

IZVORNI ZNANSTVENI RAD

Živa B E N Č I Ć (Sveučilište u Zagrebu)

zbencic@ffzg.hr

LAVR EVGENIJA VODOLAZKINA KAO ROMAN O VJEČNOJ LJUBAVI

Primljeno: 20. 4. 2020.

UDK: 821.161.1.09-31Vodolazkin, E.

Premda su u žanrovski hibridnom romanu *Lavr* Evgenija Vodolazkina hagiografska i ljubavna nit pripovijedanja neodvojive jedna od druge, u ovome se članku analiza romana usredotočuje uglavnom na njegov ljubavni tematski kompleks, preciznije rečeno, na koncept vječne ljubavi koji se iza tog kompleksa krije. Nastoji se pokazati da se Vodolazkin u svojem shvaćanju ljubavi inspirira s jedne strane kršćansko-platoniističkim učenjem o erosu Vladimira Solov'eva i Nikolaja Berdjajeva, a s druge strane ortodoksno-teološkim tumačenjem strasti kao grijeha. U svakom slučaju, u semantičko polje “ljubav”, onako kako je u svom romanu vidi Vodolazkin, ulaze i strast, i samilost, i neupitna trajnost. Kad je riječ o značenju pridjeva “vječan” iz sintagme “vječna ljubav”, upozorava se najprije na semantički talog kršćanskog shvaćanja vječnosti, a zatim se smisao navedenog pridjeva nastoji razjasniti u okviru Vodolazkinovih metafizičkih pretpostavki o irelevantnosti odnosno nepostojanju vremena.

Ključne riječi: romantična ljubav, strast, vječna ljubav, hagiografija, grčki roman, E. Vodolazkin

31

Kako protumačiti golem uspjeh romana Evgenija Vodolazkina *Lavr*, objavljenog 2012, nagrađenog dvjema prestižnim književnim nagradama 2013. (“Bol’šaja kniga”, “Jasnaja poljana”) i do danas prevedenog na dvadesetak stranih jezika? Taj je uspjeh iznenadio i samoga autora, filologa i stručnjaka za starorusku književnost, koji nije očekivao da će priča o životu ruskog travara-iscjelitelja iz XV. stoljeća pobuditi tako velik interes čitatelja, i to ne samo onih u Rusiji nego i onih na Zapadu.

U pokušaju da objasni snažan odjek koji je taj roman izazvao u suvremenoj kulturnoj javnosti Vodolazkin u intervjuima posvećenima *Lavru* ističe dvije ključne stvari. Kao prvo, naglašava da se suvremenost može opisati na razne načine, pa se tako može govoriti o onome čega u njoj ima ili pak o onome čega u njoj nema, a što je moguće pronaći u nekom drugom vremenu,

na primjer – u ruskom srednjovjekovlju. A kao drugo, upozorava na činjenicu da suvremenost često reagira s velikom pozornošću, takoreći s halapljivošću upravo na ono čega u njoj nema. U tom smislu glavni junak romana Arsenij, tj. budući Laur nailazi na snažno zanimanje čitateljske publike po svoj prilici zato što “kontrastira sa suvremenošću” (Vodolazkin 2018: 341). Naime, “kultu uspjeha koji dominira u suvremenom društvu” Vodolazkin suprotstavlja nešto što je duboko strano duhu našega vremena, a to je spremnost čovjeka da u ime ljubavi prinosi “svakodnevnu, neprestanu, cjeloživotnu žrtvu” (Vodolazkin 2018: 332). No, kako tvrdi na drugome mjestu, “ako u nas ne pišu o predanosti, o svecima, o vječnoj ljubavi, to ne znači da za time ne postoji potreba [...] I vrijednosti koje su još jučer bile ‘zastarjele’ i nepotrebne mogu neočekivano postati jako tražene...” (Vodolazkin 2015).

Od tih još donedavno suvišnih i “zastarjelih” vrijednosti koje spominje Vodolazkin, a za kojima se, po njegovu mišljenju, osjeća sve veća potreba u suvremenoj kulturi u ovome će nas članku zanimati prije svega koncept “vječne ljubavi” onako kako je oprimgjeren u naslovnom liku romana i njegovoj životnoj priči. Riječ je o osjećaju koji, unatoč tomu što sadrži i strastveno-erotsku komponentu, odolijeva razornoj i neumoljivoj sili vremena te traje s nesmanjenim intenzitetom sve do junakove smrti, realizirajući se zapravo dokraja tek u onostranosti odnosno vječnosti. Kod takve je ljubavi, dakle, kategorija vremena diskreditirana kao nebitna.

32

Odmah valja naglasiti da će se ovaj rad doticati problema vremena samo u kontekstu rasprave o vječnoj ljubavi, ne umanjujući pritom njegovu važnost za cjelokupno razumijevanje djela.¹ Bilo kako bilo, na naslovnu stranicu svoga romana Vodolazkin je stavio odrednicu “nepovijesni roman” kojom se distancirao i od žanra povijesnoga romana i od historiografske preokupacije ruskim srednjovjekovljem. “U ‘Lavru’”, izjavljuje on, “nije me zanimala povijest, nego ‘povijest duše’” (Vodolazkin 2018b: 334). Drugim riječima, zanimao ga je unutarnji život jednoga izuzetnog pojedinca koji bi se po mnogim svojim osobinama mogao smatrati svecem. U svjetlu te činjenice ne začuđuje previše da je Vodolazkin svoj roman nazvao žitijem, samo što se pišući to žitije služio, kako je sam izjavio, “suvremenim književnim sredstvima” (Vodolazkin 2018b: 333). No, u isti mah kao jednu od osnovnih tema svoga romana ističe temu vječne ljubavi (usp. Vodolazkin 2014), koja je obično inkompatibilna s likom sveca.

¹ O problemu vremena u Vodolazkinovu romanu vidi Arhangel'skaja 2013; Maglić 2016; Javornik 2018.

U žanrovskom pogledu Vodolazkinovo je djelo, zapravo, hibridna tvorevina, što je u stručnoj literaturi već uočeno i temeljito analizirano (usp. Grimova 2014; Maglij 2015). Ne osvrćući se detaljno na žanrovsku strukturu romana, ipak bih na tragu spomenutih istraživanja ponovno upozorila na dvije književne tradicije koje su za roman od presudne važnosti. Kako je ustvrdio i sam pisac, *Lavr* se oslanja ponajprije na tradiciju ruske hagiografske književnosti. O tome svjedoči niz općih mjesta koja su karakteristična za životopise svetaca, a susreću se i u Vodolazkina. Tako svetac, u konkretnom slučaju Arsenij, potječe od bogobojaznih roditelja i često je u njih jedino, od Boga "izmoljeno" dijete. Već je u djetinjstvu obilježen Božjom milošću odlikujući se izuzetnom nadarenošću, uglavnom iscjeliteljskim sposobnostima i vidovitošću, ali i voljom za učenjem i "knjigoljubljem". Kasnije odolijeva svim iskušenjima kroz koja prolazi na svom životnom putu, mirno podnoseći nadljudske napore odnosno nesnosne muke. Čitav život čini čuda, a najčešće su to čudesna ozdravljenja nasmrt bolesnih ili demonima opsjednutih ljudi. Naposlijetku, njegovo tijelo nakon smrti ne podliježe procesu raspadanja. Osim tih kanonskih hagiografskih toposa u životnu priču svoga junaka Vodolazkin je utkao i mnoge legende preuzete iz žitija poznatih ruskih jurodivih, prije svega Vasilija Blaženog i Prokopija Ustjužskog (usp. Trofimova 2016).

Istovremeno, međutim, *Lavr* se strukturno nadovezuje na još jednu, posve sekularnu književnu tradiciju, na tradiciju tzv. grčkog romana, pritom ponajviše na onaj njegov oblik koji je Bahtin u svojoj znamenitoj raspravi "Oblici vremena i kronotopa u romanu" nazvao "avanturističkim romanom iskušenja" (Bahtin 1975: 236–261). Osnovnu sižejnu shemu grčkog romana iskušenja, koja se pokazala neobično produktivnom u razvoju europskog romana sve do sredine 18. stoljeća, nalazimo – doduše, ponešto preinačenu – i u *Lavru*. Prema Bahtinu ona u najgrubljim crtama izgleda ovako: "Mladić i djevojka stasali su za brak. [...] Susreću se neočekivano. [...] Među njima bukne iznenadna i munjevita strast, nesavladiva poput sudbine, poput neizlječive bolesti. Ipak, do njihova braka ne može doći odmah. On nailazi na prepreke koje ga usporavaju i odgađaju" (Bahtin 1975: 237–238). Slijedi podrobno navođenje svih mogućih prepreka koje razdvajaju zaljubljene, od izvanjskih kao što su prostorna razdvojenost, morska oluja ili napad gusara do onih dubinskih unutarnjih kao što je iskušavanje nevinosti i vjernosti. "Roman završava sretnim sjedinjenjem zaljubljenih u braku", zaključuje Bahtin (*ibid.*). Ovdje treba istaknuti da u Vodolazkinovu romanu zaljubljene razdvaja najteža moguća prepreka – smrt. Premda u okviru kršćanskog

svjetonazora smrt nije načelno nesavladiva prepreka, kraj romana nije nedvosmisleno pozitivan kao u grčkom romanu.

U svojoj analizi Vodolazkinova žanrovski hibridnog romana usredotočit ću se uglavnom na ljubavnu nit pripovijedanja, premda je u njemu ona gotovo neodvojiva od hagiografske. Inače, ta čvrsta prepletenost hagiografske i ljubavne naracije u ruskoj književnosti od srednjovjekovlja do danas svakako je krajnje rijedak, ako ne i jedinstven slučaj.² Naime, hagiografija je oduvijek sklona demonizaciji erotskog, a poželjne ženske likove najčešće tumači kao đavolsko oruđe kojim se svetac navodi na smrtni grijeh pohote. Ruska srednjovjekovna kultura općenito svaki čin tjelesne ljubavi koji se odvija izvan braka i nije u funkciji rađanja djece proglašava bludom. Ako se iz razmatranja izuzme folklor, tada se može ustvrditi da se u ruskoj književnosti djela s ljubavnom tematikom ne susreću sve do druge polovice 17. stoljeća, tj. do razdoblja kad u njoj počinju jačati procesi sekularizacije i otvaranja zapadnim utjecajima. Tako prijevodi viteških romana,³ a pogotovu zapadne novelistike bokačovskog tipa potiču razvoj domaće beletristike koja se po svom prihvaćanju ljubavnih intriga vidljivo udaljuje od tradicionalne ćudorednosti ruskoga srednjovjekovlja. Narativna djela s motivima čisto zemaljske, tjelesne ljubavi poput *Pripovijesti o Karpu Sutulovu* (*Povest’ o Karpe Sutulove*) ili *Pripovijesti o Frolu Skobeevu*⁴ (*Povest’ o Frole Skobeeve*) svakako

34

² Doduše, odmah nam kao protuprimjer pada na pamet kasna pripovijest Lava Tolstoja “Otec Sergij”, djelomično inspirirana “Žitiem Iakova Postnika”. No, ona je to samo na prvi pogled. U toj se pripovijesti, istina, isprepleću motivi koji pripadaju najčešće nespojivim tematskim kompleksima: hagiografskom i ljubavno-erotskom. Međutim, Tolstojev junak knez Stepan Kasatskij, budući otac Sergij, zapravo ne zna što je ljubav prema ženi, a i daleko je od neke neupitne i bezazlene svetosti. Vezu sa svojom budućom nevjestom započinje proračunato, s namjerom osvajanja višega socijalnog položaja. I premda se kasnije, kako mu se čini, u nju iskreno zaljubljuje, ostavlja je bez imalo okolišanja zbog povrijeđenog samoljublja. Kasatskog zapravo ne muče ljubavni jadi, nego ambicija i oholost. Doticaji Kasatskog, već kao oca Sergija, sa ženama također nemaju ništa zajedničko s ljubavlju i mogu se okarakterizirati jedino kao pohota. Tek susret s prijateljicom iz djetinjstva Pašen’kom izaziva u njemu toplu emocionalnu reakciju i navodi ga na izbor pravoga puta. No, taj je odnos, za razliku od prethodnih, posve lišen erotske komponente. Suprotno od Tolstojeva junaka, Arsenij je iskusio pravu ljubav prema ženi, i to u njezinu punom rasponu – od “zemaljske” tjelesno-erotske za Ustinina života do “nebeske” uzvišeno-duhovne nakon njezine smrti.

³ Veliku popularnost u sedamnaestostoljetnoj Rusiji uživali su upravo prijevodni viteški romani s temom “ljubavi viteza prema dami”, kao što su na primjer *Pripovijest o Kraljeviću Bovi* (*Povest’ o Bove Koroleviče*) ili *Pripovijest o Petru Zlatnih ključeva* (*Повесть о Петре Златых Ключей*).

⁴ Ta pripovijest, sudeći po njezinu posve sekulariziranom svjetonazoru i po njezinu jeziku, najvjerojatnije nije nastala krajem 17., nego početkom 18. stoljeća u vrijeme reformi Petra I. (vidi o tome Pančenko 1980: 405–407).

su velika novina u povijesti ruske pisane riječi. Što se pak ljubavne poezije tiče, ona se u ruskoj književnosti pojavljuje tek u sekulariziranom i europeiziranom 18. stoljeću. A. M. Pančenko u pokušaju da objasni specifičnost ruske stihotvorne kulture 17. stoljeća, kojoj je tema ljubavi posve strana, s pravom ističe: “Staroruska književnost priznavala je samo obiteljsku, ozakonjenu ljubav, odbacujući i ljubav-strast i idealno obožavanje prekrasne dame” (Pančenko 1973: 18).

Premda u Vodolazkinovu *Lavru* hagiografski i ljubavni tematski kompleks povremeno dolaze u koliziju, oni se ni u jednom trenutku međusobno ne isključuju. Drugim riječima, Arsenijeva ljubav prema glavnoj junakinji romana Ustini ne oslabljuje njegovu ljubav prema Bogu i nije prepreka, već je, upravo suprotno, velik poticaj na njegovu putu prema svetosti.⁵

Lavr ima četverodijelnu strukturu, odnosno sastoji se od četiriju većih poglavlja ili knjiga u kojima se kronološkim redom iznose najznačajniji događaji iz junakova života od njegova rođenja do smrti. To su: 1. *Knjiga spoznaje (Knjiga poznanija)*, 2. *Knjiga odricanja (Knjiga otrećenija)*, 3. *Knjiga puta (Knjiga puti)* i 4. *Knjiga spokoja (Knjiga mira)*.

Roman zapravo započinje kratkim uvodnim napomenama o junaku (*Prolegomena*), ali bez navođenja njegova osobnog imena. Uostalom, on na svakoj dionici svoga životnog puta nosi drugo ime: rođen je kao Arsenij, a potom se od proslavljenog i nadaleko poznatog narodnog ljekara preobražava u jurodivog Ustina, zatim u monaha Amvrosija i pred kraj života u shimnika Laura. Spominje se uglavnom njegovo izvanredno liječničko umijeće koje je s vremenom “dosegnulo, činilo se, čovjeku nedostupne visine” (11)⁶ kao i neobične pojave vezane uz njegovu smrt. Njegovo tijelo, naime, nakon smrti nije pokazivalo znakove raspadanja, a ubrzo je i iščezlo bez traga, “kao da se vlasnik umorio od ležanja. Ustao je i otišao” (11).

Čitatelju se jasno daje do znanja da junak romana nadilazi granice svoje ljudske prirode. Doduše, ništa iz uvodnih napomena ne najavljuje njegovo

⁵ Da između ljubavi prema ženi i ljubavi prema Bogu nema kontradikcije, podsjeća nas S. S. Averincev, jedan od najznačajnijih suvremenih ruskih povjesničara kršćanske kulture, u svojim razmišljanjima o braku i obitelji: “nema nam spasa izvan Drugog; kršćanski put k Bogu vodi – preko Bližnjeg. [...] Zbog toga je zapovijed o ljubavi prema Bližnjem ‘istovrsna’ zapovijedi o ljubavi prema Bogu (Mt. 22,39)” (Averincev 2006: 800). Vodolazkin izriče istu misao odgovarajući u svojim intervjuima na prigovore onih kritičara koji smatraju da je Laur s crkvene točke gledišta krajnje neuvjerljiv, i to “zato što djeluje ne u ime Boga, nego u ime svoje preminule prijateljice” (Vodolazkin 2018: 342). Međutim, prema Vodolazkinu, “tu nema proturječnosti. Ljubav prema Ustini i jest njegova ljubav prema Bogu” (*ibid.*).

⁶ Ovdje i dalje roman se citira prema izdanju Vodolazkin, Jevgenij. 2019. *Lavr. Nepovijesni roman*. S ruskoga preveo Igor Buljan. Zagreb: Ljevak. Broj stranice navodi se u zagradi.

čisto ljudsko i duboko tragično iskustvo ljubavi koje će mu sudbinski odrediti život. Međutim, u četirima gore spomenutim knjigama romana, a ponajviše u prvoj, pripovijeda se upravo o tome. Tako se u *Knjizi spoznaje* opisuju Arsenijevo djetinjstvo i mladost u Rukinoj Varoši, zatim njegov slučajan susret s Ustinom, njihov zajednički život te Ustinina smrt pri porodu. U sljedećim trima knjigama nizanje događaja pokreću prije svega Arsenijev osjećaj krivice te njegova čvrsta namjera da ispravi posmrtnu sudbinu svoje drage koja je zbog njega umrla bez pokajanja, kao i posmrtnu sudbinu njihova mrtvorodnog i nekrštenog djeteta. Ostatak Arsenijeva života podređen je, dakle, samo jednom cilju – spasu ne vlastite, nego Ustinine duše u nadi da će jednom, doduše tek na onome svijetu, opet biti zajedno. Zbog toga on, odričući se svih pogodnosti koje je dotada uživao, počinje voditi krajnje asketski život i činiti u Ustinino ime dobra djela koja bi ona zasigurno činila da je živa.

U drugoj knjizi romana, u *Knjizi odricanja* opisuje se čega se sve Arsenij postupno odriče kako bi svojom žrtvom pridonio ostvarenju željenog cilja: najprije se odriče svoga rodnoga kraja i sigurnosti svoga doma te kao požrtvovan ljekar obilazi mjesta pogođena kugom, nesebično pomažući smrtno bolesnima, sve dok se na poziv kneza ne nastani privremeno u glavnome gradu kneževine Belozersku. Tu se odriče mogućnosti nove ljubavi i stvaranja nove obitelji s mladom udovicom Ksenijom i njezinim sinom Sil'vestrom, ostajući nepokolebljivo vjeran Ustini. Napustivši Belozersk odriče se kneževe zaštite, udobnosti i društvenog ugleda, a na kraju se odriče i vlastitoga Ja. Naime, odbacuje svoje i preuzima Ustinino ime te postaje jurodivim Ustinom koji svoju osebujnu religioznu djelatnost počinje obavljati u gradu Pskovu.

Treća knjiga romana, *Knjiga puta* bavi se sljedećim razdobljem junakova života, u kojem on, iscrpivši podvig jurodstva, ponovno postaje Arsenijem. *Knjiga puta* žanrovski se oslanja na staroruska hodočašća (*boždenija*),⁷ a opisuje putovanje Arsenija i njegova talijanskog prijatelja Ambrogia Flecchije u Jeruzalem. Na taj dug i opasan put oni kreću na molbu kneževa namjesnika Gavriila da u hramu Groba Gospodnjeg objese kandilo u spomen na njegovu poginulu kćer. Međutim, pravi razlog zbog kojeg Arsenij putuje u Jeruzalem i ovaj je put njegova neiscrpna ljubav prema Ustini. obraćajući joj se, kao što to čini cijelo vrijeme nakon njezine smrti, on kaže:

⁷ “Hoženija” ili “hoždenija” žanr su srednjovjekovne ruske književnosti posvećen putovanjima/hodočašćima ruskih vjernika, trgovaca i naprosto znatiželjnika u Palestinu, Bizant i zemlje Dalekog istoka. Taj se žanr razvijao na razmeđu crkvene i svjetovne književnosti jer je uz opise svetih mjesta sadržavao i zanimljive geografske i etnografske podatke, kao i osobne dojmove putopisaca o svemu viđenom.

Tako da, ljubavi moja, idem k samom središtu zemlje. Idem k onoj njezinoj točki koja je najbliža Nebu. Ako je mojim riječima dano doletjeti do Neba, to će se dogoditi upravo ondje. A sve su moje riječi – o tebi. (223)

Roman završava *Knjigom mira* u kojoj se opisuje, kako se naslućuje već iz njezina naslova, posljednja, relativno spokojna dionica Arsenijeva životnog puta i njegova smrt. Nakon povratka iz Jeruzalema Arsenij se, kako je već spomenuto, zaređuje u Kirillo-Belozerskom manastiru i stječe novo redovničko ime Amvrosij, a ubrzo se kao shimnik Laur povlači u osamu špilje nedaleko od Rukine Varoši, drugim riječima, nedaleko od mjesta gdje se rodio i odakle se i otisnuo u svijet. Roman u izvjesnom smislu ima prstenastu strukturu, djelomično zahvaljujući epizodi s obeščašćenom i trudnom djevojkom Anastazijom⁸ koja se pojavljuje u Laurovu životu kao neka uskrsla inačica Ustine. Uostalom, i on sam ponekad je naziva Ustinom, a za vrijeme njezinih porođajnih muka tješi je istim riječima kao nekoć Ustinu: “Strpi se malo, ljubavi moja. Samo malo” (390). Nakon što je uspješno porodio Anastaziju, Laur umire spokojno s njezinim usnulim dječaćićem u svom naručju, što bi se moglo shvatiti kao znak da će i Ustinina posmrtna sudbina dobro završiti.

Iz kratkog osvrt na Arsenijevu životnu priču jasno je da su, nakon što je izišao iz djetinjstva, sve njegove odluke i postupci bili motivirani isključivo njegovom ljubavi prema Ustini. Imajući na umu tu činjenicu, možda bismo Vodolazkinov roman mogli žanrovski okarakterizirati i u osloncu na afektivnu naratologiju Patricka C. Hogana. Hogan, naime, polazeći u svojim istraživanjima od pretpostavke da na strukturu priče bitno utječu naši biološki zadani emotivni sustavi kao što su strah, ljutnja, privrženost, gađenje, požuda i sl., izdvaja tri osnovna narativna prototipa koja pronalazi u književnim djelima najrazličitijih kultura i razdoblja, potvrđujući time njihov univerzalni karakter. Riječ je o herojskom, žrtvenom i romantično-ljubavnom narativnom prototipu u kojima ulogu osnovne pokretačke snage naracije imaju upravo određene emocije. Tako je ponos (*pride*), ponekad dopunjen osjećajem ljutnje (*anger*), ona emocija na kojoj se temelji herojska narativna struktura. Krivica (*guilt*) zbog počinjenoga grijeha i težnja za njegovim iskupljenjem osjećaji su koji aktiviraju žrtvenu narativnu strukturu. I konačno, romantičnu narativnu strukturu pokreću osjećaji kao

⁸ Dodatni semantički naboj ima u ovom kontekstu već samo ime Anastazija. Naime, kao što upozorava Jasmina Vojvodić u svojoj analizi Vodolazkinova romana *Aviator*, “ime Anastazija potječe od grčkog imena Anastas, što znači ‘uskrsnut’, ‘vraćen u život’” (Vojvodić 2019: 314).

što su privrženost (*attachment*) i seksualna žudnja (*sexual desire*).⁹ Polazeći od navedene Hoganove klasifikacije, mogli bismo zaključiti da se Vodolazkinov roman gradi na osnovi romantičnog narativnog prototipa. To bi pogotovo vrijedilo za *Knjigu spoznaje* koja pripovijeda o ovozemaljskoj ljubavi Arsenija i Ustine. Preostale tri knjige (*Knjiga odricanja*, *Knjiga puta* i *Knjiga spokoja*), u kojima se opisuje Arsenijev život nakon Ustinine smrti, oslanjaju se dobrim dijelom na žrtveni narativni prototip, ne izlazeći pritom iz širega okvira tzv. romantično-ljubavne naracije. No, čak ako bi se *Lavr* u osloncu na Hoganova naratološka istraživanja i mogao odrediti kao romantična narativna struktura, za dublje razumijevanje koncepta ljubavi koji se u njemu izlaže ta univerzalna Hoganova odrednica svakako ne bi bila dovoljna.¹⁰

Najveću nedoumicu među onim proučavateljima emocija koji stoje manje čvrsto od Hogana na pozicijama univerzalizma izaziva široko rasprostranjena teza o romantičnoj ljubavi kao univerzalnoj pojavi. Po njihovu bi mišljenju tek trebalo razjasniti u kojoj je mjeri ona posljedica biološkog ustrojstva ljudske vrste i kao takva univerzalna, a u kojoj je mjeri vezana samo uz određen prostorno i vremenski ograničen kulturno-povijesni kontekst. Znanstvenici poput Anthonyja Giddensa i Williama Reddyja, koji vješto balansiraju između univerzalizma i kulturnog konstruktivizma, smatraju da se romantična ljubav ne može shvaćati kao univerzalno ljudsko iskustvo. Oni, naime, upozoravaju da se ona javlja samo u zemljama zapadnoga kulturnog kruga, i to tek krajem 18. stoljeća. Uslijed niza promjena koje su zahvatile zapadna društva tijekom novovjekovne europske povijesti, pogotovu promjena u domeni porodičnih odnosa, romantična ljubav počinje se razumijevati – a to vrijedi sve do danas – kao temelj sretnoga braka. Dakako, ne misli se više na brak koji ugovaraju roditelji, vodeći se pritom pretežno ekonomskim razlozima, nego na onaj koji muškarac i žena sklapaju svojom slobodnom voljom i na temelju vlastitog izbora. Na romantičnu ljubav može se, drugim

⁹ Hoganov romantični narativni prototip zapravo se u mnogim točkama podudara s Bahtinovom sižejom shemom grčkoga avanturističkog romana iskušenja. Ukratko rečeno, i u njemu nailazimo na dvoje zaljubljenih suočenih s brojnim preprekama koje moraju prevladati kako bi realizirali svoju ljubav. Međutim, Hoganova shema, za razliku od Bahtinove, dopušta mogućnost ne samo sretnog nego i tragičnog raspleta koji umjesto brakom završava smrću jednog ili oboje ljubavnika (usp. Hogan 2011: 125–184).

¹⁰ I sam Hogan upozorava da uslijed toga što naši emocionalni sustavi nisu u potpunosti određeni genetskim instrukcijama, važnu ulogu pri oblikovanju priča imaju ne samo univerzalni biološki nego i partikularni povijesni, socijalni i ideološki čimbenici. Stoga i njih treba uzimati u obzir pri analizi konkretnih narativa, što Hogan u vlastitim interpretacijama književnih djela i čini. On, u svakom slučaju, nastoji pokazati da “istraživanje univerzalnih prototipova nije nimalo inkompatibilno s interpretacijom povijesnih partikularnosti” (Hogan 2011: 22).

riječima, gledati i kao na svojevrsnu manifestaciju zapadnog individualizma. Tako, uspoređujući romantičnu sa strastvenom ljubavi, o kojoj će više riječi biti u nastavku, Giddens zamjećuje da je kompleks ideja vezan uz romantičnu ljubav prvi put povezoao “ljubav sa slobodom, shvaćajući i jednu i drugu kao normativno poželjno stanje” (Giddens 1992: 40). Na tragu Giddensovih razmišljanja Reddy dolazi do sličnih zaključaka:

Moderna “romantična ljubav” rođena je, dakle, u pokušaju da se preosmisle tradicionalne ideje (proistekle iz srednjovjekovne dvorske ljubavi) u svjetlu novog, sekularnog viđenja ljudske prirode. Poput poduzetništva ili političkog angažmana romantična ljubav pretpostavlja procvat individualnih prava i individualne autonomije. (Reddy 2010: 45)

Za razliku od kulturno uvjetovane romantične ljubavi strastvena bi se ljubav smjela sagledavati kao više ili manje univerzalna pojava. Spomenimo uzgred da se Giddens, braneći tezu o strasti kao univerzalnom ljudskom iskustvu, poziva na antropologa Bronislawa Malinovskog koji je u svojim istraživanjima Trobrijanskog otočja iznio istovjetna zapažanja:

Ljubav je strast jednako za Melanezijca kao i za Europljanina te je u većoj ili manjoj mjeri mukotrpana i za dušu i za tijelo; mnoge ona vodi u slijepu ulicu, u skandal ili tragediju; mnogo rjeđe obasjava život te proširuje srce i ispunjava ga radošću. (cit. prema Giddens 1992: 37)

Imajući na umu novije, sekularizirano značenje riječi strast, a ne ono koje mu je pridavala kršćanska teološka psihologija,¹¹ Giddens sažeto definira strastvenu ljubav “kao izraz generičke veze između ljubavi i seksualne privlačnosti” (Giddens 1992: 37). Pritom “emocionalna obuzetost drugim”, objašnjava on dalje, “prožima sve, ona je toliko jaka da može individuu ili obje individue dovesti do toga da ignoriraju svoje uobičajene obaveze” (Giddens 1992: 38). Ništa se slično ne događa kod romantične ljubavi koja je, kako

¹¹ Thomas Dixon u svojoj je monografiji *From Passions to Emotions: The Creation of a Secular Psychological Category (Od strasti do emocija: stvaranje sekularne psihološke kategorije)* pratio proces sekularizacije psihologije, preciznije rečeno, proces adaptacije pojmova proisteklih iz biblijskih knjiga i teološke literature novom nazivlju, prilagođenom znanstvenom proučavanju čovjeka i prirode. Pojmovi kao što su strast (*passion*), sklonosti (*affections*), žudnja (*desire*), pohota (*lust*) i sl., koji su se na engleskom govornom području pojavili s prijevodima Biblije, obuhvaćeni su u 19. stoljeću općenitijim pojmom emocija. Taj pojam, koji je ušao u širu upotrebu prije tek dva stoljeća, bio je semantički heterogen, ali neopterećen metafizičkim implikacijama kršćanske teologije. Koncipiran je kao “skup moralno indiferentnih, tjelesnih, ne-kognitivnih, nehotičnih osjećaja” (Dixon 2003: 3), a kao takav dopušta velike podudarnosti u osjećajnoj sferi između čovjeka i životinje.

naglašava Giddens, “nespojiva s pohotom i zemaljskom seksualnošću”, i to prije svega zato što “pretpostavlja psihičku komunikaciju, susret duša [...]” (Giddens 1992: 45). Drugim riječima, seksualni je žar kod romantične ljubavi podređen emocionalnoj privrženosti i nalazi se pod kontrolom razuma, dok kod strastvene ljubavi on u potpunosti izmiče racionalnoj kontroli dominirajući suvereno osjećajnom sferom ljudskog bića.

Zapravo, već se od antike nadalje uvriježilo mišljenje da strast obuzima čovjeka mimo njegove volje te da je on može samo pasivno trpjeti, nalikujući pomalo na duševnog bolesnika koji nije odgovoran za vlastito stanje. Već je Platon u svojim dijalozima erotski zanos opisivao kao neku vrstu mahnitosti. Tako u *Fedru* nailazimo na preciznu psihološku analizu duše zahvaćene ljubavnom strašću koja je danas podjednako uvjerljiva kao i prije više od dvije i pol tisuća godina:

40

Ona (duša – op. a.) se stoga ne odvaja drage volje od svoga ljepotana i nikoga ne cijeni više od njega nego zaboravlja i majku, i braću, i prijatelje. Pa ako i imanje propadne zbog nemara, ništa ne haje; a i dobre običaje i lijepo ponašanje, čime se ranije razmetala, sve to ona prezire i spremna je robovati predmetu svoje žudnje i lijegati gdje bilo, samo da mu je što bliže. Jer osim što odaje počast nositelju ljepote, ona u njemu pronalazi jedinog iscjelitelja za svoje najveće muke. (252 B / Platon 2014: 400)

Popis normi i pravila koje čovjek krši dok je obuzet ljubavnom strašću nesumnjivo varira od stoljeća do stoljeća, ali nepromišljenost i lakoća s kojima to čini ostaje ista od Platona do naših dana.

Sada bi valjalo odgovoriti na pitanje jesu li pojmovi romantične i strastvene ljubavi, onako kako ih shvaćaju spomenuti proučavatelji emocija, uopće pogodni za analizu Vodolazkinova *Lavra*. U načelu je odgovor na to pitanje potvrđan. Doduše, upotreba pojma romantične ljubavi u kontekstu ruskoga srednjovjekovlja mogla bi u prvi mah djelovati zbunjujuće jer se, kako je već rečeno, romantična ljubav javlja tek krajem 18. stoljeća. Ne treba, međutim, smetnuti s uma da autoru *Lavra* kao čovjeku 21. stoljeća, bolje reći njegovu pripovjedaču taj fenomen nije nepoznat i stoga ga prešutno može pripisati i svojim srednjovjekovnim junacima. Naime, kako kaže sam Vodolazkin, njegov “pripovjedač ima dva lica – srednjovjekovno i suvremeno. I u skladu s time dvije svijesti” (Vodolazkin 2018: 339).¹² No, premda osjećajni

¹² Uočljiv moment podudarnosti između Arsenijevih osjećaja prema Ustini i romantične ljubavi maštanje je o njihovu budućem, društveno sankcioniranom braku. Evo kako Arsenij tješi Ustinu kojoj sve teže pada život u izolaciji, a prije svega nemogućnost da se prije poroda pričesti: “A nakon poroda, znaš, svima ćemo se pokazati, pokazat ćemo i sina, i pričestiti se, i

spektar glavnog junaka sadrži elemente i strastvene i romantične ljubavi, zbog njegove ga kompleksnosti ne bi trebalo reducirati samo na navedene komponente. Važno je istaknuti da semantički heterogen pojam ljubavi, o kojem je dosada bilo riječi, Vodolazkin dodatno obogaćuje nekim svojim razmišljanjima, a ona se kreću u vrlo specifičnim duhovnim koordinatama. Čini se da se s jedne strane Vodolazkin inspirira kršćansko-platonističkim učenjem o ljubavi, koje su u ruskoj filozofskoj misli zastupali V. Solov'ev i N. Berdjaev, a da mu s druge strane nije posve neprihvatljivo ni ortodoksno-teološko tumačenje tog fenomena, koje erotsku strast rasterećenu od reproduktivnih zadaća smatra grešnom, o čemu malo kasnije.

Na kršćanski interpretiranu platonističku tradiciju, koja se zaokuplja prvenstveno vječnom i univerzalnom dimenzijom svih pojava, upućuju mnogi metatekstualni iskazi o ljubavi i strasti što ih izgovaraju najčešće sporedni likovi *Lavra*, izražavajući, dakako, stavove samoga pisca. Uzmimo jedan primjer! Riječ je o epizodi koja govori o nerealiziranoj ljubavi mladog povjesničara Jurija Stroeva i ruske Njemice Aleksandre Müller. Ta je epizoda umetnuta u osnovnu narativnu liniju romana kao sadržaj vizije koju Ambrogio Flecchia ima o dalekoj budućnosti grada Pskova i ljudima što će u njemu boraviti krajem 70-ih godina 20. stoljeća. Evo kakav razgovor o temi ljubavi i strasti vodi u 20. stoljeću Stroev, nesiguran u vlastite osjećaje prema Aleksandri Müller, sa svojim kolegom Utkinom:

– Ali ljubav je (Stroev je zamahao rukama) osjećaj koji obuzima cijelo biće i od kojega te, kako ja shvaćam, naprosto spopadnu grčevi. Praktički požižiš. A ja to ne osjećam. Nedostaje mi – da. Htio bih biti uz nju – da. Slušati joj glas – da. Ali ne ludovati.

– Ti govoriš o strasti, koja je zaista vrsta ludila. A ja govorim o razumnoj i, ako hoćeš, predodređenoj ljubavi. Jer kad ti netko nedostaje, riječ je o tome da ti manjka dio tebe samog. I tražiš sjedinjenje s tim dijelom. (215)

Navedeni bismo dijalog mogli shvatiti kao dalek odjek Platonova dijaloga *Gozba*, preciznije rečeno, mita o androgenima koji u Platona na pomalo groteskan način izlaže komediograf Aristofan. Prema tom mitu čovjek se osjeća cjelovitim bićem tek kad pronade svoju idealnu polovicu i sjedini se s njom u ljubavi (193 BC / Platon 2014: 323). Ljubavni odnos Arsenija

bit će nam lakše, jer kad budemo imali dijete, ništa nikome nećemo morati objašnjavati, ono će sve opravdati, kao da otvaramo novu stranicu u životu, razumiješ?” (85). Za razliku od strasti, koja je pomalo asocijalna i usredotočena isključivo na sadašnji trenutak, romantična se ljubav otvara prema budućnosti, i to upravo svojim projekcijama o sretnom braku za koji budući supružnici vjeruju da će trajati do kraja njihova života.

i Ustine opisuje se na nekim mjestima romana upravo jezikom Platonova mita o androginima:

Krug se zatvarao: jedno drugome postajali su sve. Zbog savršenosti toga kruga Arseniju je prisutnost bilo koga drugoga bila nemoguća. To su bile dvije polovice jedne cjeline, pa se Arseniju svaki dodatak činio ne samo suvišnim – nego nedopustivim. Čak i kratkotrajni, koji ni na što ne obvezuje. (72)

42 Važno je naglasiti da su te dvije polovice, koje će tvoriti samodostatnu i savršenu cjelinu, našle jedna drugu u prvome redu zahvaljujući međusobnoj erosnoj privlačnosti odnosno strasti. U svakom slučaju, početna Arsenijeva reakcija na pojavu Ustine opisuje se u romanu baš kao spontano buđenje strasti. Ona se, naime, odlikuje visokim intenzitetom doživljavanja, a paralelno s tim i gubitkom vlasti nad samim sobom. Već samo mjesto¹³ na kojem Arsenij susreće Ustinu ispunjeno je jakim emocionalnim nabojem. Riječ je o groblju, dakle mjestu gdje se nad grobovima voljenih osoba intenzivnije doživljava praznina koju one ostavljaju za sobom i dublje osjeća tuga zbog njihove smrti. Jednog je proljetnog dana Arsenij, tugujući nad grobom svoga djeda Kristofora, u stanju pojačane emocionalne ranjivosti nenadano osjetio na sebi nečiji pogled. “Osjećao ga je, iako ga još nije vidio” (63). Bio je to pogled Ustine čiju je prisutnost u svojoj blizini Arsenij naslutio golim instinktom. I malo kasnije, kad je već doznao njezino ime i uveo je u svoju izbu s namjerom da joj pomogne, njegovi su se dojmovi o njoj oblikovali na nekoj čisto biološkoj razini. Prvo što ga je uznemirilo bio je njezin miris:

Ustina je ulazila ne podižući pogled. Kad je skinula poderani kožuh, bilo je jasno da to čini prvi put nakon mnogo dana. Brvnaom se proširio zadah neoprana tijela. Mladog ženskog tijela. Ustajalost zadaha samo je pojačavala njegovu mladost i ženstvenost, sadržavao je u sebi maksimalnu koncentraciju jednog i drugog. Arsenij osjeti uzbuđenje. (64)

Da je Arsenijem zavladała strast, može se suditi po nizu tjelesnih simptoma koji su upućivali na gubitak kontrole nad vlastitim tijelom: “Zaćuo je šum vode. Šum u vlastitoj glavi” (65); “I sam je pocrvenio” (65); “Spustio je pogled i ponovno pocrvenio” (66); “osjećao je knedlu u grlu” (66); “osjetio je da ga glas ne sluša” (67); “Drhturio je, iako je bio sav u znoju” (70) itd. Dakako, spominju se u tom poglavlju svi oni Ustinini tjelesni atributi koji su probudili Arsenijev eroski zanos, a to su prije svega

¹³ O semantici groblja u Vodolazkinovu romanu usp. Podrezova i Harlaškin 2018: 134–138; općenito o groblju kao “drugom mjestu” odnosno heterotopiji usp. Foucault 2013.

riđa kosa i rumene usne. Ne treba nas čuditi da se oni opisuju citatima iz biblijske *Pjesme nad pjesmama*, konkretno, riječima zaručnika zadivljenog ljepotom svoje zaručnice i preplavljenog čežnjom za njom: "Raščupana kosa, koja joj se sušila i još nije bila spletena, sjala joj je oko glave. *Vlasi tvoji jak stado koz ko uzajde na goru Galad* (kurziv moj – op. a.)" (68). I malo dalje: "Osjećao je miris njezinih usana. *Jak traci rumeni, usne tvoje* (kurziv moj – op. a.)" (73). Uskoro je Arsenij počeo pokazivati i psihičke znakove svoje strastvene zaokupljenosti Ustinom. Iz nesprenosti da je dijeli bilo s kim te iz paničnog straha da je ne izgubi uporno ju je skrivao pred stanovnicima Rukine Varoši, koji su nakon Kristoforove smrti nastavili dolaziti k njemu kao nasljedniku djedova travarskog umijeća. Pregledavajući ih, bio je vidljivo rastresen jer jedino što je plijenilo njegovu pozornost bila je Ustina, a sve što nije bilo u vezi s njom prestalo ga je zanimati. Život s Ustinom odvijao se u izolaciji od ostatka svijeta i činio je, kao što to uvijek biva u strastvenoj vezi dvoje ljubavnika, svijet za sebe, podvrgnut vlastitim pravilima, samodostatan i neproničan za druge. Konačno, upravo zbog svoje strastvene vezanosti za Ustinu i nesprenosti da je se liši makar na jedan čas, Arsenij počinje kršiti norme ne samo društvenog nego i vjerskog života svoje zajednice: ne odlazi više u crkvu i ne pričestuje se jer bi na ispovijedi morao otkriti svoju vezu s Ustinom, a pomisao da bi ga odvojili od nje, čak i samo privremeno, apsolutno mu je nepodnošljiva. Njegova strast, lišena racionalne kontrole, pokazuje se na kraju pogubnom za Ustinu. Uskrativši joj zbog tajnosti njihove veze pomoć primalje, on sam postaje u velikoj mjeri kriv za njezinu smrt. Stvarnu težinu njegove krivnje dodatno naglašava krajnje realističan, bolje reći do brutalnosti naturalističan opis Ustininih porođajnih muka i smrti.

Uzimajući u obzir tragičan rasplet Arsenijeve ljubavne priče i njegovu osobnu odgovornost za takav ishod događaja, može se pretpostaviti da je na Vodolazkinov odnos prema fenomenu strasti najvjerojatnije utjecala i ortodoksna kršćanska misao prema kojoj je strast nedvosmisleno negativna pojava, takoreći istovjetna s grijehom. Strast, naime, dovodi u pitanje slobodnu volju kao ključnu vrlinu koju kršćanstvo pripisuje ljudskom biću, jer robujući strasti čovjek gubi mogućnost slobodnog izbora između dobra i zla. Stoga su, kako tvrdi I. Smirnov, "strasti omražene u kršćanskom *sociumu* (kao što su dotada bile neprihvatljive u filozofiji stoika) te su predodređene da budu uklonjene iz ljudskih običaja. Na ruskom je tlu učenje o borbi sa strastima ('pomyslami') do detalja razradio Nil Sorski u 'Manastirskom Ustavu' (s kraja XV. i početka XVI. vijeka) [...]" (Smirnov 2011). Za razliku od erosa, koji kod Platona i njegovih sljedbenika može čovjeka nadahnuti čak

i na uzvišena, slavna i besmrtna djela,¹⁴ pojam strasti u kršćanskom kontekstu priziva u svijest prije svega mit o prvorodnom grijehu i čovjekovu padu. Ne spominje uzalud starac Nikandr na pragu Arsenijeve spolne zrelosti Adamov grijeh, posljedice kojeg možemo ublažiti samo kajanjem i molitvom:

Svatko od nas ponavlja Adamov put i s gubitkom nevinosti postaje svjestan da je smrtnan. Plači i moli se, Arsenije. I ne boj se smrti, jer smrt nije samo gorčina rastanka. Ona je i radost oslobođenja. (38)

Svu zamršenost Arsenijevih osjećaja prema Ustini, a ujedno i kompleksnost vlastite koncepcije ljubavi Vodolazkin je možda najjasnije izrazio tvrdnjom da njegov junak “još nikoga nije tako strasno sažalijevao” (66). Sintagma “strasno sažalijevao” (“strastno žalel”) mogla bi se u nekom smislu shvatiti kao spoj nespojivoga, kao *concordia discors*. Naime, strast¹⁵ i samilost osjećaji su vektorski usmjereni u dva posve suprotna smjera: u odnosu na drugog strast je zahtjevna i pohlepna, a samilost je samozatajna i darežljiva. Ipak, taj je spoj neophodan jer, kao što je svojedobno pronicljivo zamijetio Berdjaev, “ako ljubav-eros nije sjedinjena s ljubavlju-sažaljenjem, tada su njezini rezultati ubojiti i bolni. U erosu samom po sebi ima okrutnosti, on se mora krotiti samilošću, karitasom” (Berdjaev 1990: 75). U svakom slučaju, Arsenijeva ljubav prema Ustini od samoga početka nije lišena karitativne dimenzije. Međutim, ta dimenzija do punog izražaja dolazi tek nakon Ustinine smrti, kad Arsenij, odrekavši se sebe i svoje žudnje, svu svoju životnu i emocionalnu energiju usmjerava isključivo na Ustinin spas. O njegovu samoodricanju i samožrtvovanju posebno se pripovijeda u drugoj, trećoj i četvrtoj knjizi romana koje se u pogledu naracije oslanjaju, kako je već rečeno, pretežno na žrtveni narativni prototip, te kao takve više-manje izlaze iz okvira naših interesa.

Ipak, upravo ti dijelovi romana sadrže velik broj epizoda koje svjedoče o još jednom izuzetno važnom, ako ne i najvažnijem, aspektu Arsenijeve ljubavi prema Ustini – o njezinoj neprolaznosti. Osvrnimo se samo na dvije epizode u kojima se ta ljubav eksplicitno naziva vječnom. U vrijeme svoga boravka u Belozersku, o kojem se pripovijeda u *Knjizi odricanja*, Arsenij

¹⁴ U Platonovu dijalogu *Gozba* vidi Diotimin govor koji sudionicima rasprave o erosu prepričava Sokrat (201 D – 212 B / Platon 2014: 334–347).

¹⁵ Upozoravajući na mnogoznačnost riječi “strast” u ruskom jeziku, Vodolazkin izdvaja ova njezina značenja: “jak osjećaj”, “užas”, “patnja”. Riječ “strast” čak se može upotrebljavati kao prilog u značenju “jako” (usp. Vodolazkin 2018: 267). Na taj bi se način sintagma “strasno sažalijevao” mogla protumačiti i kao “jako, užasno sažalijevao”, što u krajnjoj liniji nije u kontradikciji s našom interpretacijom.

obrazlaže mladoj udovici Kseniji zbog čega će odoljeti iskušenju i odreći se zajedničkoga života s njom premda mu je jako draga: “Lijepo mi je i ugodno s tobom [...] Ali Ustina je moja vječna nevjesta” (140). Druga situacija u kojoj se eksplicitno spominje vječnost kao osnovni atribut Arsenijeve ljubavi prema Ustini također je vezana uz jednu ožalošćenu mladu ženu. U venecijanskoj epizodi iz *Knjige puta* Arsenij pred ulazom u baziliku sv. Marka susreće djevojku Lauru¹⁶ zaraženu gubom. Ispočetka mu se čini da je djevojka možda u nevolji zbog neželjene trudnoće, te joj stoga ne bez žaljenja kaže: “Ja bih te, vjeruj, uzeo za ženu kako bih ti pomogao, ali ne mogu to učiniti zato što imam vječnu ljubav i vječnu ženu” (279–280).

Kako shvatiti pridjev “vječna” u sintagmama “vječna ljubav”, “vječna nevjesta”, “vječna žena”? U njemu se, kao prvo, osjeća semantički talog kršćanskog shvaćanja vječnosti, preciznije rečeno, vječnog života kao dara Božjeg zahvaljujući kojem će Arsenij uz pokajanje i bogougodna djela moći zauvijek ostati s Ustinom. Pojam vječnog u tom se kontekstu odnosi ne toliko na ovaj zemaljski svijet, u kojem je sve osuđeno na prolaznost, koliko na onaj nebeski koji je oslobođen vremenskih okova. Primijenjen na ljubav, pridjev “vječna” podrazumijeva, dakle, njezino beskonačno trajanje u onostranosti.

Značenje tog pridjeva steći će, međutim, neke nove nijanse ako ga protumačimo polazeći od metafizičkih pretpostavki samog Vodolazkina. Premda se one kreću unutar kršćanskih koordinata, specifične su utoliko što Vodolazkin inzistira na tezi o nepostojanju vremena koja je, po njegovu mišljenju, primjenjiva već na naš ovozemaljski život. Drugim riječima, u modelu svijeta kako ga vidi Vodolazkin kategorija vremena ozbiljno dolazi u pitanje. Dovedena je u pitanje prije svega neobrativost vremena, kao i stroga razgraničenost odnosno nepropusnost pojedinih vremenskih slojeva. O tome, na primjer na stilskoj razini romana, svjedoči govor pripovjedača i likova u kojem se prepleću raznodobni jezični elementi, pa su tako staroruske fraze i crkvenoslavenizmi organski sjedinjeni sa stihijom suvremenoga ruskog jezika, uključujući “niže” govorne varijante kao što su kancelarijsko pismo, pogrdne riječi i sleng. Na motivskoj razini romana mogao bi se pak

¹⁶ Prema zanimljivoj opasci Olge Nekljudove nije nimalo slučajno što se djevojka zove Laura. Naime, to se ime “asocira s imenom žene koju je Petrarca ljubio te opjevavao i nakon njezine smrti. Povijest Petrarcine ljubavi prema Lauri ima mnogo zajedničkog s pričom Arsenija kojem je Ustina postala smisao života; on neprestano razgovara s njom i moli je za savjet. Osim toga Laura i Laur, posljednje Arsenijevo ime – jedno su te isto ime u ženskoj i muškoj varijanti (poput Ustine i Ustina). Čitanje ‘Lavra’ kao romana o vječnoj ljubavi ne isključuje ni sam autor, a u tom je slučaju Laura – simbol takve ljubavi koji povezuje roman ‘Lavr’ s epohom talijanske renesanse” (Nekljudova 2015: 127).

kao primjer relativiziranja kronološkog poretka povijesnih pojava navesti jedan upečatljiv slučaj anakronizma: riječ je o odbačenim plastičnim bocama koje se ne uklapaju u 15. stoljeće, konkretno, u prizor šumskoga tla u rano proljeće: “Ispod snijega se pojavila sva šumska prljavština – lanjsko lišće, izbljedjeli dronjci i potamnjele plastične boce” (77). Mogli bismo se prisjetiti još i brojnih slučajeva vidovitosti pojedinih duhovno razvijenijih likova, od kojih neki čak izravno govore o nepostojanju vremena. Tako, na primjer, vidoviti Ambrogio Fleccchia, trajno zaokupljen eshatološkim razmišljanjima o kraju svijeta, zamjećuje:

Sve mi se više čini da vremena nema. Sve na svijetu postoji izvan vremena, kako bih ja inače mogao znati budućnost koja se nije dogodila? Mislim da nam je vrijeme dano milošću Božjom, jerbo čovjekova svijest ne može pustiti u sebe sve događaje istodobno. Zatočeni smo u vremenu zbog svoje slabosti. (251)

46

U pripovjednom svijetu Vodolazkinova romana Arsenijevu ljubav također možemo ubrojiti među one pojave koje govore o nepostojanju odnosno irelevantnosti vremena. Zahvaljujući tome što je u stanju prevladati destruktivnu moć vremena, ta se ljubav i može nazvati vječnom. Budući da je po svom intenzitetu “neizmjerana” (74) i “beskrajna” (101), čak joj ni smrt ne može biti granica. Znakovite su u tom smislu riječi starca Nikandra kojima nakon Ustinine smrti tješi očajnog Arsenija: “Pred tobom je težak put, priča o tvojoj ljubavi tek počinje. Sad će sve ovisiti o snazi tvoje ljubavi, Arsenije. I, naravno, o snazi tvoje molitve” (104).

Unatoč činjenici da se danas, kako je ustvrdio Vodolazkin, “ne piše o predanosti, o svecima, o vječnoj ljubavi” (Vodolazkin 2015), on je napisao roman upravo o tome. Pritom u semantičko polje “ljubav”, onako kako je vidi Vodolazkin, ulaze i strast, i samilost, i postojanost. Međutim, u naše “fluidno” doba, da se poslužim terminom Zygmunta Baumana, sve navedene vrijednosti doimlju se pomalo zastarjelima i na svoj način obezvrijeđenima. Naime, prema Baumanu, u suvremenom potrošačkom društvu temeljni oblici društvenih ustanova i odnosa – od posla i karijere do religije i ljubavi – postaju nestalni, fleksibilni, tekući. “Strategija *carpe diem* odgovor je na svijet ispražnjen od vrijednosti koje pretendiraju na trajnost” (Bauman 2009: 47), tvrdi Bauman u razgovoru s Benedettom Vecchijem. Govoreći o današnjim ljubavnim vezama, on pronicljivo zamjećuje da se: “nakon *Čovjeka bez svojstava* Roberta Musila, pojavio [...] ‘čovjek bez obaveza’” (Bauman 2009: 54), a on se unatoč svojoj potrebi za sigurnošću ne želi trajno vezati s jednom osobom i davati joj dugoročna obećanja tipa “dok nas smrt ne rastavi”. Kultivirajući potrošačke vještine, “čovjek bez obaveza” će sve ono

što mu trenutno ne pruža neko opipljivo zadovoljstvo odmah zamijeniti novim i uzbudljivijim nadomjeskom, uključujući i “voljenu” osobu.

Današnji čitatelj pomalo je umoran od takve prilično pesimistične slike “čovjeka u ljubavi” kakva se nadaje iz Baumanovih socioloških i kulturoloških analiza, a kakva mu je dobro poznata iz mnogih djela suvremene književnosti, kazališta i filma. Stoga među glavnim razlozima velikoga uspjeha romana *Lavr* valja istaknuti upravo Vodolazkinov koncept vječne ljubavi. Naime, taj koncept zacijelo zadovoljava jednu duboku ljudsku potrebu današnjega čitatelja, a to je potreba da se vjeruje u mogućnost harmoničnog i trajnog zajedništva s drugim ljudskim bićem kao sigurnim uporištem u suvremenom svijetu ontološke i spoznajne nesigurnosti.

LITERATURA

- Arhangel'skaja, Anna V. 2013. “Vremja drevnerusskoe i sovremennoe v romane Evgenija Vodolazkina ‘Lavr’”. U: *Naučnaja konferencija “Lomonosovskie čtenija” i Meždunarodnaja naučnaja konferencija studentov, aspirantov i molodyh učenyh “Lomonosov”*, T. 1. Ur. M. È. Sokolov i dr. Internet. 10. travnja 2020.
- Averincev, Sergej. 2006. “Brak i sem’ja”. U: S. Averincev. *Sobranie sočinenij. Sofija – Logos. Slovar’*. Ur. N. P. Averinceva i K. B. Bitov. Kiev: Duh i Litera: 796–815.
- Bahtin, Mihail. 1975. “Formy vremeni i hronotopa v romane. Očerki po istoričeskoj poëtiki”. U: M. Bahtin. *Voprosy literatury i èstetiki. Issledovanija raznyh let*. Moskva: “Hudožestvennaja literatura”: 234–407.
- Bauman, Zygmunt. 2009. *Identitet. Razgovori s Benedettom Vecchijem*. Preveo s engleskoga Mirko Petrić. Zagreb: Pelago.
- Benčić, Živa. 2019. “Postčovjek u ljubavi (u romanu S.N.U.F.F. Viktora Pelevina)”. U: *Književna smotra LI/2019*, 193 (3): 59–67.
- Berdjaev, Nikolaj. 1990. *Samopoznanie*. Moskva: “DÈM”.
- Dixon, Thomas. 2003. *From Passions to Emotions. The Creation of a Secular Psychological Category*. Cambridge/New York/Melbourne/Madrid/Cape Town/Singapore/São Paulo: Cambridge University Press.
- Foucault, Michel. 1996. “O drugim prostorima”. Preveo Stipe Grgas. U: *Glasje* 6: 8–14.
- Giddens, Anthony. 1992. *The Transformation of Intimacy. Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies*. Cambridge, UK: Polity.
- Grimova, Ol’ga A. 2014. “Narrativnaja intriga v romane E.G. Vodolazkina ‘Lavr’”. U: *Narratorium*. Meždisciplinarny žurnal 1 (7). Internet. 10. travnja 2020.
- Hogan, Patrick Colm. 2011. *Affective Narratology. The Emotional Structure of Stories*. Lincoln/London: University of Nebraska Press.
- Javornik, Miha. 2018. “Repetitivni re-/demitologizam kao ustaljen proces u razvoju kulture (na primjeru romana *Lavr* Evgenija Vodolazkina)”. U: *Neomitologizam u kulturi 20. i 21. stoljeća*. Ur. Jasmina Vojvodić. Zagreb: Disput: 111–122.
- Maglij, Anna. 2015. “Žanrovoe svoeobrazie romana E. Vodolazkina ‘Lavr’”. U: *Vestnik Moskovskogo universiteta. Serija 9. Filologija* 1: 177–186.

- Maglij, Anna. 2016. “Vremeni net. Evgenij Vodolazkin”. U: *Voprosy literatury* 2: 18–33.
- Nekljudova, Ol’ga. 2015. “Karta kontekstov. Roman E. Vodolazkina ‘Lavr’”. U: *Voprosy literatury* 4: 119–130.
- Pančenko, Aleksandr M. 1973. *Russkaja stibotvornaja kul’tura XVII veka*. Leningrad: Izdatel’stvo “Nauka”, Leningradskoe otdelenie.
- Pančenko, Aleksandr M. 1980. “Literatura vtoroj poloviny XVII veka”. U: *Istorija russkoj literatury X–XVII vekov*. Ur. Dmitrij Sergeevič Lihačev. Moskva: “Prosvješćenie”: 372–446.
- Podrezova, Natal’ja N. i Jurij Harlaškin. 2018. “Semantika kladbiščenskogo hronotopa v romane E.G. Vodolazkina ‘Lavr’”. U: *Sibirskij filologičeskij žurnal* 2: 134–138.
- Reddy, William M. 2010. “The Rule of Love. The History of Western Romantic Love in Comparative Perspective”. U: *New Dangerous Liaisons: Discourses on Europe and Love in the Twentieth Century (Making Sense on History)*. Ur. Luisa Passerini i dr. New York/Oxford: Berghahn Books: 33–57.
- Smirnov, Igor’. 2011. “V bure strasti. Filosofskij komentarij”. U: *Zvezda* 10. Internet. 11. travnja 2020.
- Trofimova, Nina V. 2016. “Tradicii drevnerusskoj literatury v romane E.G. Vodolazkina ‘Lavr’”. U: *Cyberleninka*. Literaturovedenie 7. Internet. 11. travnja 2020.
- Vodolazkin, Evgenij G. 2014. “O ‘Lavre’ i real’noj ljubvi”. U: *Pravmir*. Internet. 11. travnja 2020.
- Vodolazkin, Evgenij G. 2015. “‘Lavr’ pošel po stopam L’va Tolstogo”. U: *Vesti.UZ*. Internet. 11. travnja 2020.
- Vodolazkin, Evgenij G. 2018. “O ‘Lavre’”. U: Evgenij Vodolazkin, *Dom i ostrov, ili Instrument jazyka*. Moskva: Izdatel’stvo AST: 332–348.
- Vodolazkin, Evgenij G. 2019. *Lavr. Nepovijesni roman*. S ruskoga preveo Igor Buljan. Zagreb: Ljevak.
- Vojvodić, Jasmina. 2019. “Načalo i konec individual’noj istorii (Aviator E. Vodolazkina)”. U: *Novoe literaturnoe obozrenie* 159 (5’ 2019): 265–277.

Abstract

EUGENE VODOLAZKIN'S *LAURUS* AS A NOVELA ABOUT ETERNAL LOVE

Even though in Eugene Vodolazkin's hybrid novel *Laurus*, the hagiographic and love storylines are inseparable, this paper focuses mainly on the topic of love, or more precisely, on the concept of eternal love. The paper seeks to demonstrate that in his understanding of love, Vodolazkin is inspired, on the one hand, by Vladimir Solovyov and Nikolai Berdyaev's Christian-Platonist rendering of Eros, and, on the other, by the Orthodox-theological interpretation of passion as sin. In any case, the semantic field of "love", as seen by Vodolazkin in his novel, includes passion and compassion and unquestionable permanence. The meaning of the adjective "eternal" in "eternal love" first points to the meaning of the Christian concept of eternity. The meaning of the adjective is further discussed and clarified in the framework of Vodolazkin's metaphysical assumptions about the irrelevance or absence of time.

Keywords: romantic love, passion, eternal love, hagiography, Greek novel, Eugene Vodolazkin