

Др Драган Бошковић

## БОГ ПОЕЗИЈЕ ДЕСАНКЕ МАКСИМОВИЋ

Рад испитује поетску онтологију Десанке Максимовић, религиозне аспекте њеног песништва, смисао и знакове нуминозног, као и судбину Бога у постметафичко модернистичко доба. Хетеродоксија Десанке Максимовић у себи окупља „духовне“ маркере који осцилирају од хуманизма до (ортодоксног) хришћанства, од прасловенске религије до хришћанских јереси, од далекоисточног пантеизма до њој својственог естетског етнофлоралног пантеизма, од агностицизма до антрополошког митологизма, али наша пажња биће посебно усмерена ка уделу богумилства, кога посматрамо као темељ песничког погледа на свет и погледа с оне стране света Десанке Максимовић. И то песничког богумилства у коме човек, природа и онострано изнова граде свој космос, а њихов Бог, Бог поезије Десанке Максимовић, метафизички испражњен и обезличен, „ћутљив“ и загонетан, Бог цвећа, остаје друго име за модерничку дисеминативну трансценденцију, а тако и залог њеног песничког апофатизма, песничке гнозе и песничког агностицизма.

*Кључне речи:* Бог, хришћанство, богумилство, религија, поезија.

Иза поезије, прозе Десанке Максимовић лежи нешто дубоко, симболично, људско, нешто – рекли бисмо – битније од поезије саме. За саму поезију, опет, од поезије може бити битнија једино поезија, поетска егзистенција, поетски смисао бића. Као сваку поезију, тако и Десанкину, структурира поетска онтологија: биће песничког света које осмишљава себе Десанкиним песништвом. А то биће мисли и презентује себе стиховима умреженим у песничку, а тако и у културну логику знакова. Семиолошка и семиотичка структура њеног певања и мишљења обузела је, можемо рећи, цео свет: књижевни, антрополошки, социолошки, културолошки. И у мноштву знакова који прекривају симболички и семиотички карактер њених текстова, занимљиви су – посебно нам се учинило – место и значај једног аспекта њеног певања: поетска религија. Десанка није религиозни песник у егзактно-догмат-

ском хришћанском смислу, одмах бисмо подвукли, што нам њена поезија и потврђује. Њена „религиозност“ – о чему је у критици већ писано<sup>1</sup> – осцилира од атеизма до (православног) хришћанства, од прасловенске религије до хришћанских јереси, од далекоисточног пантеизма до, назовимо га тако, естетског етнофлоралног пантеизма, од агностицизма до антрополошког митологизма, и то, пре свега, фолклорног, етничког, националног, а тако и словенског<sup>2</sup>, али до сада није, на пример, обухватније изложено место богу-милства, и у ширем смислу гностицизма у њеном стваралаштву.

Толико пута је у критичкој литератури цитиран став Јеле Спиридоновић Савић о Десанкиној поезији, да је она „израз једне дубоке религиозности“, и да

Свакако не може бити овде реч о религиозности која долази до израза кроз теизам или пантеизам, а још мање кроз догму какве било цркве, но она која се јавља у свом праоблику: у дубоком осећању повезаности са свим: природом, човечанством, космосом. А то религиозно осећање познаћемо, не што оперише појмовима и речима: 'Богом, свемиром, свељубављу' итд. но духом, којим је натопљено све што до израза долази, духом религиозности који једини омогућава: пуно разумевање, савршено уживљавање, преданост и љубав (Спиридоновић-Савић 1944: 138).

Тог Десанкиног неодређеног, комплексног и хетеродосног „духа религиозности“, и то као веома специфичног „религиозног духа“ у овом раду ћемо се и држати.

\*

У тако непосредној и лепој песми *Зайочење* из 1927, која ће постати део циклуса *Молитва бојумилова* збирке *Зелени вишњез* (1930), налазимо следеће стихове:

Јер тешко је мени: нисам међу онима  
што верују да за спас света Бог се роди;  
и не надам се да стопе моје неко води,  
и не крстим се давно под вечерњим звонима,

који ће поентирати:

<sup>1</sup> Детаљан преглед књижевно-критичких и научно-критичких текстова о проблему религиозности, Бога, молитвеног карактера Десанкине поезије, види у: ПЕТРОВ 2007. Најсуптилнију расправу о истој проблематици види у: Константиновић 1983.

<sup>2</sup> „У веома обимној научној и критичкој литератури постоје различита становишта, од гледишта да је њена поезија сва материјалистичка и сензуалистичка, преко тврдњи да у њој преовлађује пантеизам, до закључака о агностицизму или, сасвим супротно, да се њена религиозност заснива на догматици православне цркве или, пак, да је извор религиозности њене поезије у универзалном осећању љубави“ (ПЕТРОВ 2007: 7).

души су мојој блиски и браманци и богумили;  
 ја не знам када жељу добру имам, када злу.  
 И стојим као путник, на раскршћу, у час рани,  
 где нема руке да укаже: којом стазом, којом пругом.  
 Ја не знам којим путем Господ зове, којим брани.<sup>3</sup>

Браманац, каже Десанка, али пре гностик, манихејац, заправо богумил, у песми у којој, како се лепо изразио Иван В. Лалић, „нема путоказа на раскршћима добра и зла“, и у којој „лирски транспоновани /и адаптирани/ богумилски елементи нашли су се у оваквом контексту некако природно“ (1980: 61). Онај, дакле, богумил који ће већ у следећој песми исте књиге, истог циклуса, *Литија* (1925), насупрот обредне „побожне свите“ литијске, а у духу богумилског порицања црквене литературе, потврдити своју јерес:

О, Боже, послушај и мене  
 што не знам светаца житије  
 и не познајем тропаре,  
 ни побожне песме литије,  
 па ороси свенуле жаре  
 по ливадама зеленим.

И у тој вери, „која, како песникиња каже, у срцу ’боли колико и сумња“ (Лалић 1980: 61), и у том јеретичком „незнању“, и иконоклазму,<sup>4</sup> и у паганском/јеретичком култу природе („нек спусти се мир на нас благо као шумска свила / што пада на октобарске златне горе / и олtare богумила“ (*Бојумилова молићва*)), богумилско религијско искуство ће одјекивати и у *Тражим ѿомиловање* и у целокупном Десанкином опусу: најексплицитније у циклусу *Молићва бојумилова* из *Зеленој вићеза*, књиге у којој је „поведена дискусија са трансценденталним“ (60)<sup>5</sup> и у неколиким песмама из *Тражим ѿомиловање*, књизи у којој је „дискусија“ заострена до дијалогске поетичке структуре. Јер Десанкин опус јесте „доследност у ослушкивању сопственог унутрашњег диктата“ (58), у неодређеној фигурцији Бога као потврди нуминозног, и то онога кога је називала Богом, а који је тек ореол модернистичке постметафизичке трансценденције. Десанка ће константно у блиску игру доводити однос профаног и сакралног, оностраног и ононостраног, разума и вере, правоверја и јереси, модернизма и традиције, „декларативно“ симбо-

<sup>3</sup> Стихови из поезије Десанке Максимовић наведени су према: Максимовић 2012а и Максимовић 2012б.

<sup>4</sup> Богумили су учили да је „зло свака сила и богатство, свака раскош црквена, сваки украс храма, па чак и икона. Да се Богу треба молити ван цркве, у пољу и по брдима, задржавши од црквених обреда само словенске речи оченаша“ (Црњански 1088: 30).

<sup>5</sup> „Да је Десанка Максимовић у ранијој фази пјесничког развоја водила дијалог и са богумилским хришћанским учењем, говоре нам у првом реду њене пјесме *Бојумилова молићва* и *Бојумилска ѿесма* у циклусу ’Молитва богумилова’ збирке *Зелени вићез* (1930)“ (Шмуља 2012: 45).

лички афирмишући хришћански обзор, али упорно „размекшавајући“ га модерно гностичким и модернистички умноженим трансцендентним хоризонтом свога певања. Исувише, дакле, људски, исувише постметафизички, исувише прехришћански и постхришћански, исувише прасловенски, исувише пагански, исувише јеретички, исувише богумилски. Треба се подсетити да Јован Делић прецизно одређује да је позиција субјекта у књизи *Тражим ѿмиловање* „ближа Богу него цару“, позиција „одбране права на помиловање и праштање; позиција срца као врела милости и разумијевања“ (Делић 1999: 42), што је тврдња која деликатно допуњује увиде низа Десанкиних тумача, од којих ћемо, као типски, навести само исказ Александра Петрова, да се „ауторка обраћа не само цару Душану него и самом Господу када тражи помиловање“ (Петров 2007: 57). Једна молитвена и блага, света и посвећена позиција, једна близина одсутног Бога, додали бисмо Делићевом ставу, која је артикулисана од најранијег Десанкиног стваралаштва. Али, битније, овим Делићевим и Петровим увидима, и то у традицији већ огромног низа теоријских увида, неминовно се отвара следећи проблем: ког Бога?

\* \* \*

Већ смо недвосмислено отворили питање удела богумилског религијског искуства и богумилског учења у Десанкиној поетској „религиозности“, које, понављамо, до сада није обухватније испитано.<sup>6</sup> У амалгаму не само хришћанске, него опште религијске хетеродоксије, словенских митолошких знакова, знакова хришћанства<sup>7</sup>, гностицизма, у том „комплексном виђењу божанског“ заснованог „на преплитању паганског и хришћанског доживљаја света“ (ШЕАТОВИЋ 2023а: 263–264)<sup>8</sup>, на оној „паганској спрези православља са хришћанством“ (Глигорић 1965: 8), богумилство се, као један од темеља религиозног „пејзажа“ поезије Десанке Максимовић намеће као веома битно упориште. Јер богумилство је у себи окупило сва горе побројана духовна искустава, и зато је немогуће јасно утврдити „колико у њему има старих, паганских, словенских традиција и обичаја, колико отпадања од црквеног православља, колико отпора и реформе балканског католицизма“ (ЦРЊАН-

<sup>6</sup> Ако изузмемо студију Саше Шмуље, који је компаративно истражио богумилство код Десанке и Мака Диздара, и то са нагласком на транспарентније присуство овог феномена код Диздара (види: Шмуља 2012), Десанкино „богумилство“ је код наших критичара остало тек у општим назнакама.

<sup>7</sup> Мноштво старозаветних и новозавесних личности (Адам, Ева, Авел, Ноје, Аврам, Исак, Мојсије, Рута, Свети Илија, Исаија, Убоги Лазар, апостоли Јуда и Матија, неверни Тома, Свети Петар, Свети Лука, Свети Јован, Свети Павле, Марија Магдалена...), хришћанских светитеља (Свети Сава, Света Петка, Свети Стефан Дечански, Свети Блез (Блаж), Света Јефимија, Света Тереза Авилска, Света Јованка Орлеанка, Света Маргарита (Антиохијска), Света Катарина (Александријска)...) Христ, Богородица..., испуњаваће Десанкино дело.

<sup>8</sup> „Понела је из детињства и домаћег огњишта мит о религији, ону паганску спрегу православља са хришћанством“ (Глигорић 1965: 8).

ски 1988: 29). Богумилство је, такође, било једна, не тако мала опсесија међуратних модерниста, од Дучића до Крлеже, на пример, ако хоћете и до Црњанског, који је у књизи о Светом Сави оставио неколико драгоцених и богумилству наклоњених страница, оном богумилству које је, како сматра Црњански, било и остало један аутентични антрополошки и религиозни израз наше духовности и културе. Није ли Десанка такође препознала тај иманентни зов нашег антрополошког и нашег модернистичког бића? Није ли, такође је толико пута констатовано, Десанкина поезија, посебно књига *Тражим њомиловање* окренута жртвама, мученицима, страдалницима, обесправљенима, преступницима, сужњима, пониженима, и то не само као етичка и социјална (са)свест њеног певања?

Чудна је магијска моћ религиозне душе, да дошав тамним подсвесним путем било с другом душом људском или бивствовањем природе,<sup>9</sup> осети с изванредним интензитетом њихов живот као сопствени, њихове потребе, радости и болове као сопствене (Спиридоновић-Савић 1944: 138),

записаће Јела Спиридоновић Савић. Саосетити, тако, и живот богумила као свој; емпатија са богумилима као, историјски и људски и културно посматрано, жртвама. Зато песнички субјект у песми „За јерес“:

Благоразумевање молим  
за јерес што се шири  
у пределима царства твојега.

Разумевање за јерес, за богумилску јерес коју, подвући ће Црњански у својој књизи о Светом Сави, „немилосрдном строгошћу истребио је, међутим, Немања“, истребио је „нову веру, хришћанску јерес, што се беше раширила по Балкану и његовој земљи: богумилство“ (Црњански 1988: 32), и „при истребљењу богумила Немања се показа у страшном лику немани“, и „Немањина казна била је страшна“, закључујући: „после Немање у Србији се више ништа не чује о њима“ (32). Богумилство је било у односу на официјелно хришћанство нешто друго, али не и у односу на антрополошки идентитет Срба, Словена, јер „тој тамној бури душе“, „Богумилству треба признати да је и оно учествовало у стварању нашег средњовековног човека и да је од значаја и за нашу средњовековну просвету“ (29), и јер „У сећању на

<sup>9</sup> Поред богумилства, наши модернисти артикулишу и једну опсесију природом, природом као антрополошко-митолошки исписаним текстом, природом као паганским и пре-хришћанским знаковним системом (нпр. Настасијевић, Растко Петровић), и у самом хришћанству истичу баш те моменте „преступа“ природе (тела) у односу на цивилизацијске норме (разум), преступе природе и човека, а тако и мистика и светитеља, у односу на метафизички појмљеног Бога. У Андрићевом коментару његовог превода „Химне сунца“ Светог Фрање Асишког забележено је: „Дао је у овој песми на јединствено прост и узвишен начин пун израз и својој дубокој вери и својој готово паганској љубави за природу“ (Андрић 1981: 88).

словенско паганство, у силаску у народ, богумилство блиста од оне велике светске жеђи за дубином душе и победом над телом“, да је „балканско богумилство необичан, словенски, духовни полет“ (33), као и да је оно део „свих других мистика, отпадника од раскошног, залудног и празног хришћанског сјаја цариградске и римске цркве тога доба“ (29–30)<sup>10</sup>, „а у Босни се истицало као борац за све што је словенско“ (32), и „означавало дубоко благостање у земљама Кулина Бана о коме народ прича“ (32). Оно је, закључује Црњански, „ипак сачувано негде у души народној“ (30).

\* \* \*

Послушајмо сад, после Црњанског, и Десанкине стихове из низа песама књиге *Тражим ѿомиловање*. Прво из песме *Пројлас*, у којој је формулисана осуда богумила:

бабун, богумил и јеретик,  
слабић који на суду не говори право,  
човек који скрнави иконе светих,  
биће сурово кажњен по законима мојим,

и из песме *О јереси*, где се осуда наставља:

Ако се јеретик,  
који чита друге оченаше  
и причешћује се хлебом без кваса,  
ожени хришћанком,  
да се изагна иза брегова  
и таласа  
богоугоднице земље наше,  
ван домашаја  
немањићког сунца и његова сјаја,  
да му се одузму и жена и деца –  
без њиног пристанка или са пристанком.

И ако јерес не усхте да мења,  
да му царевог не буде опроштаја,  
да се не враћа са даљних обала;  
али да му, грешнику,

<sup>10</sup> У време када делују богумили на Балкану, по целој Европи ничу различити духовни покрети: „Цело западно хришћанство преживљавало је тешке кризе. Јављали су се безбројни духовни покрети као реакција на официјелно црквено хришћанство, које се све више удаљавало од идеала еванђеља и првог хришћанства. Ницале су секте (катари, албићензи итд.) и шириле се хагло, у облику не увек јасних, али привлачних идеја о бољем и праведнијем животу. римска црква, огрезла у политици и ратовима, делила је велике опросте и подизала крсташке ратове против опасних раскољника“ (Андрић 1981: 85-86).

свакога јутрења и вечерња  
за спас звоне звона  
велика и мала,

и из песме *О бабунској речи*, у којој се властелин од богумилства може новчано искупити:

Ако властелин рекне реч бабунску  
било које јереси и смера,  
ако помери ишта на небу  
и у псалтиру,  
да донесе шаку перпера  
и да се пусти на миру.  
(*О бабунској речи*)

А сада ево и стихова из песама у којим их Десанка искупљује:

Тражим помиловање  
за прогнане  
богумилске апокрифе  
и романе  
(*За апокрифе*),

и:

Иду царским друмом људи  
ожежени, модрица пуни.  
Ко су они, ко су они?  
То су јеретици  
и бабуни  
(*Иду царским друмом*),

да бисмо наишли на стихове у којима се у духу Десанкине свеопште хуманистичке правде искупљују и људи који могу бити жртве богумила:

за оне на које иконокласти  
подижу хајке,  
а иконоборци их чекају  
из заседа,  
за људе о којима патријарси  
говоре да су богумили,  
а богумили  
да су изневерили прво хришћанство  
(*За људе који јасно виде*),

да бисмо у наведеној песми, као и у песми *За јерес*, наишли и на јаснији Десанкин критички отклон према јеретцима уколико посежу за моћи и престају бити то што јесу:

за човека који се опире сили,  
па долазила од Скита или од Хуна,  
или јој у залеђини било царство,  
или је вршила над човеком  
шака бабуна.

(*За људе који јасно виде*)

Не окупља ли Десанка све жртве, од божанских (Христ, Јахве, словенска божанстава), до људских (богумил, историјске личности, ратници, блуднице, алкохоличари, наивни, савремене – политичке, идеолошке – жртве, итд)<sup>11</sup>, од моћника који су жртве себе самих или ће тек постати жртве, до немоћних који су жртве моћника<sup>12</sup>; не искупљује ли и себе, поистовећујући се са карактерима и друштвеним улогама, као „песникињу“, као „нероткињу“, као „наивну“ („за њих, за себе, / за свакога човека / тражим помиловање“ („За наивне“)), као ону која се „спотиче преко прага“ („за оне који нису слични мени / и за оне мени истоветне“ (*За оне који се сјојичу њреко ѓраја*)); не искупљује ли она све грешнике, надилазећи идеолошки обојену хуманистичку етику<sup>13</sup>; не надилази ли и метафизичке законе искупљујући и божанства („Тражим помиовање за богове, / за глас рђави што их бије“ (*За бојове*)). Није ли гностички схваћен, изван добра и зла, човек жртва „пада“, „бачености“ у свет, онтолошког „ропства“ и онтолошког „изгнанства“ у истом свету, а излаз из тог света остварује се антрополошким „памћењем“ и есхатолошким „носталгијом“, па самим тим кривица није људска, нити вољна, „прагрех“, него је „божанска“, настала пре стварања света. И Десанкини кривци, „грешници“, једноставно, нису криви („О, нисам крива ја што немам моћи / да, када јутром пробудим се добра, никад вечером не омркнем зла. / О, ја сам никла из мајушног тла / где дани утичу у ноћи“ („Богумилска песма“)), с оне стране су хришћански појмљеног греха, с оне стране етике, с оне стране добра и зла, одвише обесправљени и одвише људи. Није ли богумил, опет, најелементарније име за човека, „симболичко портретисање јеретика као човека свих времена и свих простора“ (Голијанин-Елез 2017: 99). И, не отварајући дубље гностичку метафизичку топографију и хијерархију –

<sup>11</sup> „Десанка Максимовић посветила је своју лирику спасу човековом. Богумилски. Овом збирком [*Тражим ѓомиловање*] подигла је задужбину својој поезији. Задужбину љубави и душе“ (Глигорић 1965: 8).

<sup>12</sup> О смислу жртве у Десанкиној поезији, види: Јовић 2005.

<sup>13</sup> Колико год жртва за искупљење Других јесте и хришћански идеал љубави и спасења, толико је, у тадашњем модернистичком моменту, можда треба читати у контексту Хајдегеровог постметафизичког поимања „бриге“:

„Брига је нагон личности; она гура личност да успостави себе у свету. Али управо је импулс личности да буде код куће у свету извор тога да она буде жртва света. Личност се ковитла околу, гоњена властитом бригом, и у овом ковитлацу, који представља врхунац само-острањења, она открива личност за коју брине“ (наведено према: Таубес 1986: 111).



1. врховно божанство, Прво Биће, чији су гностички „атрибути и метафоре: Светлост, Живот, Дух, Отац, Добро – али не Створитељ, Владалац, Судија“ (ЈОНАС 1986: 22); „Страни Бог“<sup>14</sup>, „потпуност добра“ (ТАУБЕС 1986: 108); и

2. Демијург, инфериорни лик „несавшеног, слепог или злог творца“, „пародија библијског створитеља“ (ЈОНАС 1986: 23); „идентификација демијург-ђаво је у потпуности изворна новом дуалистичком покрету рођеном у Бугарској у X веку“ (СФАМЕНИ ГАСПАРО 1986: 56); „према богомилској доктрини творац овога света је једно Господње створење“ (56).

– констатоваћемо да је субјект певања у *Тражим њомиловање* заузео позицију човека, и то не тек човека него човека човечнијег од човека, најхуманијег могућег „натчовека“, неограниченог етичким начелима, а неименовани цар или метафизички адресат законодавног, крутог, легалистичког божанства, затвореног у себе самог („ја сам цар заробљен законима / које прописујем сам“ (*О њрашићану*))<sup>14</sup> позицију Демијурга. Рецимо, такође, да тај, христоликији од Христа, божанскији од божанског, женски милосрдни субјект свој глас упућује и оном иза и изнад цара (Демијурга), изнад и иза себе самог, трансцендентном, бахтиновски појмљеном нададресату, једној идеалној позадини сваког дијалога која, у крајњим консеквенцама, увек подражава Бога:

аутор исказа с мање и више свести претпоставља вишег *нададресаћа* (трећег), чије апсолутно тачно разумевање очекује или у метафизичкој даљини или у удаљеном историјском времену. [...] Тај трећи се уопште не јавља као нешто мистично или метафизичко [...] него исходи из природе речи која увек жели да буде *услишаном*, увек тражи одговарајуће разумевање, и не заустављајући се на тренутном разумевању пробија се све даље и даље (Бахтин према FRANKEN 1979: 120).

Овај „невидљиво присутни“ нададресат, „који стоји изнад свих учесника у дијалогу“ и који заправо произлази из потребе дијалога да буде схваћен као и из потребе молитве да буде услишена, иманентно поетички обликује и субјект, и Другог, али посебно Трећег, који презентује и друштвене релације, и божанство, и Бога, песничку надсвест, трансхуманистички и транссоцијални и трансидеолошки суд чија се „пресуда“ или „услишење“ оставља за нека будућа времена: она времена која су с оне стране времена и која никада доћи неће. Тај дијалогски Трећи, чија интервенција је константна, трајна и заувек одложена, заправо је – „богумилски“ – несазнатљив а *увек њприсујни* реципијент, који све обухвата, услишава, зна увек више и разуме увек боље.

<sup>14</sup> Цар је „свој сопствени заробљеник, осуђен на ово противуречје својом осуђеношћу на суђење и на суд, на систем вредности, један аксиолошки човек“ (Константиновић 1983: 85), а песнички субјект осуђен на молитвено праштање: „Молити за апсолутан опроштај, то значи оптуживати суд и суђење; опростити свакоме, то је осудити суд и суђење“, чиме недвосмислено „увеличава неправичности и свирепости озакоњене њиме [Царем]“ (81–82).

У Десанкиној поезији проговара, дакле, човек, жена, али као метони-мија оног више од жене, човека, проговара богумил и жртва, која ће у *Тражим њомиловање* говорити „у име једног емотивно дефинисаног, али јасно надређеног поретка ствари“ (ЈАЛИЋ 1980: 65), и обраћати се – „не скрушено, молбено, него императивно“ (66) – инстанци властодршца, заправо тој оно-страној, неодређеној метафизичкој надистанци. Или, преведено на богумилски језик: невидљивом и несазнатљивом врховном божанству, рецимо: (над)божанству, јер Десанкин Бог је „ванпојамни, вечно-противуречни и недостижни тоталитет“ (KONSTANTINović 1983: 48). Преведено, опет, на језик постхришћанске метафизике, постметафизички песник-човек – невидљивој и несазнатљивој трансценденцији: обраћајући се божанској надинстанци, људска надинстанца у њено име говори. Посредством, дакле, човекове личности – кјеркегоровски „окренуте од света“, која „стоји у голој изолацији, транснатурална, трансетична, пре апсолутног духа, она је бог који није од овога света“ (ТАУБЕС 1986: 107) – само ћутљиво и одсутно божанство говори, разговарајући са собом, сопственим милосрђем, и, обрнуто, посредством божанства сама људскост разговара са собом: у немости божанског, законодавна људскост са милосрдном људскошћу, људско добро са људским злом. Не заборавимо да је „у неким [гностицим] системима једно од његових [врховног божанства] тајних имена ’Човек‘“ (ЈОНАС 1986: 22), као и „да је средиште сваког гностичког мита човек, а не Бог“, и то човек као „странац у свету и на тај начин одстрањен од свог дома“ (ТАУБЕС 1986: 108), човек „у потрази за самим собом“ (КВИСПЕЛ 1986: 70). Не заборавимо ни да је људска надинстанца Десанкиног песништва: песникиња. И то песникиња која сопственим кенозисом, самопражњењем, рехабилитује или изнова раскрива наддискурзивну позицију песништва, а тако и позицију песничке, надљудске самилости, и њене основне тежње „ка божанском, као божански апсолутном о коме сања ’занесењак или песник‘“ (KONSTANTINović 1983: 84).

„Кроз алтернитет историјске и индивидуалне свести“, наведимо Сању Голијанин Елез,

песник постаје посредник који сучељава прошлост и садашњост (збивања и појаве) са илуминативним портретом Творца-господа (другог неименованог, безгласног јунака ове књиге) као ’празним местом истине и праведности’ (Кордић) (Голијанин-Елез 2017: 100).

Можда је овај дијалог тек солилоквиј људскости саме, позив личности упућен себи самој, или унутрашњи монолог самог божанства, дијалогски самоискупљујући разговор манихејски или ничеански схваћеног (врховног) бића. Или још даље: разлистивање гласова у одсутности божанског и људског; дијалог постметафизичких трансценденција; дијалог безгласности; празнина разговара са празнином; гностици би – што су негативни онтолошки атрибуту акосмичке личности врховног божанства (види: ЈОНАС 1986: 22; ТАУБЕС 1986: 108) – рекли: „дубина“ са „дубином“, „амбис“ са „амбисом“,

„не-биће“ са „не-бићем“, „зове се из даљине у даљину“ (ХАЈДЕГЕР, према: ТАУБЕС 1986: 111). Поезија разговара са поезијом, додали бисмо, у поетски унутрашњем дијалогу, јер када говоре Богови, божанства, биће када говори, позовимо се опет на Хајдегера, они говоре песнички.

Зар, закључимо, вредност Десанкине песничке метафизике није у томе што се у њој уопште не именује трансцендентно биће – субјект књиге *Тражим ѿмиловање* нити зазива Бога нити га назива Богом, божанством – и што га оставља у тајни несазнатљиве, безимене и дисеминативне трансценденције, која не превазилази богумилски дуализам, богумилско метафизичко и физичко осећање, Божије странствовање. Јер тај, још од ране поезије:

Бог, кога је овде тражила Десанка Максимовић, јесте бог савршене илузије и савршене невиности у њој, или бог незнања добра и зла, и због тога бог који се не даје уму, бог у сумњи, у очајању и кајању због те сумње, а не мање бог који се јавља у страху од смрти. То је бог који нас не познаје, или који је равнодушан, и бог који нас не разликује од наука крсташа (KONSTANTINović 1983: 16–17).

Вредност Десанкине метафизичке песничке илузије, или „привиђења“, како би рекао Црњански (1988: 33), и јесте управо у овој неизговореној и заувек одложеној праведности, љубави и милости коју формулише песнички субјект – онај људски субјект који је, као постметафизички, заувек одложеног идентитета (у обећању, у доласку), и који је, реинкарнативно, био и пре себе самога: „Неко ко ће тек бити ја полуспава“, „пред мајку будуће мене“, „наздравља сићушном створењу / што ће се једном у мене прометнути“ (*Неко ко ће ѿек бићи ја*) – а којом се поетски искупљује историјска и транс-историјска, и хумана и трансхумана, социјална и транссоцијална, етичка и трансетичка људска патња и неправда, и тек можда назначује рехабилитација античког уверења „о коначној хармонији људске и космичке природе“ (ТАУБЕС 1986: 107), али не и теолошки појмљена есхатолошка заједница. Јер, „где нема знања добра и зла, нема ни знања пријатеља и непријатеља: у незнању све је једно – јединство је могућно само у незнању“ (KONSTANTINović 1983: 20). Или у песничком апофатизму.

\* \* \*

То би био наш одговор на питање религиозности, Бога, богумилства, хришћанства, па и хуманизма, испреплетаних и међусобно самопревазилазећих у бескрају Десанкиног постметафизичког песничког хоризонта. А академска коректност нас обавезује да се подсетимо и Константиновићеве тврдње:

у њеној поезији до најновијег времена (до књига *Тражим ѿмиловање* и *Немам више времена*) најчешће нема онога богумилског агностицизма који ће она, као незнање добра и зла, објавити тематски у књизи *Зелени вишез* (у циклусу Богумилова молитва) (KONSTANTINović 1983: 34),

али и одговора који је, на трагу Ивана В. Лалића, а који је делом сагласан нашем, формулисала Светлана Шеатовић –

Да ли је то био хришћански Бог или словенски бог Перун, или снага која произлази из снаге природе јаче од свих научних достигнућа и филозофских и верских учења? То је сила над силама која штити себра и његову кућицу кромпира, и сироту кудељницу, и лепоту што под коритом спава. [...] а како рече Иван В. Лалић, код Десанке Максимовић није један Бог сабран у жижу као апсолут који све разрешава – он је расут у хиљаду могућности (2023б: 95-96),

– прекидајући Лалићеву реченицу, који поентира: „а песникиња нам спонтано саопштава да свака од њих може да буде, или јесте, права“ (Лалић 1980: 61), док пре овог навода Ивана В. Лалића у тексту Светлане Шеатовић код Лалића стоји:

Бог о коме и коме пева Десанка Максимовић присутан је свуда и нигде га нема; он је милосрдан и равнодушан, поверљиво присан и неухватљив, благи исповедник и странац, „сејач страха“ и песников пријатељ. То је израз једне религиозности која се тешко концентрише на предмет; религиозности пројектоване у немир интимног света (61).

У овом контексту сагледано, чини се да не би био одржив први део следеће тврдње да у књизи *Трајим њомиловање* и њеној песникињи „пре је реч о једном начелно хришћанском осећању, него о целовитом религијском искуству уграђеном у ткиво и слојеве песничке књиге“, јер начелног хришћанског осећања нема, а целовитог, мада – поновимо Лалића – „расутог у хиљаду могућности“, духовног искуства има, што показује и јасније формулисан наставак ове тезе, да

Помиловање и милост за сужње и понижене тражи песнички глас који надилази и историју хришћанске вере, синтетишући претхришћанска веровања којима је био прожет народ чију историју и историју веровања сажима Десанка Максимовић (Шеатовић 2023б: 92),

којој можемо додати и тезу Александра Петрова: „и као хуманистички манифест, и као хришћански проткано дело и као синтеза прехришћанског и хришћанског веровања у снагу човека и природе“ (1982: 32). И изнова додати: и као израз јеретичког, гностичког апофатизма, модернистичког, постхришћанског апофатизма, или, ако хоћете: богонеспознања. И насупрот Константиновићевој тези да у Десанкиној поезији „до најновијих времена [...] најчешће нема онога богумилског агностицизма“ констатовати да је баш богумилски агностицизам једна од константи Десанкиног певања, можда и пресудна. Пресудна у уможеној структури њене „поетске духовности“. И зато, код Десанке, све одједном: и хуманизам и панхуманизам, и агностички теизам и естетски етнофлорални пантеизам, и митологизам и панмитологизам, и

хришћанство, и јереси, богумилство, модернистика онтотеологија... Ако овоме, опет, додамо да је богумиле красила, како каже Црњански, „нека азијска самилост и братство са свим живима“ (1988: 32), и ако

Мотив праштања (централни мотив у лирици Десанке Максимовић) већ ту се негде јавља у стилу изразито хришћанске религиозности [...]: праштање јесте одбијање разлике између добра и зла, одбијање етичког знања: праштање је функција невиности (апсолутне наивности) (KONSTANTINović 1983: 19),

а:

Пут духа Самилости ка другом јесте, због тога, пут несреће другог; самилосна љубав јесте љубав у несрећи. [...] она је и глува и слепа за радост (77),

јер она је „апсолутно–безгранична и над–гранична, измирујућа, милост према свему и свачему (и свакоме)“ (77), па зато:

сви смо ми, под самилосним погледом ове песникиње, осуђени на несрећу. [...] Самилост [...] је апсолутно–безгранична и над–гранична, измирујућа, милост према свему и свачему (и свакоме) (77),

није ли онда та милост, самилост, то помиловање у Десанкиној поезији долазило не само – како се то све учесталије у текстовима о Десанки закључује – из хришћанства<sup>15</sup>, него и из неких других, удаљенијих, историјских и метаисторијских антрополошко-религијских даљина, а та „праштајућа доброта, која иде до хришћанског свечовештва али не мање, и увек, и до одбијања учествовања у свету“ (79). И, поновимо са Шеатовић, надилазило хришћанство, и то онако како је Десанкин пантеизам, што је сматрао Милан Богдановић, „прелазило границе обичног пантеизма“ (1989: 143), или онако како, што ми сматрамо, Десанкино богумилство надилази само богумилство. Да би остало то што јесте, богумилство:

Књига *Трајим ѿмиловање* је потпуна артикулација основног духа дотадашње поезије Десанке Максимовић, зато што је завршна фаза

<sup>15</sup> Овакви закључци воде порекло још од Константиновића: „То је биће које претходи свету (биће или идеја), и то је Толстој, али који овде није случајно дозван: њега дозива, као 'апостола љубави', дух Самилости. Апсолутна љубав је безусловна, али зато и ван-историјска и против-историјска. [...] Десанка Максимовић из *Трајим ѿмиловање* призива овог Толстоја. Она у свом сну о апсолутном праштању није безусловна: условљава је хришћанство, кроз њену сопствену историју: од 'бегунице' од сопственог Ероса у природу – ка богу цвећа – преко сна о блаженству монашког одрицања и горко-сетног смирења у 'завичају', до потпуног преображаја девојачке 'невиности' у култ апсолутне невиности која ће се морално доврхунити у култу радости самилосног праштања“ (Константиновић 1983: 81).

ове „бегунице од света“, те тражитељке бога у цвећу и блаженства у монашком повлачењу: крајњи, и лирски најразвијенији, реторично–патетични израз њенога хтеног „занесењаштва“ и њене систематски тражене наивности и невиности. То је, заиста, рефлекс предсмртног, агонијског Толстоја или, тачније, то је толстојевштина, њено богумилство, али не само као веровање у неискоренљиви дуализам добра и зла, светлости и таме [...], него и молба за опроштај: недужни смо јер не разликујемо добро од зла, и јер не можемо из овога дуализма никада да се спасемо. Нико није крив, јер су сви у моралном незнању и немоћи; човек је неизменљиво жртва и тога мора бити свестан. [...] Императив милосрђа, [...] не убијајући ни људе ни животње, изванредно је истакнут, али никако једини: макар и нагонски а не само свесно, кроз покушај Десанке Максимовић да се, накнадно, саживи са духом богумилства, има у њеноме духовном и душевном опредељењу и нечега што је павлићанско, ближе извесном радикализму од манихејског богумилства: читав свет је дело злог бога (а Стари завет надахнут је искључиво овим злим богом): држава је оличење зла, у коме најтеже, најнепоштедније страда сељак. Молба за помиловање, у књизи *Трајим ѿмиловање*, због тога је и покушај „лирске дискусије“ са државом, али је, пре свега, покушај апсолутног незнања, манифестација религијске утопије духа савршене невиности или наивности као духа савршеног незнања (KONSTANTINović 1983: 86).

\* \* \*

Направимо на овом месту још једном отклон од уобичајене интерпретативне матрице која аутоматски поистовећује антрополошко и религијско, било ког Бога са Христом, било какав духовни и поетски знак са знаком Христа, понављајући чињеницу – која и није и не може бити крајњи аргумент – да Десанка ни једном у *Трајим ѿмиловање* није поменула име Христово, као ни име неко друго име Божије; помиње га само „цар“, и то конвенционалним ројалистичким формулама: „и мада владам по милости бога, / нисам бог да праштам“ (*О ѿрашћѣању*); „јер милост бога / штити најпре царске дворе / и колибе кудељница сиротих (*О сиротѿој кудељници*). Направимо сада и следећи отклон: патриотизам, национална историја и загладаност у традицију не производе линерано ортодоксију; знакови и симболи хришћанства, такође, не значе аутоматски хришћанство. А, како смо видели са Црњанским и Константиновићем, и како можемо видети у историји религија или у каталогу најразличитијих традиционалних и савремених духовних искустава, самилост је општерелигијска, а тако и богумилска колико и хришћанска, па се не може једнозначно и без остатка тврдити – чиме Константиновић изнова самом себи опонира – да „без идеала хришћанског самилошћа књига *Трајим ѿмиловање* је незамислива. Она је со соли религијског искуства Десанке Максимовић.“ (1983: 89), нити да Десанкину поезију краси „усмереност на теме хришћанског милосрђа и хуманости у најширем смислу те речи“ (ШЕАТОВИЋ 2023а: 269), јер је немогуће одредити удео хришћанског

у хуманизму или у богумилству, и обрнуто: да ли је оно хришћанско у хуманизму и у богумилству – хришћанско, хуманистичко или богумилско. Не заборавимо да „јерес’ подразумева најприснији и најсложенији однос према ортодоксији, при чему одбојност и привлачност иду руку под руку“ (ТАУБЕС 1986: 106), а „Та нејасна ’бабунска’ вера наша“, додаје Црњански, „заслужила је зато да се о њој каже да је и она била привиђење Христа“ (1988: 33).

Свест о традицији је свест о историји као поновљивости искуства, док је свест (и савест) јеретика вођена само његовим (јединственим) осећањем света. [...] Из првотности доживљаја сваког јеретика рађа се знање о непоновљивости и јединству човека и света (он *тврди да пре њега / није било пожара ни вулкана, / ни месечина, ни сунаца*) (2017: 99–100),

наводимо Голијанин Елез, и настављамо са Десанком:

ни ињем посутих шума, ни снега,  
да историје реке тек од јуче  
пене се и хуче.

(*За јерес*)

Јеретик, дакле, не историзује, није човек ресентимана, он заборавља, прашта, баца се у оно сада свога искуства, јер:

Јерес врхунске безазлености (наивности и невиности) јесте управо јерес оних који – знајући да историја нити почиње нити завршава са њима, – у додиру са светом, у живоме постојању, јачи су од овога знања и доживљавају свет као да пре њих „није било пожара ни вулкана“ (KONSTANTINović 1983: 22).

И не само Десанкин, јеретик је у својој бити модеран, аутентичан, актуелан, савремен као Христ што јесте увек савремен; ни Христ ни јеретик нису и не могу бити традиционални. Црква може, религија исто. И Десанка може, и јесте. Не опиру ли се јеретици тоталитету уврежених идеолошких и културних традицијских, историјских и религиозних матрица, нису ли творци увек нове савремености. Иако уз јеретике у песми „За јерес“ ставља и велможе, и једне и друге критички подводећи под људе „кратковиде и ускогруде“, „Десанка Максимовић никако није међу овим ’јеретичима“; јер:

нема првог дана живота и света у њима, нема ни најмање првородности, оне „јереси“ којој Десанка Максимовић у позно своје доба, и у мољењу за свеопшти опроштај свима и свему, није могла да опрости, јереси „јеретика што тврди да пре њега / није било пожара ни вулкана / ... / да историје реке тек од јуче / пене се и хуче / ... / да велика светковина људског живота / тек с њим поста“ (KONSTANTINović 1983: 22),

и:

није Десанка Максимовић доживела ниједну експлозију и ниједно померање гла. [...] нема пожара, и нема вулкана тамо где има свемоћи знања о свему „пре мене“ и „после мене“, где има јасно усимболисано сећања али где има и отицања: тамо је то отицање, а не апсолутност онога што се дешава један једини пут [...] што је једно и непоновљиво и у својој непоновљивости апсолутно, она непоновљива и неповратна (22),

да би их онда оправдавала придружујући им младе људе. „За свачије мишљење детињасто / и јеретично“, закључује Десанка песму, додирујући овде и сажимајући, њеној поетици ипак удаљена основна поетичка начела модернистичке и авангардне поетике: примитивни човек, архајска култура, детиња визија света. Али, колико год била наклоњена јеретичима, Десанка је далеко од „јереси“ авангардне модерности.<sup>16</sup> Јер Десанкина је „безазленост увелико већ довршена: њени симболи (птице, на пример, или лептири, или мрави) одавно су познати. То је традиционализам, а не наивност“, будући да „права наивност нема традиције: она је незнање и несећање. Она сваког тренутка почиње испочетка“, „у том свету савршено нејеретички традиционалистичком [...], симболички већ недејственом (сваки симбол је већ дешифрован пре него што се Десанка Максимовић нашла пред њим)“ (22).

Опет, све нас наведено доводи до:

најширег симболичког значења јереси као слободоумља, оригиналности, напредне мисли и сачуване првотности доживљаја јединства бића и света, што је илуминативно веже и за мисију песникства, песника-жртвеника-јеретика – без историје и ван историје (Голијанин-Елез 2017: 100).

Да, песник-јеретик, песник-жртва, песник-дете, али код Десанке Максимовић на плану става према свету, не и на плану авангардног инвентивног поетичког отпора насиљу стереотипа цивилизацијског, културног, религијског и језичког поретка. У сваком случају, тај свој став према свету Десанка „смешта“ у своју песничку уметничку визију и света и онога ван света.

А то Десанкино искупитељско „смештање“ световног и религиозног у уметност, и његово осмишљавање посредством естетског и природног („еколошког“), „смештање“ религиозног у културни контекст, сакралног и

<sup>16</sup> „Ту нема мишљења које је 'детињасто и јеретично' али нема ни изворне детињске невиности. Детињство је 'јеретично'; оно је без традиције и без гробова. Оно је без историје и без морала јер је пре Историје и пре морала. Оно тридесетих година овога века није тамо где су облаци и птице: и облаци и птице одавно су изгубили невиност. Они нису више наивни. [...] Простор наивности померио се: Десанка Максимовић је одвише конзервативна да би била наивна. [...] Наиван је Растко Петровић, а не она. [...] Наивност у пољима и шумама Десанке Максимовић је презрела и остарела. [...] Максимовић, међутим, управо и хоће (као и В. Массука, уосталом), у свом инфантилистичком хтењу малолетства када сања да се врати у завичај“ (Константиновић 1983: 24). „То није само (као што се критици причињавало најчешће) конвенционалност литерарна, она што је наслеђена из лектире, с много романтичарске фразеологије [...] против које су најзначајнији српски песници овога доба, од Растка Петровића до М. Настасијевића, имали да траже могућности поезије управо као нове могућности наивности“ (26).



чуда у флору, посведочиће и овај мали молитвени пасаж из једне француске путописне белешке:

Негде у Француској, не врло далеко од Париза, на средокраћи путева који воде за Фонтенбло, Немур и Корбеј, стоји у пољу капела по начему, можда само по тренутном утиску и расположењу, слична старој цркви у Бранковини; негде у Француској неки човек, уметник [Жан Кокто], по много својих особина друкчији него ја, доживео је капелу у граду Мији ла Форе (Milly-la-Fôret) онако како сам ја у детињству доживљавала цркву у завичају. [...] Шта да се моли човек, шта да каже, у капели којој је песник одузео стереотипност цркве, где се на једном месту налазе биљке, људи, анђели, животиње и звезде, где се човек осећа близак свему живом као у прапочетку живота. Ја сам замолила светог Блеза, древног Јерменина, који је исцељивао тела и душе, да и мени кад год, док сам у сну, каже траву чији мирис мења навикнуто у необично, цркву претвара у храм детиње радости, у изненађења и пријатељства између људи и свега живог и неживог“ (Максимовић 2012в: 174–175).

\* \* \*

А уместо формалног закључка, један мали осврт на претходни цитат, и на Десанкин, назваћемо га, „религијски лук“ из перспективе Радомира Константиновића. У наведеном пасажу изнова су Десанкина поетика и пост-метафизика на делу: иностранство-завичај, естетско осмишљавање црквеног амбијента, не природа као храм Божији, него црква као естетски храм природе, уметност, сликарство, сан, светитељ (Свети Блез)<sup>17</sup>, молитва, и „магијски“, да не кажемо „богумилски“ мирис траве који онеобичава стварност, цркву преображава у природни амбијент, у изненађење, у детињу радост, и све окупља у једну целовиту стварност. Није ли онда доследно и херменеутички тачан Константиновићев опис Десанкиног „религијског лука“, од ранопоетског „преображавања Жене у Сестру“, на путу који „ка манастиру монахиње, кроз чија ће ’мутна стакла’ да гледа самилосно-сестрински свет с ону страну манастира, води кроз цветна поља“ (KONSTANTINović 1983: 15), до живота „међу цветовима, на путу ка идеалној наивности која је сушта невиност“, и истовременог бекства од нечовечности света, технологије, модернизације, до повратка завичају, кога испуњава „рајска јасност [...], по наслеђу патријархално–рационалистичке Бранковине из њене митологије завичаја“ (35), па до повратка у:

некакав домаћинско–патријархални космизам, који се исказује миром завичајнопознатог, и тихо-утешне безбедности коју то завичајно-познато нуди. Бог завичаја јесте само онај „велики небески кмет“: тиха кроткост, која небо претвара у олтар, а деда кога се сећа песникиња, у своме инфантилистичком враћању у завичај, – у тој завичајности која је ти-

<sup>17</sup> Или Свети Блаж, у нашим крајевима познат као Свети Влахо, заштитник Дубровника.

пична, и код ње, инфантилност: жудња за умањивањем, повратком под окриље старијег као познатог, – јесте онај који се осмехује док, тим осмехивањем његовим праћен, у цркву сеоску силази бог (25),

што је „не само бекство од човечанства без бога него и од самога њеног бога који је тама незнања“ (47), и до, у позној фази њеног стваралаштва, слике истог света:

из кога сви оду, али остане цвет; свет цвећа а не људи, свет туге, у осамљености, али и свет превазилажења те туге, откривањем пантеистичког свејединства, свет „посвећивања“ природе (15).

Естетског етнофлоралног пантеизма, како га називамо, и како видимо из Десанкиног цитата смештеног у хришћанску цркву у Десанкином „француском“ запису. Од природе која „је божја природа или велики храм у коме чиндејствује сам свемоћни бог (сасвим шантићевски иако без Шантићевог заслепљујућег злата)“ (19), „у коме је чекала да јој се бог објави (бог, као бог цвећа)“ (47), Бог који је „само у цвећу и међу птицама“ (20), „бог њен је или бог цвећа или бог птица које шареном својом лепотом позивају на блаженство незнања, али блаженство недосежно“ (45), али и човек, јер

човек није ни цвет ни птица, него можда богумил, онај који у незнању не налази тихо певушећу лакоћу него таму и страх, а његов бог ће, после сваке гозбе на ливади, да се објави као „богумилско“ незнање разлике између добра и зла (45),

до цркве, Божијег храма у коме „чиндејствује“ песничко-естетски уобличена природа.

Није ли онда доследно и херменеутички тачан Константиновићев опис Десанкиног „религијског лука“, запитали смо се. И више него тачан, и опет у прилог нашој тези о богумилском и естетско-етно-флорално-пантеистичком религиозном обзору као залеђу целокупне Десанкине хетеродоксије. А тај њен Бог, о коме смо заправо ову нашу расправу и водили, и на крају наше расправе остаје одсутни, загонетни, непознајни, ћутљиви Бог. Да је којим случајем другачије, да га је могуће у крајњим консеквенцама одгонетнути, описати, именовати, ни Десанкину поезију, али ни њега самог не би красила заувек одгођена коначност сазнања и тумачења једне озбиљне поезије и једног озбиљног песничког Бога. У Десанкиној поезији Бога богумила, Бога цвећа. Бога Десанке Максимовић.

## ИЗВОРИ

Максимовић, Десанка. *Песме. Целокућна дела Десанке Максимовић*, том 1. Љ. Ђорђевић, Р. Вучковић (прир.). Београд: Задужбина Десанка Максимовић, Службени гласник, Завод за уџбенике, 2012а.

МАКСИМОВИЋ, ДЕСАНКА. *Песме. Целокућна дела Десанке Максимовић*, том 2. С. Тутњевевић (прир.). Београд: Задужбина Десанка Максимовић, Службени гласник, Завод за уџбенике, 2012б.

МАКСИМОВИЋ, ДЕСАНКА. *Проза, Целокућна дела Десанке Максимовић*, том 5. Н. Мирков Богдановић (прир.). Београд: Задужбина Десанка Максимовић, Службени гласник, Завод за уџбенике, 2012в.

#### ЦИТИРАНА ЛИТЕРАТУРА

АНДРИЋ, ИВО. Легенда о Св. Франциску из Асизија. *Историја и легенда. Сабрана дела*. Београд: Просвета, Загреб: Младост, Сарајево: Свјетлост, Љубљана: Државна zaloжба Словеније, Скопје: Мисла, Титоград: Побједа, 1981, 84–95.

БОГДАНОВИЋ, МИЛАН. Десанка Максимовић: Песме. *Десанка Максимовић, Сјоменица о 100-годишњици рођења*, Ваљево, 1989.

ГЛИГОРИЋ, ВЕЛИБОР. Поезија Десанке Максимовић. Поводом збирке *Тражим ѿмиловање*. НИН 737 (1965): 8.

ГОЛИЈАНИН-ЕЛЕЗ, САЊА. Модерност словенских импулса (дијалог аутор – јунак) у песничком делу Десанке Максимовић – онтолошке премисе словенског братства. *Наслеђе* 37 (2017): 87–108.

ДЕЛИЋ, ЈОВАН. Поезија праштања и милосрђа. *Бацићина*, 9–10 (1998–1999): 34–43.

ЈОВИЋ, БОЈАН. Хришћанско и паганско у поезији Десанке Максимовић и Миодрага Павловића (неколика запажања о сличностима и разликама). *Хришћанско и ѿапанско у ѿоезији Десанке Максимовић*, Ана Ћосић Вукић (ур.). Београд: Задужбина Десанке Максимовић, 2005, 115–136.

ЈОНАС, ХАНС. Одређивање типолошких и историјских граница гностичког феномена. *Градац јули-октобар* (1986): 19–28.

КВИСПЕЛ, ЖИЛ. Гнозис и психологија. *Градац јули-октобар* (1986): 67–76.

ЛАЛИЋ, ИВАН В. *О ѿоезији дванаест ѿесника*. Београд: Слово љубве, 1980, 58–68.

ПЕТРОВ, АЛЕКСАНДАР. Са Богом их је троје. *Збирка Тражим ѿмиловање: зборник радова*. Ана Ћосић-Вукић (ур.). Београд: Задужбина Десанке Максимовић, 2007, 5–66.

СПИРИДОНОВИЋ-САВИЋ, ЈЕЛА. *Сусрећи*. Београд: Српска књижевна задруга, 1944.

СФАМЕНИ ГАСПАРО, ЂУЛИЈА. О историји гностичких учења. *Градац јули-октобар* (1986): 53–59.

ТАУБЕС, СУЗАН АНИМА. Гностичке основе Хајдегеровог ниҳилизма. *Градац јули-октобар* (1986): 106–116.

ЦРЊАНСКИ, МИЛОШ. *Свећи Сава*. Шабац: Глас Цркве, 1988.

ШЕАТОВИЋ, СВЕТАНА. Поговор: Иза штита поезије. Десанка Максимовић, *Иза шћићија ѿоезије: изабране ѿесме, оводом 125 ѿодина рођења и 30 ѿодина рада Задужбине „Десанка Максимовић“*. Београд: Задужбина „Десанка Максимовић“, Народна библиотека Србије, 2023а, 261–276.

- ШЕАТОВИЋ, Светлана. Поговор: Тражим помиловање – у сусрет 60. рођендану. Десанка Максимовић, *Тражим помиловање: лирске дискусије с Душановим закоником*. Београд: Задужбина „Десанка Максимовић“, Народна библиотека Србије, 2023б, 87–96.
- ШМУЉА, Саша. *Поезија и проза: Интертекстуални аспекти у збиркама поезије Тражим помиловање Десанке Максимовић и Камени спавач Мака Дизгара*. Бања Лука: Филолошки факултет, 2012.

\*

- FRANKEN, Lynn. Poor terrestrial Justice: Bakhtin and Criminal Trial in the Novel. *Comparative Literature* Spring 1997, Vol. 49, Issue 2 (1979): 113–128.
- KONSTANTINović, Radomir. *Biće i jezik u iskustvu pesnika srpske kulture 20. veka* V. Београд: Prosveta, Rad, Novi Sad: Matica srpska, 1983.

Dragan Boskovic

#### GOD OF DESANKA MAKSIMOVIC'S POETRY

##### Summary

The paper reinterprets the poetic ontology of Desanka Maksimovic, religious aspects of her poetry, meaning and signs of the numinous, as well as the fate of God in postmetaphysical modernist age. Desanka Maksimovic's heterodoxy comprises "spiritual" markers oscillating from humanism to (orthodox) Christianity, from early Slavic religion to Christian heresies, from Far Eastern pantheism to characteristically Maksimovic's aesthetic ethno-floral pantheism, from agnosticism to anthropological mythologism, but we have primarily focused on the presence of Bogomilism in her poetry, which we regarded as the foundation of Desanka Maksimovic's poetic worldview and the view beyond this world. It is the poetic Bogomilism we focus on, within which man, nature, and the otherworldly repeatedly construct their cosmos, while their God, the God of Desanka Maksimovic's poetry, metaphysically drained and depersonalized, "taciturn" and mysterious, the God of Flowers, as we have proven, remains another name for modernist disseminative transcendence, and, consequently, the guarantee of her poetic apophaticism, poetic gnosis, and poetic agnosticism.

Универзитет у Крагујевцу  
 Филолошко-уметнички факултет  
 Одсек за филологију  
 Катедра за српску књижевност  
 Лицеја Кнежевине Србије 1А, Крагујевац  
 boskovicbdragan@gmail.com