

ВУКО ПАВИЋЕВИЋ, Београд

О ЊЕГОШЕВОМ ПОГЛЕДУ НА СВЕТ И ПОВОДОМ ЊЕГА

Поштоване колеге и пријатељи,

Ваши прилози за овај скуп имају, како то и треба, проблематски, а не историјски карактер. То значи да сте Ви расправљали поједине проблеме у оквиру опште теме о погледу на свет, а не приказивали погледе на свет појединих филозофа из прошлости. Молим Вас, допустите да ја поступим другачије и да као свој основни задатак поставим приказ једног погледа на свет из наше, југословенске прошлости, наиме, поглед на свет Петра II Петровића Његоша. Реч је о једном од наших највећих песника и мислилаца, који је истовремено био и владар Црне Горе (1831—1851). Она је у то време имала свега пет-шест основних школа, а данас, ево, у социјалистичкој Југославији, има и Академију наука и умјетности, на чији сте се позив да учествујете на овом скупу љубазно одазвали, а који одржавамо у граду коме је Његош посветио једну песму. Верујем да ће за наше пријатеље из иностранства бити занимљиво да се упознају с мислилаштвом овог великог ствараоца, чије је *песништво* толико елементарно снажно да ја о њему не бих могао прикладно говорити чак и кад би то у овој прилици било потребно.

Међутим, ја своје излагање, ипак, нећу *ограничити* на реконструкцију Његошева погледа на свет из његових појединих рефлексива и на одређивање основних црта и особености тог погледа. Желим да разматрања и сазнања о Његошесвом погледу на свет користим као прилог дискусији о једном од основних *општих* проблема који поставља *наука или теорија о погледу на свет* и о којем ми овде такође дискутујемо. Реч је о гносеолошкој природи „последњих“, фундаменталних појмова и принципа који карактеришу поједине (и основне) погледе на свет. Питање је,

наиме, јесу ли ти појмови, ставови и принципи проверљиви резултати објективног сазнања о објективној стварности и као такви имају чисто теоријску или онтолошку вредност и карактер, или су ти појмови-конструкције које поједини филозофи (и цивилизације) стварају под утицајем одређених *опредељења, хтења и тежњи* у вези с положајем човека у природи и друштву. Ово питање о гносеолошкој природи сваког погледа на свет, па и Његошевог, поставља се оправдано већ и с обзиром на саму дефиницију погледа на свет. Наиме, с разлогом је уведено, нарочито у немачкој стручној филозофској литератури, разликовање „слике света“ (Weltbild) од „погледа на свет“ (Weltanschauung). Под првом се мисли на основна сазнања о свету као физичкој реалности и о законитостима које нам могу открити саме природне науке. Или, слика света означава општа сазнања о објективној природној реалности узетој независно од човека. Поглед на свет има шире значење и садржај. Под њиме се мисли на такву мисаону творевину која претендује да утврди не само основне принципе света, већ и положај човеков у свету, смисао његовог постојања, па чак и основне норме његова живљења. При томе је за бројне погледе на свет карактеристична тежња да у основним принципима света за које су се определили нађу и подлогу за основне норме људског понашања. У овом смислу и обиму дефинише се поглед на свет у познатом филозофском речнику Г. Клауса и М. Бура, јер се тамо каже: „Поглед на свет — то је до система доведено опште схватање природе и друштва, укључујући формулацију правила за понашање човека“ (G. Klaus, M. Buhr: Philosophisches Wörterbuch, Weltanschauung). Требало је само додати, имајући у виду такве погледе на свет као што су Хегелов и Марксов, а и не само њихов, да поглед на свет укључује и поглед на људску историју.

Ми ћемо се, дакле, у завршном одељку овог рада питати какав је однос онтолошког и етичког (аксиолошког) момента у Његошевом погледу на свет. При томе ћемо се питати да ли однос та два елемента какав срећемо код Његоша представља изузетак или можда правило кад је реч о погледима на свет уопште, нарочито о идеалистичком. Истина, против основаности оваквих расуђивања на примеру Његошевог погледа на свет може да се наведе чињеница што је Његош првенствено песник, па не улази у анализу, расправу и доказивање својих ставова у филозофским питањима, већ те ставове и интуитивна запажања исказује у језгровитим стиховима, а често (нарочито у *Лучи микрокозма*) у симболима. Па ипак, Његош је и филозоф јер поставља филозофска питања и има свој поглед на свет у комплексном значењу тог термина. Покушаћемо да га сажето прикажемо.

I

БИЋЕ

Ако под светом подразумевамо природу или пак кад појам света исказујемо кроз још општији онтолошки појам бића, онда се мора навести да Његош у свом поимању света религиозно-идеалистички трансцендира свет и биће, па прихвата идеју „пре-светског“ бића или бића по себи. Природа или биће не постоје по Његошу сами по себи, већ је њихово постојање изведено из бића по себи или бога. Тако Његошев бог каже (у *Лучи микрокозма*) да је једино он „сам по себи био“ и да ништа друго не може постојати по себи јер би то било противно закону природе, која на свом „лицу“ носи божји „печат“ (и у којој је бог прашину, то јест материју, „насијао умним сјеменом“, дакле принципом животне организованости, што као термин јако подсећа на стоички *logos spermatikos*). У песми *Мисао* Његош изрично каже да је бог тај који је „скројио план битности“, наредио јој да *буде*, па се тако „родило биће“.

Материјалисти, почев од Фојербаха и следећи га, тумаче ово „биће по себи“ или бога као људску мисаону конструкцију која настаје апстраховањем општих својстава самог реалног бића и мисаоним супстантивирањем тих својстава. Бог као биће или егзистенција по себи је мисаоно осамостаљено и као посебно биће замишљено својство самог реалног света да јесте, да бивствује. Код Његоша се понекад (на пример, у *Шћепану Малом*) може наћи мисао о осећањима и потребама људским као корену религије (кад „земљу“ не би гњечиле „зле невоље“, она не би била „робиња“ „неба“, то јест човек не би ни стварао идеју бога и обраћао му се молбама), али се не може сумњати да је за самог Његоша идеја божанског бића израз *мисаоне* потребе за схватањем самог света и да та идеја има код њега *метафизичку* и *онтолошку* функцију и карактер. Свет или природа за њега не представљају апсолутну (неизведену и неизводиву), већ релативну и изведену реалност, која за своје постојање претпоставља апсолутну, божанску реалност.

Снажни Његошев дух био је особен и стваралачки и у оквиру самог основног религиозног погледа на свет, па није настојао да своје погледе усклади са званичним црквеним учењем. Тако, док по црквеном учењу бог ствара свет *ex nihilo*, *от не сушних*, из ничега, у Његошевом делу *Луча микрокозма* праматерија (хаосне масе, „црна прашина“) приказује се као већ дата, као савечна с богом. Бог само сређује, обликује, осветљава ове масе и ствара поредак, космос. Његошев бог је обликовач, демиург, а не творац у апсолутном смислу те речи. Могло би се рећи да је у замисли бога Његош проицирао и особине своје властите личности. Његов бог је „творителном зањат поезијом“ и немилосрдно брани „законе општег поретка“ против деструктивних и разједињавајућих сила (Сатане), исто онако као што је и

Његош био песник и владар који је стварао и бранио од анархије јединствени државни поредак у Црној Гори.

Осим божанства као формативног, пореткотворног принципа, и хаосних маса које је основано схватити као праматерију или принцип који се опире обликовању и који треба обликовати, у *Лучи микроkozма* се јављају и *идеје* или идеални праузор за обликовање. Сва три ова принципа сретамо и код Платона, чије је космолошке и друге погледе Његош несумњиво познавао (преко опширног приказа платонизма у руском и талијанском преводу дела Ж. Б. Бартелемија, *Путовање Анахарсиса млађег у Грчку*). Његошева слика света неодољиво подсећа на Платонову, а знамо да је и хришћанска религија преузела бројне елементе из платонизма.

Првобитно божанско стварање испољава се као „осветљавање“ или потискивање „мрака“, а тиме и као стварање поретка, реда, космоса (а у крајњем значењу и као побеђивање добра над злом). Основно средство за стварање поретка је дакле светлост, па је у вези с тим у литератури о Његошу било настојање да се и сâм бог код Његоша сведе на светлост.

Са ширењем космоса као поретка Његош, бар у песничким симболима, повезује и категорије времена и простора. Наиме, његов бог у *Лучи микроkozма* „каже“ да је имао доста „посла“, напора док је „време отео мракама“ и пустио га да слободно лети „по царству свијетлога лица“, значи по космосу, а затим означава простор као „корак“ којима „светови“ (који су „заробљени“ у хаосу) улазе у космос, то јест просветљавају се (III, 55—60, 131—150). То свакако *може* значити да Његош, као и Платон, везује одредбу времена за сређено, ритмичко и цикличко кретање у космосу, а могло би се претпоставити да је, можда, уочавао нужну везу између времена, простора и кретања.

Простор је бесконачан. Но, све конкретне, одређене просторне и временске величине или квантитативне одредбе губе сваку есенцијалност и, рекли бисмо, онтолошку тежину пред божанским апсолутом. Он их све надилази на такав начин да и свака разлика, па и свака супротност, међу њима губи садржај и смисао. Н. Кузански је одређивао бога као *coincidentia oppositorum*, као поклапање супротности. Његош га одређује слично, иако, можда, идући пре за неким познатим местима из *Библије* него за Кузанским:

У Бога је тренућ што и вијек,
у бога је вијек што и тренућ . . .
пред њиме је цио свијет ништа;
пред њиме је ишта ствар велика.
Колико му труда свијет стаде,
онолико један трунак мали.¹

¹ П. П. Његош, Шћепан Мали (Целокупна дела, 3. издање, књ. IV), Београд, 1974, с. 38, стр. 556—557; с. 113, стр. 458—461.

Али, ако овде, поред осталог, негира онтолошку вредност и есенцијалност оног што је ограничено и релативно, у поређењу с апсолутом, Његош уочава и на другим местима исказује онтолошко значење управо оног што је *најмање*, па је зато његов поглед на свет понекад означаван и као монадолошки. С још више права би се могло рећи да Његош, иако то исказује у религијској форми, уочава дијалектичку узајамну условљеност релативног и апсолутног, највећег и најмањег:

Да, искра је свјетлост породила,
океан су капље саставиле;
свети творац величеством сјаје
у искрама како у сунцама,
у смртнима ка у божествама —
све му скупа свемогуће слави!²

II

ЗАКОН БИВАЊА

Са својим религијским и објективноидеалистичким погледом на основне принципе света Његош удружује једно динамичко и дијалектичко схватање светског процеса.

Наравно, Његошева дијалектика није развијена као Хегелова. Као пре свега рефлексивни *песник*, он не врши логичку анализу појмова и категорија и не формулише саме дијалектичке законе. Слично античком дијалектичару Хераклиту, интуитивно запажа супротности самих стварносних снага и стихија и њихову узајамну условљеност и борбу. Штавише, он као и неке дуалистичке религије, преноси супротности и на „небо“, у „надсвет“, у „преегзистенцију“ (сам овај термин се код Његоша не јавља, али се јавља *замисао* о преегзистенцији човека). Богу као формативном принципу, као творцу и чувару општег поретка супротставља се Сатана као отпадник од поретка и као рушитељ јединства. Сатана „говори“ чак и о неком „случају“ као свом „оцу“, који га је „навлаштито“, намерно створио како би ограничио божју гордост, па би се онда могло рећи да се богу као творачком принципу светског поретка супротставља случајност као посебна сила. Бог у *Лучи микроkozма* „каже“ да је *дужан* да ствара, уређује, осветљава, па испада да последња реалност није ни бог ни случај, ни ред ни неред, већ њихов сукоб.

Сукоб и борба поготову постоје у природи, на земљи. Његош је ту чињеницу магистрално илустровао (у *Горском вијенцу*) на тако добро одабраним основним слојевима стварности (од физичког преко животног до душевног, додајући након тога и „рат

² П. П. Његош, *Луча микроkozма* (Целокупна дела, 3. издање, књ. III), Београд, 1974, с. 147, I, стр. 115—120.

духова с небесима“), да се мора закључити да је све у борби, да је борба *принцип* и *закон* или начин опстојања свега.

Заборављајући понекад на своје основно религијско гледиште, Његош каже да *природа* „опрема“ своја бића „оружјем“, то јест органима који су обликовани сврсисходно борби за опстанак. Штавише, сви „беспоретци“ у свету следују по неком „поретку“, што значи да у свету ипак побеђује умна сила. По Фридриху Ничеу васиона је царство „велике глупости“, или, крлежијански говорећи, „велико безглаво нешто“ што нема ни циља, ни правца ни усмеривача. Његош је, међутим, везан за религијско-моралистичко гледање на свет, па је дијалектика борбе супротности удружена код њега с перспективом на добар исход.

III

ЧОВЕК И ТРЕБАЊЕ

Но, шта *јесте* сам човек, само људско *биће*, и шта човек *значи* у целини света? А онда, шта човек *треба* да чини? Односно, који су Његошеви антрополошки и етички погледи?

Прво питање о људском бићу може се формулисати и у вези с Његошевим разматрањима о човеку још на следећи начин: шта човек *јесте* таквим начином да не може не бити то што *јесте*? Или, једноставније речено, које су конститутивне и неотклоњиве (што не значи и неменљиве) одлике људског бића и координате његова битисања? Његош не поставља питање људског бића на овај начин *изричито*. Али, да га прећутно и стварно поставља управо тако, то се може тврдити на основу мита о „греху“ или „паду“ човека још у „преегзистенцији“ кроз који мит одговара на питање о човеку у *Лучи микроkozма*. Према томе миту, основне особине и егзистенцијалне координате људског бића и битвовања одређене су још у „преегзистенцији“, то јест и „пре“ човековог „доласка“ на земљу, што садржајно значи да су *нужне*, конститутивне.

Но, најпре треба рећи да Његош, слично многобројним античким и ренесансним мислиоцима (Платону, неоплатонистима, Сенеки; Парацелзусу, Кузанском итд.) замишља човека као микроkozам, као „мали свет“, свет у малом. Човек је микроkozам зато што две компоненте човекова бића по Његошу представљају облике испољења и „сједињавања“ два универзална принципа: божанског духа и материје. Душа човекова је за Његоша честица, „искра“ божанског духа, она припада „небу“ а тело земљи, „гнилој материји“. Његош је постављао питање да ли обе ове „компоненте“ (термин није Његошев!) имају своје порекло „овде“, на земљи, и изражавао сумње да се на то питање може одговорити. Али, из сумње је излазио с религијским, објективно-идеалистичким уверењем о божанском пореклу људског ума (и осуђивао материјалисту Епикура и Питагору што „унижавају“ „људско

име“ „грабећи од неба“ душу и „селећи“ је у „скотско мртвило“ — Пролог *Луче*). Да се Његошево становиште о односу духа и тела може означити и као дуалистичко, доказ је и само његово питање о „тајанственом закону“ који их је „сјединио“.

О том „тајанственом закону“ или узроку, као и о конститутивним одликама људског бића Његош говори кроз мит о пре-егзистенцији. Према њему, Адам, човек је некад био један од анђела, чистих духова. У том стању, слободно је, по својој одлуци, учинио грех, пристајући уз Сатану, који се побунио против божје свевласти. Но, Адам се покајао због ове одлуке и већ „трећег дана“ повукао из борбе. Бог га за казну облачи у „плот“, чини телесним — платоновска идеја о телесности као нечем негативном и о телу као „тамници душе“ присутна је и у хришћанству и код Његоша. Истовремено, бог човека протерује на земљу, коју ствара тек након Адамовог греха — што је веома различито од библијског мита. С телесношћу долази и смртност, а затим, због оне „везе са Сатаном“, бројна зла душевна својства и стања: сумња, патња, завист, злоћа.

Али није Адам у побуни ишао до краја, па му правични бог оставља у наслеђе и нешто од оних позитивних особина које је имао „пре“ греха: слободу воље (која је и извор колебања), могућност да разликује „закон правде и неправде“ (чија је „таблица“ нацртана у људској души) — само ако „посвети мисли божјој правди“, то јест, рећи ћемо, ако се сâм заложити, ангажује. Човек „свећер умно остаје створење“. Дакле, људско биће јесте и мора бити јединство супротних снага и стања, снага добра и снага зла. Али оно располаже могућностима и средствима да се залаже на страни добра. Ум човеков је толико узвишена ствар да по Његошу „равни“ или изједначава човека с бесмртним бићима, мада, по тешким Његошевим речима, злоћа и завист стављају човека „ниже скота“. Човек је изабрана ствар творца. Као да човек има мисију, послање да својом мишљу расветли космос, „да свјетило зажди у бездне чудесах“ (*Мисао*), а „сви свјетови без очих су мрачни“ (*Луча I 168*).

Укратко речено, у *Лучи микроkozма* и у бројним мањим песмама, упркос увиђања о нужности зла у животу и човековој души, Његош задржава једно у суштини рационалистичко и хуманистичко уверење о могућности добра у човековом животу и у космичко значење човека. То уверење засновано је првенствено на доживљавању и увиђању величине људског ума и стваралаштва (нарочито песничког), а исказано је у религијској форми јер је та форма Његошу у његово време још морала изгледати најпогоднијом за величање човека (истицање човекове сличности с нечим још „вишим“, с богом). Поверење у човека Његош готово задржава у *Горском вијенцу*.

Он је веровао и у развојност и прогрес човеков. „Јошт људска идеја тепа у колијевци дјетињим нарјечијем“ — каже Његош (у *Биљезници*), дивно илуструјући неразвијеност човека,

али и његове развојне могућности. „Човечанство ипак сигурно иде напред. Оно сазријева упоредо с планетом на којој живи“ (у разговору с Љ. Ненадовићем).

У погледу могућности развоја и погледу будућности човека, Његошев став се не може означити као песимистички, већ као прогресистички и мелиористички. Али због честих наглашавања патњи у људском животу, понекад и немогућности среће, Његошев став у погледу вредности живота често је означаван као песимистички. При томе се испуштало из вида да је Његош увиђао не само негативну, већ и позитивну улогу бола и патње:

Страдање је крста добродјетелъ,
прекаљена искушењем душа
рани тјело огњем електризма...³

Штавише, „човеку је, готово, кад му дође, слатко плакати као и пјевати“ — каже Његош у једном писму. Он увиђа и прихвата саму нужну дијалектички поларну природу емоционалних стања:

Без остријех зубах ледне зиме
би л' топлоте благод познавали?⁴

Његош, дакако, није ни оптимист налик на Лајбница који би настојао да порекне реалност зла и сведе га на одсуство добра. Већ сама замисао или мит о „греху“ у преегзистенцији може се тумачити као Његошево прихватање нужне присутности зла у животу (јер смо и „послани“ на земљу због „греха“). Зато би се, мислимо, Његошев став у питању вредности живота, с обзиром на емоционалну страну, могао одредити као реалистичко прихватање нужне поларности емоционалног стања човековог у којем се постиже „тужна армија“ супротних осећања (*Пролог Луче микроkozма*).

Али, сасвим је извесно да Његош није дефинитивно и укупно⁵ судио о вредности и смислу живота на хедонистичко-утилитар-

³ П. П. Његош, Горски вијенац (Целокупна дела, 3. издање, књ. III), Београд, 1974, с. 108, стр. 2324—2326.

⁴ П. П. Његош, Луча микроkozма (Целокупна дела, 3. издање, књ. III), Београд, 1974, с. 141, стр. 165—166.

⁵ Места из Његошевог књижевног дела која се могу, по нашем мишљењу, сматрати као меродавна и суштински значајна за укупни суд Његошев о вредности живота јесу монолог Владике Данила на другој скупштини (*Горски вијенац*, 612—662) и грандиозна беседа Игумана Стефана пред заклетву Црногораца на верност у предстојећој борби за јединствену народну вољу и државу у Црној Гори (истрага потурица). Она су, у ствари, садржајно и формално врло слична јер се у њима образлаже одлука на борбу, само што је Владика привремено одустао од одлуке на борбу да би развидео не би ли се ствар могла решити некако другачије. Суштински значај ових места за питање о смислу и вредности живота долази отуда што одлука на борбу неизбежно значи и *одлуку за смрт*, за жртвовање живота бројних сународника. Та и таква одлука мора бити образ-

ристички начин, то јест на основи питања како је човеку у свету и да ли у животу преовлађује бол или радост, већ на основи питања да ли човек *поступа* онако као што *треба* да поступа. Вредности које човека привлаче су многобројне и разноврсне, па мора успоставити неки поредак вредности и једне претпостављати и надређивати другима. Има нечег што је суштинско за човека, па постојање треба подређивати суштини (егзистенцију — есенцији). То је језгро сваке конкретне моралности кроз историју, као и сваког филозофско-етичког правца који је имао општији значај и утицај, ма колико се иначе разликовали у *конкретном одређивању* оног што је суштинско или примарно. Ту је, дакако, и језгро Његошеве етике.

Ако је најпре одређујемо у модалном погледу, можемо рећи да је она категорична. То значи да Његош полази од свог и народног става и уверења да постоје неке вредности које је човек безусловно дужан да остварује, да се у својим поступцима према њима усмерава. Има места у његовим књижевним делима на основи којих би се могло рећи да Његош не изводи безусловност ових вредности на теонومان начин, то јест из заповести божанског апсолута, већ на антрополошко-аутономан начин, то јест из самог појма човека *као човека*, као умног бића, особеног бића у свету. Таква безусловна вредност је у Његошевој као и у народној етици — „часно име“, „име“:

Што је човјек, а мора бит човјек!
Тварца једна те је земља вара,
а за њега, види, није земља?
Је ли јавје од сна смућеније?
Име часно заслужи ли на њој,
он је има рашта полазити;
а без њега у што тада спада!⁶

ложена позивањем на оне *вредности* ради којих *треба* жртвовати физички живот појединаца и група јер без поседовања тих вредности живот појединца и народа није *људски* живот, већ обично вегетирање које имају и друга жива бића. Зато те и такве вредности чине смисао живота, па у Владичином и Игумановом образложењу позива на борбу мора бити садржано и Његошево становиште у питању вредности живота. И не само Његошево, већ и народно.

Ово не значи да бисмо имали право да баш сваку Владичину и Игуманову мисао и разлог прихватимо као Његошеве. *Горски вијенац* и *Шћепан Мали* су књижевна драмска дела о прошлости Црне Горе, ма колико бројне поруке из њих, а нарочито из *Вијенца*, имале и трајну вредност. Отуда разне личности из тих дела, па и Игуман и Владика, морају говорити и *своју мисао*, мисао *свог времена*. Неке од њих морају говорити и мисао која је супротна Његошевој (на пример, представници турских освајача, иако је понекад Његош објективно допустио да и они исказују високе моралне принципе). Успелост ових књижевних ликова почива на истинитости којом их је Његош приказао, а то значи на њиховој *многострукој одређености*, условљености (националној, социјалној, цивилизацијској итд).

⁶ П. П. Његош, *Горски вијенац* (Целокупна дела, 3. издање, књ. III), Београд, 1974, с. 109, стр. 2329—2335.

Стећи часно име значи стећи уважавање своје људске личности од стране других људи за живота и, поготову, уважање од стране будућих генерација после физичке смрти. То значи да је часно име посебни његошевски и црногорско-патријархални облик и назив идеје о достојанству људске личности као врховном идеалу.

А часно име човек може заслужити само ако у животу исправно поступа, што значи ако се залаже за друге вредности од општег и суштинског значаја и развија код себе карактерне особине које су нужне да би се те вредности оствариле. У те суштинске вредности спада народна и лична слобода, а у својства или врлине — јунаштво и чојство, човечност. *Његошева етика је категорична слободарска етика чојства и јунаштва.*⁷

Нико у југословенској поезији и мисли није снажније од Његоша изразио значење и лепоту слободе, ни тугу и мрак ропства. И нико, исто тако, није снажније формулисао императив борбе за слободу, а против тираније поробљивача. Нека објективни услови за борбу изгледају немогући, али јуначки народ и човек су ту да кад је реч о постизању слободе претворе акцијом и борбом немогућност у могућност и стварност. Ту важи надрационална и у исто време дубоко рационална логика:

Нека буде борба непрестана!
Нека буде што бити не може!⁸

Све су силе мртве и ништаве
за онога који право мисли,
те част љуби више него главу.⁹

Зато су Његошове формулације категоричне слободарске етике чојства и јунаштва постајале актуелне и делотворне кад год је у новијој својој историји наш народ морао да се бори против страних завојевача, па су и неке ратне заповести у последњој, народноослободилачкој борби и револуцији завршаване убојним Његошевим стиховима. А ти стихови су могли подстицајно деловати јер су генијални израз самих народних етичких опредељења.

⁷ Ми овде не можемо даље рашчлањивати овај систем вредности нити анализирати значење појединих вредности. А то би ваљало учинити нарочито у вези с појмом чојства и односа чојства и јунаштва.

⁸ П. П. Његош, Горски вијенац (Целокупна дела, 3. издање, књ. III), Београд, 1974, с. 38, стр. 658—659.

⁹ П. П. Његош, Шћепан Мали (Целокупна дела, 3. издање, књ. IV), Београд, 1974, с. 69, стр. 345—347.

IV

ОНТОЛОШКО ЗАСНИВАЊЕ ДУЖНОСТИ; СТАВОВИ
У ВЕЗИ С ТИМ

Његош је своје и народне етичке норме заснивао и онтолошки. Тако Игуман Стефан (у *Горском вијенцу*), пре но што ће својим сународницима рећи да треба безусловно да се боре за безусловне вредности (часно име, слобода), претходно наглашава да свет (уопште) „иште неко дејствије“, захтева акцију, и да је уопште „одбрана с животом скопчана“, дакле, да живети значи свуда бранити се и борити се. Смисао овог истицања акције и борбе као *општег, универзалног* принципа је тај да оно што је посебно и појединачно (народ и човек појединац) такође треба да се бори, да дејствује. Затим Игуман каже да се „беспоретци“ у природи ипак одвијају према неком поретку и да над свом том „грдном мјешавином“ у свету ипак побеђује умна сила и не допушта да је победи — зло. Указивање на ту „умну силу“ у свету очевидно има за смисао да подстакне наду Црногораца у добар исход њихове праведне борбе јер, ето, и у свету уопште побеђује умна сила и добро.

Може ли се стварно знати да у свету побеђује умна сила? И шта бисмо под њом уопште могли замишљати? То би могло да буде само друго име за бога. Но, богу је још Кант признао само статус људског *моралног постулата*, а не доказивног бића.

Није ли онда основаније мислити да и Његошева умна сила, која код њега фигурира као онтолошки појам и која не допушта да је „зло побједи“, у ствари представља мисаону пројекцију људског смисленог деловања и разликовања добра и зла у сам свет, у космос? Нису ли и Платонове *идеје*, које би требало да буду она права и савршена реалност, такође пројекције и екстраполације самих људских појмова и идеала у „вишу“, метафизичку реалност? Да ствар стоји тако, доказивао је Е. Топич и бројни други. Метафизичко-онтолошки појмови у оквиру идеалистичког погледа на свет редовно су „импрегнирани“ вредносним елементом, то јест етичким и друштвеним опредељењима самих филозофа. Та опредељења се пројцирају у сам свет, да би се накнадно показала као израз саме „природе ствари“ и тиме добила „потврду“.

То процирање етичких и друштвених ставова и опредељења у саму природу може имати и реакционарне друштвене закључке. Енгелс је то показао на примеру социјалдарвиниста. Наиме, сам Дарвин је пренео у објашњавање борбе и развоја у *природи* закон конкуренције *буржоаског друштва*, Хобсову друштвену теорију о *bellum omnium contra omnes*, као и Малтусову теорију о пренасељености. Социјалдарвинисти пак изнова „преносе те теорије из органске природе у историју, а затим тврде да је

тобож доказано како оне имају снагу *вечних* закона људског друштва“.

Ову одређеност онтолошких или метафизичких појмова етичко-аксиолошким одређењем самог филозофа треба илустровати још на примеру Ничеа, и то из посебног разлога. Он је, наиме, управо веома речито критиковао идеалистичко проицирање неке смислености у сам космос. Па ипак је дао једну метафизичку одредбу о „суштини света“ која је испуњена његовим етичким ставовима и одређењима. Наиме, „суштина света“ је за њега „воља за моћ“, тако да чак свако тело у свету тежи да загосподари другим.

Али каквог, збиља, има смисла и оправдања говорити тако о физичким телима? То су чисти антропоморфизми, увести у свет да би се добила „дубља“ основа за властиту Ничеову теорију о моралу, према којој је суштина самог морала такође у вољи за моћ.

Сада би било на месту да поставимо питање: да ли и материјалистички, посебно марксистичко-материјалистички, поглед на свет садржи у себи овај моменат пројцирања вредносно-етичких оријентација марксиста у саме основне „онтолошке“ појмове и принципе? Или су, пак, ти појмови изграђени на *научно-објективан* начин? Марксиста свакако не уносе у сам фундаментални појам материје никакав вредносно-смисаони садржај као идеалисти у појам објективног духа. Али, да ли ствар стоји тако кад је реч о општим дијалектичким принципима или законитостима?

Међутим, познато ми је да су оваква питања теме неких других референата, па их ја нећу расправљати у овом раду, који је посвећен приказу Његошевих филозофских погледа.

Но мој првенствено *етички интерес* за филозофска питања наводи ме да преурањено кажем на крају следеће: Питање о гносеолошком карактеру погледа на свет (или: питање о уделу објективно-сазнајних и вредносних момената у погледу на свет) има велики етичко-хуманистички значај и консеквенце. Јер ако утврдимо да ниједан и ничији поглед на свет није саткан од искључиво објективно-научних садржаја и ставова, и да можда и не може бити тако саткан, онда, логички гледано, ниједан поглед на свет не би имао право да претендује да је он једино исправан, а да су други у заблуди. Практични закључак би морала да буде толеранција разних погледа на свет као индивидуалних ставова и схватања. А толеранција туђег погледа на свет не обавезује ме да се престанем залагати за свој. Напротив!

Vuko PAVIĆEVIĆ

SUR LA VISION DU MONDE DE NJEGOŠ

Résumé

Le texte contient les idées essentielles de la vision du monde de Njegoš et le traité de la nature gnostique des notions et des principes élémentaires. Njegoš s'intéressait non seulement aux principes de l'univers, mais aussi au rôle de l'homme dans cet univers. L'auteur prouve que le poète posait des questions philosophiques mais qu'il n'argumentait pas ses attitudes en faisant une analyse, mais plutôt en les exprimant dans les vers lapidaires et très souvent dans les symboles.

Selon Njegoš la réalité relative de la nature suppose une réalité divine absolue. Son Dieu a façonné la matière qui existe autant que lui-même ce qui ne convient pas à la doctrine d'église. Sa vision du monde rappelle celle de Platon. Ses symboles poétiques rattachaient les catégories du temps, de l'espace et du mouvement. Il trouvait que la lumière était le moyen principal de la création du cosmos. Njegoš exprimait dans une forme religieuse la conditionnalité dialectique réciproque entre le relatif et l'absolu.

Le poète observait les contradictions qui existent dans la nature et leur lutte réciproque. Par sa vision objectivement idéaliste il rattachait la conception dynamique et dialectique du procès universel. Il jugeait que la lutte réciproque, les forces intellectuelles et l'ordre dans la société et dans la nature auront une bonne issue. Njegoš reconnaissait en l'homme le monde en abrégé, le microcosme dans lequel sont unis deux principes universels: le principe de l'esprit divine et celui de la matière. Ce n'est qu'après le péché fait que Dieu a puni le premier homme, l'esprit pur, en lui donnant le corps et qu'il l'a chassé sur la terre créée après la désobéissance d'Adam, ce qui ne correspond pas au mythe biblique. Avec tout cela l'être humain, comme l'unité des forces opposées, du bien et du mal, n'est pas privé de capacité de l'esprit et de la force créatrice, surtout poétique, des valeurs de la vie qu'il est capable et obligé de créer. C'est sur cet attitude qu'il est basé l'éthique libérale de l'honnêteté et de l'héroïsme de Njegoš.

Enfin, de la vision du monde de Njegoš provient sa conception du rapport entre ontologique et éthique sur la base duquel on ne peut pas permettre au mal de triompher et de mettre en danger le nom vénérable et la liberté de l'homme et de la nation.

