

Зашто XII век није створио макабрестичке теме? (Од *imago Dei* до одраза трулежи)

Апстракт: *Смрт је данашњем човеку толико позната да је скоро немогуће замислити да однос према њој није био исти свуда и увек. Макабрестичке представе позног средњег века такво становиште озбиљно доводе у питање. Овај рад покушава да покаже колико два различита времена имају различите погледе на исти приказ – слику тела у стању распадања. Сагледавајући промене вечитог сапутника макабрестичких тема – концепта *contemptus mundi* – указују нам се и различите потребе за размислимањем о телесној трулежи, које су овде изложене у три поглавља, обухватајући период од XII до XV века.*

Кључне речи: *средњовековна смрт, макабрестичке теме, contemptus mundi, transi гробнице, хришћански хуманизам*

Увод

Недавно сам имао прилику да чујем занимљиву причу која се индиректно тиче погребних обичаја у данашњем Јапану. Наводно, један младић из Америке, седећи са својим пријатељима у токијском ресторану, покушао је да штапићима за јело себи привуче малену чинију са храном. Јапанци који су седели са њим за истим столом били су пренеражени, односно, по речима младића, овај чин је за њих био: „гротескан“ и „морбидан“.

У савременом Јапану један део сахране представља ритуал сакупљања костију у урну. По завршетку кремације, за којом не остаје само пепео, најближи чланови породице прилазе покојниковим остацима и у пепелу пребирају кости по хијерархијски утврђеном редоследу – од ногу ка глави. Том приликом користе штапиће идентичне онима за јело.¹ Из овог обичаја развила су се различита правила опхођења при коришћењу

¹ О погребним обичајима у Јапану: Masao Fujii, “Maintenance and Change in Japanese Traditional Funerals and Death-Related Behavior,” *Japanese Journal of Religious Studies* Vol. 10, No. 1 (1983): 39-64. О обичају сакупљања костију у урну у: Jeffrey S. Irish, “Mourning in rural Japan,” *Japan Quarterly* 47. 4 (2000): 78.

штапића,² па између осталог и то да се њима ништа не подиже сем хране и костију. Гледано из угла странца који није упознат са јапанском традицијом, уместо да обичај сакупљања костију блиске особе буде окарактерисан као морбидан, та част је припала једном потпуно безазленом дешавању за столом. Смрт је наизглед толико позната данашњем човеку, и при том намерно избегавам да употребим израз *блиска*, да је скоро немогуће замислити да однос према њој није био исти свуда и увек.

Ако идентичан модел размишљања пренесемо на средњовековне представе распадања леша, поново ћемо се вратити на питање *морбидног*, односно: како је могуће да слике толико експлицитне, јасне и разумљиве на први поглед, могу да изазову другачију реакцију од *наше*? Макабристичке теме,³ пуне црва, распадања и телесне трулежи, дуго времена су због *нас*, и наше анахроне перцепције, носиле искључиво најмрачније епитете, али право питање јесте: како је њих доживљавао један *други* човек – онај коме су првобитно и биле намењене?

У наслову овог рада стоји питање чији би одговор могао да делује као врста игре *шта би било кад би било*. Међутим, његово разумевање је кључно да би се уочила једна необична појава. Кроз временско раздобље, које је овде у фокусу нашег интересовања, стално ће се поновно појављивати текстови са темом телесне трулежи, али у једном периоду они неће моћи да буду окарактерисани као део *макабристичке* осећајности (XII век), док у другом хоће (XIII-XV век). То се најбоље уочава када знамо да прве макабристичке представе настају тек у XIII веку.⁴ Зашто их мо-

² О сујеверјима у вези са смрћу у савременом Јапану у: Carl B. Becker, "Aging, Dying, and Bereavement in Contemporary Japan," *International Journal of Group Tensions* Vol. 28, Nos. 1/2 (1999): 77.

³ Основна подела макабристичких приказа обухвата три теме: плес смрти, легенду о *Три жива и три мртва* и *transi* гробнице. Плес смрти представља коло у коме живи, у хијерархијски утврђеном следу, играју са лешевима, који се понекад тумаче као персонификација смрти, а понекад као умрли. Легенда о *Три жива и три мртва* је прича у којој се сусрећу тројица живих племића са тројицом лешева као будућом сликом себе. И најзад, *transi* гробнице су фунерарни споменици са сликом леша свог поручиоца на себи. О основној подели на ове три теме и њиховим главним карактеристикама: Elina Gertsman, "Visualizing Death: Medieval Plagues and the Macabre," in *Piety and plague: from Byzantium to the Baroque*, 64-89 (Kriksville, Missouri: Truman State University Press, 2007).

⁴ Најстарија макабристичка слика данас позната датована је у 1237. годину, и налази се на зиду пећинске цркве посвећене светој Маргарити, недалеко од Мелфија. У питању је представа легенде о *Три жива и три мртва* у којој неки истраживачи, међу фигурама живих, виде лик Фридриха II, цара Светог римског царства: Mark J. Johnson, "The Lost Royal Portraits of Gerace and Cefalù Cathedrals," *Dumbarton Oaks Papers* Vol. 53 (1999): 253-254.

нашка култура XII века, која је обиловала литерарним сликама кварљиве човекове природе, није желела?

Многи су начини доласка до одговора, а ја сам за ову прилику одабрао сагледавање приче о распадајућем телу кроз разматрање трансформације њеног сталног сапутника – концепта *презирања света*. Ово је само једна могућност приступа макабристичким представама у мору других које нам оне саме дозвољавају, али опет само ако ми прво њима допустимо могућност поседовања ширине која нама испрва није блиска, и која сеже даље од модерног схватања *морбидног*.

Contemptus mundi и традиционално читање

Традиционална идеја *contemptus mundi*, *презирање света*, сажета је у реченици: „Свет је испразан, јер је пролазан“. Таква мисао скоро увек је праћена ужасним описима распадања тела који изазивају одвратност и гађење, како би подстакли одбојност према свему земаљском. *Contemptus mundi* је коришћен као део проповеди још од времена раног хришћанства, али његов истински процват припада монашкој култури XII века:

*Ма ко ти био, одлази на гробове... и ови ће ти сами одговорити. Говориће твојим очима све док ти се поглед не засити; а ако су то скорошњи лешеви којима је остало још нешто сока, говориће твојим ноздрвама док се не наситиш воња, да га више не можеш подносити.*⁵

Овај користан савет оставио је својој манастирској браћи један бенедиктинац с почетка XII века, и само је незнатни пример у мору раскошних анализа телесне трулежи. Анселм Кентерберијски је с друге стране био много исцрпнији када је послао упозорење принцези Гунхилди да два пута размисли пре него што се уда за брата свог преминулог вереника Алена Риђег:

*Волела си грофа Алена Риђег и он је тебе волео. Где је он сада?... Иди легни у кревет у коме он од сада почива, покупи његове црве у крило, загрли његов леш, пољуби његове огољене зубе, јер му је усне изгризла трулеж...*⁶

Не само да је ово одличан пример ужаса на какве наилазимо у монашкој литератури, већ је и редак случај да оваква поука пре XIII века изађе из манастирских оквира у простор световног.

⁵ Žan Delimo, *Greh i strah I: Stvaranje osećanja krivice na Zapadu od XIV do XVIII veka* (Novi Sad: Književna zajednica Novog Sada: Dnevnik, 1986), 62.

⁶ Ibid., 65.

Која је онда суштина *contemptus mundi*? Традиционални одговор каже да су страшни призори трулежи подсећали човека да краткотрајне овоземаљске радости нису вредне вечних мука, и да му као једини исправан излаз остаје покајање. Овакав подстрек размишљања о греху неумитно је одвео ка стварању осећања кривице и атмосфере дубоког песимизма. Презирање света је затим чекало скоро читав век свепожимајућу проповед просјачких редова, да би га она, заједно са осећањем кривице, пренела целом хришћанском друштву.⁷

Када бисмо остали само у оквиру цитата истргнутих из свог временског и просторног контекста заиста би тако и изгледала слика зрелог средњег века. Међутим, овде бих сугерисао једно другачије и шире читање концепта *презирања света* које ће до краја имати и јасан удео у причи о макабрестичким темама.

Презирање света или „љутња на свет“?

Започео бих цитатом Жорж Дибја: „А шта су били крсташки походи, ако не конкретно и опипљиво откриће људскости Бога...“⁸ Мисао хришћанског Запада током X, а нарочито XI века све више је била окренута Јерусалиму, да би, после упорне христјанизације витештва од стране цркве, крсташи 1099. године коначно повратили оно што су осећали да им је и превише дуго било „отето“ од стране неверника.⁹ Коначно су дошли у посед места која је Христос својим присуством осветио, а најважније међу њима јесте оно где је положено његово мртво тело. Запад се сусрео са питањем *оваплоћења*.

Аутор дела које је унело кључни заокрет у теолошкој мисли био је исти онај Анселм Кентерберијски који је писао принчеви Гунхилди. У *Cur Deus homo* он усмерава пажњу ка *Књизи Постања* и нарочито стиху: „И Бог створи човека по обличју своме“ (Пост. 1:27). Нови човек неће више себе тражити, као током раног средњег века, у слици Јова,¹⁰ већ у лику Адама пре свог пада. Превасходно идентификујући себе са *новим Адамом*, подсетио се лика старог.¹¹ Одатле је и проистекао одговор

⁷ Ibid., 52, 69.

⁸ Žorž Dibi, *Vreme katedrala* (Beograd: Nolit, 1989), 134.

⁹ Žak Le Gof, *Da li je Evropa stvorena u srednjem veku?* (Beograd: Clio, 2010), 112.

¹⁰ Ibid., 104.

¹¹ Caroline W. Bynum, “Jesus as Mother and Abbot as Mother: Some Themes in Twelfth-Century Cistercian Writing,” in *Jesus as Mother: Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, 129-130 (Barkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1984).

на питање *Зашто је Бог постао човек?*: оваплоћење је чин љубави, чин којим је човеку враћено достојанство. Управо је то дало новонасталом хришћанском хуманизму главну црту. То што је Бог постао човек из љубави према човеку било је подједнако важно као и то што га је створио по свом *образу*; јер циљ *новог* хришћанина није био само да досегне спасење, већ да то учини узвраћањем љубави која се на њега тако обилато изливала.¹² Волети Бога водило је ка свести о постојању сопствене вредности, јер је у сваком појединцу, међу наслагама греха, почивала *imago Dei* чекајући да буде поново ослобођена.¹³ У том светлу нам постаје потпуно јасна идеја Бернара из Клервоа који каже да се окаљаност пере „насиљем љубави над собом.“¹⁴

Прави подстицај преиспитивања и исповедања у монашкој средини XII века, дакле, није лежао у суморном осећању сатканом од ужасних слика света пуног трулежи, већ у оптимизму откривања дивног лика Бога који воли. Размишљајући о оваплоћењу, од краја XI века, теолози су пред собом све јасније видели ближег и приступачнијег Бога који је добио своју литералну представу у њиховим текстовима. Тиме је отпочела *феминизација хришћанства*, односно, ублажавање *мушке слике* моћног небеског Владара и страшног Судије, тако што су му припојене особине традиционално подведене под женски стереотип: саосећање, брига, нежност, емотивност, благост и љубав.¹⁵ Једна од тих литералних представа, које су носиле нови дух у себи, била је тема *Исуса као мајке*.

Сентиментална слика мајке која негује и доји своје чедо, иако је заузимала мање место у монашкој литератури, несразмерно својој заступљености, понела је у себи све опште одлике духа хришћанског хуманизма XII века.¹⁶ Оно што бих сада желео да нагласим је да су иста интелектуална жаришта подстакла и обогатила ову тему баш као и *contemptus mundi*.

Христос који крвљу из својих рана преко евхаристије храни све хришћане, лако је доведен у везу са мајком која брижно доји дете млеком из својих груди.¹⁷ Исто тако су и муке жене на порођају, која даје свој жи-

¹² Caroline W. Bynum, “Did the Twelfth Century Discover the Individual?,” in *Jesus as Mother: Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, 86-88 (Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1984).

¹³ Ibid.

¹⁴ *Историја приватног живота II: Од феудалне Европе до ренесансе*, прир. Филип Аријес, Жорж Диби (Београд: Clio, 2001), 448.

¹⁵ Bynum, *Jesus as Mother*, 148-149.

¹⁶ Ibid., 129-134, 154-159.

¹⁷ У средњовековној медицинској теорији се говори о крви и млеку као телесним течностима које проистичу једна из друге, односно, у грудима се крв жене трансформише у млеко како би могла да доји. О томе у: Ibid., 132-133.

вот како би на свет донела невино дете, поистовећене са мукама Христа који кроз сопствену жртву даје живот читавом човечанству ослобађајући га прародитељског греха.¹⁸ Међутим, ове драматичне представе су се развиле заједно са успоном евхарисије у XIII, а не XII веку. Дванаести век је у Спаситељу тражио мајку која негује, која се брине и која доји своје дете, али не наглашавајући притом Исусову крв, већ физичко спајање мајке и детета као чин најинтимнијег спајања човека са Богом.¹⁹ На крају је сваки верник био спојен са сликом свог Творца, а зависност од њега, као зависност детета од своје мајке, подстицала га је на потрагу за *imago Dei* у себи.

У текстовима свих аутора који усвајају ову метафору, засновану на стереотипној представи *мајке*, осећа се велика, готово страсна љубав према Богу. Међутим, код појединих је она доведена до крајњих граница. Један од тих аутора је свакако Исак из Стеле (Isaac of Stella) који се поред *Бога родитеља* дотиче и својих земаљских родитеља:

*За себе изјављујем да сам странац и ходочасник овде доле (на земљи)... Ја нисам син човека већ син Бога, скривен у појави и сличности човека; од сада нисам син свога оца и своје мајке, нити брат свога брата, чак иако они кажу, тврде, или се лажно зајуну да сам њихов. Ако доведу сведоке и укажу на препознатљива места на мојој кожи и моме телу, ја сам свестан свог порекла и остаћу истрајан у порицању. Тврдим да ја нисам онај за кога ме они сматрају... Уистину сви смо ми сирочад...*²⁰

Теме родитељства се теолози XII века дотичу и када пишу о *contemptus mundi*. Ево примера из *Медитације* псеудо–Бернара:

*Ако се добро погледа, ја потичем од родитеља који су од мене начинили осуђеника пре но што сам се родио. Грешници зачели грешника у греху и хранили га грехом. Несрећници, несрећника су позвали на бедну светлост дана. Ништа од њих нисам добио до ли несрећу, грех, и ово тело подложно распадању које носим. Када посматрам њихове гробове, видим само прах и црве, смрад и ужас. Оно што ја јесам, они су били; оно што су они, ја ћу бити... Након чега сам, уз плач и крик, бачен у изгнанство овога света. И ево ме већ како умирем испуњен греховима и гнусобом...*²¹

¹⁸ Ibid., 151-152.

¹⁹ Ibid., 150.

²⁰ Ibid., 146.

²¹ Delimo, *Greh i strah I*, 64.

Иако се одломак псеудо–Бернара може учинити мрачнијим и без икакве наде за излазом из свеопште депресије која се сручила на аутора, оба текста су сачињена са истим циљем. Поново бих напоменуо да су ови одломци произашли из исте културне и исте интелектуалне средине.

Исак из Стеле са великим жаром пише како „није син својих родитеља“ и скоро да се осећа његов бес при помисли да би могло бити другачије. Он посебно наглашава опасност тела које на себи носи варке довољно заводљиве да његовим одбаченим родитељима послуже као докази да он јесте „син човека“, а не „син Бога“. Али то би била лаж. Он тачно зна шта се налази испод: „...син Бога, скривен у појави и сличности човека“. Кључна је његова свест о сопственој вредности, апсолутна увереност да у себи носи *imago Dei*. То је оно што га покреће, непресушни извор активности који му не дозвољава да упадне у пасивно очајање.

И поред тога што се осећа напуштеним као „сироче“, жарка жеља да се врати у свој изгубљени дом не јењава. Себе је означио „странцем“ у овом свету, странцем који зна „своје порекло“, и неће стати док се не врати у наручје свог истинског родитеља – његовог Творца. Љубав је та коју Исак из Стеле покушава да представи као главни покретач човека. У унижавању земаљских сродника не треба тражити ништа више од наглашавања силине љубави према Богу, а не некакву монашку изопштеност. Дванаести век јесте време обнове пустињаштва на Западу, али ту нема речи о усамљености, јер се монаси не одвајају од заједнице како би били сами, већ вољно одлазе како би досегли још чвршће и јасније друштво Бога на овом свету. Управо та изричитост са којом Исак из Стеле одбија своје земаљске родитеље почива на његовом убеђењу да се још на овом свету може стићи до Свевишњег, који заправо није далеко, и стрпљиво чека да га његова деца пронађу и улете му у загрљај. Свака препрека на том ходу љубави се не доживљава као очајање, или осећај неуспеха који никуда не води сем чељустима песимизма. Те препреке у вернику буде позитивне *фрустрације*, врсту подстицајне *љутње* на све што га успорава на путу ка извору вечне милине. Приликом сусрета са сваком сметњом (у овом случају исказано кроз метафору земаљске и небеске породице), јавља се *љутња* која производи још већи напор да се камен спотицања уклони.

Дубоко сам уверен да је ово пут који води до истинског разумевања *contemptus mundi*, јер он не постоји у побожној мисли да би се свет мрзео, већ да би се Бог волео. Он није ту да урони човека у осећање кривице, већ да га окрене ка *нетрулежној љубави*. У одломку псеудо–Бернара помиње се „изгнаник“, дакле постоји и ту свест о некаквом месту које није вољно напуштено, односно оно је боље него тренутно боравиште. Свакако су много суморнији *contemptus mundi* текстови него што смо имали прилику да видимо код Исака из Стеле, али то није толико важно

зато што су они само подврста жанра свеprisутног хришћанског хуманизма у манастирима XII века. Они постоје као део једне духовне целине и интелектуалне мисли која се не бави грехом, већ љубављу између Бога и човека, а грех је ту нужна последица таквог размишљања. Окретањем од гнусних описа трулежи одмах наилазимо на многобројне слике оптимизма, од којих је само једна *Исус као мајка*. Презирање света у таквом окружењу има једноставан задатак да додатно подстакне већ постојећу љутњу на свет како би се још јасније видео блистави циљ.

Врло је важно разумети да је та љутња плод духа хришћанског хуманизма, и да она постоји у свести верника оваквог духовног окружења пре његовог сусрета са *contemptus mundi* литературом. Сумњам да би презирање света било у стању да пробуди љутњу која већ нема неки свој приметак у свести верника, зато што би се без познавања доктрине оваплоћења као чина љубави (која је у то време имала најведрији полет) уместо љутње на њеном месту нашло очајање. *Contemptus mundi* би онда био расадник осећања кривице, која не би јењавала исповешћу, већ би се само још више продубљивала. То би произвело атмосферу песимизма и депресије која са нестрпљењем ишчекује смрт. Међутим, овде то није случај, зато што се љубав са Богом и спасење од сада стичу већ на овом свету. „Манастирско писање дванаестог века је пуно оптимизма и динамике“²² а *contemptus mundi* не представља изузетак.

Contemptus mundi и оптимизам XIII века

До сада је било речи само о *contemptus mundi* у XII веку; XIII век отвара сасвим други низ питања који ће са собом донети и потпуно нови смисао презирању света.

Подстакнут питањима оваплоћења, хуманизам XII века је теологе одвео право ка односу Бога и човека. Међутим, оваплоћење је подразумевало Бога својеволјно одевеног у материју што је отворило и ново интересовање за природу. С друге стране, на Запад од XII века све интензивније пристижу у руке интелектуалне елите текстови пуни учења о природи. То су били арапски и јеврејски списи који су између осталог чували и заборављена дела античке Грчке.²³ Управо су они дали прве задовољавајуће одговоре Цркви која је постепено „враћала углед природи“. Да ово није био спор процес сведочи и дело *De contemptu mundi* будућег папе Иноћентија III, написано пред крај XII века, које, без обзира што је реч о делу презирања света првог реда, ипак не види човека баченог у свет који је искључиво трулежан:

²² Вунум, *Jesus as Mother*, 160.

²³ Le Gof, *Da li je Evropa*, 104.

*Погледај траву и дрвеће: они доносе цветове, лишће и плодове. А из тебе излазе гњиде ваши и црви. Они дају уље, вино и балсам. А ти избацујеш испљувке, мокраћу и изметину. Они шире здрави мирис, а ти одвратни смрад.*²⁴

Ако је Црква почела да враћа углед природи, онда је Фрања Асишки био тај који га је запечатио. Свети Фрања, син богатог трговца, младост је провео уживајући у витешким маштаријама састављајући веселе љубавне песме. Када се упознао са идеалима јеванђеоског живота, „према моди трубадура“, одабрао је „да служи једну госпу: госпу *Сиромаштину*“.²⁵ Како је то на изузетан начин Жорж Дибс означио, свети Фрања је заиста носио у себи врсту радости какву црква тог времена није познавала. То је била радост витеза пуног оптимизма који пева лутајући природом. Он је ишао од места до места проповедајући покајање, али истовремено славећи и лепоту света.²⁶ У својој ведрој *Химни Сунцу*, усудио бих се да је назovem *anticontemptus mundi* текстом, човека је претворио у брата све природе јер потичу од истог *Оца*. Њему је Сунце било брат, баш као и Ветар и Месечина, и сестра му је била Вода, а мајка Земља.²⁷ „Мајка наша Земља“²⁸ је савршен доказ потпуно хришћанског духа *Химне Сунцу*, јер је Бог човека од земље створио, али и бескрајне ведрине светог Фрање који је човечанство заронио у природу. Он се заиста и није задовољавао да говори само својој људској браћи:

*Чим би угледао неку пољану украшену цвећем, одмах је отпочињао проповед, као да је ово имало разума, и позивао га да слави Господа. Жито и винова лоза, потоци и зелени вртови, земља и огањ, ваздух и ветрови – све је њих он бодрио, са најискренијом једноставношћу, да воле Бога, (и) да му се радо покорвају.*²⁹

Својим „полетима срца“, али и начином живота, свети Фрања је око себе окупио многобројне следбенике.

Међутим, свет којим се кретао није заиста био толико ведар. Црква је морала да зада одлучујућ ударац све већој и све снажнијој јереси која је испунила хришћанство Запада. Нарочит проблем су представљали катарс. Они су суштински представљали опозицију хришћанском хума-

²⁴ Delimo, *Greh i strah I*, 69.

²⁵ Dibi, *Vreme katedrala*, 174.

²⁶ Ibid.

²⁷ Delimo, *Greh i strah I*, 58.

²⁸ Ibid.

²⁹ Dibi, *Vreme katedrala*, 183.

низму – нису могли да прихвате да би Бог себе до те границе унизио да се окупа у материји. Међутим, овим су само додатно истакли своје неразумевање идеје божанске љубави. Управо из овог примера видимо колико је код теолога XII века била присутна свест о оваплоћењу као божанском чину љубави, и колико је она суштинска за сва даља ревредновања у простору хришћанске доктрине.

Против катара (као и других јереси тог доба) који су одбацили црквене обреде, званична Црква је организовала посебан вид борбе – успон еухаристије.³⁰ Сада је акценат са оваплоћења пао на жртву Христову као главни чин љубави. Ово је имало важну последицу на човека који је до тада сопствену вредност налазио само у *imago Dei*. Од тада ће људско тело, примајући тело Христово у себе, постати реликвијар.³¹ И не само то. Нагласак на чину страдања одвео је теологе да изнова докуче његову суштину: Христос је својом жртвом отворио пут овоземаљској срећи скинувши са човечанства прародитељски грех.³² Међутим, свест о томе да је смрт понижена и човек сада чист, нагласила је појединачни грех. Није то био више само онај *грех-препрека* дванаестог века, већ грех који је био одговорност сваког појединца. Ко би имао срца да душу запрља после оноликих мука њеног нежног Спаситеља. Афективна побожност XIII века, за разлику од оне милујуће и сентименталне слике Христа XII века, добила је драматичну ноту. Хришћанин XIII века био је свестан *поседовања посебног* греха као нечег што га чини другачијим од других.³³ Он није био само свестан своје веће вредности као *Христовог реликвијара* и *носиоца imago Dei*, него и веће одговорности да такав и остане – што мање запрљан грехом. Он мора да се стара о себи.

Просјачки редови су били главно оружије цркве у ширењу нових идеја, зато што су ови путујући сиромаси „окупирали“ градове и својим начином живота стекли поверење лаика. Они нису били неки удаљени монаси затворени у зидине манастира, далеко од очију обичних верника, већ су се мешали са световним људима и постали обавезан додатак свакодневном животу града. Што се конкретно фрањеваца тиче, витешка ведрина светог Фрање била је сувише нова, па можда чак и помало опасна да кривим тумачењем одведе у нову јерес, тако да ју је Црква после његове смрти мало утишала. Оно што је остало од тог оригиналног оптимизма преплавило је читав „религиозни свемир“.³⁴ А да је од њега ос-

³⁰ Ibid., 75.

³¹ *Историја приватног живота II*, 454.

³² Dibi, *Vreme katedrala*, 223.

³³ *Историја приватног живота II*, 465.

³⁴ Dibi, *Vreme katedrala*, 251.

тало пуно, сведоче каснији црквени мислиоци који су у свакој створеној ствари видели делић божанског.³⁵

И где је сада у свему томе *contemptus mundi*? Суштински га нема. Нема га ни онаквог каквим га традиционално разматрање историчара представља, нити је то *contemptus mundi* каквим смо га сагледали у оквирима хуманизма XII века. С друге стране, остала су нам проверена сведочанства о великој популарности дела папе Иноћентија III, *De contemptu mundi*, одмах по његовом објављивању, и настављено је са његовим умножавањем све до краја средњег века.³⁶ Како ово разумети?

Црква се никада званично није одрекла *презирања света*. Оно је наставило да постоји само као архаизирајућа заоставштина која није никако могла да се уклопи и постане истински део новог духа времена пуног земаљског полета. *Contemptus mundi* је требао да служи цркви само као додатни коректив, али веома стран новом човеку који је свестан и сопствене вредности, али и вредности света. Рајско весеље и лепота могли су да почну са остваривањем већ на земљи.³⁷ Није ли то посведочио и сам свети Фрања, светитељ коме је смех био једна од главних црта духовности,³⁸ и који је прожео хришћански свет новом врстом радости – радости која није чекала небески рај, већ је започињала још на овом свету.

Презирање света или „туга за светом“?

Паралелно са променама у религиозној мисли XIII века ишли су и успон економије и напредак привреде. Они су у лаику пробудили жељу да се осамостали у односу на чврсту заједницу од које је био потпуно зависан.³⁹ Јачањем сопствене економске моћи појединац је бивао све више независан од других и све се јаче у њему будио осећај *поседовања*. Управо му је поседовање омогућило да буде „свој међу другима“. ⁴⁰ Човек је постајао све више везан за оно што је *његово* и што му причињава радост. Већ крајем XIII века полет уживања проналазимо и у романима, па се тако „млади Окасен боји да ће се досађивати у рају“, јер ће му тамо „читаво задовољство бити шетња свештеника“. Он закључује да „ако младе госпе морају отићи у пакао, он би радије да и сам тамо оде“. ⁴¹ Не треба

³⁵ Ibid.

³⁶ Delimo, *Greh i strah I*, 66.

³⁷ Le Gof, *Da li je Evropa*, 188.

³⁸ Ibid., 189.

³⁹ *Историја приватног живота II*, 447.

⁴⁰ Ibid., 465.

⁴¹ Dibi, *Vreme katedrala*, 134.

у овим речима тражити бунт против цркве или мању бригу за спасењем, већ слику *новоспознатог* уживања.

Заједно са тим новим човеком и његовом новом и све јачом љубављу према свету, ишла је и нова слика смрти. Та слика је постајала све јаснија и све ружнија, јер је представљала крај везе са овоземаљским уживањем. Драматизација смрти била је данак који је човек морао да плати због свог уплива у материјално. Она је све мање била „повратак“ правом дому Исака из Стеле, а све више *растанак* од овог света. Бити богат и срећан значило је стрепети од смрти која загорчава задовољства, јер увек постоји свест да је она само одложена, а рок никада није довољно дуг да би се опростило од свега што се тако страшно воли и поседује.⁴² Дакле, то није био страх од смрти, већ бол због свести о крхкости сопственог живота.⁴³

Доба XIV и XV века је заиста било велико време *поседовања* чије су се назнаке полако указивале још од краја XII века. То је период кога је Франсоа Вијон сажео у свом стиху: „Куд су се дели лањски снегови“.⁴⁴ У овом песничком реду не читамо само чежњу за неким добом које је давно минуло – неко *златно доба* које човек није имао прилику да искуси, и о коме је само слушао у причама и песмама. То је било време овог живота које *онај који поседује* није желео да напусти.

Погрешили бисмо када би француску поезију XIV и XV века, у погледу мотива смрти, означили наследницом монашке *contemptus mundi* литературе XII века, без обзира на њихову условну сличност. Њен дух не може бити мање сличан Исаку из Стеле који је „љут на овај свет“ зато што му *смета* да дође до свог „вољеног родитеља“. Човек XIV и XV века воли овај свет и тугује због осећања његове, али и још важније, сопствене пролазности у њему. Оно што стоји иза представе леша није подстицај да се од ње окрене и потражи *права* слика себе – *imago Dei* – већ бол због немогућности да се она избегне. Једина права сличност између монашке културе XII века, окупане у хришћанском хуманизму, и лаицизиране културе XIV и XV века јесте потреба за приказивањем *сопствене слике*. То је управо разлог зашто макабристичке теме нису могле да настану у манастирима XII века – јер хришћански хуманизам није човека видео у слици леша, као што је то учинила лаицизирана култура XIV и XV века, већ у дивној слици Бога.

⁴² Filip Arijes, *Eseji o istoriji smrti na Zapadu: od srednjeg veka do naših dana* (Beograd: Rad, 1989), 45.

⁴³ Ibid.

⁴⁴ Јохан Хојзинга, *Јесен средњег века* (Нови Сад: Матица српска, 1991), 184.

Како се онда тај који је чврсто био везан за овај свет изборио са смрћу? Филип Аријес је то назвао: „хедонистичка смрт“,⁴⁵ а Жорж Диби: „главни празник живота“.⁴⁶ Оно што су, на бриљантан начин, оба историчара обухватила својим дефиницијама јесте раскошна, расипничка сахрана. Они који су били везани за овај свет били су они који поседују, односно богаташи. Раскошне сахране које почињу да се приређују све више од XIII века, биле су на неки начин олакшица да онај који има лакше остави овај свет. С једне стране, размишљање о напуштању свега кроз дивну последњу светковину погодновало је богатом и моћном човеку, који је уместо једноставне смрти видео величанствени одлазак. А с друге стране, приликом тог „главног празника живота“ толико се расипало богатство да је водило ка материјалном пропадању,⁴⁷ односно, покојник не би ни имао много чему да се врати.

Иронично, на исти начин је слика сопственог леша требала да ублажи, а не подстакне, жал за животом. Надгробни споменици који су носили будући *портрет* свог поручиоца у виду распадајућег тела, *transi* гробнице, били су заправо раскошна фунерарна обележја која није могао себи свако да приушти, већ опет, само онај који *поседује*. На први поглед нам се указује парадокс: због чега би за њима имао потребу неко ко не жели да види сопствену пропаст? Два су одговора:

Прво, са *transi* гробницама се већ увелико налазимо у „времену чистиштва“,⁴⁸ односно времену које је неговало једну нарочиту солидарност живих са мртвима. Поглед на нечији „окамењени“ леш подстакао би истинску емпатију и вољу за пружањем помоћи – на крају крајева, свима ће та помоћ једном бити потребна, па и том који је сада пружа. Она се исказивала у виду молитве за душу преминулом и имала је моћ да покојнику умањи време боравка у мукама прочишћења.

Друго, међутим нипошто мање важно, јесте поглед самог поручиоца. *Transi* гробнице су најчешће биле врло промишљено прожете спасоносним иконографским симболима. Да ли у виду шкољке која би наговестила вечни живот,⁴⁹ или имена Христа које је обећавало коначно васкрсење тела,⁵⁰ *transi* гробнице су свом моћном поручиоцу пружале

⁴⁵ Arijes, *Eseji o istoriji smrti*, 94.

⁴⁶ Dibi, *Vreme katedrala*, 292.

⁴⁷ Ibid.

⁴⁸ О чистишћу: Žak Le Gof, *Nastanak čistilišta* (Sremski Karlovci, Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 1992).

⁴⁹ Erwin Panofsky, *Tomb Sculpture: Four Lectures on Its Changing Aspects from Ancient Egypt to Bernini* (London: Thames and Hudson, 1964), 64.

⁵⁰ Kathleen Cohen, *Metamorphosis of a Death Symbol: The Transi Tomb in the Late Middle Ages and the Renaissance* (Berkeley, Los Angeles, California: University

слику наде која је израњала из ужаса главног призора телесне трулежи. Али та нада није смела да укине потпуно постојање ужаса целокупне слике, јер је и сам ужас имао већу улогу од тога да једноставно нагласи своју супротност. Попут раскошне расипничке сахране и он је олакшавао напуштање овог света, показујући невољном путнику да би повратак био далеко мање сјајан од његовог одласка.

„Епилог“

Ако се сада још једном вратимо младићу из Америке, кога смо оставили у неугодној епизоди за столом ресторана, сазнаћемо да му се таква непријатност више није поновила иако је прилика за то било пуно, с обзиром да је његов боравак у Јапану настављен до данас. Оженивши се и пронашавши посао у Токију, он је добио могућност да се на најнепосреднији начин укључи у живот једног другачијег окружења и упозна са тамошњим обичајима и менталитетом, и сам узевши учешће у њима. Када бисте га данас, после присуствовања на неколико сахрана, упитали у чему се његова садашња реакција разликује од првобитне, он би вам са новостеченим искуством одговорио да у њима, на месту једног бизарног ритуала пребирања по костима умрлог члана породице, види интиман чин одавања поште својим преминулима.

Познавање контекста одређеног места и времена је први корак ка спознаји и разумевању, а њихова срећна последица, која врло ретко изостаје, јесте буђење нових могућности доживљаја. *Transi* гробнице, као плодови давно минулог, али нипошто и заборављеног времена, у себи су понеле једно осећање скривено погледу данашњег посматрача. Уколико га он сам не потражи стеченим разумевањем, оно ће остати затворено дубоко у слици телесног распадања. Међутим, ако се ипак упусти у ову узбудљиву потрагу, и пред својим очима развеје анахрони утисак *морбидног*, на месту депресије једне епохе указаће се море окамењене пути која чека дан коначног васкрсења.

Литература:

- Arijes, Filip. *Eseji o istoriji smrti na Zapadu: od srednjeg veka do naših dana*. Beograd: Rad, 1989.
- Becker, Carl B. "Aging, Dying, and Bereavement in Contemporary Japan." *International Journal of Group Tensions* Vol. 28, Nos. 1/2 (1999): 59 – 83.
- Bynum, Caroline W. "Jesus as Mother and Abbot as Mother: Some Themes in Twelfth-Century Cistercian Writing." in *Jesus as Mother: Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, 110-169. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1984.
- Bynum, Caroline W. "Did the Twelfth Century Discover the Individual?." in *Jesus as Mother: Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, 82-109. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1984.
- Gertsman, Elina. "Visualizing Death: Medieval Plagues and the Macabre." in *Piety and plague: from Byzantium to the Baroque*, 64-89. Kriksville, Missouri: Truman State University Press, 2007.
- Johnson, Mark J. "The Lost Royal Portraits of Gerace and Cefalù Cathedrals." *Dumbarton Oaks Papers* Vol. 53 (1999): 237-262.
- Le Gof, Žak. *Da li je Evropa stvorena u srednjem veku?*. Beograd: Clio, 2010.
- Le Gof, Žak. *Nastanak čistilišta*. Sremski Karlovci, Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 1992.
- Delimo, Žan. *Greh i strah I: Stvaranje osećanja krivice na Zapadu od XIV do XVIII veka*. Novi Sad: Književna zajednica Novog Sada: Dnevnik, 1986.
- Dibi, Žorž. *Vreme katedrala*. Beograd: Nolit, 1989.
- Irish, Jeffrey S. "Mourning in rural Japan." *Japan Quarterly* 47. 4 (2000): 73-81.
- Историја приватног живота II: Од феудалне Европе до ренесансе*. прир. Филип Аријес, Жорж Диби. Београд: Clio, 2001.
- Panofsky, Erwin. *Tomb Sculpture: Four Lectures on Its Changing Aspects from Ancient Egypt to Bernini*. London: Thames and Hudson, 1964.

- Fujii, Masao. "Maintenance and Change in Japanese Traditional Funerals and Death-Related Behavior." *Japanese Journal of Religious Studies* Vol. 10, No. 1 (1983): 39-64.
- Хојзинга, Јохан. *Јесен средњег века*. Нови Сад: Матица српска, 1991.
- Cohen, Kathleen. *Metamorphosis of a Death Symbol: The Transi Tomb in the Late Middle Ages and the Renaissance*. Berkeley, Los Angeles, California: University of California Press, 1973.

Summary

Jakov Đorđević

**Where was macabre in 12th century?
(From *imago Dei* to the image of cadaver)**

Key words: *medieval death, macabre, contemptus mundi, Christian humanism, transi tombs*

In the Middle Ages attitudes toward death were different than modern man would expect them to be. The image of cadaver was not strange theme to the medieval authors, especially not in literature from 12th to 15th century. However, in 12th century the image of cadaver had not been defined as *macabre* yet. Why is that so? The rise of the economy in 13th century Europe pushed medieval man into the arms of earthly pleasures. But, death interfered and brought bitterness to all life's delights. Man in 14th and 15th century was strongly attached to the world and felt deep sorrow because of the transience of his fortune. For that reason he saw his reflection in the image of cadaver. The twelfth century monasteries were bathed in the atmosphere of Christian humanism. The Divine love was the ultimate goal, so every monk was encouraged to embrace the image of God within himself. This is the main reason why *macabre* sensibility could not have been part of 12th century religious thought – reflection of man did not reveal the image of corpse, but *imago Dei*.