apologija u odbrani kontemplacije* koja svjedoči koliko je San Juan zapao u bunar heterodoksije. Ovaj dokument o kome govorimo otvara vrata novim spoznajama (Krynen 1992).

Borba oko kontemplacije koju je vodio San Juan suprotstavila je Quirogu i jednog jezuitskog teologa. Logično je da su se obojica koncentrirali na Pseudo-Dionisija i njegove komentatore. Kako je proces odmicao naprijed, pojavljivale su se i razlike između samog života i vjere,

¹⁰ Bibliografija o Pseudo-Dionisiju i njegovom odrazu na evropsku duhovnu književnost izaziva divljenje svojim bogatstvom i, usudit ću se dodati, svojim kvalitetom. Iako, kada zađemo dublje u ovaj članak, navodit ću značajne detalje i korespondenciju sa Roremom iz 1993.

¹¹ Njegova *Mystica Theologia* u Španiji se pojavila pod naslovom *El Sol que se dedican a la que se dedican a la Contemplación* (*Sunce onih koji se bave Kontemplacijom*), Toledo 1514.

¹² Mislim na Giron-Negrona 2008. Ovaj sjajni autor studija govori o izdanjima Corpora koja su bila najpopularnije: Opera u Strasbourgu, iz 1502–1503, edicije Univerziteta Complutense iz 1541. Vrlo je značajno navesti neizostavni predgovor Morcillo Pereza iz 2004. prvom Osuninom Abecednom pojmovniku (XXII–XXV).

¹³ Sveta Tereza od Avile. (op. prev.)



kontemplativne kod karmelićana i intelektualne kod jezuita. Čini mi se važnim potvrditi da, za njegove savremenike nije bilo sumnje o poruci koja je ležala unutar stihova San Juana. Zbog toga je jasno da se prijepor među stranama koje se nisu slagale zaključio tamo gdje logika preporučuje: ne u stihu koji je mnogo nepostojaniji, čak i neuhvatljiv, već u komentaru pisanom u prozi svojstvenoj traktatima.

U Pseudo-Dionizija i mističnoj književnosti moramo tražiti osnovne izvore za poeziju San Juan de la Cruza. Nažalost, San Juan de la Cruz najčešće se čita u predavaonicama i van njih, na margini prilika: između Close Readinga najslobodnijeg tipa i kontekstuacije tako siromašne vrste da se čak ni ne aludira na *Corpus Dionysiacum*. Postupajući onako kako postupa, San Juan koristi formulu efikasnosti koja čitaoca podvrgava, iako isti ne zna na što se tačno odnosi u svojim stihovima i uprkos tome što su kroz mnoge poznate stvari njegove riječi pogrešno interpretirane. Slučaj Santa Terese de Jesus¹³ govori o potpunom nesnalaženju, pa se tako Giron-Negron smatra prvim koji je izložio nepobitne dokaze da iza njenog inspiriranog stiha isto tako osjećamo bilo Pseudo-Dionisija.¹⁴ Onako kako sugerira, ta sveta žena kušala je med Pseudo-Dionisija zahvaljujući Juanu od Avile (1499–1569), Fray Luisu od Granade (1504–1588) i San Pedru de Alcantara (1499–1562), s kojima se susretala i čija je djela čitala bez ikakve poteškoće jer su pisali narodnim jezikom.

Prije nego što uporedim *Duhovni spjev* sa srednjovjekovnim komentarima Pseudo-Dionisija, zaustavit ću se na španskoj književnosti kasnog Srednjeg vijeka i rane renesanse. Ako se na njoj zadržim na trenutak bit će to s namjerom da ukažem na neizmjerni ponor koji razdvaja stil San Juana od ideja i estetike franjevačke narodne kulture. I uistinu, Malu braću je zaokupljala osnovna radna aktivnost u stvaranju imaginarnog kršćana koji pred brojnim svjedocima koje ostavlja za sobom nije imao sličnog tokom čitavog jednog stoljeća od vremena Tomas de Kempisa (1380–1471), Juana Gersona (1363–1429)

i Braće zajedničkog života do Koncila u Trentu. Iako u životu franjevac pažnju privlači njihovom posvećenost Djevici Mariji koja je dovela do govora o "Četvorstvu" umjesto o Trojstvu i njihovom kultu dva Ivana (Ivan Krstitelj i Ivan Evandelist), crta koja se kod njih najviše ističe i najviše ih karakterizira je njihova prenaplašena kristologija.¹⁵

U prozi ili stihu, franjevačka se književnost okreće ka humanijem Kristu: nedužnom djetetu za Božić, a posebno bolnom čovjeku i njegovom Stradanju.

Kod franjevačkog Boga, Sveto Lice koje se odnosi na pripovijedanje o Kristu, kojeg je Francese Eiximenis uvrstio u *El libro de los santos ángeles* (*Knjigu svetih anđela*), isto je tako Krist koji zahtijeva biografski razvoj koji će pisac osmisлити za publiku, na način na koji je to uradio Fray Inigo de Mendoza i ako je, Bog i Sin iz djela *Cancionero fray Ambrosija Montesina* (1580) onaj isti koji pokreće *Djelo u stihu o mukama Kristovim* u vremenu inkunabula i post-inkunabula. Fray Ambrosio u svome djelu *El Romance sobre la llaga santa* (Romansa o Svetoj Rani), koje je u izdanju iz Toleda 1485. popraćeno vrlo rječitim grafikom.

Bilo koja studija o španskoj duhovnosti XVI stoljeća mora početi sa ovom neospornom činjenicom. Tako, kada se proučavaju ova dva oružja kršćana, kao što je molitva, prije ili kasnije, dolazi se do svijeta referenci nastalog i nanovo stvorenog kroz trud Reda male braće. Zato je Pego Puigbo, posvetivši se molitvi unutar ovih koordinata prostorno-vremenskih naglasio "odlučujuću težinu franjevaca u duhovnoj konfiguraciji u XVI stoljeću u Španiji (Pego Puigbo 2004 : 30).

Iako franjevačka i karmelićanska kršćanska mistika imaju mnogo toga zajedničkog (što opravdava utjecaj u oba smjera), ima nešto što ih razlikuje: franjevački stimulans zasniva se na meditaciji pred Kristom razapetim. U ovom detalju nazire se franjevačko učenje iz Prvog dijela "Prvog abecednog pregleda" (1528) franjevca de Osune, koji govori o prilikama svetih muka Božanskog Sina. Nasuprot tome, San Juan de la

¹⁴ Ne bi bilo pravedno sa naše strane ne navesti uvod Morcilla Pereza 2004 u *Primer abecedario espiritual de Francisco de Osuna* (XXII – LXXV).

¹⁵ Među velikim brojem naslova, izabrao bih Alain Milhoua 1983. (uz sve što predstavlja prijevod 2007, a radi se o posve novoj knjizi).



Cruz ne bavi se Čovječnošću Boga, nečega od čega je teško mogao odustati pred onima koji su ga proganjali u namjeri da ga anatemiziraju. Zbog toga, kada je pisao djelo *Izjave*, San Juan se kod samog naslova pozabavio činjenicom da Bog postaje Sin Bog. U svojoj *Apologiji* Quiroga je morao izbaciti sve ostalo pred odsustvom Krista u optužbama njegovog suparnika. Ovakvo takvo stanje stvari rezimira moderni izdavač (Krynen 1992 : 27):

“Sasvim u drugom smjeru, odgovara Quiroga, suprotno su se izjasnili svi oni koje su vodili učeni, koji su tvrdili da je uobičajeno naučavanje prelaske sa meditacije na kontemplaciju u vježbama o misterijama Kristovog života i stradanja. On je pored toga bio zaljubljen u Svetu Čovječnost koju je mogao braniti zajedno sa Svetim Pavlom, koji nije znao nizašto drugo osim za Krista i za Krista Razapetog.”

Ako uporedimo franjevačke i karmelićanske slike kojima se koriste, razlika je odmah očita. Kod San Juana, kontemplativni element potiče direktno iz ogranka kojem pripada, iz Reda Naše Djevice od Carmela. Njegova tema ili moto su od najveće elokvencije: *Zelo zelatus sum pro domino Deo exercituum* (Gorim od ljubavi prema Bogu, gospodaru vojske).¹⁶ Nalazimo se pred franjevačkim Bogom pitomim, koji se odrazio u načelu Pax et Bonum (Mir i Dobro), koji sa svoje strane uključuje Pax benediktinaca. U borbenom pokliču sljedbenika Carmela privlači etimološka figura, koja na direktan ili indirektan način privlači drugu *annominatio* (ovoga puta u paranomaciji) “Nebesku revnost” putem koje Inigo Lopez de Mendoza, prvo Markiz od Santillane definira poeziju u svome djelu *Prohemio e carta* (moguće 1499). Revnost je, naravno i “elan”, inspiracija i stvaralačka snaga koja pokreće pjesnika i pali grudi karmelićana u ljubavi ka Bogu.

Iako pravilo karmelićanskog reda naglasak stavlja na meditaciju o *Svetom Pismu*,¹⁷ San Juan de la Cruz osjeća potrebu da piše i još više da

piše u stihu, da bi se obratio Bogu kojeg se ne može pojmiti niti ga imenovati u Desetoknjižju. Njegovo ime, Elohim ili Adonai, budi toliko strahopoštovanje da se namjenjuje samo kultu i nekoj molitvi posebnog karaktera. San Juan je to znao jer je o tome čitao u djelu *De Divinis nominibus* od Pseudo-Dionisija i vjerovatno još i u komentarima Hugo de San Victoru ili Ricarda de San Victoru, ako ne već i kod Svetog Tome Akvinskog,¹⁸ da Bog ustvari i nema imena. Kada bi mu se dalo jedno i pristalo na njegovu tjelesnost, bio bi to novi dokaz slabosti, nesigurnosti i nesavršenstva ljudskog bića.

Međutim, na prvi pogled izgleda da San Juan de la Cruz nije govorio o jevrejskom Bogu, pravednom i neumitnom koji budi strahopoštovanje. Upravo suprotno, Bog o kome govori je onaj Koji voli i Koji je voljen, iako je njegova veličina neizbježna u prvom redu jer ni po tom ni bilo kojem drugom pitanju nije moguće pred Bogom stvarati rivalstva, jer nema boljeg dokaza ljubavi prema Bogu od njegovog dolaska na zemlju radi otkupljenja ljudi vlastitom smrću. U njegovom stihu, Bog iz *Starog zavjeta* spaja se sa *Novim zakonom*, sinkretizmom na kojem se San Juan može zahvaliti radu prvih kršćanskih egzegeta na *Pjesmi nad pjesmama*, biblijskoj knjizi koja odjekuje u svakom slogu *Duhovnog spjeva*. Ovi podaci oduzimaju pravo jezuiti koji je u svojoj prepirci protiv San Juana jer ovaj, navodno, nije više priznavao Krista kao čovječnu stranu Boga.

Konkretno, rani komentatori govore o događajima u pripovijesti o vjenčanju kralja Solomona s kćerkom egipatskog kralja, koji se preobražavaju u ujedinjenju sa Kristom, njegovom Crkvom ili, još bolje, u jedinstvu Krista sa dušom. Prema tome, Krist se ostvaruje u stihovima San Juan de la Cruza čak i kada izgleda da se ne odnosi samo na Boga jedinog i neopisivog iz sheme. Ova opcija pretpostavlja izvanredna objašnjenja putem kojih neko kao što je to San Juan ima namjeru govoriti o Bogu kada već Krist i Sveti Duh može prizvati slike bez kraja Boga Oca iz *Novog zavjeta*, koji je najdirektnija figura kada govorimo o Bogu iz *Starog zavjeta* i kada raspoložemo samo sa starijim i nepreciznim slikama. Lijepo umjetnosti XVI stoljeća bile su prve koje su ga “oslikale u obliku portreta”, u liku starijeg muškarca, sa kosom, bradom

¹⁶ *Sobre los fundamentos teóricos de la meditación (O teorijskim osnovama meditacije)*, Pego Puigbo 2004 nudi najznačajnije ključeve i radi na teoretskim zakonitostima mentalne i glasne molitve i isto tako na inozemnoj i nacionalnoj meditaciji.

¹⁷ Konkretno, Aquinate se tome posvetio u svoj *Theologiae*.

¹⁸ Konkretno je Aquinate taj koji se bavi time u svom djelu *Summa Theologiae*, 1, Q. 13, 1.



u tunici izvanredno čistoj bijele boje, tih godina, isto tako se na osoben način javlja božansko oko u referenci na Trojstvo.

U pregledu druge odredbe iz Decaloga, protestantizam je odbijao prikazati Najvišeg. Unutar kalvinizma, ako imamo u vidu njegove karakteristike i težnje ka ikonoklastiji – koja se odrazila na obnaženost njegovih hramova – i davanju konkretne slike Božije vrlo je uvredljiva i nikome pojmljiva činjenica, unutar osobenog vjerovanja, predstavljati Boga na takav način što ne samo da je nedostatak poštovanja već i očit grijeh. Iako katolička ortodoksija ne rasuđuje o ovom pitanju sa istom odlučnošću, niti su se njeni teolozi niti duhovni pisci osjećali komotno u potpunosti preuzevši svoja naučavanja – u obnovljenoj nakani likovnih umjetnika da ga predstave kao Stvoritelja.¹⁹

Na kraju krajeva, slikari i kipari pokušavaju da zadovolje viđenje i smisao, čiji radovi ponekad imaju prost izgled, kada se odvoji od visokih podviga namijenjenih (dok se ne obnovi Platonova teorija ljubavi i neoplatonskih autora, što čini osnovnu funkciju), a pri tom se prepuste obmani običnih znakova manje važnosti. Po tom pitanju San Juan jasno izražava svoje mišljenje u svom “Uzašću na brdo Carmelo III” kada kritizira sve one koji se živo trude da ostvare kult slika ili, da stvar bude još gora, sve povjeravaju jednoj jedinoj slici. U produžetku, pjesnik naglašava: “istinski pobožna osoba posebno u onome što se tiče nevidljivog svijeta u principu u svoju pobožnost unosi malo slika kako je i red.”²⁰ Jedine važne slike Boga su osmišljene na višem nivou spoznaje do koje stiže analogijom, simbolikom, kontemplacijom i misticizmom. U daljini, ili možda ne toliko, nazire se Platonov lik sa svojim idejama o mitu o špilji i likom mudraca koji pobjeđuje varku sjenki.²¹

Hugo de San Victor rekao je u svojem *Commentariun in hierarchiam coelestem sancti Dionysii*²² da je Bog na ovome svijetu posijao vidljive i osjetne dokaze, znakove koje oprezan čovjek mora razmotriti jer oni predstavljaju jedini put da se do Boga dođe. Tu ideju Pseudo-Dionisio izlaže u svojim djelima, gdje tvrdi da nam ljepota koju osjećamo i svjetlost ovoga svijeta ukazuju na Božije prisustvo. Sa svoje strane, Pseudo-Dionisio polazi od Svetog Pavla (Poslanica Rimljanima I, 20) “Invisibilia enim ipsius a creatura mundi per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur, sempiterna eius et virtus et divinitas, ut sint inexcusabiles” (Samu nevidljivost stvorenje svijeta vidi kroz stvari koje su stvarne, shvaćene, njegovu vječnu vrlinu i božanstvo, a to je neoprostivo). Malo je biblijskih rečenica koje su probudile takav interes, uistinu nijedna nije bila prihvaćena u tolikoj mjeri u književnim domenima viđenim do današnjice. Razlog tome je činjenica da spada u same temelje simboličkog jezika, onako kako ćemo to vidjeti u nastavku.²³

Ako se primjena ovog principa može naslutiti u poetskoj zbirci Fray Luisa de Leona, kod San Juan de la Cruza to je polazna tačka i zbog toga tekst Svetog Pavla kod našeg autora predstavlja početak njegove izjave o pjesmama koje govore o ljubavi između nje i njenog supruga Krista (Elia 1999. 50), iako ga navodi da bi osmislio strofu 5 (ibid, 93). S druge strane, Fray Luisu je dovoljno da se mi uvjerimo u savršenstvo Stvoritelja kroz njegovo djelo; zbog toga nas postavlja u tamu, tišinu i osamu u noći da bismo uhvatili svjetlost nebeskog svoda, muziku zvijezda i Božije djelovanje. Njegovo savršenstvo reflektira se u broju, redu, suglasju, koncentraciji, harmoniji i slozi u gradu, u saglasnosti unutar mikrokosmosa ljudske muzike njegovog prijatelja Francisca Salinisa unutar njegovih vlastitih stihova.²⁴

¹⁹ O takvoj sentimentalnoj stvari korisno je imati na umu Beltinga 2009.

²⁰ Paradoksalno, San Juan je nacrtao jednog Krista kojeg je Dali precrtao i svjedoči o senzibilnoj utemeljenosti u meditaciji o Kristu.

²¹ Po ovom pitanju fenomen jednakosti između mistike i kontemplacije pogledati uvod Petry 1967. Slažem se sa njegovom odlukom da počne od Platona i Aristotela i osloni se na Svetog Augustina i odatle njegova razmišljanja su istovjetna sa našim.

²² U ovom komentaru govori o srednjovjekovnim rukopisima

putem kojih nam se prenosi navedena materija. Po tom pitanju, posebno zbog jasne predodžbe svega što je izneseno na stranicama koje je napisao, pogledati Poirel 2008–2009.

²³ Na općenit način se tvrdi da u Jakovovoj poslanici I, 17: “Omne datum optimum et omne donum perfectum deorsum est, decendens a Pare Luminum.”

²⁴ O nebeskoj muzici, vjerovanju svojstvenom pitagorejcima, neoplatonskim autorima, stolicima Pinto je napisao sjajan rad unutar predgovora druge knjige *Naturalis historiae*. Po tome pitanju treba pogledati izvanredan rad Luque Morigoa 2014.



Iz različitih "anctoritates" (usidrenja, tačke gledišta) na koje ćemo se pozvati da objasnimo San Juana, jedna od njih ima dodatnu prednost da u identičnoj mjeri pomaže u razumijevanju Fray Luis de Leona. Mislim na Hugo de San Victora, i još konkretnije na zabilješke koje stručnjaci znaju kao "The Mystic Ark", gdje taj viktorijanac piše o muzici koja nastaje u susretu i suglasju – ili u etimološkom smislu pojma simfonije – više vrsta muzike koje odašiljaju sve duše. San Juan ide mnogo dalje svaki put kada njegovi stihovi ne govore o Božijem djelovanju već o samom Bogu, zbog toga pristupa upotrebi književnih slika ogromnog efikasnog učinka koji u sebi akumulira iskre i munjevite odraze intenzivne i kratke.

Kod San Juana *furor poeticus* navodi nas na stalne promjene i skokove sa jedne strofe na drugu, a mi u glasu pripovjedača osjećamo naglašene figure. Sintaksa je isto tako kompleksna i približava se apsolutnom, sa čistim nominalnim rečenicama i imenicama koje, za svaki slučaj, idu u pratnji pridjeva ili, u iznimnim prilikama, sa po dva pridjeva. Njegova paleta nas iznenađuje jer je, u istoj mjeri, suštinska i navodi na razmišljanje. Reklo bi se da, u halucinantnom prolasku uzaušća u *Duhovnom spjevu*, prisustvujemo kosmogoniji, stvaranju ili genezi, i da se sve pojavljuje ex nihilo, gdje svemu treba dati ime. Riječi, na taj način, poprimaju smisao. Međutim, riječi nisu dovoljne da se Bog definira ili da se izrazi najuzvišenije najosjećanje, svoju ljubav prema Bogu. Kada je već krenuo u tom smjeru, San Juan je prišao nečemu što ne samo da je neponovljivo već je i nedostižno ili se ne može iskazati niti pojmiti Božanska ljubav.

Pjesnik svih vremena sve ih je vidio i želio da iskaže ljubav između smrtnika. Poduhvat koji je San Juan preduzeo mnogo je kompliciraniji, jer ne mogu mu poslužiti metafore koje koristi Garcilaso i drugi italijanizirani pjesnici; one iste koje Fernando de Herrera identificira kod autora iz Toleda u izdanju iz 1580; i isto tako one koje su na pravi način stilizirane karakterizirale njegovu poeziju i samim time pozivale na imitaciju, a ponekad čak i na parodiju. Kod svih tih pjesnika govori se dami kraljici ili idealnoj ženi, manje ili više bliskoj arhetipu ili pokrovitelju o

čijem se poimanju svi se slažu. Tako renesansna, maniristička ili barokna poezija, sadrži izdašne količine metafora tipa: biseri – zubi, rubini – usne, zlato – kosa i druge slične vrste.

Kada aludiramo na Boga, koji nema sliku, primjena tradicionalne metafore, koja se zasniva na sličnosti između elementa zamjene – ili alegorije, koja je samo metafora koja se održava, nije moguća. Zbog toga se kod San Juana treba pribjeći vizionarskim slikama i simbolima, kako ih zove Carlos Bousoño u jednoj od najboljih knjiga koju je dala španjolska stilistika.²⁵ Međutim, najbolje objašnjenje tehnike prenošenja ili upotrebe metafore kod San Juana je u komentaru prvih stihova 13 strofe (*Declaraciones*, Elia: 1999, 155):

– "Dragi moj Ljubljani koji si na planinama."

Planine imaju tri visine: prepune su svakovrsnih stvari, široke, lijepe, privlačne, pune cvijeća i mimirisa. Ove su planine za mene moj Voljeni. – "Samotne doline šumovite." Samotne doline mirne, privlačne, svježije, sjenovite, pune slatkih voda, i u različitosti svojih stabala pune su lakog ptičijeg pjeva, veliko uživanje vraćaju čulima i smiraj u tišini i šutnji. Ove doline su za mene moj Ljubljani.

Književna sredstva koja koristi San Juan padaju u orbitu izražajne emotivnosti, koja priziva nešto tako nestalno kao što to mogu biti utisci nastali unutar podsjećanja i konotacija. Dosegnuti ili ne tu tačku nešto je što zavisi od spretnosti pjesnika u aktiviranju određene vrste senzibiliteta. Na tom polju umjetnik – i sa njim isto tako njegovi tumači, mora se suočiti s poteškoćama svake vrste, jer originalnost (i ovaj način pisanja neosporno originalne poezije), zapada u opasnost da postane tamna i neprobojna. To se događa kada je svijet referenci stvoren i obnovljen od strane pjesnika kome je nepoznata potencijalna publika, pri čemu treba reći da do toga dolazi kada nedostaje početni dogovor koji fiksira značenje u odnosu na reference.

U ovom slaganju nemoguće je pobjeći od babilonske kule. U svakidašnjem govoru, odašiljaoci i primaoci koriste isti kod, jer većina nas koji šaljemo težimo biti jedinstveni prema zakonu iste ekonomičnosti i minimalnom naporu. S druge

²⁵ Bousoño 1976. od posebnog je interesa "San Juan de la Cruz 'savremeni pjesnik'" (361–387).

strane, književni jezik, posebno poetski, ima jasnu tendenciju ka polifoniji. To je posebno tačno kada pjesnik ne unosi u svoje djelo ništa novo nego revolucionarno, takav je i naš San Juan de la Cruz. U takvim prilikama, književna je tradicija nesigurno područje, jer pomoć koju pruža je relativna, i u svakom slučaju, nezadovoljavajuća jer ni sve slike koje prethode poetskom radu, niti umjetnik izgleda da ima suviše zajedničkog sa pjesnicima iste generacije.

Zbog toga je teško razumjeti San Juana. U potrazi za objašnjenjem njegovog poetskog djela u cijelosti čak se ustvrdilo da se pri tome može govoriti o nadrealizmu ili automatskom pisanju, kada nema nikakvog smisla govoriti o takvoj bojazni. Bousoño je nazivanje San Juana savremenikom ili "pjesnikom XX stoljeća" opravdao ključnim elementom takve potrage unutar avangardne umjetnosti. Bez ikakve sumnje, takav pristup ide u korist našeg umjetnika i ima dokazane prednosti, međutim, ako se želi objasniti njegova poezija, potrebno je uroniti u književnu teoriju španskih pet stoljeća, a posebnu u široku Biblijsku egzegezu. Vrlo brzo se dolazi do zaključka da interpretacija Biblije u svoja četiri nivoa stvar obavezu pronicanja na mnogo dublji način.²⁶ Činjenica da Bousono ne doseže tako daleko ne sprečava ga da ustanovi ključ simboličnog jezika San Juana de la Cruza.²⁷

Kada sam pročitao prvu monografiju koju je Tzvetan Todorov posvetio simbolu²⁸, vrlo je vjerovatno da me Bousono preduhitrio i lišio smisla ovih redova. Međutim, do objavljivanja oba djela, Bousono nije mogao znati da temelji simbolizma imaju prvi čvrst sloj u djelu Svetog Augustina. Sljedeće godine Todorov se vratio poslu sa novom knjigom o simbolu²⁹, gdje je pažnju usmjerio konkretno na djelo Svetog Augustina *De Doctrina Christiana*, koje sa obje reference prati djelo *Patristica* Svetog Tome Akvinskog. Još su važniji pojedinačni citati (u općem smislu više od jednog), i kako funkcionira simbol, i na koji način se instalira u poeziji San Juana de la

Cruza. Radi se, kako smo već rekli, o interpretatorima Pseudo-Dionisija: Juanu Escoto Eriugenu, Hugu de San Victoru, San Buenaventuri i Aquinateu.

Todorov nekoliko redova posvećuje našem pjesniku uz posvetu u obliku jednog nezavisnog epigrafa.³⁰ San Juana de la Cruza, jedinog španskog autora kojim se Todorov bavi u svom drugom eseju o simbolu, predstavlja kao prvog od autora na kojega aludira kada navodi druge tokom najmanje tri stoljeća. U ovom razmatranju Todorov se slaže sa Bousonom. Iz toga razloga i iz dubokog poštovanja koje samo jedno ime budi kod istraživača španske književnosti, bilo bi ispravno nadati se načinu prijema obje knjige kod izdavača djela San Juana de la Cruza. Nažalost, uzalud tražimo nešto izdaleka slično, bilo da se radi o bibliografiji ili nekoj skrivenoj bilješci.

Doprinos Todorova je vrlo vrijedan, ali se čini kratkog dometa. Uzrok tome je da unutar djela *autocritates* ostvaruje uspjeh, ali ne u tolikoj mjeri u onome što se tiče naslova. Mislim da, naprimjer, u slučaju Huga de San Victora, koga Todorov tretira putem reference na njegov *opus magnum, Didascalion* iako na tome mjestu na kome viktorijanac pristupa pitanju (*Symbolisme et interpretation*, op, cit. str. 115). Onako kako ćemo to vidjeti odmah u produžetku, u drugim spisima Hugo govori o interpretaciji Biblije i njenog simboličkog ključa, na detaljan način pa čak i monografski. Na trenutke bi bilo dobro pokrenuti potragu za važnosti materije i njenoj neospornoj poteškoći. U svakom slučaju, Todorovi radovi služe kao podsjetnik, pa čak i kao vakcina nasuprot pretjerivanjima putem kojih se želi odvojiti San Juana de la Cruza od njegovih teoretskih poetskih osnova, kako smo to upravo vidjeli, kada dijeli stavove u velikoj mjeri sa Fray Luis de Leonom u njegovim *Odas* (Odama) I, III, VII, X i XIII, samom činjenicom da je San Juan preduzeo književnu vježbu kroz tumačenje Biblije na najvišem nivou. Mislim na anagogu ili na anagogiju, koja se bavi interpretacijom knjige

²⁶ Unutar srednjovjekovne kulture i pristupu istoj posebno se preporučuje Bousonov rad iz 1977.

²⁷ Na žalost ništa nije pridonio jezuita Morel 1959.

²⁸ Pogledati Todorov 1977.

²⁹ Pogledati Todorov 1978.

³⁰ *Los ejemplos del simbolismo en las obras de San Juan de la Cruz* (Primjeri simbolizma kod San Juan de la Cruza", Todorov, 1978, str. 30–31.



nad knjigama unutar transcendentnog eshatološkog ključa, gdje je vidljiva poluga kojom se pokreću zupčanici mistične teologije iako ne nedostaju sinonimi. Tako kaže Gerson u svom djelu *De Theologia speculativa*, VII, 28, 72–73: “Mistička teologija je anagogički impuls koji nas uzdiže ka Bogu zahvaljujući gorljivoj i čistoj ljubavi.”³¹ Sa svoje strane rječnici iz toga vremena slažu se u definiranju pojma *anagogico* nekada kao mističnog, a nekada kao proročkog. Skup pridjeva (eshatološki, transcendentni, mistični i proročki) pomaže da se shvati kako je bila primljena poezija kod najneposrednije publike. Ista je gotovo u cijelosti pripadala istom redu unutar kojeg su kružili stihovi u rukopisima onako kako je to rekao Antonio Rodriguez Monino.³²

Tada je tržište knjiga vrvjelo retoričko–vjerskim sadržajima u formatima traktata i kratkih knjiga. Dva toma Sainz Rodrigueza iz 1984. posvećeni XVI stoljeću daju tačnu zamisao o onome što nudi ta književnost od naslova i rubrika. Na takav način anonimno djelo *Retraimiento del alma* (*Povlačenje duše*) (1537) odnosi se na referentni svemir San Juan de la Cruza istog naslova; u drugim slučajevima, pravi trag se nalazi u rubrikama, kao što je četvrta sumnja u *Apología o defensión de Serafín de Fermo* (1552) Buenavature de Moralesa, koja glasi: “U onome što se tiče približavanju duše Bogu (...) trebate razgovarati samo sa plemenitim ljudima da bi ste shvatili način toga jedinstva.”

Konačno, *Espejo de la vida Cristiana* (*Ogledalo kršćanskog života*) Pedra Suarez Escobara veličina Stvoritelja percipira se kroz prirodu i nebo, Božija djela koja ne može propustiti ni najobičniji ni najbezosjećajniji čovjek. Percepcija ovoga augustinskog redovnika slaže tačku po tačku sa njegovim religijskim istomišljenikom Fray Luisom de Leonom u čitavom kosmosu harmonije. U pribjegavanju djelu “autoritas” Huga de San

Victora u njegovom djelu *Ogledalo*, komentaru Pseudo-Dionisija, prenosi nam isto tako prostor u kome se kreće San Juan de la Cruz u svom *Duhovnom spjevu* (*Antología*, vol. II, str. 573):

“Bog je stvorio ljudsku prirodu da supruga pri tom bude i potpora u njegovoj slavi, i da bi se razumjeli duša i ljubav, poslao joj je škrinju punu prekrasnog nakita da njime ukrasi supruga malo sam doradio rečenicu. Ta kutija je iz čitavog svijeta punog veličine, bogatstva i čudesa.”

Ponavljam da ne mogu utvrditi direktnu vezu između ta dva autora (jednostavnom hronologijom utjecaj San Juana došao bi do Suarez Escobara). Mnogo toga im je zajedničko – i potpuno je vidljiva takva sličnost – koja se pokazuje kroz prostor, vrijeme i sredstva. Tome treba dodati osnovnu poruku koju šalju u djelu *De mystica theologia* Pseudo-Dionisija, sa glosama Huga de San Victora, San Buenavature i Svetog Tome Akvinskog, koji nisu čitali grčki original (nešto što je bilo nemoguće u to vrijeme), već latinsku verziju Juana Escoto Eriugena koji je brzo potisnuo u zaborav opata Hilduina, prvog prevođioca djela *Corpus Dionysiacum*.

I odista, tekstovi koje je navodno napisao učenik Svetog Pavla, prvi biskup Atene, (jer se uveliko čini da se radilo o biografskom spisu Svetog Dionisija, čiji lik odgovara zaštitniku svetog cefalofora, kao što je bio Sveti Nicasio, Sveti Vitores ili Sveti Lamberto) istaknuto mjesto u europskoj kulturi zauzimali su samo zahvaljujući prijevodu Ambrogija Traversarija 1436). Bez njega mistika XVI stoljeća ne bi bila ono što je bila; bez njega čak ne bi bila lako razumljiva.³³ O sudbini djela *Corpus Dionysiacum* tokom ovoga stoljeća (ogromnog u katoličkoj Europi i gotovo neprimjetnog tamo gdje je bila nametnuta Reforma) odlučio sam osloniti se na slijedeću Froehlichovu tvrdnju:

“The Pseudo-Dionysian Tradition in the West reached the sixteenth century in an impressive form. Except for the Bible and perhaps the work of Boethius, no writing of the early Christian era received similar attention in terms of translation, excerpts, commentaries and even cumulative corpora that combined these elements into veritable encyclopedias of Dionysian scholarship.” (Pseudo-Dionizijska tradicija na Zapadu

³¹ Theologia mistica est motio anagogica, hoc est sussum ductiva in Deum per amorem fervidum et purum.

³² U svom najvažnijem djelu Rodriguz Monino 1968, posvetio je jednu stranicu iznošenju osobenosti ranih izdanja *Duhovnog spjeva* od izdanja iz 1618. (gdje nedostaje poema do onih kasnijih).

³³ Ovu činjenicu vrlo jasno objašnjava Knowles 1975, Izvanredna sudbina Pseudo-Dionisija pripisuje se u velikoj mjeri uspjehu koji je autor postigao u svom prvom štampanom izdanju (Brujas, 1480).

stigla je do šesnaestog vijeka u impresivnom obliku. Osim Biblije i možda Boetijevog djela, nijedan spis iz ranog kršćanskog doba nije dobio sličnu pažnju u smislu prijevoda, odlomaka, komentara, pa čak i kumulativnih korpusa koji su objedinili ove elemente u prave enciklopedije dionizijskog učenja.”

Froehlich ne pretjeruje jer prihvatanje Pseudo-Dionisija predstavlja jedan od najvažnijih kulturnih fenomena pred pretjeranim uplivom antičkog svijeta u stvaranje moderne ere.³⁴ Djelo *De Mystica Theologia* bez posrednika utiče na San Juana, koji mu se divi u *sjajnoj tami* u koju je Bog uvijen. U ovom oximoronu i odgovarajućem paradoksu već se nalazi Pseudo-Dionisio, koji se služi riječima unutar svoga začuđujuće bogatog izraza kojim dočarava svjetlo u tami. S druge strane, svjetlo isto tako predstavlja vatru, požar ili buktinju u tradiciji Pseudo-Dionisija koja se kasnije pokazuje u 10 strofi *Duhovnog spjeva*, gdje Voljeni upravo kaže da predstavlja svjetlost. Identičan svijet referenci nalazimo i u djelu *Živi plamen ljubavi*.

Definirati Boga i govoriti o našem odnosu a Njim koji podrazumijeva nepremostive prepreke, jer Bog iz Novog zavjeta, kao što smo ranije vidjeli, nema slike. Onda, gdje to mi gledamo? Odgovor ćemo pronaći kod autora koje sam naveo na početku, koji se vežu za Svetog Bueanaventuru i Svetog Tomu Akvinskog. Ovaj posljednji u svom djelu *Summa Theologiae*, I, 13, 1) vraća se ideji po kojoj Boga možemo spoznati na direktan način, iako ga možemo upoznati kroz Njegovo djelo. Ako se radi o dosezanju Boga, teologija je – a to je također već naglašeno – uz pomoć biblijske egzezeze i anagogije, neobjašnjivo prešućena ili nedovoljno korištena pri proučavanju zbirke poezije San Juana.³⁵ Na taj način, naš poeta vrednuje sumnju redaktora nekih postavki (“Interpretation, Fourfold Method”) poznatim vademecunom: “The biblical

symbolism and exegesis had influence on medieval and Renaissance works is beyond doubt, but the degree and extent of that influence is difficult to establish” (Biblijska simbolika i egzezeza nesumnjivo su utjecali na srednjovjekovna i renesansna djela, ali je teško utvrditi stepen i razmjere tog utjecaja).³⁶ San Juanov *Duhovni spjev* fascinantant je dokaz onoga što se dešava onima koji su skrenuli sa puta. San Juanu, međutim, nije dovoljno pribjegavanje anagogiji mnogo svrsishodnijoj od egzezeze književnog stvaralaštva³⁷ i iz toga razloga se oslanja na poeziju jer poznaje njene neprevaziđene mogućnosti u pronicanju u velike tajne, transcendencije u skrivenu stvarnost i tako stigne tamo gdje obični smrtnici to čak nisu u stanju zamisliti. Platonovo djelo *Fedro* potvrđuje i neoplatonski autor Pseudo-Dionisio i reafirmira ideju da je poezija alatka kojom se zalazi u srž stvari; u njenoj biti, postoje prilike kada čak i teologija pribjegava poetskim slikama. Od Platona potiče ideja da je poetika (uz erotiku, bakiku i mantiku) jedna vrsta ludila božanskog porijekla. Ova činjenica ne bi trebala privlačiti pažnju jer tokom dugog tisućljeća u kome je Europa izgubila direktan kontakt sa Platonom figura *versamus poeta* (koju kasnije Horacije naziva “Epistula ad Pisones”) i dalje živi na Zapadu.³⁸

Shvatimo činjenicu da San Juan koristi stih, a u principu vjerska književnost najbliža pitanjima i postulatima izražava se u stihu. Po mome mišljenju, postojala su dva jaka razloga da izabere poeziju (a pored toga je jasno da samim time što je on poeta i da se osjećao kao poeta i bio svjestan da ga je Nebo proglasilo pjesnikom onako kako to prikazuje Ovidije u svojoj referenci na samoga sebe, u djelu *Tristia* 4, 10, 2). Na prvom mjestu San Juan (onako kako se to dogodilo Fray Luis de Leonu) trebao biti svjestan da je u hebrejskoj Bibliji bilo mnogo prilika kada Bog govori u stihu ili ritmičnoj prozi,³⁹ kada,⁴⁰ ustvari

³⁴ U tom smislu, rad Coakleya i Stanga 2009. vrijedan je razmatranja: u ovoj svesci Paul Rorem posvetio mu je poglavlje: “The Early Latin Dionysius Eriugena and Hugh of St. Victor”, str. 71–84.

³⁵ Ko to može biti bliži ovim teoretskim osnovama kao što je to Seres 1996.

³⁶ Autori ovakve postavke su Bloomfield i Greenstein 1993.

³⁷ Ovu je činjenicu Todorov jasno izložio od trenutka kada

je podijelio *Sibolizam i interpretaciju* na dva dijela, a drugi posvetio upravo egzezezi (Todorov 1978, 89 i slijedeće, gdje polazi od Patristike).

³⁸ Zabilješka je moja koju sam preuzeo od Curtiusa 1955, sv. 2, str. 667–668, u poglavlju VIII “Božansko ludilo pjesnika”.

³⁹ Pogledati Lidija Maikiel 1952.

⁴⁰ Navodim moj osobni tekst Gomez Moreno i Kerkhof, 1988: 440–441.



nekih 40% biblijskog teksta preuzima tu formu. U stihu se nude citavi navode iz *Tore* i Poglavlja o prorocima (posebno u čistom stihu Isaiasa 40, 66), a u toj formi napisana je većina poetskih knjiga Starog Zavjeta, među njima i Pjesma nad pjesmama. Marques de Santillana to navodi u svome djelu *Prohemio e carta* kada piše o antičkom dobu i poeziji:

“Isidoro Cartagenes, sveti nadbiskup španski, ovako prihvata i svjedoči i želi da prvi napisani rime ili spjev bude o Mojsiju, koji je u metrici pjevanja i pritom je proročki najavio dolazak Mesije: a onda Josue i hvalio u svome recitiranju dolazak Gabaona. David je pjevao u metru pobjedu filisteja i zamjenu kovčega Zavjeta u svih pet knjiga Salterija. A i pored toga Jevreji su se usudili tvrditi da ni mi kao ni oni ne možemo osjetiti njihovu slast. A Salamon je pjevao u metru svoje Poslovice i neke stvari o Jobu u svojim spisima rimovanim, a posebno, riječima na koje su njegovi prijatelji odgovarali kao nedostojnim.”

Drugi razlog da odabere poeziju njegov je vizionarski potencijal koji je izražen u Platonovom *Fedru*, a poslije toga i u mnogim drugim djelima. Međutim, u vjerskoj materiji, nije dobro slobodno prizivati ili *integumentum* (to je mehanizam mašte koji nikada ne nedostaje unutar poezije), na koji se odnose autori traktata u srednjem vijeku i renesansi, poput Petrarke, Enriquea de Villena u Španjolskoj. Jezik anagoge koji koriste ne nailazi na veće probleme pri upotrebi sinonima za *velum*⁴¹, koji je vrlo blizak pojmu *velamen* Pseudo-Dionisija (“De coelesti hierarchia, c, I): “Impossible est nobis aliter lucere divinum radium nisi varietate sacrorum velaminum circumvelatum” (Nemoguće je da se Božija munja pokaže ako nije uvijena u neki od svetih omotača ili zastora). Pri tome čak nije potrebno ni reći da se ovdje nalazi osnovni doprinos, uvijek kada se ta ideja uporno ponavlja u radovima komentatora.

⁴¹ Zastor lat. (pojašnjenje prevodioca).

⁴² To je jedno od pitanja na koje se najbolje osvrnuo Di Camillo 1976. u svojoj knjizi o *Humanismo en Castilla* (*Humanizmu u regiji Castilla*).

⁴³ Ustvari se radi o jednoj posebnosti koja je karakteristična samom mističnom iskustvu na razinama višim od onih na koja se odnosi učenje Ricarda de San Victor, kako ćemo odmah vidjeti. Same pripovjedačke mogućnosti

Postoji još i treći argument u korist upotrebe poezije. Naime, čak se od Trecenta pojavljuju Albertino Mussato i Dante i njihovi komentari, Boccaccio i “contra medicum”, teoretičari djela *De geneologia deorum*, te sa Petrarcom u djelu *Invective contra medicum*, kao i njegove brojne poslanice, u kojima je poezija bila uzdignuta na najuzvišenije mjesto, ne samo na polju samostalnih studija, kao što su one iz Moralne Povijesti i Filozofije, već se pokazala i spremnost da se uz Filozofiju jednako uključi i teologija.⁴² Ova posljednja jednakost odjeknula je u očitoj sposobnosti poezije da pronikne u vjersku misteriju, velike tajne u kojima kršćanstvo baš ni u čemu ne oskudijeva jer se oslanja na vjeru kada su već jednom bile utvrđene njegove dogme.

S druge strane, znamo da su vjerske misterije bile temelji mističizma. Nije začudno da poetski izraz isto tako bude uronjen u misteriju, sastojak koji San Juan de la Cruz koristi ako se ne poklapa sa neponovljivim karakterom visoke poezije. Ako odustanemo od nivoa u kojem lingvističke, književne i filološke alatke ne dožive neizbježan poraz, okrećemo se bez oklijevanja ka sljedećem stupnju koji više priliči hermeneutici. Nema ničeg boljeg od fokusiranja ka cjelini *Duhovnog spjeva*, pri čemu je prvo što ćemo uvidjeti njegova ogromna poteškoća koja se zasniva ne samo na onome što se u njemu kazuje već i na načinu na koji se sve to ostvaruje.

Na početku, treba znati da su pripovjedačke mogućnosti ove poezije niske,⁴³ što pravi kontrast sa iznimnim mogućnostima sugeriranja i prizivanja; u odnosu na formu, gdje našu pažnju privlači korištenje, za koju neću oklijevati da je nazovem iznenađujućom kroz jezik, retoriku i književnu poetiku u pogledu kojih je *Duhovni spjev*, kao što sam to ranije rekao, vježba anagogične prirode. Već je i vrijeme da se definira anagogija i da se dokaže kako se koristi u egzegezi i

nisu ustvari odbrambena osobina samo u stihovima San Juana de la Cruza već i proza na latinskom i narodnom jeziku mističnih autora u svakom povijesnom razdoblju. Giron-Negron, vrlo tačan kao i uvijek, govori o općoj volji: (...) casting aside of all discursive thought, all lower forms of intellectual activity (odbacivanje svake diskurzivne misli, svih nižih oblika intelektualne aktivnosti), (Giron-Negron 2008: 696).

u književnom stvaralaštvu, u bilo kojoj od biblijskih knjiga i drugim vjerskim spisima.⁴⁴

U djelu *Universal vocabulario en latín y en romance* (*Univerzalni vokabular na latinskom i narodnom jeziku*) (1490) Alfonsa de Palencije kaže se da je angogija “osjećaj koji vodi ka višim stvarima” (sensus ad superiora ducentum), definicija koja se već pojavila kod Papiasa i na koncu doseže do djela *Liber de schemabatibus et tropis* autora Bedae. Nažalost, riječi tog španskog humaniste ne objašnjavaju smisao toga pojma niti pokazuju kako se treba angogijom približavati hermeneutičkim i poetskim ciljevima. U slučaju alegorije stvari se događaju u suprotnom jer se čini vrlo jednostavnim istu definirati (u suštini se radi o produženoj metafori) i vrlo komotno primijeniti (zbog toga raspoložemo sa mnogo primjera iz svake od povijesnih epoha). Mehanizam alegorije, u skladu sa komentatorima Pseudo-Dionisija, sastoji se u zamjenama vidljivih referenci za isto tako vidljive reference što sa druge strane u slučaju anagogije, sa nevidljivim referencama koje se odnose na Boga Stvoritelja do koga se može stići preko više vidljivih referenci. Kao posljedica tokom duhovnog i vrtloglavog uzašća Voljena iz *Duhovnog spjeva* hita sa odbačanim plodovima Božije djela.

Ne napuštajući lakonski nastup, ovakva djela imaju mnemotehnički karakter⁴⁵, gdje Hugo de San Victor u svome djelu *De scripturis scripturis sacris*⁴⁶ pogađa u svojoj definiciji anagogije, dodajući jednu zamisao u obliku sentence: “Anagoge id est sursum ductio, cum per visibile invisibile factum declaratur” (Anagoga, odnosno vođenje prema gore, u kojem se nevidljiva činjenica objavljuje kroz vidljivo). Iako se sve rješava ovom bilješkom Svetog Pavla, Hugo nas svojim korakom vodi ka svim *Commentarium in hierarchiam coelestem sancti Dionysii*, odakle uspijeva razlikovati između *symbolica demonstratio*, koja je samo čista analogija, i *anagogica demonstratio*, koja ne prolazi ništa slično u *Corpus Dionysiacum*,

a odnosi se na jedan oblik spoznaje koja se nalazi na margini male grupe korisnika Božije milosti, koju je moguće ostvariti samo nakon smrti⁴⁷. Na taj način otkriva se spoznaja, *Illuminatio gloriae*, o kojoj govori Sveti Buenaventura u svom djelu *De reductione artium ad Theologiam*:⁴⁸

“Et ideo sex illuminationes sunt in vita ista et habent vesperam, quia omnis scientia destruetur; et ideo succedit eis septima dies requitionis, quae vesperam non habet, scilicet Gloriam.”

(I stoga postoji šest iluminacija u ovom životu i one imaju večer, jer će svo znanje biti uništeno; i stoga im slijedi sedmi dan počinka, koji nema večeri, to jest, dan slave.)

Ako je umjesno govoriti o krivicama i krivicima, usmjerimo poglede ka prijevodu i komentaru Juana Escota Eriugena, koji nas vodi ka pojmovima (u obliku priloga, simbolike i anagogice) tamo gdje Pseudo-Dionisio koristi samo jednu od njih.⁴⁹ U svakom slučaju, ne bi trebalo uzeti mu to za zlo, nego upravo suprotno, posebno ako znamo da je radeći na pjesmama San Juana, greška Escota, nije navela Hugo de San Victor da osmisli osnovnu estetike i epistemologije unutar Povijesti umjetnosti i književnosti, a to je simbol. Kakve li ogromne greške! Ponekad slučajnost kao rezultat ima maestralne pogotke.⁵⁰

Potpuno sam siguran da je San Juan poznao Hugo de San Victor zahvaljujući jednom od brojnih izdanja inkunabula iz XVI stoljeća. Moje se uvjerenje ne umanjuje kada govorimo o “Doctoru Seraphicusu”, Svetom Buenaventuri, koji je, po mome mišljenju, vodio San Juana kroz spise kao što je već navedeni *De reductione*, gdje se kaže da je anagogija nešto što nas vodi ka jedinstvu sa Bogom (konkretno kaže “Deo adherendum”). Ovaj bi naslov morao zapamtiti svaki istraživač ovog španskog pjesnika, jer ovaj franjevac govori o istinama Svetog Pisma i tvrdi da uzvišenost koja se sastoji u jedinstvu duše sa Bogom najviše odgovara osobama sklonim kontemplaciji. Sveti Buenaventura jasno je naglasio

⁴⁴ O primjeni anagogije pogledati Swanson 2008, na margini Biblije.

⁴⁵ Tehnika boljeg pamćenja. (Pojašnjenje prevodioca).

⁴⁶ Ne možemo izgubiti iz vida da se nalazimo pred pravim vademecumom, kako je to naglasio Zinn 1997.

⁴⁷ Pri dubljem proučavanju načina kršćanskog antiintelektualizma možemo naći unutar naučavanja Cistercijskog

reda kod Miguel de Molinos. Nešto od toga ponuđeno je u Gomez Moreno 2015.

⁴⁸ Vidjeti Sveti Buenaventura 1925, konkretno u odlomku sa članom 6.

⁴⁹ Németh 2013: 58-59 to jasno objašnjava u svojoj doktorskoj tezi.

⁵⁰ Pogledati Roques 1962.



važnost biblijske egzezeze u svim njenim oblicima, što je najvažnija tema kojom se bavi Hugo de San Victor (*De reductione...*, ibid. 5):

Unde tota Sacra Scriptura haec tria docet, scilicet Christi aeternam egenerationem et incarnationem, vivendi ordinem et Dei et animae unionem. Primum respicit fidem, secundum mores, tertium finem ultriusque. Circa primum insudare debet studium doctotrum, circa tertium studium contemplativorum. Primum maxime docet Augustinus, secundum maxime docet Gregorius, tertiam vero docet Dionysius, Anselmus in retiocinacione Bernardus in predicatione. Richardus in contemplatione, Hugo vero omnia haec.

(Na ovaj nas način čitavo Sveto Pismo naučava s ove tri stvari, da se zna da je vječna generacija i Kristovo utjelovljenje način da se život usmjeri ka jedinstvu s Bogom. Prva se tiče vjere, druga morala, a treća je posljednji cilj prve dvije. Prvom se bave učitelji, drugom propovjednici, a trećom ljudi koji se bave kontemplacijom. U prvoj materiji maksimalan autoritet pripada Svetom Augustinu, u drugoj Gregoriju, Ricardu i Dionisiju, jer se Anselmo ističe svojim u razmišljanjima, Bernardo svojim propovijedima i Ricardo svojim kontemplacijama. Ali se Hugo ističe u svemu.)

Sveti Buenaventura, kojeg mnogi smatraju najvažnijim teoretičarem misticizma, definira život kao putovanje kojem je cilj Bog (radi se o staroj i moćnoj alegoriji *homo viator*). U stvari, čovjek nije pješak nego izgnanik, tužni lutalica koji bez cilja ide od trenutka kada je izgubio Raj i prestao promatrati Boga (u tom smislu aluziju "i svi oni koji lutaju" San Juana de la Cruza tačku za tačkom nalazimo u predgovoru djela *De arca Noe morali* Huga de San Victora). Putovanje predstavlja povratak Bogu, jer ima karakter spasa kojim se može objasniti veliki broj naslova univerzalne književnosti i pravda mnoge traktate vjerske prirode koji prizivaju ovaj motiv (bez potrebe da se ide dalje, radi se o principu kojim se vodi *Primer abecedario spiritual* Francisca de Osune na koji smo se mnogi osvrnuli).

Tokom tog putovanja, elementi koji čine čulni svijet govore nam o Bogu, kako to kaže sam Sveti Buenaventura u svom djelu *De mysterio*

Trinitati, 1, 6⁵¹ gdje nas se uči "načinu na koji čovjek teži Bogu kroz druge stvari". (Korisno je da se sjetimo da je upravo glagol *tendere* onaj koji se koristi u definiranju anagogije u tradicionalnom nabranju četiri smisla Biblije kao "quo tendas anagogia"),⁵² da se samo kroz anagogiju stiže do Boga, o čemu nam svjedoči sam Sveti Buenaventura u jednom od njegovih karakterističnih objašnjenja, kratkih, uvjerljivih i vrlo oštroumnih (*De reductione...*, ibidem, 5):

"Zbog toga se čitava naša spoznaja mora zasnivati na poznavanju Svetog Pisma, posebno onoga što se odnosi na razumijevanje anagogije, kroz koju se donosi svjetlo spoznaji Boga od koga dolazi."

Ako primijetimo ono što stvari znače onako kako to žele prikazati oni koji se bave kontemplacijom, počat ćemo se približavati Svevišnjem prije nego što umremo, onda kad mnogi – a posebno oni koji kod sebe gaje antiintelektualizam koji se ponovo javio sa nevjerovatnom snagom drugom polovinom XVI stoljeća – imaju nadu da će ugledati Svjetlost i Istinu. Na ovom polju neće uspjeti čak ni najmudriji čovjek, onako kako to uporno ponavlja San Juan de la Cruz u svojim *pjesmama napisanim o jednom zanosu i punoj kontemplaciji*. Do vrha na kome se nalazi Bog dospijeva se na način koji bježi bilo kakvoj inteligenciji ili logici onako kako se to kaže u tako tehnički laganim, ali ideološki jako gustim stihovima:

*Ušao sam tamo gdje nisam znao
I ostao tamo gdje nisam znao
I čitavu znanost nadišao.*

Nemam nikakve sumnje da se u sjećanju našeg poete čuje i odjekuje komentar od Huga de San Victora do Pseudo-Dionisija. Konkretno, u njegovim stihovima vidim jedan doslovan citat onoga odlomka u kojem Hugo de San Victor tvrdi da su kognitivne mogućnosti ljubavi pune zadovoljstva i užitka nešto što pobjeđuje i nadilazi znanost, i da malo toga ili ništa ne može biti slično po tome pitanju: "Ljubav ulazi i približava se tamo gdje je znanje jako" (*Patrologia Latina*, 175:1038). Zanimljivo je da prvo što se

⁵¹ Citiram Svetog Buenaveturu, 1668: 9.

⁵² U klasičnom djelu autora Lubaca 1959–1964: I, 23.

dokazuje da gotovo sve kod San Juan de la Cruza, ako ne i sve, ima jedno književno zaleđe i da najvažniji dio pripada pitanju kome se najviše raspravljalo unutar visoke evropske kulture od Svetog Pavla pa dalje, o načinu dolaska do Boga ili kako se više želi upoznati Boga preko svega stvorenog. Mislim da to ne bi trebalo biti u suprotnosti sa stvaralačkim principima koji su vrlo ukorijenjeni kod San Juan de la Cruza: poetski zanos i mistični zanos.⁵³

Sveti Buenaventura preduhitrio je San Juana de la Cruza u namjeri da slijedi stazu prosvjetljenja, koliko titulama koje je toliko citirao i nečim drugim vrlo značajnim: a to je “putovanje uma prema Bogu” (itinerarium mentis in Deum). Ovdje, na kraju prvog poglavlja, autor nas postavlja na vrh planine sa koje se vidi Bog na Sionu; da bi se tamo dospjelo bio je potreban uspon (na koji ukazuje grčki prijedlog “ana” – “prema gore” pojma “anagogije”) koji ni po čemu nije jednostavan, iako uspješno kulminira zahvaljujući molitvi i meditaciji. Unutar uzdizanja (*planina, brdo ili brdašce* u skladu sa četiri aluzije koje nas drže unutar skućenog prostora *Duhovnog spjeva*, gdje je trebalo u dva navrata upotrijebiti pojam *uzvišenje*) Sveti Buenaventura rasvijetlio nam je svoj položaj malog brata franjevačkog, jer je imao na umu uspon Svetog Franje Asiškog na vrh Brda Alvemia, gdje je zaprimo dar svojih rana. Prije San Juana de la Cruza, San Francisco de Osuna ugledao je sa brda samog Boga, na isti onaj način kao u lijepoj slici *Duhovnog spjeva* gdje se susreće sa očitim antecedensom “na kraju svih dobrih puteva završit će sva vremena ovog života”.

Kiša slika koje čitalac prima iz *Duhovnog spjeva* otkriva prirodu anagogije kroz vrtoglavo i neprekidno uzdizanje. Maksima Huga, koji po naslovu predstavlja rad bez suglasja sa Ricardom (na višim egzegetskim nivoima koji u svome rastu

idu od četvrtog do šestog) i kod Svetog Buenaventure: “Kao prvi princip (Bog) osjetilni svijet je iskoristio Onoga ko ga je stvorio da se Sam i pokaže.”⁵⁴ Kao i u drugim slučajevima, zamisao nalazi sebi kalup u ovoj sentenci, uz zvučnu podršku u paranomasiji i aliteracijama, ritmičnim klauzulama i čak u pokušaju rimovanja poput onog kod Fray Luisa de Leona. Sjetimo se da su univerziteti iz vremena San Juana de la Cruza, kao što je onaj u Salamanki, sa katedrama na kojima se, jedino tamo, mogao čitati Sveti Buenaventura.

U svakom trenutku, ovaj i drugi autori nam govore o ogromnim naporima koje zahtjeva dekodiranje poruke u uzašću: ustvari je već Sveti Augustin na to skrenuo pažnju na uspješan način koji pretpostavlja osvjetljenje opskurnih tekstova i zadovoljstvo koje se osjeća kada se ta operacija uspješno privede kraju (Kršćanska doktrina IV, vii, 12 i II, vi 8). Nemojmo zaboraviti da su mudri oni ljudi čiji je cilj bio da osmisle odgovarajuće slike da takav pokušaj ostvari svoju funkciju na najbolji mogući način.⁵⁵ U dubini, na jasan način, možemo prepoznati Platona i njegovu teoriju o pamćenju, koja nas uči i načinu sjećanja koje smo naučili iz ranijih života (naravno da mislim na njegovu teoriju o anamnezi).

Na taj način jasno je da je Hugo de San Victor, vrlo vjeran Svetom Augustinu, potvrdio u svojim knjigama II i IV svoga djela *De arca Noe morali* da onim koji se bave kontemplacijom čak nisu potrebne niti reference ni materijal, čulne ili vizualne prirode da bi došli do Boga; tako u tipološkoj paradigmi Nojevog kovčega, kao skloništa i utočišta Crkve naspram opasnosti ovoga svijeta koje na nju vrebaju, treba predočiti sliku nastalu “ex professo” uz podršku i potporu meditacije. Tim putem, kontemplativnim putem, neizbježno stižemo do osnova meditacije. Tim putem, kontemplativnim putem, stižemo do osnova procesa koji nas interesira, tako da stižemo do djela Juana Casiana, osnivača Opatije Svetog Viktora u Marseju, kojeg smo već uključili u početni odnos između mistika i onih koji se bave kontemplacijom na koje smo se osvrnuli. Morate imati u vidu da, osim što je ustanovio teorijske osnove ovog fenomena, nasuprot njega postavio je pojam “stvarni život” (*vita actualis*),

⁵³ Vezano za ovu dvoznačnost na svojim stranicama piše Baruzzi 1924. Konkretno treba pogledati sve što se odnosi na simboličnu vrijednost noći (str. 300–323). Na kraju krajeva, kult Fray Luisa de Leona i San Juan de la Cruza jednostavno izgleda prosvjetljen i vidljivo se svodi na ono što je Garcia de la Concha 1970. pojasnio kroz seriju vrlo zanimljivih pojašnjenja.

⁵⁴ Sveti Buenaventura 1845: 76. Primum principium fecit mundum istum sensibilem ad declarandum seipsum.

⁵⁵ Želi se razumjeti doseg tvrdnje unutar obaveznog čitanja Carruthersa 2008.



koji ima osobne pokretače ili ideale u ponašanju, kao i pojam “duhovna kontemplacija” (spiritualis contemplatio).

Više nego kod bilo koga drugoga kontemplacija je nekorisna kod cenobita. Tako, po mišljenju Juana Casiana, do Boga se stiže kroz molitvu i meditaciju.⁵⁶ Oni koji uspiju ostvariti ono čemu svi težimo trebaju zahvaljivati nebu na daru koji su dobili, jer prema Casianu nema ni metode niti kompasa koji bi nas naveli na put ka Bogu. Ako smo ovo doživjeli na ispravan način, za nas neće biti “tajne staze” (secretum iter). Kad zamru svi putevi, bit će samo jedan koji će nas dovesti do Boga.⁵⁷ Hugo de San Victor donosi novosti po tom pitanju. U prvom redu one koje govore o stanju milosti do kojeg se isto tako stiže učenjem, iako je za to potrebno osloboditi se poroka i gajiti vrline (poruka koja je na kraju srednjeg vijeka omogućila uvođenje učenja mnogih stoika, Cicerona i Seneke unutar kršćanskog morala).⁵⁸ Duša će, ako se ovako postupi, napustiti zatvor strasti i izbjeći čulne slike koje nisu ništa drugo nego privid. Neka nauka posluži da se dođe do Boga, u čemu je mnogo doprinio Hugo de San Victor, koji čitanje dovodi na viši nivo, onako kako se to ističe u podnaslovu “Didascalion: De studio legendi”.

Ako je Hugov utjecaj na špansku mistiku ogroman,⁵⁹ Ricardov je utjecaj jednak ili još veći unutar više djela, kako ćemo vidjeti, kao što je *Exercitario de la vida espiritual* (1500) Garcia Jimenez Cisnerosa (ovo je jedna od mnogih referenci koje objedinjuje Pego Puibo 2004: 73). Prije svega, trebalo bi razjasniti da je u Španiji i u Evropi njegovo ime i dalje bilo obavezna referenca za XVI stoljeće. U djelu *De gratia contemplatoris, seu Benjamin major*, Ricardo govori o šest nivoa kontemplacije, koje uspostavljaju vrstu odnosa između različitih iskustava, sa jedne strane razumskih ili svijesti o drugom, ili, ako se više voli, onoga koji posreduje između jednostavnog

vizuelnog primanja fizičkih predmeta i onoga što je neshvatljivo vizuelnoj percepciji.⁶⁰ Kada uđemo u prostor podsvjesnog, naći ćemo se u domenima sibologije, koja svoj maksimalan izraz ima u srži nadrealizma ili superealizma XX stoljeća. U djelima Ricarda to se zbiva na četvrtom nivou jer peti i šesti izmiču ljudskoj percepciji, i još treba reći da čak ni ljudska mašta nije u stanju da u njih pronikne.

Do ovih visokih stepena može se stići samo kroz zanos (excessus mentis ili alienatio mentis).⁶¹ Daleko od taksonomije svojstvene traktatima San Juan de la Cruz ne osjeća potrebu da stvara teorije niti da ustanovi stepene. Na liniji koja se proteže od Pseudo-Dionisija do Svetog Buenaventure, nije riječ o konkretnim mističnim iskustvima već je riječ o onome što su pretpostavke i koji su vitalni modaliteti potrebni da bi se došlo do Boga. U slučaju San Juana de la Cruza sve je drugačije, u biti, i pored osobnog iskustva, samo se zacrtavaju granice neponovljivog u djelu *De la comunicación de las tres Personas* gdje “ono što se ne razumije” stavlja se nasuprot riječima Oca i Sina, “koje niko nije mogao razumjeti”. U *Romansi o Evandjelju* i *In principium erat Verbum* o Presvetom Trojstvu govori o načinu na koji se tri osobe stapaju u samo jednu: “na jedan neponovljiv način, koji se ni izreći ne može.” Naravno da se nalazimo pred nečim neznanim iz *Duhovnog spjeva*. Sjetimo se da je to konačni cilj anagogije u riječima Svetog Buenaventure.

Dok sam razmišljao i odbijao formu eseja, zapitao sam se da li je ispravno smatrati anagogiju ne samo kao mistično iskustvo kao ono koje je doživio San Juan de la Cruz, nego isto tako kao metod ili instrument kojim se do nje dolazi, na način na koji su to postigli Pseudo-Dionisio i njegovi komentatori. Iz mojih se čitanja pojavila mogućnost da im dadnem isti značaj proučavajući ih kao cjelinu. Sada me umiruje izvjesnost da Swanson razmišlja na isti način kao i ja (Swanson

⁵⁶ Radi se o najavi mentalne molitve koja je obilježila XVI i XVII stoljeće kada su brojni entuzijasti, koliko oni iz reda reformista i heterodoksnih, toliko unutar katolicizma vjernijih naredbama iz Rima. Molitvenici iz XVI stoljeća često se javljaju sa tri momenta ili faze: lectio, meditatio i contemplatio.

⁵⁷ Iskoristit ću priliku da naznačim “skrivenu stazu” Fray Luis de Leona ne samo unutar njegove sljedbe Horacija onako kako je to on toliko puta rekao, nego onu koja je uz potporu

kršćanske slike “homo viatora” koju gaje mnogi autori, a među njima i San Bernardo de Claraval koji to prikazuje na kraju XIV poglavlja svoga djela *De consideratione*.

⁵⁸ Vidjeti Gonzalez-Haba 1952.

⁵⁹ U tom smislu čitanje ogromne Rudolphove knjige 2014, završava sa iznenađujućom žetvom koju stručnjak radi sa našeg osobnog polazišta.

⁶⁰ O mističizmu i umjetnosti postoji sjajna Torevellova knjiga 2007.

⁶¹ Vidjeti Robbiliard 1939.

2008: 116): “Tropološki, angoga je i instrument i struktura duhovnog iskustva.” Osim toga, radi se o poglavlju koje zauzima gotovo trećinu njegove knjige (*Anagogy as Rhetorical Way*, 103–133), gdje ovaj istraživač dokazuje da je anagogija koristan retorički način i koji, kao takav, treba biti primijenjen na najrazličitije tekstove, čak iako isti nisu vjerske ili duhovne prirode. Prema tome, ne treba nas čuditi da se u vodiču koji su napisali Coakley i Stang 2009, pojavljuje odnos između navoda u djelima Pseudo-Dionisija, što ne samo da seže do francuske savremene teologije već i do filozofa Jacques Derrida.

Anagogija se pojačava uz potporu poezije koja se uljepšava vrlo raznovrsnim aromama koje daleko od takmičenja u međusobnom neutraliziranju žive jedna uz drugu u savršenoj harmoniji. Mnogobrojnije bilješke su one književne vrste. Odakle potiču i kako se unose u djelima San Juana de la Cruza nešto je što je Yndurain sasvim dobro primijetio. Ono što je preostalo i dalje ću istraživati kroz konkretne odjeke, počevši od velikih srednjovjekovnih teoretičara koji upozoravaju na poteškoće zalazanja unutar nepoznatog puta. Emocija koja se pri tom pojavljuje je radost ili strah i uvijek čuđenje pred nizom osjetilnih oblika, koje se zbivaju tako brzo da nema vremena da im naše rasuđivanje odredi značenje i uspije poredati ih. A iznad svega postavlja osjećaj čuđenja pred činjenicom da ništa nije slučajno.

San Juan de la Cruz traži vezu između i priziva u svom čestom i intenzivnom djelovanju potrebnom da se pokrenu književne, retoričke i lingvističke poluge koje je sam ugradio u svoje stihove. Viđenje Voljenog budi veliko čuđenje i konačno izaziva drhtanje onako kako to izlaže Ricardo de San Victor i ukazuje na modernog prevodioca u vrlo uspješnom komentaru: “Ekstaza koja dolazi od čuđenja proizlazi iz iznenadnog potresa neočekivane vizije, iz božanskog prikaza.”⁶² Međutim, upravo smo rekli da se, za razliku od navedenih autora, San Juan de la Cruz ne bavi traktatima nego poezijom, zbog toga, umjesto da naučava, ograničava se na ispoljavanje svojih osjećanja da bi sa svoje strane probudio čitatelja. Tako kroz modulaciju njegova poetskog diskursa do izražaja dolazi formula koja izaziva pojavu prve reakcije. Pri kraju ovoga

rada vratit ću se tom pitanju koje je probudilo toliko rasprava. Iako samo se sam obavezao da to ostvarim, za sada će biti dovoljan jedan citat neponovljive Marie Rose Lide de Maikiel, koja je prije nego iko drugi shvatila sljedeći način na koji djeluje San Juan de la Cruz⁶³:

“(…) princip kontradikcije koji otvara put čitateljevoj inerciji i usmjerava ga do drugog, koji insinuirna način i poništava njegovo rutinsko očekivanje zamijenivši ga suprotnim. Ovom principu koji se prakticira na tako sistematski način može se pretpostaviti jedan dio koji ne smije zanemariti osjećaj čuđenja unutar takve poezije.”

Osjećaj koji manifestira ne ukazuje na bilo kakvu slučajnost nego od samog početka slijedi zakonitost *iznenađenja* (ex abrupto). Radi se o jednoj vrsti “početka u središtu stvari” (initium in medias res), koji je San Juan de la Cruz preuzeo iz *Pjesme nad pjesmama*, čiji tekst ispunjava *Duhovni spjev* na svim stepenima. Damaso Alonso prvi je primijetio stalno prisustvo ove biblijske knjige na leksičkom planu, što možemo primijetiti u riječima koje prikazuju, izražavaju konotacije i prizivaju u sjećanje način na koji to čine jelen, utvrda, ljiljani, narevi, golubica i grlica i drugo.⁶⁴ San Juan de la Cruz nije prvi koji je pribjegavao *Pjesmi nad pjesmama* kao direktnom izvoru inspiracije, prije njega je to učinio Sveti Bernard u svom djelu *De diligendo Deo*, a poslije njega Ricardo de San Victor koji je bio vješt kao malo autora u moduliranju svoje proze u svrhu provociranja jakih emocija kod čitatelja. O njegovoj efikasnosti govori nam Zinn u predgovoru svog djela ovog srednjovjekovnog autora traktata (op. cit. 38).⁶⁵

“Oslanjajući se na poznate odlomke iz *Pjesme nad pjesmama* (2:10 i 5:2 ff) koji prikazuju poziv ljubavnika njegovoj voljenoj i njenim čežnjivim, ali neodlučnim odgovorima, pripremama i ostvarenjima, u kontemplativnoj potrazi (4 : 13 – 16). Za ovog prevodioca, nekoliko stranica u muzičkoj literaturi tako dobro hvata suptilnosti božanskog poziva, ljudske čežnje, podjednako ljudskog odugovlačenja i lijenosti, i konačnog

⁶² Kod Zinna 1979: 40.

⁶³ Lida de Maikiel 1943.

⁶⁴ Alonso 1966: 291.

⁶⁵ O ovom istom autoru i njegovom prethodniku Grguru Velikom vidjeti kod Zinna 1993.



izljeva ljubavi u međusobnim zagrljajima ljubavnika koji označava mistični zanos za Richarda.”

Reklo bi se da Zinn govori o San Juan de la Cruzu, ali se u stvari osvrće na Ricardo de San Victora. Na osnovu biblijskog teksta njegov je *Duhovni spjev* dobio ime, i naravno, svoju suštinu i erotizam na koji su egzegete Biblije osjetili potrebu da ukažu. U *Pjesmi nad pjesmama* u isto je vrijeme riječ o duhovnoj i tjelesnoj komponenti. Ova dobrovoljna konfuzija isto je tako prisutna u poemi San Juan de la Cruza, čija književna uporišta osnažuju njegovu paralelu na ljudskoj strani njegove ljubavne strasti. Od prvih stihova, veze između biblijskog teksta i poeme San Juana de la Cruza postaju sve uže, možda je perspektiva ista: Salamon i njegova ljubljena, Krist i Crkva ili duša, Bog i čovjek.

Iz ovog istog kosmosa polazi i referenca odakle kreću prve slike kojima se služi naš poeta. Na taj način, rana koju zadobiva voljena opisana kroz metaforu jelena odgovara prvom od načina promatranja Boga na koju misli Ricardo de San Victor u svome djelu *De quattuor gradibus violentae charitatis* (Patrologia Latina, 196 : 1207 – 1224). Konkretno se nalazimo pred “caritatis valnerans”, što se pokazuje kao “rana ljubavi”. Zbog toga se u strofi 6 voljena pita kako je može izliječiti. A zbog toga se u strofi 9 u svome uzdahu žali na ljubav: “Zašto si onda došao, i ovo mi srce izliječio?” Upravo je ljubav prema Bogu jedini lijek koji može izliječiti bolesnu dušu, onako kako se tvrdi u predgovoru djela *De arca Noe morali* (Patrologia Latina 176: 617 – 620).

Sa djelom *Itinerarium* Svetog Buenaventure u ruci i pažnjom usmjerenom ka trećem i četvrtom koraku, u strofi 7, *Duhovni spjev* poprima puno značenje: duša koja je već prepoznala Stvoritelja u plodovima koje je posijao u osjetilnom svijetu odmiče se od svega što je vidljivo i prodire u to što mu daje mogućnost da se uvjeri šta u sebi ima od božanskog.⁶⁶ A šta bi se moglo reći o “Mirnoj noći”? Za sada mi je dovoljno da ponovo ustupim riječ Zinnu koji je tako precizan kao i uvijek (op. cit, str. 43):

“Ekstaza se takođe može opisati kao *spavanje* duše. Ali san je samo spolja. Svjesna šta se

dešava u riječi čula ili racionalne aktivnosti, ‘tiha’ duša je otvorena za potpuno novi nivo iskustva.”

Nije potrebno suviše dugo čekati. U poemi dugih rubrika koja započinje sa “Tamnom noći” imamo jedan obavezan kontrapunkt: jedno svitanje puno erotičnih konotacija kao što može biti: “O noći ljubazna više nego nesmotrena!”

U strofama 13 i 14, a posebno u strofi 17, Voljeni je vino koje opija i izluđuje, isto kao i u komentaru *Pjesme nad pjesmama* Huga de San Victora (u seriji bilješki poznatih kritici kao *The Mystic Ark*, 5, 5), u propovijedi 23 San Bernarda de Claravala, ondje gdje se govori o vjenčanju voljene sa Suprugom ili Voljenim, jer se upravo iz toga sastoji mističko jedinstvo. I nije uzaludno u kontemplativnom metajeziku da nalazimo posljednji stepen koji odgovara ostvarenju, kraju i pojmu, preuzetim iz zakonodavstva koje se odnosi na brak. Vidjeli smo kako je na višem kontemplativnom nivou, petom i posljednjem u knjizi *Benjamin Major* Ricarda de San Victora riječ o “otuđenju uma”.

Kod San Juana de la Cruza na tom stepenu stiže “Tamna noć” (unutar “Pjesama duše koja uživa u svom dolasku u stanje savršenstva koje predstavlja jedinstvo sa Bogom putem duhovnog negiranja”). Polipoton “zaboravio sam i bio sam zaboravljen” ne ostavlja prostor nikakvoj sumnji o svom porijeklu i svrsi postojanja, kao i drugi polipoton “pustio sam pušten i pustio sam”, koji nas vodi ka navedenom *alienatio mentis* (otuđenju uma), koje se ograničava na ortodoksiju. Zar nismo zaboravili da je ključ teologije prosvijetljenosti upravo *dexamiento* (prepuštanje) što znači – prepustiti se Božijoj ljubavi da nas ona vodi? Ovako se izrazio Pedro Ruiz de Alcaraz (fl. 1520–1530) stručnjak za srednjovjekovnu mistiku (od Pseudo-Dionisija pa dalje) i vidljivog vrha “Prosvijetljenosti” San Juana de la Cruza, koji se služi prosvijetljenim meta jezikom u svojoj poemi *Tamna noć*, strofa 8:

*Ostao sam i zaboravio sam na sebe.
Lice sam okrenuo ka Voljenom;
Svega je nestalo i prepustio sam se
I ostavio svoju brigu
Među ljljanima potpuno zaboravljen.*

U *Duhovnom spjevu*, zanos se postiže u tačnom trenutku kada zaljubljena ulazi u vinski podrum

⁶⁶ Ovdje unutar cjeline treba obratiti pažnju na Guillerma Seresa i na njegovo djelo “O intelektu i volji” i na djelo “San Juan de la Cruz i Mistika”, Seres 1996, 259–303 (262).

(cellaria) Voljenog, predvorje koje se širom otvara ka bračnoj odaji. Naravno da Sveti Bernard ima svoju težinu u *Pjesmi nad Pjesmama*, onako kako se to pokazuje u njegovom traktatu *De diligendo Deo* u propovijedima kao što su navedene 23, 20 ili 84⁶⁷. Zar nije značajno podsjetiti na samu sliku koja nas čeka u strofi 17 (u rukopisu CB u strofi 26, Špilje 1988: 138) Duhovnog spjeva, koja počinje “Unutar vinskog podruma, moga Voljenoga dječaka”. U stihovima koji preostaju dolazimo do spoznaje o promjeni psihičkog stanja, koju je naznačio Ricardo de San Victor.

U toj istoj strofi pokazuje se prozirnom negativna teologija Pseudo-Dionisija (dovoljno je zaustaviti se ponovno na rubrici gdje se eksplicitno aludira na nju), koja napušta svaku želju da se prenese drugima ono što se osjeća, i još uz to kreće se putem gdje se čezne da se ništa ne misli, gdje um ostaje prazan sa namjerom da praznina i tišina ispune našu unutrašnjost. Samo se ovako duša susreće sa odgovarajućim ambijentom u kome se doseže jedinstvo sa Bogom. U ovakvoj postavci, ne samo da se San Juan de la Cruz slaže sa učenjima prosvjetljenih nego i sa ostalim mističnim strujama XV i XVI stoljeća. Naprimjer, u granicama ortodoksije, podsjeća nas na franjevca u osami Francisca de Osunu, koji je kao i San Juan težio ka “nestanku”, koji predstavlja potpunu nezainteresiranost za sve što nije potpuna predaja Bogu.

“U razgovoru sa Bogom jedan zvižduk”, kaže Juan Baptista de la Concepcion u svom djelu *Razgovoru pobožnih* original djela navesti (ca. 1603–1607). U tim spisima, autor se vraća tom ili sličnim izrazima, kao što se to može vidjeti pri uvidu u CORDE (Corpus Diacronico Espanol), Španske kraljevske akademije za jezik i književnost. Sam San Juan de la Cruz u svome “Uzašću na Brdo Carmelo” (ca. 1578–ca. 1583) ide korak naprijed kada ukazuje “na laki Božanski zvižduk”. Treba li podsjećati da je “duh” upravo taj “zvižduk” koji je kao vjetar koji daje život ili je povjetarac ili je južni vjetar? Ako smo svjesni strofe 17 verzije CB *Duhovnog spjeva*, gdje San Juan de la Cruz piše: “Zaustavi se mrtvi sjeverni vjetre, dođi južni vjetre koji podsjećaš na ljubavi, i puhni kroz moj vrt i neka poteku mirisi, o Voljeni, na ispaši pokraj cvijeća” (Cuevans 1988 : 136).

Ima detalja na kojima se kritika ne zaustavlja ni na duže niti na kratko vrijeme, kao što su određeni odlomci iz *Romanse o Evandjelju*, *In principio erat Verbum* o Presvetom Trojstvu. Mislim konkretno na četvrti odlomak, gdje je, da bi pokazao Supruzi svoju ogromnu moć i ljubav koja seže do krajnjih granica, Suprug “postavljen na vrh nebeske hijerarhije”. Po mome mišljenju, prisustvo “autorstva” u ovoj materiji: Pseudo-Dionisio definira anđeosku hijerarhiju i razvija bogatu i kompleksnu teoriju o nebeskim horovima.⁶⁸ Između mnogih glosa koje je primio, osnovna je ona koja se odnosi na anđele koje dobro poznajemo: *Commentarium in hierarchiam coelestem sancti Dionysii* (Komentar nebeske hijerarhije Svetog Dionisija) Huga de San Victora. Konačno, da je sve moglo apsolutno imati epicentar u jedinstvu između Supruga i supruge (“in unione sponsi et sponsae”) postoji nešto što nam sasvim jasno pojašnjava San Buenaventura (*De reductione...*, op. cit. 26).

Veliki broj slika, jedna iznenađujuća sintaksa, korištenje glagolskih vremena na vrlo jedinstven način i nagla promjena pripovjedačkog glasa i stalni prekidi unutar pripovijedanja prvo fasciniraju, a onda iznenađuju. Ne znam da li je bilo samo jednog ljubitelja dobre poezije koji bi se pokazao mlakim prema stihovima San Juana de la Cruza. Damaso Alonso (Alonso 1966: : 196) govori o iracionalnoj slasti San Juana de la Cruza. O njoj će kasnije govoriti i jedan njegov mladi suradnik Carlos Buosono u svome djelu *Teorija poetskog izraza* original naslov (1952) koje se vrlo često citira. U tom slučaju poetska se iracionalnost može objasniti primjenom simbola i slika, sa metaforama zasnovanim na utiscima i osjećajima, a ne na sličnim formalnim i moralnim obrascima.

⁶⁷ U “De modo dicendi et mediandi”, *Patrologia Latina* 176 : 879, Hugo de San Victor govori o različitim nivoima promatranja Biblije. Onaj najniži podrazumijeva Salamonove Poslovice, polovinu *Eclesiastes*a a najviši *Pjesmu nad pjesmama*. Onako kako možemo vidjeti, nije potrebno pravdati emociju ove biblijske knjige da bi se shvatilo anagogijsko, kontemplativno i mistično iskustvo.

⁶⁸ Od njenih devet kategorija i njezinoj riješenosti govore nbrojeni autori u svojim glosama i komentarima Pseudo-Dionisija, što nam objašnjava činjenicu da je na njima koncentriran najveći dio Chasove Antologije 2002. u osnovama ove materije, pogledati uvod (Ibidem, xx).



Nalazimo se pred pojmom *similitudo* (sličnost), na koji se odnosi Sveti Buenaventura, gnoseološki je princip neophodan za bilo koju upotrebu alegorije (*De reductione artium*, 8): "I zaista nijedan predmet osjećanja ne pokreće kognitivnu moć, direktnu ili indirektnu kao što je to slika koja liči na onu koja se širi iz toga predmeta."⁶⁹ Sveti Buenaventura nam na direktan ili indirektnan način pomaže u čitanju San Juana de la Cruza, u prepoznavanja onoga što se od njega očekuje u pristizanju do njega, a ne dolazi se u njegovu blizinu. Prema mišljenju ovog franjevca, svako mistično iskustvo vodi ka osjećaju mira i potpunog zadovoljstva, o kome govori u svome djelu *Itinerarium mentis in Deum* (c. VII), gdje mu se daje konkretno ime "requies mystica" (mistični odmor).

Do toga nas vodi "Tamna noć", poema koja u potpunosti zadovoljava očekivanja onih koji obnavljaju biblioteku San Juana de la Cruza, ne kao kolekcionari niti bibliofili već kao obični čitaoci. S druge strane, na kraju *Duhovnog spjeva* autor nam ostavlja osjećaj neuobičajenog nemira, antiklimaksa karakterističnog za završetak. Tako se nalazimo upravo unutar jednog antiklimaksa u koji nemam nikakve sumnje, ako je pred uzdizanjem unutar poeme, kao stuba naslonjenog na posljednje riječi koje je napisao San Juan de la Cruz, suprotstavljen antonim "silaska", tako je do tada bio najveći dio njegovog napora: "Svjetlost, buktinja ili vatra", koje sada ustupaju mjesto njihovoj suprotnosti – vodi koja zadovoljava prvu od naših fizioloških potreba: žeđ. U tom smislu ne slažem se sa onima koji smatraju da je "konjica" kod San Juana de la Cruza vojna jedinica, a ne samo jedna životinja.

Originalnost nanovo otkriva buntovni duh jednog umjetnika. Zadnja strofa *Duhovnog spjeva* vrlo neprozirna i kompleksna u savršenom je skladu sa stavom karmelićana prema životu, koji se svodi na dvostruku sliku "putujućeg čovjeka" i "Kristovog vojnika" (glasa zatočenog, sada se na direktan i nepogrešiv način odnosi na život ratnika dobrog kršćanina). Znam da je San Juan de la Cruz bio takav tvorac novih stvari i tako drugačiji i mnogo bolji autor od slike koju o njemu

stvara kritika, posebno savremeni istraživači specijalisti. Tako, međutim, znamo da postoji drugi San Juan de la Cruz, ništa manje autentičan autor kojeg smo analizirali uz pomoć neoplatonskih stvaralaca, tako vanrednih kao što je Sveti Augustin, a posebno Pseudo-Dionisio, kojima treba dodati i njihove komentatore.

Sva književna sredstva na koja sam upravo ukazao proizvode želju sa kojom se zbiva nešto sasvim neponovljivo: mistično iskustvo do kojeg se stiže putem anagogije i kontemplacije. I pored identifikacije prvog stimulansa, kod San Juana de la Cruza kao pjesnika vrlo malo toga može se još poduzeti. Neizbježna je to frustracija onoga koji pokušava objasniti dobrotu jednog vina, ljepotu umjetničke slike ili čaroliju jedne vanredno lijepe pjesme.

Na koncu, u suštinu jedne poeme teže je prodrijeti nego kod drugih operacija na koje smo aludirali, uprkos činjenici da u književnosti riječ objašnjava drugu riječ ili to pokušava. Ustvari, ni od koga se ne može zahtijevati da dođe do potpunog razumijevanja, kao što je to ustvrdio Damaso Alonso. U svom pokušaju da to uspije sa djelom San Juana de la Cruza, ovaj veliki poeta i filolog priznao je svoj poraz i ustvrdio u svojoj borbi:

"Ako svoj pogled okrenemo ka onome što smo do sada postigli na ovom putu analize, rezultat je srceparajući. Pronašli smo određene pozitivne elemente karakteristične za umjetnost San Juana de la Cruza. Ali ništa ili vrlo malo toga postoji što bi objasnilo osjećaj svježine, nevinosti i originalnosti koji kod nas budi njegovo djelo i koja je kao prekrasna aureola kad u nju stignemo iz stvaralaštva drugih poeta, čak i onih najvećih iz našeg 'Zlatnog Vijeka'."

Odustajemo od ideje da možemo dalje stići. Koliko god da se trudimo, postići ćemo vrlo malo ili ništa i imat ćemo osjećaj da duboko skrnavimo jedno zabranjeno mjesto. Nadvladat će nas ona ista nesavladiva želja koja je koštala života Lotovu ženu; ona ista koja je, na štetu Španije, odvela don Rodriga do Herculesove kuće i natjerala ga da otvori škrinju koja je svima bila zabranjena. Borimo se sa nemogućim stvarima i, ako se dobro razmotri, onim koje ne idu u prilog San Juanu de la Cruzu, koji bez

⁶⁹ Nullum enim sensible movet potentiam cognitivam, nisi mediante similitudine quae egreditur ab objecto.

pogovora zahtijeva atmosferu misteriozne poezije. Riječ ustupam švicarcu Walteru Niggu, koji je imao dobar kriterij kada je uvrstio San Juana de la Cruza i Svetu Terezu od Avile u svoje djelo *Grosse Heiligge* (1946), u kolekciju života svetaca od posebnog značaja. Vrlo istančan u svojim zaključcima, Nigg iznosi sljedeću tvrdnju o San Juan de la Cruzu:⁷⁰

“Zrak tajnih misterija o njemu i nepristupačna kvaliteta u njemu suštinski su dio njegovog prirodnog karaktera, i to je njegov osebujni šarm. Svaki prikaz o njemu koji zanemaruje ovaj aspekt nužno će uništiti dio suštine ovog čovjeka.”

Poslušajmo samoga San Juana na početku svojih *Izjava*, koji nas upozorava da njegova zbirka pjesama nije nužno drugačija u načinu razumijevanja i postizanju ljubavnog efekta unutar sklonosti duše. Ono što je dobro jeste činjenica da takvim načinom postupanja naš poeta ne izaziva strah kod čitaoca već sasvim suprotno. Nema ništa, prema tome, što bismo mu mogli zamjeriti. Nikakvi prijekori nisu potrebni. Publika svih vremena pokazala je divljenje bez pukotina prema ovom izvanrednom pjesniku i njegovom očaravajućem *Duhovnom spjev*u. Poslušajmo šta o tome kaže jedan veliki stručnjak kao što je Cristobal Cuevas:

“I tako, on u grčevitom izričaju koji vodi jednog mistika karmelićana da kultivira poeziju, koja u njemu postaje duboko konotativna, puna simbola u najboljem smislu te riječi, u kojoj se autor ograničava na lirske izraze, pune drhtaja, koji potencira elemente na izgled u većoj mjeri apotetične, čiste unutar svoga misticizma, integrira mudru misao i emociju u korištenju paradoksa i najuzvišenije formalne ljepote. Poezija se, na koncu, sastoji od načina da se dođe do jednostavnog čitaoca i da do njega dođe kroz njegov senzibilitet, jer govori o suštinskom čovjeku autentičnim riječima.”⁷¹

A ljubav može sve, koja seže od San Juana de la Cruza do Svevišnjeg i od San Juana de la Cruza do publike. To je ljubav (najuzvišeniji izraz

retoričke privrženosti) mistične teologije koja u skladu sa jednom dugačkom i nepatvorenom tradicijom započinje sa Pseudo-Dionisijem i seže do San Juana de la Cruza, stvari obznanjuje mnogo jači način “intellectus” nego “thelogia speculativa” (I, 27, 7), tamo gdje se brani nadmoć poezije “afektivne snage” nad “snagom intelekta” kada se ima želja da se dođe do Boga.⁷²

Ovaj autor traktata tvrdi da ni proučavanje niti razlikovanje ne mogu imati toliku snagu kao ljubav (u latinskom originalu pojavljuju se bez razlike *dilectio*, *afectio* ili *ljubav*). Sama “scola affectus” ili “scola amoris” uče nas kako možemo ostvariti ambicioznu namjeru u korištenju kontemplacije, unutar čiste ljubavi o kojoj govori mistična teologija koja ne dopušta sve ono što može imati veze sa inteligencijom, razmišljanjem ili erudicijom (“sicut non versatur in tali cognitione litteratoria” pojašnjava Gerson po tom pitanju). Mistična teologija koja “ne zahtijeva znanje” (non est magna scientia opus) na dohvat je ruke svakome vjerniku, bilo da se radi o “nekoj ženi ili nepismenom čovjeku” (a quilibet fideli, etiam sit muliercula vel ydiota, ibid, I, 30, 5). I zaista Pseudo-Dionisio, nakon što je zašao u iracionalnu prirodu mistične teologije, prepoznao je “neznalačku nauku” ili “stulta supientia”, koju je definirao u svom djelu *De divinis nominibus*. Kao što možemo vidjeti, ovo je polje savršeno pogodno za vizionare oba spola koji su ostali sa obje strane linije razgraničenja ortodoksije.⁷³ U isto vrijeme, Gerson nam pruža mogućnost da sebi predočimo buduće susrete sa sljedbenicima Svetog Tome Akvinskog, kao i sa jezuitima s jedne strane i kontemplativnim autorima s druge strane. Po tome pitanju, sasvim nam je dovoljno da se sjetimo Quirogine *Apologije*.⁷⁴

Do sada, ne dalje, seže poređenje koje sam napravio u kontekstu San Juana na kratkoj distanci, unutar izvrsnog rasadnika španske duhovnosti XVI stoljeća, koji nas vodi od Pseudo-Dionisija i Svetog Augustina do povratka Platonovog učenja u to vrijeme. Već je isto tako rečeno da

⁷⁰ Citiram englesku verziju njegovog djela, 1948 : 147.

⁷¹ Pogledati Cuevas 1988 : 45.

⁷² Citiram Glorieuxa 1960.

⁷³ Pitanje kojim se bavimo zahvaljujući Gersonu razmatrat će se unutar angažmana velikih reformista XVI stoljeća, među njima i Lutera. Mnogi od tih slučajeva proizvode diskusiju

između krajnosti, između heterodoksije i života svetaca – onako kako je to slučaj sa San Juanom de la Cruzom, čije proglašenje blaženim još uvijek izaziva prijepore.

⁷⁴ O Gersonovim idejama i njihovom odjeku vidjeti Vial 2006, Tyler 2010: 59–78, gdje se po mome mišljenju pretjeruje u svakom smislu i izaziva potrebu da se o tome mnogo piše.



se na margini čitavog ovog univerzuma San Juan prepušta tisućama čudesa, kao što je slučaj sa Detaljnim čitanjem, kao eksperimentom poređenja unutar misticizma kao obznane ili iskustva. Radi se o fenomenu koji jednako privlači teologe, lingviste, psihijatre i povjesničare svih specijalnosti.⁷⁵

Ne sumnjam u potrebu da se fokusira na San Juana kao što je to činio Miguel Asin Palacios u prošlosti ili Luce Lopez-Baralt u skorije vrijeme.⁷⁶ I konačno, potrebno je dovesti u prvi plan sufijske znanosti, kabalnu i budizam da bi se objasnili poezija San Juana de la Cruza i identificirale prije svega njene istine. Specijalisti su prešutjeli Pseudo-Dionisija i književnost nastalu iz Pseudo-Dionisija bez ikakve logike. Vidjeli smo da se upravo tu nalaze izvori poetskog simbola onako kako je to dokazao Todorov.

Udaljiti San Juana de la Cruza od kulturne tradicije kojoj jasno pripada ima visoku cijenu.⁷⁷ Takav pristup ojačava stav onih koji na silu žele udaljiti Španiju od Evrope i pri tome govore o nečemu drugom. Ne govorim o nečemu apstraktnom, već u rukama imam monografiju Petera Tylera⁷⁸ o tom pitanju, a koju je posvetio našem autoru. Dovoljno je pročitati izjavu o namjerama

da se uvidi da sam bio u pravu. Treba samo pogledati naslov prvog poglavlja ("An Odd Person an Odd Country and Odd Time"), gdje Tyler navodi britanskog pjesnika W.H. Audena unutar recenzije koju je napisao o monografiji o San Juanu njegovog sunarodnjaka Gerarda Brenana (Brenan 1973). I kako ista ne bi ostala nedovršena, prije nego što započne, Tyler ističe nekoliko Audenovih stihova preuzetih iz poeme "Spain", objavljene u londonskoj reviji *Faber and Faber* 1937. U svome sjećanju na teške godine Španskog građanskog rata na svjetlost dana izlaze stvari koje se uvijek ponavljaju:

*On that arid square, that fragment off from hot
Africa soldered so crudely to inventive Europe.
(Na tom sušnom trgu, tom fragmentu od vrućine
Afrika se tako grubo zalemila na inventivnu Evropu)*

I ništa više. Bit ću zadovoljan ako se pod svjetlom dokumenata i argumenata koje je donio rad koji ovdje zaključujem San Juan bude postavljen na mjesto koje mu pravedno pripada unutar evropske tradicije. Unutar nje on je pronašao svoje estetske i ideološke temelje, odakle dolazi svjetlost putem koje možemo doći do podataka koji su do sada bili nepristupačni našem pogledu.

⁷⁵ U tome smislu se mogu davati tako originalne studije vrlo kvalitetno osmišljene kao što je ona Zinnova 1974 ili ona čiji autor je Valez de Cea 2006.

⁷⁶ U svoj prvoj knjizi autor prikuplja ranija istraživanja (Asin Palacios 1941), a drugoj je monografija (Lopez-Baralt, 1985), gdje nastavlja svoje radove kao što je njegovo izdanje San Juan de la Cruza (Lopez-Baralt 2013), posljednji doprinos Lopez-Baralta o kome imam saznanja je onaj iz 2014.

⁷⁷ U svemu onom što je došlo ranije pokazuje vrlo jasno da sam se distancirao od Nieta 1982, 146, kada govori o osobnoj biblijskoj egzegezi u slučaju San Juan de la Cruza.

⁷⁸ Vidjeti Tyler 2010. Ne razumijem potrebu za bavljenjem sa vezama koje sežu do pretpostavke o krajnjoj slabosti kada su već utvrđene jake veze između San Juana i mistične teologije

Pseudo-Dionisija (Ibidem 59–78), i kada bi majka San Juana bila porijeklom moriska – i kada ne bi bilo ničega tako čisto svojstveno ulemi ili marabutima. To bi bilo manje razumljivo ako se ima na umu da je njegov otac, Gonzalo Yepes, ako imamo uvid u dokumentaciju iz koje se može vidjeti njegovo jevrejsko porijeklo. Smatram pretjeranim Tylerov prijedlog za analizu, koja sadrži tezu koja može biti samo jedna slaba pretpostavka (Ibidem, 14): "Such a thesis, that John's childhood would have been influenced by morisco culture, ultimately manifesting itself in his own poetic lyrics spirituality will be taken up in a Chapter Six." (Takva teza, da je Johnovo djetinjstvo bilo pod utjecajem mavarske kulture, koja se u konačnici manifestirala u njegovoj vlastitoj poetskoj lirici duhovnosti, bit će obuhvaćena u šestom poglavlju

Literatura

Alonso, Damaso, *Poesía española. Ensayo de métodos y límites estilísticos Garcilaso, Fray Luis de León, San Juan de la Cruz, Góngora, Lope de Vega, Quevedo* (Španjolska poezija, Esej o metodama i granicama stila. Garcilaso, Fray Luis de Leon, San Juan de la Cruz, Gongora, Lope de Vega, Quevedo), Madrid, Gredos, 1966.

Asin Palacios, Miguel, *Las Huellas del Islam. Santo Tomás de Aquino, Turmeda, Pascal, San Juan de la Cruz* (Tragovi Islama, Sveti Toma Akvinski, Turmeda, Pascal, San Juan de la Cruz), Madrid, Espasa Calpe 1941.

Baruzzi, Jean, *Saint Jean de la Croix et le probleme de l' experience mystique* (Saint Jean de la Croix

- i problem mističkog iskustva), Paris: Evraux – Ch. Herissey, 1924.
- Betin, Hans, *Imágen anterior a la era del arte* (Slika i kult. Priča o slici starijoj od umjetničke ere), Madrid, Ediciones Akal, 2009 (1990).
- Bloomfield, Morton. W. i Edward. i Greenstein, Alex Preminger and T.V.F. Brogan eds., *The New Princeton Encyclopedia of Poetry*, New Jersey: Princeton University Press, 1993, 619–620.
- Bousono, Carlos, *La Teoría de la expresión poética* (Teorija poetskog izraza), Madrid, Gredos, 1976.
- Brenan, Gerard, *St. John of the Cross, His Life and Poetry*, Cambridge University Press, 1973.
- Buenaventura, San Breviloquium, *Tubinga: In Bibliopolio Henrici Laupp*, 1845.
- Sancti Buenaventurae ex Ordine minorum, S.R.E. cardinalis, episcopi Albanensis, *Operum Tomas Quartus*, Lyon: Philippe Borde, Laurent Arnaud and Pierre Borde. 1668.
- The Opuscula Seraphici Doctoris S. Bonavanurae breviloquium itinerarium mentis in deum et de reductione artium ad theologiam notis illustrata*, Claras Aquas, 1925.
- Carruthers, Mary, *The Book of the Memory in Medieval Culture*, Cambridge, University Press 2008.
- Chase, Steven, prijevod i uvod Ewert H. Cousins, *Angelic Spirituality: Medieval Perspectives on the Ways of Angels*, New York – Mawah. N.Y. Paulist Press, 2002.
- Coakly, Sarah i Charles M. Stang, *Re-thinking Dionysius the Areopagite*, Chichister Willey – Blackwell, 2009.
- Coolman, Boyd T., *The Theology of Hugh of St. Victor. An Interpretation*, Cambridge University Press, 2010.
- Cuevas, Cristobal, ed. San Juan de la Cruz, *Kompletna zbirka poezije*, Barcelona, Brugera, 1988.
- Curtius, Ernst Robert, *Literatura Europea y Edad Media latina* (Europska Književnost u latinskom srednjovjekovlju), Mexico, Fondo de Cultura Economica, 1955.
- Di Camillo, Ottavio, *El humanismo castellano del siglo XV* (Kastiljanski humanizam XV stoljeća), Valencia, Fernando Torres Editor, 1976.
- Elia, Paola, *San Juan de la Cruz, Poesie*, L' Aquila Roma, Japadre Editore. 1989.
- Juan de la Cruz, *Declaración de las canciones que tratan del ejercicio de amor entre el alma spiritual y el Cristo*, L' Aquila, Textus, 1999.
- Froehlich, Karlfried, "Pseudo-Dionysius and the Reformation of the sixteenth – Century", *The Complete Works*, New York, Paulist Press, 1987, 33–46.
- Garcia de la Concha, Victor, *Conciencia estética y voluntad de estilo en San Juan de la Cruz* (Estetska svijest i stilska volja u djelu San Juan de la Cruz), Bilten Biblioteke Menendez Pelayo 46 (1970) : 371–408.
- El arte literario de Santa Teresa* (Književna umjetnost Svete Tereze), Barcelona, Ariel 1978.
- Giron-Negron, Luis, "Dionisyan Thought in Sixteenth-Century, Spanish Mystical Theology". *Modern Theology* 24, (2008): 693–706, isto tako reproducirano kod Coakley and Stang 2009, 163–176.
- Glorieux, Palemon, ed. Jean Geron, *De Mystica Theologia Speculativa*, Paris, Desclee, 1960, sv. 3.
- Gomez Moreno, Angel, *Revaloración de Juan Valdés Leal: claves de "In ictu oculi"* (Ponovno vrjednovanje Juan Valdesa Leala ključevi In ictu oculi), *Medievalia* 18 (2015): 230–251.
- Gomez Moreno, Angel, A and Maximilliaan Kerkhof eds., *Iñigo López de Mendoza y Marques de Santillana* (Inigo Lopez Mendoza, duhovnosti Marques de Santillana, Sabrana Djela), Barcelona Planeta, 1988.
- Gonzalez-Haba, M. J., *Seneca en la espiritualidad española de los siglos XVI y XVII* (Seneka u španjolskoj XVI i XVII stoljeća), *Filozofska Revija* 11, 1952, 287–302.
- Krowles David, "The influence of Pseudo-Dionysio on Western Mysticism", u djelu Peter Brooksa "Kršćanska Duhovnost" Essays in honor Gordona Rupp, London SCM Press 1975, 74–94.
- Krynen, Jean, *Apología mística en defensa de la contemplación de Fray de Jesús María Quiroga* (Mistička apologija u odbrani kontemplacije u djelima Fray Jose de Jesusa Maria Quiroge), O.C.D (Ms. B. N. M.) Madrid, Kraljevska Španjolska Akademija (Aneksi BRAE, LII), 1992.
- Lida de Malkiel, Maria Rosa, "La poesía de San Juan de la Cruz", *Revista de la Filología Hispánica* 5 ("Poezija San Juan de la Cruz", *Revista de la Filologia Hispanica* 5), 1943 : 377–395.
- "La métrica de la Biblia un motivo de Josefo y San Jerónimo en la literatura española", *En Estudios Hispánicos* ("Metrika Biblije, novi motiv Josefo i Svetog Jeronima u Španjolskoj književnosti", *Estudios Hispánicos*), Archeru M. Hurtingtonu Wellesleyu, Wellesley College 1952, 335–359.
- Lopez-Baralt, Luce, *Huellas del Islam en la literatura española: de Juan Ruiz a Juan Goytisolo* (Tragovi Islama u Španjolskoj književnosti: od Juan Ruiza do Juan Goytisola), Madrid, Hiperion, 1985.
- San Juan de la Cruz, *Obras Completas*, Alianza Editorial, 2003.

- “Entre Oriente y Occidente, la poesía de San Juan de Cruz y el problema histórico de la recepción” (Između istoka i Zapada, poezija San Juan de la Cruza i povjesni problem njenog prihvatanja), Calope, *Journal of the Society for Renaissance and Baroque Hispanic Society* 19, 2004: 55–76.
- Loque Moreno, Jesus, “Plinio nat. 2. 20 (& 84) De sideribus musica”, *Revista de Estudios Latinos*, Relat 14 (2014) : 53–86.
- Lubac Henri, *Exegese medieval* (Srednjevjekovna egzegeza), Paris, Auber, 1959 – 1964.
- Martin Teodoro H., “Los místicos alemanes en la España de los Siglos XVI y XVII: aspectos literarios y lingüísticos” (Njemački mistici u Španiji u XVI i XVII stoljeću”. U Maria Jesus Mancho Duque: *Španjolska duhovnost XVI stoljeća, književni i lingvistički aspekti*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1997, 217–288.
- Marcello Perez, Jose Juan, ed. Francisco de Osuna, “Primer abecedario espiritual de Francisco de Osuna Tapa blanda”, *Místicos Franciscanos Españoles III*, Madrid, 2004.
- Morel Georges, “Le structure du symbole chez Saint Jean de la CrPoix”, *En Le Symbole* (“Struktura simbola kod San Juan de la Cruza”), Paris, Librairie Artheme Fayard (Recheres et Debats 291) 1959, 66–86.
- Milou Alain, *Colón y su mentalidad mesiánica en el ambiente Franciscanista Español* (Columbo i njegov mesianski mentalitet u španjolskom franjevačkom ambijentu), Valladolid, Universidad de Valladolid, 1983.
- Colomb et le messianisme hispanique, Montpellier Preses universitaires de la Mediterranée, 2007
- Migne, Jacques Paul, *Patrologia Latina*, tomovi 175 (Hugonis de s. Victore) i 196 (Richardus a s. Victore) 1854 i 1880.
- Nemeth, Csaba, “Contemplation and the cognition of God. Victorine Theological Anthropology and its Decline”, Dissertation, Budapest Central European University, 2013.
- Nigg, Walter, *Great Saints, Hinsdale II*, Henry Rengery Company, 1948 (1946).
- Nieto José C., *Místico, poeta y santo en torno a San Juan de la Cruz* (Mistični poeta, buntovnik, svetac, o San Juan de la Cruzu), Madrid, Fondo de la Cultura Economica, 1982 (1979).
- Orozco, Emilio, *Mística, plástica y Barroco* (Mistika, plastika i baroko), Madrid CUPSA, 1977.
- Pego Puigbo, Amando, *El Rencentismo espiritual. Introducción literaria a los tratados de oración españoles, 1520–1566* (Duhovni Preporod i književno uvodjenje u traktate o španjolske molitve, 1520–1566), Madrid CSIC, 2004.
- Petry, Ray C., *Late Medieval Mysticism*, Filadelfia, The Westminster Press, 1967.
- Poirel, Dominique, “Philologie et histoire de la pan-sée médiévale: autour d’Hugues de Saint-Victor”, *Annuaire de l’Ecole pratique des autes études*, Section des sciences religieuses, 2008–2009, 317–323.
- Robbillard, J.A., “Les six genres de contemplation chez Richard de Saint-Victor et leur origine platonicien” (Šest vrsta kontemplacije u djelima Ricarda de San Victora i o njihovom platonskom i teološlom porijeklu), *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, vol 28, no. 2, 1939 : 229 –233.
- Rodriguez Molino, Antonio, “Construcción crítica y la realidad histórica en la poesía española de los siglos XVI y XVII” (Kritička konstrukcija i povjesna stvarnost u Španjolskoj poeziji XVI i XVII stoljeća), govor koji je održao na glavnom zasjedanju IX međunarodnog kongresa međunarodne federacije za moderne jezike i književnosti, održanom u New Yorku 27 augusta 1963, Madrid, Castalia, 1968.
- Roques, Rene, “Connaissance de Dieu et théologie symbolique d’apres l’In hierarchium coelestum sancti Dionysii de Hugues de Saint-Victor”, en *Structure théologique des sciences religieuses*, Paris: Biblioteque de l’École des Hautes Études , 1962, 294–364.
- Roem, Paul, *Pseudo-Dionisius A Commentary on the Text and an Introduction to their Influence*, New York & London, Oxford University Press. 1993.
- Rudolph, Conrad, *The Mystic Arch: Hugh of Saint Victor art of though in the Twelfth Century*, Cambridge Unuversity Press, 1993.
- Sainz Rodriguez, Pedro, *Antología de la literatura espiritual española*, Salamanca – Madrid, Universidad Pontificia – Fundación Universitaria Española, 1984.
- Seres, Guillermo, *La transformación de los amantes. Imágenes de amor de la Antigüedad al Siglo de Oro* (Preobrazba ljubavnika. Slike ljubavi antičkog doba u zlatnom vijeku), Barcelona, Critica. 1996.
- Swanson, Ray A Blue Margin, *Versions of Rethoric*, Xibris, Bloomington, 2008.
- Todorov, Tzevan, *Theories de Symbole*, Paris, Editions Seuil, 1977.
- Teovell, David, *Liturgy and the Beaty of the Unknown Another Place*, Aldershot UK Burlington VI: Ashgate Publishing, 2007.
- Tyler, Peter, *St. John of the Cross: Outstanding Christian Thinker*, New York Continium, 2010.



- Velez de Cea, Abraham, "A new Direction of Comparative Studies of Buddhists and Christians", *Studies*, no. 26, 2006, 139–155.
- Vial Marc, Jean Gerson, *Théoricien de la théologie mystique* (Teoretičar mistične teologije), Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2006.
- Yndourain, Domingo, *San Juan de la Cruz, Poesia*, Madrid, Catedra, 1983.
- Zinn, Grover, A, "Mandala Symbolism and Use in the Mysticism of Hugh of St. Victor", *History of Religions*, no. 12, 1974, 317–341.
- Prijevod i uvod: pref. Jean Chatillon, Richard of St. Victor, *The Twelfth Patriarch: The Mystical Arch: Book Three of The Trinity*, New York – Mahwah, Paulish Press, 1979.
- Texts within Texts: The Song of Songs in the Exegesis of Gregory the Great and Hugh of St. Victor, *Studia Patristica* 25, 1993, 209–315.
- Hugh of St. Victor, "De scripturis et scriptoribus sacris as an Accessus Treatise for the Study of the Bible", *Traditio: Studies in Ancient and Medieval Thought, History of Religion* no. 52, 1997, 111–134.

Abstract

The Mystical Theology and Poetry of San Juan De La Cruz

Angel Gomez Moreno

As demonstrated by Ynduráin, the poetry of St John of the Cross abounds in varied literary echoes which constitute a material that enriches each line through evocations and connotations. Thus, these references bring about a manifest creative freedom in his poetry. On the other hand, the ideological foundations of St John's poetry are rather homogeneous and closed as they are based on Pseudo-Dionysius and his expounders. Line by line, the message of *Cántico* and the rest of St John's poetry refers without a doubt to one of the great philosophical traditions of western culture. St John is careful to avoid vagueries and capricious references and follows closely some authorities that ultimately are based on St Paul and even Plato.

Keywords: Saint John of the Cross, mystical poetry, mystical theology