

UDC 930.85 (4—12)

YU ISSN 0350—7653

ACADEMIE SERBE DES SCIENCES ET DES ARTS

COMITE INTERACADEMIQUE DE BALKANOLOGIE
DU CONSEIL DES ACADEMIES DES SCIENCES ET DES ARTS
DE LA R.S.F.Y.

INSTITUT DES ETUDES BALKANIQUES

BALCANICA

ANNUAIRE DE L'INSTITUT DES ETUDES BALKANIQUES

XXI



BELGRADE
1990

BALCANICA XXI, Beograd 1990, 1—411.



Александар М. ПЕТРОВИЋ
Матица српска
Нови Сад

МЕТАФИЗИЧКА ПОЗАДИНА ЊЕГОШЕВОГ ПЕВАЊА

Дубоку склоност тзв. „метафизичком певању“¹ Његош је открио већ у својој првој обелодањеној збирци песама *Пустиняк цетињски*, насталој за време пута у Русију 1833, а печатаној на Цетињу 1834. године. На самом почетку истиче се песма „Црногорац к свемогућем Богу“, која не говори само о образовању које је Његош стекао захваљујући Сими Милутиновићу Сарајлији, или под утицајем руског песništва, већ и

¹ Метафизичко Његошево усмерење у певању очигледно је и филолошки, из стихова:

*„Ја сам твоја искра бесамртна,
— рече мени свијетла идеја —
водићу те к вјечноме огњишту
од којег сам и ја излећела;
већ теготни оков физически
збаци с себе, освободи га се
под туђијем не стењи бремениом.“*

(Луча микрокозма, I, 91—97)¹

Први је Андроник Роџанин списима Аристотеловим, који су писани након разматрања природе, дао назив *метафизика* (оно што је после, иза и изнад природе). Овај библиотекарски назив садржајно је везан за појам, јер физика је теоријска наука о начелима кретања и мировања, а метафизика посматра биће какво јесте и све оно што му по себи припада. Међутим то није јединствена наука „*metaphysica generalis*“, како је то замислио Аристотел, изузев ако се не мисли на слепу монолитност упорног заступања става, већ једно пре свега учење (*máthesis tōn dogmatikōn metaphysica universalis*), које има своје развојне — *sub specie aeterni* — линије. Основни приговор је да он поравнава суштатство (*ἡ οὐσία*) са бићем (*τὸν*) губећи важење правог бића (*ὄντως*). Аристотелово мишљење преузимају, понајвише шпански и арапски мислиоци и утичу пресудно на развој схоластике

о његовој богословској смелости и продорности. Бог је код њега призиван као „бескONAчно биће“ у беспочетној заснованости дубинског и висинског размера, те га истичу она својства која га људском домишљању чине недокучивим:

*„Ти, дубино неизмјерна,
ти, висото недолећна,
те си сјајност своју скрио
млогостручним покривалом
величанства и пространства,
те се не даш да те види
око душе најумније,
нит' ум себе вообрази
но тек почне о теб' мислит,
занесе се у бескрајност
све с вишега к вишем одећ,
летећ желно да те види
или сјенку барем твоју.
Ал' залуду њему мука,
по простору тумарање,
када си га ти створио
кратковидно и слијепо,
да у тебе не погледа,
но се натраг мора вратит
у ћескотном своје храму
занешено, угруђено,
величином зачуђено.“*

(П. П. II, Његош, *Пјесме*, Бгд., Цет., 1984)

Од овог става који важи за све људе у смислу кратковидности и слепила, када неко настоји да сазна бескONAчно биће Божје, чему би одмах могао да се припише утицај кабалистичког мо-

у европским земљама, док Платоново и шире платоничко мишљење метафизичког универзитета о “*ὄντος*”, преузимају Византинци, те преко талијанског ренесанса и руских присвајања преносе до данашњице. Метафизика је у доба развоја просветитељства и бујања позитивизма тако рећи изумрла, али је реакција класичне немачке философије поново васкрсла њен углед. Будући да њена строгост није сасвим доследно постигнута, јавиле су се разне струје разматрања, међу којима је феноменолошка Edmunda Husserla и његових следбеника М. Heideggera и Е. Finka најзначајнија. Оно што је натприродно и прелогично (*ὑπερλογικόν*) (*ὑλλογικόν*, поново је разграничено од надреалног *ὑλβμοφικόν* *βπεφόν*), а очућеност је изнова открила превиђене и пренебрегнуте састојке логике напросто када захвата у целину бића и оно што је омогућава. Феноменолошки ставови, који преко „анонимних интенционалитета света живота“ или класично речено — несвесног — поново рефилософикују историју догађања и у њој настала дела културе, омогућавају да се и Његошеви поетски напори виде у пунијем обиму и кроз детаљнији унутрашњи склоп траженог смисла, испољеног поетским средствима. У њиховој позадини, у ономе што у њима влада, налази се древно учење светлосне метафизике и слово бићевитости у целини и напросто.

тива — AYN SOPH — а тек у вези са *Лучом микроkozма* из 1845², Његош одмах испоставља и властито сведочење у виду славопева. Небесне светиљке очитују његово присуство, а разумевајући сам себе као део васељене која просева Божјом величином свепокрећуће речи, открива нам како се код њега присвајање дотађа непосредно — „бог си ума, душе моје“ (тамо, стр. 63). Ово присвајање које више значи жељу и приврженост символу вере него њеном испољавању, до тог значаја првобитне повезаности долази надањем и гносеолошким уверењем:

*„И чему сам ја подобан?
Ја се надам нешто твоје
да у душу моју сјаје;
неизвјестан, ал' се гордим
што са тобом својство имам.“*

(*Пјесме*, 63)

Оваквим приступом описа сопственог положаја у поређењу са дометима и могућностима људског ума Његош је остварио једну истинску димензију односа према природи и ономе што јој претходи, истичући то кроз погонске појмове философије — кроз чуђење и дивљање.

Раслојавањем онога што би било заједничко својство људске маленкости и сјаја Божје величине, Његош то својство препознаје у суштаству умне душевности — „искри огња / која пође тамо лећет / од огњеног океана, / док се опет к њему врати“ (тамо, стр. 64). По овој сили, којом, премда умањено до најситнијих могућности, људска душевност може да види у целој природи божанску присутност, по сазнајној *искри огња* увиђа се оно што се невидљиво пружа унапред уму и поимању као животодавни безуслован основ:

*„Ти, божество превисоко,
које живиш у простору,
над простором, под простором,
у свијетлим планетама,
у зракама сјајна сунца
и у сваку малу стварцу
нам видимо, невидимо,
ти свачему живот дајеш
невидимом твојом силом.“*

(*Пјесме*, 66)

² Ово „кабалистичког мотива“ треба схватити само условно, у смислу поређења са висином исказа, а не у оној дословности како је то, рецимо, приказала у својим погледима А. С. Ребац. Наиме, у свим богословским текстовима, у литургијској поезији нарочито, речи „бесконечно биће“ за Бога, као и „светлосно биће“, „неизречиво“, „непојмљиво“, готово да су општа места, па је вађење такве генезе, на пример Његошеве *Луче*, из неоманихејства, неког богомилства или масонских кругова — дрвено железно — или напросто депласирано.

Било да сагледава пуне обиме чувствено видљивих делова света, било да се упушта већ у своје време у науци модерно дискреционисање телесности и просторности, кроз мање саставне целине, Његош увек доспева до неописивог и умом необухватљивог закључка о бићу бесконачног. Преостаје да се из те ограничености пронађе другачији пут, те оно што очућеност налаже изложи доступним средствима за огњену искру ума:

„Ал' ја више силе немам
да изближе тебе видим,
већ из стварих видимијех
створитеља њина славит...“

(Пјесме, 66)

Ова Његошева песма с правом може да се назове пролегоменом његовог лика новолатоничке метафизике, никлој на њеним засадама у византијском богословљу и хуманизму, путем преноса у руски култни и културни код. Премда се неки њени елементи могу ишчитати из чувене Державинове *Оде Богу*, у којој је Његош могао да пронађе достојну формализацију теоријског и практичног искуства које је већ стекао, она је далеко од „имитације“ о којој је говорио Лавров (Москва, 1887), јер би и Державин у том случају био пуки имитатор њему претходећег наслеђа. Сматрајући да се без унутрашњег склопа израза самог дела, у оквиру тзв. *Motivforschung-a*, не може добити више од огољеног обавештења о неким општијим местима, којима се извесни лик уметничког обликовања бави, знатно продуктивнијим сматрамо разматрање улазак ствараоче-ве личности у истраживање идејног наслеђа, кроз преплитање архиграфских и ерменеутичких момената. Будући да је већ сасвим довољно указивано на утицаје родова библијске, апокрифне, мистагошке и уопште духовне књижевности на Његошево дело, за истраживање његове метафизичке позадине требало би увести и његову способност за осмишљавање ствари, као и узрапредовалост у осећају смисла за све што јесте, кроз испољену морфологију ликова изграђене свести. Она би, наиме, могла да се покаже и као кореспондентни и конститутивни елемент за присвајање оних идеја духовног наслеђа које неће остати у бледој апстракцији и беживотној упорности, као програм натурања и изолованог васпостављања ствари. За то је било потребно постићи управо онај замах разумевања и пробијања кроз тзв. „свет живота“, или све оне околности којима се бива затекнут у граби свакодневице и њеним вишегласовним брујањима и разношењима, које је Његош показао да има. У том је смислу целокупна његова обавештеност о идејном наслеђу изразито прожета фолклорним елементом, јер у њему као разуђеној синтакси симболичких репрезентација,

идеја добија пун замах ненаданих просевања и оцртанијих очитовања.

Питамо ли се, да ли је оваквог поступка сам Његош био свестан, наићи ћемо и на неке могуће потврде. Већ 1837. он у „Грлици“ објављује песму са преиспитивачким и програмским карактером:³

*„Шта ћу слијеп на Олимпу ходити,
жителије му умом находити,
да ми сваке мисли буду глава,
како да је то сва моја слава?
Не, ја више на Олимпу нећу,
већ се крила к њему ми не крећу,
већ предметом поезије моје —
најсветије мојој души што је —
човјек добар, душе благородне,
који има дарове природне...
То су моја, то божества права,
земнијема то нек буде слава;
виде оно на земљи очима
штоно траже слијепи мислима...“*

(П. П. II, Његош, „Мојему друштву на Петровдан“, Пјесме, Београд—Цетиње, 1984, 132)

Предмет певања, по Његошевом властитом исказу, више није неко слепо подавање, да му идеализовања олимпских божанстава „сваке мисли буду глава“, већ „права божества“ која допевају до могућности да увиде: „на земљи очима / штоно траже слијепи мислима / по држави којој нема конца, / Кроновога сина свјема творца.“

Изгледа да је песнички предмет на који се Његош усредоточио могуће назвати и мисаоним подграђивањем „правог божанства“ — то јест теургијског осмишљавања човека, где се у ванљудском свету неће отуђивати романтичарско одушевљење за природу и симболику наслута, у једно свести изоловано и наличјем искривљавано и закидано репрезентовање. Спровођење овог програма видмио већ у песми „Тројица вас насамо“, састављеној 14. марта 1844. у Трсту, где разматра одвојене области којима се астроном, философ и поета, те услед тог одвајања не даје никоме за право, у ограђивању, на њему својствен начин, захтева спровођење начела јединства стварности, које ће да их обједини на вишој равни. То обједињавање као мишљење које „може на дјело“ тражило је достојна средства изражавања, које сусрећемо у песми „Мисао“, наста-

³ Овај „програм“ чини ми се да је уско везан уз Његошево размишљање о судбини поезије као вида истинствовања. И у нешто другачијем облику изнет је у песми из исте године „Нелажниј знак памјати праху народољупца“, поводом смрти великог српског песника Лукијана Мушицког, те подсећа на такође писану оду Мушицког *Победа сербског срца над злим генијем*. И романтично прострујавање и просветитељско као да су послужили да кроз њих у посебном облику проговори мистагогија византијског човекољубља или хуманизма.

лој крајем исте године, као и у *Лучи микроkozма*, састављеној у пролеће 1845. године. У песми „Мисао“, „огњена искра“ халдејских јунгалија из песме „Црногорац к свемогућем Богу“⁴, заснована на уверењу о заједничком својству између човека и Бога, сада се ставља под сабирно сочиво разматрања:

увучено 6 циц.

„Пламен божествени у ништавом храму,
каква те је судба у њему зажегла?
Али си ти тијелу вјечно мученије
али тјело теби времена тавница?
Таинствени закон какав вас сједини?
Какво ли вам право ово својство даде?“

(Пјесме, 158)

У овом стадијуму развијања свог метафизичког становишта, Његош посматра само мишљење као феномен који треба довољно јасно оцртати у психофизичком склопу људског живота. Мисао је мучитељ и тиранин љути, плам електризма који пара човека и усијава светлост у свакодневицу живљења, присиљавајући тиме и самог човека да — „открије јасно смртнијем очима / сва чудеса Божја. — таинствену књигу, / у коју би смртни мога видјети / без конца планова по којим је рука / свемогућег творца у бескрајни простор расула свјетове...“ Мисао диже олтаре, тронове и кумире, а време, њен „враг заклетих“, све то руши немилосрдно и чини је непостојаном, као у неком нужном поретку догађања, где мисао „свом приправља врагу... да шта рушит има“. Постојање мисли уверава да је она део бесмртног огња, као већ назначено *својство са оцем свијетах*, а то што она „идеално ствара“ — „јер не мож' на дјело“, подражавајући свет из ког је проистекла, не спречава да се руковођењем њеном инспирацијом не испевавају химне од којих душа заигра и тоги се од радости.

Шта још мисао може када зажди душу ватром поезије, види се у најлепшем и најуспелијем Његошевом спеву — *Луча микроkozма*. У њему мисао делује на начин који је византијском хуманизму одвајкада знан. Његош је једноставно могао довољно да сазри, да га присвоји и плодотворно обликује у свом тадањем, вероватно најјачем, стваралачком напору. Утолико поетска софистификованост и стилизованост излагања у спеву *Луча микроkozма* не морају да буду у толикој мери плод упознавања са разноврсним књижевним родовима који

⁴ О томе да је „ватреност“, као атрибутивна, конспективна синтема која обједињује светлост и топлину, једна од најважнијих шифри—синтема—појмова у *Пророчанствима Халдејаца*, сведочи и одлични Симплицијус:

ὥς γὰρ ὑπεξωκώς τις ὑμῶν νοερός διακρίνει,
πῦρ πρῶτον καὶ πῦρ ἕτερον σπεύδοντα μύηται”.

(Simplicius, *In Aristotelis de caelo*, II, 1; p. 375, 19—21 — Heiberg)

би условили сву сложеност и артистичко богатство изражавања, колико плод унутрашњег рада на образовању свести да се из „успаваних могућности“ пробуди и пробије оно што је већ давно било ту. О томе сведочи и мишљење непризнатог родоначелника византијског хуманизма, Прокла Дијадоха, који у четвртном поглављу дела *Философија Халдејаца* каже: „Постојећа душа постаје зналачка са бићима према властитом обичају просуђивања, успостављајући се у својственом суштству умствености, те мислећи свеукупност напросто и оно што је прибављено у неподељености. Испреплетена према оном једном и сажимајући све мноштвено у истом, остварује обоготворено и сазахвата оне припадности изнад ума... Јер ништа се сазнајуће не сазнаје олакшицама сазнања, а тако ни оно изнад ума (не може да се сазна) путем ума; јер некима ум уједно прибавља ствар и таквима говори оно што је мишљено, попут тога да је друго по реду од мислећег, дочим, ако је у цвету нашег ума оно мислеће исто што и мишљено, постављено је на врх првобитне умне тројствености не би ли некима још и с обзиром на оно једно сазахватало, а што је неусклађено и без деоништва с обзиром на све“ (Proclus, *De Philosophia Chaldaica*, Halle, 1891 (Jahn Albert), IV).

У том смислу и *Посвета Луче*, преко византијског наслеђа, казује овакво једно уверење, у нешто измењеном облику. Тајну човековог опстанка и постојања не открива ни природни свет околине, ни небески свод, па ни земаљски мудраци од којих је очигледно много очекивао:

*„но њихове различне доказе
непостојност колеба ужасна:
све њих мисли наједно сабране
друго ништа не представљају ми
до кроз мраке жедно тумарање,
до нијеомог једног нарјечија,
до погледа с мраком угашена.“*

(*Луча микрoкозма*, 64—70)

Интелектуалну диференцијацију од оних који допуштају да се човеково биће олако одрекне тајновитости и постане бесловесно, без „искре божествене“, Његош спроводи на динамици супротстављања у којој неко тренутно стање, чак и у дужем временском периоду, не мора да буде довољан разлог за „сељење у скотско мртвило“. Његово је темељно уверење да поезија иде испред мисли и испоставља истину о правом живљењу бића:

*„Свемогућство светом тајном шанти
само души пламена поете.
Све дивоте неба и небесах,
све што цвјета лучам свештенијем,*

<http://www.balcanica.rs>

*мирови ли ал' умови били,⁵
све прелести смртне и бесмртне —
што је скупа ово свеколико
до општега оца поезија?"*

(Луча микрокозма, 169—176)

Поетичност и поетски став самим тим нису сагледани само као неки вид културног бављења, већ као нарочит гносеолошки начин происхођења увида за које поезија пружа достојна средства:

*„Званије је свештено поете,
глас је његов неба влијаније,
луча св'јегла руководитељ му,
дијалект му величество творца.“*

(Луча микрокозма, 177—180)

Високо песничство руководи мисао при чијем се вођству у њега уливају небеске енергије, а он сам тада изражава „величество творца“ или његову реч, као да је сама стваралачка; онај *хармонијски логос* очинских дубина из безданих дубина душевности. Са овим већ мисао излази на дело, и њен је учинак поезија прелогичног својства, наиме оног које је и само у стању да заждије искре у бездне небесах. Бесмртна твар, идеја и њен психофеноменолошки кореспондент — биће душевности — сада су у могућности да се извију на највише пољане духа невидљивог света, те да се у поетском општењу прожимају и садејствујући споразумевају. За овакав успон у више спратове душевности Његошу је могло да послужи све оно усмено предање до којег је макар и у мршавим облицима могао да дође, дружећи се са црногорским свештеним лицима,

⁵ Ово Његошево довођење у везу цветања светова или умова могло је да потекне из уобичајеног богословног васпитања, литургијских штива, као и из тамнијих места народне поезије. Његошу није била страна ни књижевност српског XVIII века, поготову спевови Јована Рајића (*Бој змаја са орлови*, Вјена, 1791) или *Кандор* Атанасија Стојковића, као и оде Мушицког. Нека су ту основица, ипак, и халдејска пророчанства, као оно које је записао Дамасцијус у „*Начелима...*“

Ἔστιν γὰρ τι νοητόν, ὃ χρῆσε νοεῖν νόου ἀνθεῖ.
ἦν γὰρ ἐπερχλίνης σὸν νοῦν κακεῖνο νοήσης
ὡς τι νοῶν, οὐ κείνο νοήσειε᾽ ἔστι γὰρ ἀλκῆς
ἀμφιραοῦς δύναμις νοεραῖς στραπτουσα τομαῖσιν.
Οὐ δὴ χρῆ σφοδρότητι νοεῖν τὸ νοητόν ἐκεῖνο
ἀλλὰ νόου ταναοῦ ταναῆ φλογί πάντα μετρούση
πλήν τὸ νοητόν ἐκεῖνο. χρεῶ δὴ τοῦτο νοῆσαι
οὐκ ἀτενῶς, ἀλλ' ἀγνὸν ἀπόστροφον ὄμμα φέροντα
σῆς ψυχῆς τεῖναι κενεὸν νόον εἰς τὸ νοητόν,
ὄφρα μάθῃς τὸ νοητόν, ἐπεὶ νόου ἔξω ὑπάρχει.”

као и њеним познаваоцима уопште, будући да је византијска мисао рано превобена на старословенски. Продоран и истовремено уравнотежен стил Проклових разматрања места и улоге мистагошког елемента у сагледавању истине ствари, преко присвајања код Псеудо-Дионисија Ареопагита, касније Максима Исповедника, Патријарха Фотија у његовом делу о мистагогији Светог Духа, те Михајла Псела са Јованом Италом и Григоријем Гемистом Плитоном, да би се кроз сукоб са хуманистичким мишљењем основао и покрет православне мистике исихазма, који је до неслућених размера узидгао фатогностику као, бого-људску повезаност; као и многих потоњих ширења таквог мишљења у разним облицима — све је то тако рећи неодређено уграђено у осећај и обичаје народа чији је Његош припадник. Сучељавајући истине излагања вере у учењу о Богољудском откровењу, са мишљу о свејединству, византијска мистагогија отварала се према најезотеричнијем домену посматрања и делотворности свега што јесте — светлосној метафизици, у којој су просевања постојећег и обасања појединца била — *conditio sine qua non* људског мисаоног достојанства. Морфологија телесних перцепција стварности више није била у стисци страха од „материјалистичког зла“, јер је у једној реалној опцији цела Божја творевина прожета његовим енергијама, које одишу исижавајућом светлошћу, а самим тим, одстрањивањем паничног страха, доприноси она на практичној равни уравнотежавању душевности, која своје крајње замисли остварује кроз спорија али уједно и чвршћа духовна напредовања. У оваквом духовном расположењу, Његошев тзв. „темпераментални материјализам“ сасвим је разумљив, те не одаје знаке неког ослабљеног „позиционисања у интелектуалним структурама“, већ пре њиховим смештањем у оквиру који им и припадају. Боље речено, Његош садржајно спроводи још од Прокла формулисану „интелектуалну диференцијацију“ божанског и људског ума у обиму који они претпостављају, а нека заокретања у рефлексивну суперактивизацију интелигенције и њене технолошке могућности примене, очигледно је да га занимају само као почетни прагови типологије свести. Без једног таквог разубивања и ширине поимања, тајна човекове појаве могла би да буде само још кочећи анонимни интенционалитет предметности света живота, а не и продуктивни основ, који подразумева првобитну везу са божанским, по својству огњеног јединства стварности људске и божанске монадологије. Тако још у дванаестом веку Пселов ученик Јован Итал у свом писању неком углавном неописиво најмудријем, које је издао Крамер у трећој свесци *Anecdota graeca e codd. mss. bibliothecarum oxoniensium* (Oxford, 1836, p. 180—183), појма васељенски бездан Оца, подељен у три умна разреда — огњени, етерски и тварни, а њима одговарају идеје које с њима у вези настају, установљавајући такву грађу у монаде које сажимају мно-

штво.⁶ Божји отачки ум као „јединствено оностран“ у свеукупним умним деобама стварности није доступан ни свим светским боговима кроз које зрачи својим светлом. Пратећи унутрашње токове система бивствовања кроз сазнања преко тварних састојака, Његош следи теургијски моменат „жртве сазнања“, или енергијом љубави продире кроз круте категорије приземног поимања ствари, чинећи их дифузним и пропустљивим, а самим тим подграбује плодно тло за саизничуће увиде из виших спратова душевности, за спремно дочекивање огњених искри и њихово присвајање као луча микрокозма. Одустајање од тога да се општостима у свести опише свет према утврђеним техничким појмовима, као суспрезање страсти која би да премоћа и агоним надбије сваку врсту успостављеног поретка, заправо жртвује натуралистичке особине душевности у њиховој сировој датости, у име истанчавања преко првобитне енергије љубави из извора који је с ону страну свега постојећег.

Морфолошка опрема са архитектонских ерминеја библијског садржаја *Луче микрокозма* приказује неопходност овакве сазнајне жртве на примеру побуне Сатанине у невидљивим просторима:

*„На опширне небесне равнине
Иштем владу да подијелимо
И небеса пала воздигнемо
Први закон да природи дамо,
Нек се сваки са врховном влашћу
На свом небу горди и велича.“*

(*Луча микрокозма*, IV)

Сатана је, наиме, прабунтовник и револуционар који се куне ликом Адамовим и оружјем свога легиона, да сви заједно иду до краја у сукобу с Свевишњим: „Да намјеру испунит хоћемо, / Ал' сви жртва бити благородна: / Вјечан покој вјечно је блаженство“. Он тражи демократску поделу власти, коју Брана Петронијевић у својој анализи *Луче*⁷ назива метафизичком мотивацијом Сатане, изражене предлогом Богу:

⁶ Јован Итал је добар пример преносника наслеђа, које је са изузетном упућеношћу, својим коментарима на *Халдејска пророчанства*, оживео Михајло Псел. О надлежности богова, која никако није безусловна, говори нам и Прокло већ у првој реченици свог списка о халдејској философији: *Αύτα τῶν θεῶν καὶ οὐκ ἔστιν αἱ ἀίδια τάξεις*.
Дворане/ токови, тунели, канали/божанског, као и пребивалишта (јесу) пореди вечности; то јест, сви богови су кроз те поретке условљени у безусловности постојања.

⁷ Петронијевићева студија о *Лучи микрокозма* изашла је као предговор Решетаровом издању *Луче* у Српској књижевној задрузи, а доцније заједно са његовом студијом о *Горском вијенцу*. Брана Петронијевић видео је у Његошу снажног мислиоца, премда се чини да се није сасвим одао истраживању претпоставки његовог мишљења, већ да је некако више тежио томе да га постави у неки однос према њему модерном мишљењу. Право је чудо како је превидео поред

*„Да правило бићу сачинимо
И гордости метнемо границу.
Да с гордијем владцем небеснијем
Дијелимо владу и могућство,
Да имамо сви једнака права!“*

Луча микрокозма, IV)

Ово позивање на првобитно доба једнакости, када је „некаква погубна судбина“ збацила са престола ранија божанства, те хтеће да се овим обрачуном успостави претходни поредак, код Његоша је протумачено као *охолост*. Њу красе претерани захтеви и никакве способности, услед чега Сатана и губи рат, а чији печат судбине упола као саучесници деле и бивши колаборационисти, његови људи. „Жртва сазнања“ је заправо разрачун са сопственом охолошћу као адским наслеђем у човеку, а она се потпуно уклапа у учење „Преблагот, тихог учитеља“, од чијег „свијетлог погледа“ ишчезава мрачни и злочакни део душевности. Права владавина народа је она када је *Vox populi vox Dei*, тј. када сваком положају и размештају у васељени одговара и обим способности или благодати, која се уклапа у полицентрично место јединке у сложенем организму живота. Као резултат Његошевог симболичког мишљења зацртавају се обриси, да само промисао која не узурпира права својства бића може и истински да влада, или боље речено — обезбеди склад и слог у мироточивом моноплурализму или свејединству.

Слично се догађа и у Његошевој драми *Горски вијенац*, где је такође реч о својеврсној издаји саплеменика и прелажења у другу веру, ради сигурности биолошког опстанка, удобности и охолости. Прва два су разлога некако оправдана, наиме људска, а трећи већ напушта те границе, јер су они који су прешли у ислам убеђени да је то исправнија, виша, па чак и истинитија вера од хришћанске. Владика Данило на скупу Црногораца и потурица почиње своје казивање молитвом Богу, те за потурице каже:

*„Да, нијесу ни криви толико;
премаи их невјера на вјеру,
улови их у мрежу ђавољу.
Шта је човјек! Ка слабо живинче!“*

*Страх животу каља образ често;
слабостма смо земљи привезани,
ништава је, него тврда веза.“*

(*Горски вијенац*, 760—771)

њему блиског дискреционисања простора и мисли о метаматематичким димензијама „величине и малености“ у дијалогу на небу између Свевишњег и Арханђела Михајла. Ова расправа о „чистом простору“ у његовом „*extensio*“ (*qua sensorium Dei*), при којем се испоставља „интелигибилна диференцијација“ безграничног ума и кратковиде множине опојединачених и опосебљених умова, толико је сложена да је за њу потребно отворити засебно подручје испитивања.

Ова ништавна, али тврда веза показује се на речи помирења и покајања којима би ствари могле да се исправе у предлогу Владике Данила, када му Скендер-Ага одговара да „гони камен бадава уз гору“, а Мустај-Кадифа да су они у заслепљености, те да не виде како је прошло већ двеста година откада је „права вјера прихваћена“. У његов говор Његош уводи дијалошки гриф или усложњава мисао на вишепланском развијању смисла, кроз неочекиване обрте и подсмех. Истину о Црногорцима као „малом људству“ он повезује са непознавањем „чистог раја сласти“ јер се бори с богом и људима:

*„без надања живиш и умиреш, —
крсту служиш, а Милошем живиш!
Крст је ријеч једна сухопарна,
Милош баца у несвијест људе
ал' у пјанство неко прећерано.“*

(Горски вијенац, 891—895)

Ову сложену ситуацију у обичајности самог српског народа, што потурица лукаво примећује као противречну, сада користи за прозелитску панисламску акцију:

*„Више ваља дан клањања један
но крштења четири године...
Каква вјера да се с овом мјери,
какав олтар ближе неба стоји?“*

(Горски вијенац, 896—897; 932—933)

Права природа коју маскирају ови, на први поглед, помирљиви предлози о узајамном ненападању и поштовању, сасвим се открива у писму Селима-везира, где су наследници Косовских недаћа — „раја кâ остала марва... у фукаре очи од сплачине / Пучина је стока једна грдна — / добре душе кад јој ребра пучу, / Тешко земљи куда прође војска!“ (Г. в., 1118—1121). На ово одговара владика Данило вистреном оштрицом и сачуваним достојанством, како: „Дивљи памет а ћуд отровану / дивљи вепар има, а не човјек. / Које закон лежи у топузу / трагови му смрде нечовјештвом.“ Турска обест, као и оних потурица који су „већи католици од папе“, показује да је праведно ударати злим на зло или на злочине *правдом* одговорити. У смислу неке далеке параболе, сматрам да је умесно закључивање Пере Слијепчевића у огледу *Одраз живота у Луци микрокозма* (Бгд., 1949), у којем је духовна предисторијска драма у Луци — прадогабај — који условљава и историјско догабање у *Горском вијенцу*. Ако знамо да су главне Сатанине војсковође Аскела, Неолопан, Разец уз Алззенка и Илзхуда, тј. Александар, Наполеон, Цезар уз Кнеза зла и Духа зла (Л. м., IV, 201—202; 193—194), онда се ова динамика убеђивања топузином види као једно од сталних употребних средстава историје, одакле следи и казивање слепог мудраца, игумана Сте-

фана: „Св’јет је овај тиран тиранину, / а камоли души благо-родној!“ И тек периоди затишја у овом ратовању у свету живота као да могу да буду припреме за суочавања, у којем би могла да се избегне тужна констатација: „све се човјек брука са човјеком: / гледа мајмун себе у зрцало!“ Премда коло слави јунаке који су пали у сукобу са Турцима код горе Вртијељке, завршавајући напев — луча ће се вазда призирати / на гробницу вашу освештену“ (1072—1073), ваља имати на уму да је то због одупрости издајству и невери, у којем стању човек на првом месту побеђује сам себе, што га квалификује да то легално искаже. Стога у побеђивању сопствених ниских страсти и самоподилажења лежи једна лучезарећа метафизичка подршка јунаштву, јер приморава дебеле уши да чују нежне речи, оне које „цвјетају лучам свештенијем“. Зато се и *Горски вијенац* завршава убеђењем владике Данила — „а у руке Мандушића Вука / биће свака пушка убојита!“ О снази њене метафизичке компетенције мислим да је сад сасвим довољно речено; а њено нарочито испољавање сажето је и згуснуто у говор слепог игумана Стефана у својој архетипској димензији. Сам свет живота је такав да тражи суделовање сила у виду супротстављања које га покреће у разним смеровима. Ова „борба међу идејама“ чије је поприште и укриптајно средиште срце, јер „не бије свијетло оружје, него бије срце у јунака“, израз је дубинске борбе у души, као и у околној природи:

*„Дјејствија напрежу духове,
стјесненија сламају громове;
удар нађе искру у камену,
без њега би у кџм очајала.“*

(П. П. II, Његош, *Горски вијенац*, 2320—2323)

На први поглед може да изгледа претерано тврђење како је управо светлосна метафизика условила овакво виђење догађања значајних момената из тзв. „практичне философије“. Међутим, Његошева развијена претпоставка о месту и улози „огњене искре“ у људској душевности није остала само на равни изјашњавања о путевима којима се она креће по аналогiji само са неким природним закономерностима, већ и о самој њеној природи по себи и за нас. За то је искуствовање теоријског живота потребно упијање свих његових главних линија распрострањености, попут уласка у неки бездан или неусловљену чистину, која је ослобођена свих предрасуда на-несених обичајношћу и стално-струјећим тежњама или препона словесности за разабирање у ствар. Тај „светлосни примрак“ бездана, чије искуствовање располаже категоријама ван идеолошког директивизма, дакле из снаге искуствовања гротла живота у које се доспело у догађајима изазваним „вртложе-

њима свести“, до идеја је дошло суочавањем изазваним превазилажењем сопствених „замишљања и размишљања“ у промишлености. Само промишљање обузето је динамизмом који су му намениле граничне животне прилике, па тако и говор игумана Стефана одише овим набојима који нису „најопојнијим пићем“ понесени, већ неким гутљајима течности од којих се постаје „трезвено опит“ из река које теку по невидљивим областима:

*„Страдање је крста добродјетељ;
прекаљена искушењем душа
рашиј т' јело огњем електризма,
а надежду веже душу с небом,
како луча са сунцем капљицу.“*

(Горски вијенац, 2324—2328)

Ова необјашњива веза успаваности и лика ствари које ће моћи да се догоде повраћена је на чудан начин у саопштавању — „вјером обилићком“, која није никакво „иноверство“ или секуларизација хришћанског учења, већ његово прекаљено искуство, на Косову „нахрањено огњем електризма,“ или опор и згуснут његов израз:

*„Воскресење не бива без смрти;
већ вас виђу под сјајним покровом,
чест, народност ће је воскреснула
и ће олтар на исток окренут,
ће у њему чисти тамјан дими.
Славно мрите, кад мријет морате!
Чест рањена жеже храбра прса,
У њима јој нема боловања.
Поругани олтар јазичеством
на милост ће окренут небеса!“*

(Горски вијенац, 2351—2360)

Косово је оно камење у којем је ударом роду севнула огњена искра. Она је тада севнула као самосвест услова опстанка сваког виђења мироточиве градње дома, домостроја „душе благородне“ за породицу, племе, народ, државу; те биолошки опстанак ставила под сабирно сочиво оног што га омогућава. Стога Његош *Посвету Лучи микрокозма* завршава позивом своје учитељу Сими Милутиновићу Сарајлији да историософију страдања српског народа стави у пламтеће врсте, као што му се на томе захваљује у посмртној песми њему посвећеној. Ова песма сведочи о томе како је ова осовинска нит метафизичког увида постала за Његоша „природна атмосфера у којој је дисао“ у касним годинама (написана и објављена 1. марта, 1848), о чему сведочи и мото — „ко свијета не зна ћуд, свијет му је строг и груб“. Познавање ове „ћуди свијета“ иде у његове

најтамније просторије опстанка, у неке граничне спратове између живота и смрти. Смрт је песникова сада „света правда“, она која: „хладним ситом исијаје / вјечну искру из прашине... ка огњишту вјечитоме чувстовања плам се вије, / чрез гробницу таинствено опет с истим да се слије /.../ *Тим начином дјејствија огњи пламтећ вјечно стоје, / њим у њедру свесвјетија бесмртне се искре роје; / пословање неуморно пораба се овим кругом / и надежда будућности — својакане чојка с богом*“ (П. П. II, Његош, *Пјесме*, Бгд.—Цет., 1984., 213).

Будући да је разабирање смисла живота као јестаство омогућено јединством стварности, код Његоша је обликовано у нарочит лик светлосне метафизике; природа његовог антрополошког назначења претпоставља теургијски однос тој стварности, као најизворнију „практичну философију“. Прелогично се прима и штавише прихвата и гради свест као пуни осећај живота, не по вољи или жељама човековим, већ по сопственој вољи, која, ма колико човеку деловала као невоља, укључује у то догађање и њега самог. Како нема никаквог начина да се из тог догађања буде изузет, то се открива могућност како да се са тим догађањем човек суочи, и кроз превазилажења очигледности саживи до сопственог престројавања природно дате душевности у другу природу која је просвешћенија и усавршенија у сазнањима и деловањима. Ова повишена свест кроз ликове својих преобликовања у изоштреном промишљању и продубљеном осећању ствари каналише опстанак према средишту, у додиру с којим настаје потреба за неговањем и узгајањем добара на један свеобухватнији начин него што је то у тзв. „културним секторима“ случај. Потребна је нега и васпитавање духа или личносне културе, а они који је спроводе неће се лоше осећати у читању егзегезе личности и дела Симе Милутиновића Сарајлије, коју Његош износи у једном ставном дистиху:

*„Појетина душа што је? Што и жива у кристалу;
степеном се спушта, диже и премјену ћуги малу.“*

Пјесме

Теургијски приступ у разабирању стварности, који је овим дистихом доспео до свог пуног израза, готово да би могао да каже како су за психо-феноменолошку област сагледавања бивствовања или временовање душе у свету живота као време душевног обитовања на земљи, сви потреси који наилазе, као и оркани који узвићлавају и „бацају на бурну брежину“, заправо само ноћни лахори у великом храму мишљења и певања. Јер право је и неуморно догађање оно које може да се изрази придевима присуствовања и одсуства у просторијама духа, где се „бесмртне искре роје“ и ради на богосличности као свеобухватном усавршавању. Нада у будућност чије је својство припадност вести која се сели на више спратове

душевности, као извлачење из *zóphos*-а у *sophós* или „мрака подрумског“ у „мудрост“, односи се на приовајање — „својакање чојка с Богом“. Нега и просвештеније изгледа да наступају у правом смислу речи и као љубав, када се ова сложеност односа освешта и осмисли, те слије у једноставност. Њоме тада не говори само онај говор који изјављује, већ заједно с њим догађа се објава и целог бића. Лицем у лице са светлошћу и светиљка је упаљена. Неке од тих светиљки, попут Његошеве, постану и светионици по бескрају, а слава коју им потомство зарад тога намењује није ништа преувеличано и несувисло. Јер Његош није никаква „једно-национална“ монолитна величина, што не значи да Срби нису дужни да му као припаднику свог рода не узврате несебичном пажњом и поштовањем, већ величина духа која се развијала обједињавањем разноликих перспектива сагледавања истине, при чему је његово властито мишљење уздигнуто над њима, као што и његов Бог у *Лучи микроkozma* уздиже круну над небесима, поражавајући непријатељства. А опет, то његово властито мишљење древно је као што је древан и свет, опточено истим или барем сличним средствима, којима је било опточено виђење суштства ствари код древних народа мезоазије или првих грчких мислилаца бивствовања — прозорљивом поезијом.

Нови Сад, 13. марта, 1989.

METAPHYSICAL BACKGROUND OF THE NJEGOŠ'S POETRY

Summary

Searching an explanation of the outstanding features of the philosophical attitude in poetry, created by Petar II Petrović Njegoš (1813—1851), I have find that streams of ideas are in the background, and un rarely latent and invisible. It is not just a blend of doctrines, in a manner of syncretistic conceptions containing in Platonic doctrine, monistic philosophy of the Neoplatonics, misconstructions with Manichean dualism of light and darkness and Biblical myths in Christian religious beliefs; sed open system of thought in the scope on the *Universe*. His poetry burning under the epic tradition of Serbian folklore and beliefs, and influential method of education of famous poet and historic — Sima Milutinović Sarajlija. Mainly selfeducated, Njegoš find a stimulation in russian poetry of Heraskow, Lomonosow, his follower S. S. Bobrow (in his poetical work *The Ancient Night of the Universe*, Peterburgh, 1809) and earlier *Tavrida*, 1798). It confirm him in the faith of high position of poetry, and vocated to a searching for transcendence of impressionistic and shapeless forms. Of the poetry Njegoš wants active possibilities, to be one of primar creative forces of life and the power of trueness. In that hope, he makes "*Luča mikrokozma*" (*The Ray of Microcosm*) and "*Gorski vijenac*" (*Mauntain Wreath*), in a dramatic form of poetry, and give them "essential", or — metaphysical character.

Interpretations of that metaphysical level in Njegoš's poetry, looking in *extenso*, searching for explanations by the lever of so-called "literally-genetical" method, and excepted enthusiastic moments of conceptions. We are say that Njegoš had deep literary interestings, but extensivity and quality of his education is far away from systematic and continual work. Achievement of his work suppose creative ideas, deep instinct for folk-wisdom, and the communication with latent memory of reach spiritual tradition. By that fact, ground of his philosophical attitude stay the *metaphisic of light*, evidently mystical feelings and selfunderstanding culture, growth and cultivated specialy in some circles of ortodox heritage.

The Ray of Microcosmos/microcosmic "luča" — beam, fakil / is a human being in his universal form, shape of living idea in the main potentions — in the vertical, and horizontal sence. That conception of human being is realistic/ some aspects of "temperamental" materialistic level/, and also deep mystic/like a fundamental phainomenon in policentral spheras of God's will and visdom/. Reasonable and enthusiastic content give to Njegoš point of a way, by which his poetry take own colours. She have dynamism of ideas on the ground of innate possibilities in communication and collaboration with God — one very pregnant level of energetic conceptions in the virtue of monarch-pluralistic vision of universe.

Human powers of understanding are limited, and unknowable Being of God is in the dark. The Ray of microcosmos illuminated that relationship betveen man and God, and give a fundation for some kind of cognitios. On the direct way, by Njegoš's opinions, it is possible in the "situations on limit", and also in deep prayer, stressis of mind, stron desire. Indirect, God is visible in the creatures which He is made, primary in the beauty of universe like in platonist or holyfather's tradition. Beauty by herself is kind of metaphysical light, manifestation of God's emanate energy in the world, deep connected with the human soul, and her immortality.

Noetic meaning of the beauty have a prenoetic, providential aspect in Njegoš opinions, and on the some way corresponds to the style of his poetry. Her hymnic and heroic sides are contributed with theandric ant theurgic ideas, and absorbed with clear compassion for every living creature in the universe. Like a softly voice, streams idea of divine philanthropy, and it seems like a clear echo of his liturgy from the earth.

<http://www.balcanica.rs>