

Никола М. Бубања
Филолошко-уметнички факултет, Крагујевац

ЧЕЖЊА ЗА НОВИМ ПОЧЕТКОМ: ДЕРИДА, МИЛТОН И ОБЕЋАЊЕ АПОКАЛИПСЕ

У циљу аналитичког раскривања (симболичко-литерарне) могућности новог отпочињања као апокалиптичног обећања, у раду се приступа контрастирању Милтонове апокалиптике са Деридиним мишљењем апокалипсе. Читањем релевантних текстова оба аутора, у Милтоновом случају допуњеним одговарајућим књижевно-историјским контекстом, најпре се разлаже делимично терминолошко несагласје између двојице аутора (апокалипса пре свега схваћена као чин откривања, односно апокалипса првенствено разматрана као чин (катастрофалног) краја света и искуства), а које се показује резултатом (или манифестацијом) супротстављених гледања на вредности и саму могућност апокалиптичног дешавања. Допуштајући могућност „бајковито текстуалног“ апокалиптичног догађаја, Дерида га види у контексту псеудомесијанског филозофског ендизма, интелектуално-политичког ескапизма, или имплицитне ангажованости на деструктивној девијацији реалности („фабулизацији“, односно конструисању реалности на темељи-ма (апокалиптичне) бајке). Милтон, пак, на апокалиптични догађај, као део иманентне реалности колико и текстуалне разраде, гледа првенствено у контексту његових „позитивних вредности“ оличених у могућности губљења доживљаја света и докучења жудње за новим почетком. Закључује се да Милтонов поетски гест према трансцендирању краја и апокалиптичном обећању афирмише способност литературе да уобличава и (литерарном) искуству нуди неопходну симболичку истину краја и почетка, истину која води с оне стране Деридине филозофске апорије краја и успоставља са њом интелектуално-духовну равнотежу.

Кључне речи: (пост)апокалипса, ендизам, миленаризам, есхатон, крај, почетак/почетност

У расправи у нас преведеној под насловом „О апокалиптичном тону усвојеном недавно у философији“ Жак Дерида је, између осталог анализирајући и „Откривење светог апостола Јована бого-слова“, о апокалипси углавном говорио као о претњи. Обећање и претња, као два пола доживљавања апокалипсе, наизглед добро кореспондирају са два данашња значења појма апокалипсе:

1) „Откровење Јованово, последња књига Библије, која говори о свршетку света“ и 2) „општа пропаст, страховита катастрофа“ (Клајн, Шипка 2008: 140). Међутим, по Дерида је управо апокалипса схваћена као откровење и откривање – катастрофална, баш тој импликацији откривања Дерида приписује претећи, страшни карактер.

„Археологијом“ термина „апокалипса“ Дерида се позабавио у раној фази наречене расправе: напоменувши најпре да је грчко „*apokalypsis* ... превод деривата хебрејског глагола *gala*“ (Дерида 1995: 5), он, након релативно кратке анализе, резимира позивајући се на закључке Андреа Шуракија, француском преводиоца „Откривења светог апостола Јована богослова“: „нигде реч *apocalypse*... нема... значење које је добила у француској и другим језицима: страшна катастрофа“ (Дерида 1995: 10). Осим релативне сажетости – у поређењу са анализом значења Џојсовог „да“ у *Уликс ѓрамофон* (в. Дерида 1997: 5-69) – неубичајено је, с обзиром на његова данас опште позната гледишта о нестабилности и неодредивости значења језика (Sim 1999: 31), и Деридино настојање да овде „затвори“ и ограничи значење термина на лексичко поље откривања, подизања вела, раскривања.

Фокусирајући се на апокалипсу у овим значењима, Дерида, дакле, обећање *откровења истине* проказује као лажно, неиспуњиво, празно: апокалипса је, каже он, „...без апокалипсе, једна апокалипса без визије, без истине, без откровења, послања... адреса без поруке и без дестинације, без пошиљаоца и одредивог примаоца...“ (Дерида 1995: 79). Имајући у виду „Откривење светог апостола Јована богослова“, Дерида се тужи на „толико упутница, толико гласова ... превише људи на линији“ (Дерида 1995: 62). „Откривење светог апостола Јована богослова“ свакако није узор стилско-мисаоне прецизности: Џорџ Бернард Шо је сопственик ноторне изјаве да је ова књига Библије „необична белешка о визијама једног наркомана“ (“a curious record of the visions of a drug addict”, Shaw 1933: 73). У „Откривењу светог апостола Јована богослова“ се, дабоме, наводи да је његова садржина у ствари садржина посланице коју шаље Бог, Исусу, а коју овај подаје анђелу, који је пак преноси/диктира извесном Јовану са Патмоса. То „разноречје“ је за Дериду „изван... израчунљиве множине“ (Дерида 1995: 63). „Не знамо“, вели он, „коме припада апокалиптичка порука, она прескаче са једног места одашиљања на друго...“ (Дерида 1995: 63). Та неодредива множина њених гласова, пошиљалаца, посредника и прималаца је

између осталог и чини јаловим посланством, празним обећањем – претњом истини.

Но, није ту реч само о „Откривењу светог апостола Јована богослова“ – сваки апокалиптични говор је по Дерида претња, укључујући ту и његов сопствени. Јер и ова Дерида расправа је заправо једно откривење, једно пророчанство апокалипсе: она је дата апокалиптичним тоном (јер Дерида у првој реченици ове расправе каже „говорићу о апокалиптичном тону, односно апокалиптичним тоном“¹), али и њено саопштење је апокалипса апокалипсе, откривање истине о одсуству истине. Деридин апокалиптични говор јесте претња нашем (умишљеном) праву на истину, а та претња је и једино обећање Деридине есхатолошке реторике.

Можда је ова Дерида, како је Кирк Бојл квалификује – „опсесивна“ (Boyle 2006: 4) заокупљеност претњом коју представља *откривање* (истине), донекле мотивисана и паралелном дискусијом вођеном у истом тексту, али не о идентитету истине, него о идентитету филозофа као онога ко истини тежи. У том смислу је значајно напоменути Деридину окренутост претњи „раскривајућих значења“ апокалипсе, „...нарочито, идеји разголићивања“ (Дерида 1995: 10). Можда се Дерида овде донекле оградио од озбиљности и опресивности апокалипсе схваћене као претње општом нон-шалантношћу приступа, али и дозом хумора, ироније, пародирања, можда и баналности и вулгарности. Та реч, *apocalypsis*, веома успели грчки превод хебрејске речи *gala*, каже Дерида, значи пре свега откривање, раскривање, разголићивање истине, али и свега „што је до тада било омотано, повучено, резервисано, на примјер тијело кад се скине одјећа или главић кад се приликом обрезивања уклони кожица“ (Дерида 1995: 10). Апокалипса је, дакле, разматавање, подизање вела са истине, али и са полног органа; она се може односити и на обрезивање, опет као форму откривања. Али чак и ово банализовано, можда и пародирано откривање, за Дерида је изразито опасан, претећи чин: „оно што изгледа најзначајније у свим библијским примјерима ... јесте то што је кретња разголићења или показивања, *апокалиптички покрет*... озбиљнији, понекад кривљи и опаснији од оног што следи и онога што може проузроковати, на пример спаривања“, додаје он, цинично (Дерида 1995: 10-11).

Ако се питање идентитета (правог) филозофа своди на старо питање легитимитета методологија откривања истине, онда се и

1 Овај детаљ се не види у горе цитираном српском преводу, али је задржан у енглеском преводу Џ. П. Ливија Млађег (John P. Leavey Jr.): “I shall speak then of (with) an apocalyptic tone in philosophy.” (Derrida 1982: 63).

Деридина усресређеност на апокалипсу као откривање и истину показује и као својеврсни прилог расправи „ко је софиста, а ко прави филозоф? Ко је мистагог, а ко демистификатор? Ко је про-светитељ, а ко опскурант? Није Деридино пародирање Кантовог текста о претњи коју по његову визију филозофа представљају мистагози само у вези са апокалипсом и истином, већ баш и са том старом опозицијом мистификатор – демистификатор. Познате су, дабоме, оптужбе изречене на рачун Деридине опскурности: он сам у овом истом тексту каже „свако од нас је мистагог и *Aufklärer*... (Дерида 1995: 43), можда и бранећи се од тих оптужби. Можда је „помобрбљилон“ (*potobabble*), његов легитимитет, смисао, апологија, макар један од узрока интензитета, ентузијазма са којим Дерида приступа „деконструкцији“ концепта откривања пуне, чисте истине.

Но, Дерида, наравно, не може у потпуности искључити значење катастрофе из појма апокалипсе, што показује већ и у нареченој расправи тиме што апокалипси очито приписује и значење краја, па чак и заснива своју аргументацију на овом значењу (в. Дерида 1995: 46-48). Он иначе другде непосредно пише о катастрофалном (нуклеарном) уништењу света, премда му и тада жели одрећи право да се назове апокалиптичним догађајем, па га чак одређује као уништење без апокалипсе, односно без (откривања) истине (в. Derrida 1984: 27).

Свеједно, кад расправља о катастрофалном (нуклеарном) крају света, Деридин дискурс је готово у потпуности лишен тензије: катастрофа је за Дерида мање претећа од откривања. На једном конгресу посвећеном сада већ готово заборављеној нуклеарној критици, Дерида је говорио о апокалиптичном дискурсу, говору и тексту о нуклеарној апокалипси као о покушају да се њена претња укроти, и разоружа (в. Derrida 1984: 21). Како он каже, апокалиптични дискурс ове врсте је покушај да се изврши доместикација апокалипсе: нуклеарни рат (апокалиптична катастрофа) је „феномен чија је најважнија карактеристика та што је од главе до пете *бајковито шекшуални*“ (“a phenomenon whose essential feature is that of being fabulously textual, through and through”, Derrida 1984: 23). За разлику од „обичних“ ратова, каже Дерида, нуклеарни рат се никада није догодио – он је хипотеза, фантазам без преседана – то је „не-догађај“ (“non-event”, Derrida 1984: 23). Пролиферација дискурса и литературе о нуклеарној апокалипси можда представља процес доместикације апсолутно „другог“, процес који скрива тајну наду, или можда лукаво конструисано (раз)уверавање да се апокалипса

на крају једино тако и може догодити – у тексту (в. Derrida 1984: 23). Поигравајући се двоструким значењем (у енглеском преводу) речи *missive* у смислу „писмо, посланица“ и у смислу „пројектил“ (*missile*), Дерида изједначава пројектиле са текстом: „...данашњи се пројектили ... више него икада пре дају описати као писане депеше...“ (“...today’s missiles ... allow themselves to be described more readily than ever as dispatches in writing” Derrida 1984: 29).

Али опет, ноншалантно разуверавање је сумњиве истинитости и још сумњивије (зло)намерности – утеха је можда и сама прерушена и утолико опаснија претња. Јер управо је нуклеарна апокалипса „(другим речима бајка), оно што покреће ... безумну капитализацију софистицираног наоружања...“ (“(in other words the fable) that triggers ... senseless capitalization of sophisticated weaponry...” Derrida 1984: 23). „Реалност ... се изграђује на темељима бајке, на основу догађаја који се никада није догодио ... догађаја о коме се може једино говорити ... људски изум (у сваком смислу речи „изум“) ... или ... заправо, [изум] који тек треба изумети“ (“Reality ... is constructed by the fable, on the basis of an event that has never happened ... an event of which one can only speak ... an invention by men (in all the senses of the word "invention") or ... rather, remains to be invented” Derrida 1984: 23-24).

*

За разлику од Дерида, Милтон је, почев од 1630-тих, био уверен да је апокалипса неизбежна и иманентна (в. Partrides 1984: 221), а у својој заокупљености последњим судом није био усамљен: његови савременици били су махом уверени да је апокалипса ту, иза угла, да само што се није десила, или да је већ почела да се дешава (в. Partrides 1984: 221-222). Свет је, сматрали су они, био у фази труљења; Сунце и Месец, мислили су, нису више били истога сјаја; биљке су некада биле лековитије и хранљивије, а људи дуговекији и виши – буквално се мислило да су људи растом постали нижи него некада (в. Partrides 1984: 222). Сви су у седамнаестом веку видели да су се многи делови пророчанства Јована са Патмоса већ остварили: не само да је апокалипса већ ту, не само да је последњи час света, него се апокалипса већ готово и сама завршила (в. Partrides 1984: 222). Истакнути интелектуални „партизани апокалипсе“ обухватали су и људе из Милтоновог непосредног окружења: Џозефа Мида (*Joseph Mede*), Милтоновог татора са Кембрица и аутора опште признатог *Clavis Apocalyptica*, Самјуела Хартлиба (*Samuel Hartlib*) који

је одиграо извесну улогу у преводу Мидовог дела на енглески, те Стивена Маршала (Stephen Marshall) и Едмунда Калумија (Edmund Calamy), који су чинили Сметкунуус групу коју је Милтон бранио (в. Partrides 1984: 222).

Као што се из горе наведеног види, фасцинираност Милтона и његовог времена апокалипсом била је фасцинираност крајем света – апокалипсом схваћеном као страшном катастрофом. Свако време, дабоме, доживљава себе као последње, као време есхатолошко: како каже Френк Кермод, „једна осебујност маште је та што је она увек на концу ере“ (“it is a peculiarity of imagination that it is always at the end of an era”, Kermode 2000: 96). Никад нисмо негде усред историје, већ смо, обећавамо себи, надамак есхатона, климакса историје – надамак апокалипсе. Можда је тај осећај докрајчености света последица наше људске склоности да романтизујемо прошло, да га гледамо кроз окулар носталгије, али је и начин да себи дамо на значају, да поласкамо сопственој гордости, да себе убедимо како нам се нешто дешава, нешто епохално, јединствено, оригинално и можда непоновљиво. Вера, нада или чежња за апокалиптичним дешавањем је начин на који себе и своје доба испуњавамо смислом.

Наравно, као и она пре њега, постмодерно доба је било итекако склоно промишљању апокалиптичног краја (света): Лиотард у *Нечовеку* пише да је очекивана експлозија Сунца „једино озбиљно питање са којим се човечанство данас сусреће“ (“the sole serious question to face humanity today”, Lyotard 1991: 9). Ни сам Дерида, наводећи дуг каталог примера (пост)модерног „ендизма“, не може да га избегне: „свршетак историје, свршетак класне борбе, свршетак философије, смрт Бога ... свршетак субјекта, свршетак човјека, свршетак Запада, свршетак Едипа, свршетак земље, *Apocalypse now* ... у катаклизми, огњу, крви, земљотресу из темеља, напалму који силази с неба из хеликоптера...“ (Дерида 1995: 48). Деридино настојање да ендизму учини крај и само је део истог настојања. Међутим, Деридина апокалипса апокалипсе, његово настојање да укине дефинитивност краја, укида и могућност онога што је крај већ вековима чинило привлачним – нови почетак. Ако је „немогуће мислити крај ... било чега јер је крај граница, а да бисте границу мислили морате бити с обе стране те границе“ (“it's impossible to think an end ... of anything at all, since the end's a limit and to think it you have to be on both sides of that limit”, Lyotard 1991: 9), онда је немогуће мислити и почетак. Изостанак овог почетка је изостанак губљења доживљаја света, изостанак ослобађања од терета пролонгиране свести осуђене на бесмислену егзистенцију презреле но-

сталгије и гњиле меланхолије лишене чак и способности да почетак жуди. У том намереном порицању и укидању динамике почетка и краја лежи можда и највећа претња Деридине концепције.

Насупрот овоме, Милтонов богати и разнолики допринос „апокалиптици“ је од почетка до краја прожет вером у апокалиптични преображај искуства света: већ „Ода јутру Христовог рођења“ (“On the Morning of Christ’s Nativity”) садржи апокалиптичну визију (155-167) чијем ће духу Милтонова апокалиптика до краја остати верна:

Црвени огањ и тињајући облаци избијају.
Остарила Земља препаднута
Од ужаса тога јека
Од обода до средишта ће се стрести;
[...]
Тад ће најзад блаженство нам
Пуно и потпуно бити

(...the red fire and smoldering clouds out-break.
The aged earth aghast
With terror of that blast
Shall from the surface to the center shake;
[...]
And then at last our bliss
Full and perfect is (Milton 1999: 21-22, стих. 159-166)

Огањ је, дабоме, Милтону био доступно, имагинатвно и интелектуално пријемчиво апокалиптично средство (уп. Partrides 1958: 181-182) – начин концептуализације катастрофе упоредив са поплавама у Месопотамији и нуклеарним бомбама модерног света (уп. Kermod 2000: 95-96). Оно што је, међутим, овде карактеристично јесте да се апокалиптично уништење планете огњем, схвата као позитивни климакс историје, као смена остарелог подмлађеним.

У првој апокалиптичној визији *Изгубљеног раја* наилази се на исти резултат катаклизмичног огња: апокалипса то је реновирати, обновити, подмладити свет и доживљај света – доживљај света чије је блаженство дефинисано дугим чекањем и контрастом са претходним незадовољством; апокалиптично изгарање је фениксов крај праћен новим, прочишћеним рађањем из пепела:

Изгореће свет, а из пепела ће му потећи
Ново небо и земља, где ће праведни живети
И после свих недаћа дугих

Угледати дане златне, бремените делима златним,
А радост и мир ће тријумфовати, и лепа истина.

(The world shall burn, and from her ashes spring
New Heav'n and earth, wherein the just shall dwell
And after all their tribulations long
See golden days, fruitful of golden deeds,
With joy and peace triumphing, and fair truth,
Milton 1999: 354, III, 334-338)

И другде је видљиво Милтоново разумевање апокалипсе као доносиоца новине, новог отпочињања: „...Небо и земља обновљени биће...“ (...Heav'n and earth renewed shall be...”, Milton 1999: 553, X, 638). Исто инсистирање на новини и прочишћењу апокалипсе, стављеној у индикативни контекст смене дијалектичких супротности, показује и апокалиптични осврт Архангела Михаила:

...Дан и ноћ,
Сетва и жетва, жега и љути мраз,
Наставиће да се смењују, док огањ све прочисти и понови
И небо и земљу, где ће праведници живети.

(...Day and night,
Seed-time and harvest, heat and hoary frost,
Shall hold their course, till fire purge all things new,
Both Heav'n and earth, wherein the just shall dwell.
Milton 1999: 616-617, XI, 898-901)

Слично, Михаило најпре говори о награди нове (постапокалиптичне) Земље која ће бити место срећније од Еденског врта (XII, 461-465), па затим, са нешто више директних и реалистичних детаља катастрофе, којих се Дерида дотиче на помало омаловажавајући начин (в. Derrida 1984: 27-28), описује како ће бити уништен:

Сатана са својим изопаченим светом, те [како] ће
Се уздићи из огњене масе, прочишћена и рафинирана
Нова небеса, нова земља, доба бескрајног трајања
Заснована на праведности, миру и љубави

(Satan with his perverted world, then raise
From the conflagrant mass, purged and refined,
New Heav'ns, new earth, ages of endless date,
Founded in righteousness, and peace, and love
Milton 1999: 644, XII, 547-550)

Овде је свакако очита Милтонова готово искључива окренутост библијској концепцији апокалипсе, као и чињеница да је Милтоново инсистирање на позитивним вредностима постапокалиптичне обнове света и живота углавном већ садржано у „Откривењу светог апостола Јована богослова“. Познато је да библијска апокалипса и на много других начина прожима *Изгубљени рај*: Остин Добинс чак налази да читава структура епа почива на структури „Откривења светог апостола Јована богослова“ (в. Dobbins 1975: 62). Партрајдс сматра да је Милтонова употреба појма антихриста паралелна употреби тог појма у „Откривењу светог апостола Јована богослова“ (в. Partrides 1984: 210), да је тишина која претходи понуди Милтоновог Сатане паралелна апокалиптичној тишини која претходи звуцима труба и уништења постојећег поретка (в. Partrides 1984: 214), да је Милтонов рат на небу транспозиција рата из „Откривења светог апостола Јована богослова“ (в. Partrides 1984: 229). Уз то, својој прози Милтон је неретко приступао наоружан вокабуларом и сликама из „Откривења светог апостола Јована богослова“ (в. Partrides 1984: 223).

Међутим, код Милтона је акценат готово без изузетка на позитивним аспектима апокалипсе – на постапокалипси. Тако се у „Лисидасу“ (*Lycidas*) наглашава финална визија „блаженог краљевства кроткости, радости и љубави“ (“the blest kingdoms meek, of joy and love”, Milton 1999: 131, стих 177), путем „неисказивог свадбеног поја“ (“the unexpressive nuptial song”, Milton 1999: 131, стих 176) алудира на обећање Јањетова венчања у „Откривењу светог апостола Јована богослова“ (в. Partrides 1984: 220), док сада већ култни завршни стихови „сутра свежим шумама и пашњацима новим“ (“tomorrow to fresh woods, and pastures new”, Milton 1999: 131, стих 193) језгровито енкапсулирају дијалектичку спрегу краја и новог почетка.

Уз то, Милтон појачава постапокалиптични добитак: библијских хиљаду година нове земље након чега следи нова радикална промена, у Милтоновој верзији миленаризма продужавају се на несагледиво много времена (в. Milton 1999: 644, XII, 549). Ако је веровати Адамовој интерпретацији, та несагледивост времена би чак могла бити и вечност – својеврсни временски вакуум (в. Milton 1999: 644, XII, 555-556).

Осим тога, како и Партрајдс примећује, *све* Милтонове апокалиптичне визије показују напор да се неумољива осветољубивост „Откривења светог апостола Јована богослова“ умири извесном дозом попустљивости (в. Partrides 1984: 216), која је видљива у

Милтоновом једином потпуно развијеном апокалиптичком тексту – мистичном открочењу и пророчанству коначног краја света.

Тај текст се, ваљда примерено, налази пред крај *Изгубљеног раја*. Но, не баш на самом крају – он ипак не затвара еп, што можда може бити и први знак, макар умањености претње која је један његов неизбежни аспект. У истом смислу, код Милтона постоји јасан „утешни контекст“: Бог (који је, наравно, „првобитни“ пошиљалац апокалиптичне поруке) саопштава садржај открочења свом анђеоском медијатору; апокалиптичну визију Бог шаље Адаму, непосредно после сагрешења, а непосредно пре прогона из Еденског врта; у то време јада и тескобе, Бог шаље анђела да Адаму саопшти страшну осуду на изгнанство и открочење:

Ако ли твоје заповести стрпљиво послушају,
Не шаљи их неутешене: откриј Адаму
Шта ће се збити у дане будуће,
Као што ћу те просветити².

(If patiently thy bidding they obey,
Dismiss them not disconsolate; reveal
To Adam what shall come in future days
As I shall thee enlighten.
Milton 1999: 580-581, XI, 112-115)

Открочење будућности је за Милтона било од изразитог значаја јер је веровао да је апокалипса тесно повезана са ментанојом (в. Revard 2005: 93) – термином који означава покајање, али који (како и префикс *мeтa* – „после, с оне стране“ – сугерише) жижу денотације помера ка срећи која долази, даље од несреће која остаје иза.

Осим тога, већ из горепоменутог каталога личности на линији апокалиптичне поруке, види се да се Милтонова апокалипса концептуално разликује од библијске и утолико што су јој актери различити: Милтонова апокалиптична порука није дата Јовану са Патмоса, већ Адаму. Још важније, Милтонов анђеоски посредник је именован (реч је о архангелу Михаилу). Сама именованост, познатост преносиоца поруке и чини је мање претећом: јер, његово име није име ничега, чисто, голо не-име онога који Јовану са Патмоса каже да је први и последњи (уп. Derrida 1984: 31).

Истина, у *Изгубљеном рају* се Михаило помиње као највичнији ратник Неба (в. Milton 1999: 368-370, VI, 44-46). Он је тај који је у боју поразио Сатану и задао му први пут искушени бол (в. Milton

2 P. L, XI, 112-15: “

1999: 382, VI, 320-327); он, као убојно средство, стоји раме уз раме са божјим громом, кога се, баш као и Михаиловог мача, ђаволи и у Паклу прибојавају (в. Milton 1999: 205, II, 293-295); на крају, њему је поверен изгон Адама и Еве из Еденске баште: његов је симбол ватрени мач што се вије иза леђа примопласта док заувек замичу кроз капије блаженства (в. Milton 1999: 648, XII, 637-644).

Међутим, утешитељски, умирујући аспект Михаила као но-сиоца апокалиптичне поруке могуће је пронаћи у његовом идентитету каквим је приказан изван *Изгубљеног раја* и Библије. На тај, готово позитивистички, приступ упућује сама изузетност појаве Михаила као медијатора апокалиптичног откровења, за коју нема никакве паралеле у Светом писму. Чини се да је ово Милтоново „Откровење по Михаилу“ заправо потекло из апокрифних списа, конкретно из једног апокрифног текста (који има више рецензија) насловљеног „Апокалипса по Мојсију“, иако се Мојсије у њему не помиње (уп. Baldwin 1925: 383). У неколиким рецензијама тог текста, архангел Михаило се појављује као медијатор апокалипсе (уп. Baldwin 1925: 385), а коментатори су већ дали свој суд о томе да је управо овај текст вероватно послужио Милтону као узор (в. Revard 2005: 80-81).

У овим апокрифним списима, архангел Михаило показује сасвим другачије лице: он у њима није ратник, већ помагач и пријатељ Адамов и Евин. Он је тај који Адаму доноси семе које ће засејати себи за храну, он је тај који чак помаже Еви при порођају – нека врста анђеоске бабице, он се брине о Адамовој породици и помаже Еви при сахрањивању Адамових земних остатака итд. (уп. Revard 2005: 98).

Адам, као други измењени протагониста Откровења – онај који прима визију у тренуцима када постаје изнаник (као Јован са Патмоса) – такође игра одређену улогу у „фелицитацији“ Милтонове апокалипсе. Истина, иако је Милтон у другом издању *Изгубљеног раја* надградио ионако позамашан списак апокалиптичних недаћа које ће људе снаћи кад дође последњи час света, у његовој верзији апокалипсе ипак нема масивне деструктивности, епидемијске дужине, нити ентузијастичке експозиције „Откривења светог апостола Јована богослова“ (в. Partrides 1984: 216). Јер, Милтона је у апокалипси привлачила „беатифичка визија друге стране историје“ (“beatific vision beyond history”, Partrides 1984: 216), радикални рез искуства постојања и могућност новог отпочињања. Међутим, Адам додатно потпомаже утисак о позитивности апокалиптичног дешавања: док гледа делове страшних визија које је Милтон

задржао у свом открићењу, упркос покајању, Адам повремено као да не осећа ужаснутост и згражавање над светом које се од њега очекује: тако раскалашност Содоме и Гоморе он поздравља и гледа са нескривеним одобравањем (в. Milton 1999: 603, XI, 599-602).

Још важније, Адам ужива у Михаиловој (пост)апокалиптичној причи о библијском потопу: Михаилов постапокалиптични наратив, је, наравно, зачињен уобичајеним имагинативним мамцима ове врсте књижевности (прва фаза – припремање за катастрофу као догађај пре догађаја – детаљи прављења арке/склоништа/бункера (в. Milton 1999: 609, XI, 728-737); друга фаза – узбудљива страховата катастрофе и борба јунака за живот (в. Milton 1999: 609, XI, 737ff); трећа фаза – престанак катастрофе и обнављање опустелог света (в. Milton 1999: 613-614, XI, 840ff). Адаму је ова „бајковито текстуална“ апокалипса пријемчива не само због безбедног кушања дестилата опасности који нуди, већ пре свега зато што се, упркос смрти многих ради преживљавања малобројних, радује свршетку старог света зарад подизања новог (в. Milton 1999: 615, XI, 874-877). Михаилова прича Адаму представља образац апокалиптичног дешавања, који му показује да пропаст води преживљавању, обнављању и новом отпочињању, а који он, у контексту своје ситуације, посматра као наду и обећање: у том смислу он бржебоље, изнебуха, пита Михаила: „но, реци, шта значе оне пруге боје на небу / разастрте к'о чело божје умилоствљено?“ (“But say, what mean those colored streaks in Heav'n / Distended, as the brow of God appeared?”, Milton 1999: 615-616, XI, 879-880).

Адамово радовање иманентном новом отпочињању је, како и сам Михаило потврђује, промућурно: Адамова апокалиптична катастрофа почиње да јењава и пре него што се одиграла – Адам ће тек бити истеран из Едена, који ће затим бити уништен: потоп ће га опустети, из корена ишчупати, те однети далеко и претворити у голетно острво фока, китова и галебова (в. Milton 1999: 613, XI, 829ff). Али Адам сада зна за радост краја и хоће да се фокусира на њу. Михаилова коначна апокалиптична визија о смрти и васкрсењу света из властитог пепела његову наду у апокалиптично обећање додатно потврђује: и заиста, *Изгубљени рај* завршава Адамовим и Евиним новим почетком: охрабрени апокалиптичним сазнањем, напуштајући свет који су до тада знали, Адам и Ева „неколике ... сузе пустише, али их брзо отреше“ (“some ... tears they dropped, but wiped them soon”, Milton 1999: 648, XII, 645), јер, „сав свет пред њима беше“ (“the world was all before them”, Milton 1999: 649, XII, 646).

**

Кренувши у свој нови, постапокалиптични свет, Адам и Ева су се, дабоме, запутили у непознато. Милтон завршава еп остављајући узбудљиву непознатост новог почетка нетакнутом, баш као што његов Михаило не прецизира природу искуства блаженог новог света што ће се (препо)родити из апокалиптичног огња. Ренесансни аполгети нису могли да опишу искуство новог, вечног живота одабраних на том свету (Partrides 1958: 184). У најбољем случају, они су долазили до (пост)модерног схватања о немању и немогућности краја, или до непојмљивости радикалног алтеритета – до утопијског „непоправљиво другог“ (в. Jameson 2007: 23) које, међутим, подстиче жарку жељу за његовом некушаном срећом.

Међутим, како би тај идеални почетак – потпуно губљење доживљаја света, обећање апокалипсе – могао да изгледа, Милтон на изванредан начин приказује у почетности рајског стања. Адам је прворођени – примопласт. Али то није тек још једно рођење у мукама баналне реалности. Адам се рађа у свест, у светло разума, у светло језика, он се рађа у „језичкој кући бића“. Нема инфантлности или наивности (уп. Lewis 1963: 116-117): Адам *зна*, али не препознаје. Он нема сећања. Он има знање које не препознаје, него открива. Он именује, животиње, птице, зору, росу, Еву. Он спознаје радост откривања језика као средства одношења према доживљају. Као рани хуманисти када су откривали до тада неслућене могућности мишљења које су им открили класични језици, Адам открива свет у својој чудесној лингвистичкој шкрињи. Свако поједино име које из те шкриње вади је епифанични чин. Он се чуди свету најчистијим чуђењем, чуђењем које је обећање апокалипсе: могућност тоталног очишћења од терета свега претходног, прошлог, мртвог и окретање неспутаној слободи новог почетка. У апокалипсу је човек одабрао или био принуђен да положи наду у докучење те чежње.

Наравно, и у еденској почетности је време кратко и ближи се час, како каже пророчанство: своје време почетности Адам и Ева пробораве загледи у хоризонт страшног, непознатог и непојмљивог апокалиптичног краја који ће доћи онога дана кад кушају плод са забрањеног дрвета знања добра и зла. Но, у Библији Адам именује своју човечицу Евом тек после еденске апокалипсе, а Милтонов Адам поново додељује Еви њено име (в. Milton 1999: 582, XI, 158-161), при том наглашавајући етимологију тог имена: Ева – на хебрејском – живот (в. Revard 2005: 93). Нису апокалиптична катастрофа и спознаја дијалектичких спрега смрт, него нови живот, са обећањем нове, можда коначне апокалипсе и повратка потпуне

свежине почетности – повратка оног рађања у свести које је остало, изгубљено у рају.

Дакле, Милтонова апокалиптика, његова „бајковито текстуална“ апокалипса, не само што представља доместикацију потенцијално стварне апокалиптичне претње, већ и поетски преобличено документе жудње за новим почетком. Ако се крај не може мислити у филозофском „дискурсу“, може се поетизовати и претворити у симболичко-имагинативну визију почетности искуства „с оне стране краја“. А тај симболички гест према крају и његовом трансцендирању једино и може порећи претњу немогућношћу губљења доживљаја света и доживљаја духовно-интелектуалног препорода – претњу меланхоличном стагнацијом. Тај симболички гест и нагонска потреба за њим, једини могу (и хоће) да уобличе неопходну симболичку истину краја (и почетка) и успоставе духовно-интелектуалну равнотежу са њеним (пост)модерним филозофским панданом.

Литература:

- Бојл 2006: К. Boyle, Whose Apocalyptic Ruses? Derrida, Psychoanalysis, and Biblical Criticism, *Journal of Philosophy and Scripture*, Volume 4, Issue 1.
- Болдвин 1925: Е. С. Baldwin, Paradise Lost and the Apocalypse of Moses, *The Journal of English and Germanic Philology*, Vol. 24, No. 3, 383-386.
- Дерида 1982: J. Derrida, Of an Apocalyptic Tone Recently Adopted in Philosophy, (прев.) J. P. Leavey, Jr. *Semeia*, 23, 63-97.
- Дерида 1984: J. Derrida, No Apocalypse, Not Now (Full Speed Ahead, Seven Missiles, Seven Missives), (прев.) C. Porter & P. Lewis, *Diacritics*, Vol. 14, No. 2, 20-31.
- Дерида 1995: Ж. Дерида, О апокалиптичном тону усвојеном недавно у философији, (прев.) Ј. Миљанић, Подгорица: Октоих.
- Дерида 1997: Ж. Дерида, Улик грамофон: Да-говор код Џојса, (прев.) А. М. Милић, Београд: Рад.
- Добинс 1975: А. С. Dobbins, *Milton and the Book of Revelation: the Heavenly Cycle*, Tuscaloosa: University of Alabama Press.
- Кермод 2000: F. Kermode, *The sense of an ending: studies in the theory of fiction*, New York: Oxford University Press.
- Клајн, Шипка 2008: И. Клајн, М. Шипка, *Велики речник страних речи и израза*, Нови Сад: Прометеј.
- Лиотар 1991: J. F. Lyotard, *The Inhuman: Reflections on Time*, (прев.) G. Bennington & R. Bowlby, Cambridge: Polity Press.
- Луис 1963: C. S. Lewis, *A Preface to Paradise Lost*, London: Oxford University Press.

- Милтон 1999: J. Milton, *The Annotated Milton: Complete English Poems*, (уред.) B. Raffel, New York: Bantam Dell.
- Партрајдс 1958: C. A. Partrides, Renaissance and Modern Thought on the Last Things: A Study in Changing Conceptions, *The Harvard Theological Review*, Vol. 51, No. 3, 169-185.
- Партрајдс 1984: C. A. Partrides, "Something like prophetick strain": apocalyptic configurations in Milton, у: *The Apocalypse in English Renaissance thought and literature*, (уред.) C. A. Partrides & J. A. Wittreich, Manchester: Manchester University Press, 207-239.
- Ревард 2005: S. P. Revard, From Metanoia to Apocalypse: "Paradise Lost" and the Аросуфал "Lives of Adam and Eve", *The Journal of English and Germanic Philology*, Vol. 104, No. 1, 80-102.
- Сим 1999: S. Sim, *Derrida and the End of History*, Cambridge: Icon Books Ltd.
- Џејмсон² 2007: F. Jameson, *Archaeologies of the Future: The Desire Called Utopia and Other Science Fictions*, London: Verso.
- Шо 1933: G. B. Shaw, *The Adventures of the Black Girl in Her Search for God*, New York: Dodd, Mead.

Nikola M. Bubanja

LONGING FOR A NEW BEGINNING: DERRIDA, MILTON AND THE PROMISE OF APOCALYPSE

Summary

With a view to an analysis of the capacity for a (symbolic literary) new beginning inherent in the apocalyptic promise, the paper contrasts Milton's 'apocalyptic' with Derrida's thinking of the apocalypse. Close reading of the relevant texts by both authors, in the case of Milton supplemented by the appropriate framework of literary history, shows a partial terminological disagreement between the two authors (inasmuch as they view apocalypse primarily as an act of unveiling and as a (catastrophic) end of the world, respectively), which is further shown to be a consequence (or a manifestation) of their conflicting views on the virtue and the very possibility of the apocalyptic occurrence. Conceding the possibility of a "fabulously textual" apocalyptic event, Derrida sees it in the context of philosophical pseudo-messianic 'endism', intellectual and political escapism, or an implicit engagement in the destructive deviation of reality (a 'fabulization', i.e. constructing of the reality on the basis of an apocalyptic fable). Milton, however, sees the apocalyptic event (an imminent part of reality as much as a textual phenomenon) primarily in the framework of its 'positive connotations' represented by the possibility of a transformation of the way one experiences the world and the possibility of a quenching of the longing for a new beginning. It is concluded that Milton's poetic gesture toward a transcending of the end and toward the (post)apocalyptic (millenarian) promise affirms the capacity of literature to form and offer the (literary) experience a necessary symbolic truth of the beginning and end, a truth which leads beyond Derrida's philosophical aporia of the end and establishes with it an intellectual and spiritual balance.

Keywords: (post)apocalypse, endism, millennialism, eschaton, (new) beginning

Прихваћено за штампу септембра 2010.