

СИНИША ЈЕЛУШИЋ

## ВИЗАНТИЈСКА ЕСТЕТИКА И ЊЕГОШ (УВОД У УПОРЕДНУ ИНТЕРПРЕТАЦИЈУ)

1.0. У овом саопштењу биће изнесени разлози за повезивање неколиких темељних појмова византијске естетике и аналогних појмова значењске равни Његошевог дела. Повезивање о коме је реч, требало би да покаже да Његошево песничко дело припада темељном смеру византијске естетике/теологије (касније ћемо показати естетички значај синонимног повезивања ових дисциплина). Али се издвајањем значењске доминанте Његошевог дела не потире присутност различитих, не ретко антиномичних значењских равни. Имао у виду, примера ради, јорфичку, неоплатонску, гностичку, манихејску, или кабалистичку значењску раван,<sup>1</sup> дакле, у строгом смислу, не хришћанске равни значења Његошевог изузетно сложеног дела.<sup>2</sup> Укратко, ради се једино о покушају да се упоредно интерпретирају они елементи Његошевог текста који, по нашем суду, садрже хришћанско значење утемељено у рановизантијској естетичкој и/или теолошкој традицији.

<sup>1</sup> Вид. студије Анице Савић Ребац у: *Аница Савић Ребац и Његошева Лука Микрокозма*, Нови Сад, 1986, и студије Мирона Флашара: *Новоплатонско сазнање и извори Луке микрокозма*, Зборник Филозофског факултета, књ. VI—2, Београд, 1962; *Стоичко-новоплатонска теорија сазнања и један нејасни Његошев стих. Жива антика*, год. XVI, Скопје, 1966, стр. 271—277; *Светлост као terminus technicus. О средишњој метафори Луке микрокозма*, *Лука*, I/1, 1984, стр. 80—149.

<sup>2</sup> На истовремену присутност опозитних значења у Његошевом песничком делу указао је, између осталих, владика Николај (Велимировић): „Његош је и артист и моралист, и скептик и теист, и песимист и оптимист, и дарвинист и библиоверујући. За њега је овај свет час дело Божје, час дело паклено; живот је час као најрегулисанији механизам, час опет као „бесмислени сајам“ ... човек — час мртав или трун праха, час бесмртно божанство.“ Николај Велимировић, *Религија Његошева*, Београд, 1969, стр. 63.

2.0. Одмах ваља истаћи да појам естетике у византијској духовној традицији стоји савршено насупрот модерном разумевању овог појма. У односу на термине савремене естетике посебно је карактеристично да појам лепоте у Византинаци, сагласно значењу које има у античкој филозофској традицији, јесте истоветан појму доброте.<sup>3</sup> Тако се, на пример, термин *Филокала филокала* (наслов зборника аскетских списа) у црквенословенском језику с правом преводи као *добротољубије* или *лепотољубије*, што показује да је појму љубави према лепоти иманентно садржан појам љубави према доброти.<sup>4</sup>

Истакнимо да модерни приступ полази од методолошког начела аутономије естетског предмета или иманентних законитости (структуре/језика) уметничког текста.<sup>5</sup> Из тога начела произлази критика захтева да се пред уметност поставља задатак приказивања изван уметничких садржаја, или да се пак дело вреднује према извануметничким идејама.<sup>6</sup> Насупрот томе, критеријум

<sup>3</sup> Платон, *Гозба*, (210Е—211Д) / Татаркјевич В. *Историја шест појмова*, Београд б.г., стр. 116; Аверинцев С. С., *Предварительные заметки к изучению средневековой эстетики / Древнерусское искусство — Зарубежные связи*, Москва, 1975.

<sup>4</sup> Упор. пуни наслов: *Добротољубије (Лепотољубије) светих трезвеноумних личности које су саставили наши свети и богоумни Оци*, кроз ово је ум очишћен, просветљен и усавршен праксом и созревањем Етичке Философије. Каварнос Константин, *Византијска мисао и уметност*, Теолошки погледи, 1—2, 1978, стр. 32. Из тога следи да је идеал хришћанске аскезе као идеал хришћанске врлине, истовремено и естетски идеал (светитељ као слика/икона), чију заједничку, истоветну парадигму представља оваплоћени Логос/Исус Христос.

<sup>5</sup> Тако је нпр. за Лотмана „уметност особено средство комуникације, на особит начин организован језик“. Упор. и дефиницију: „Уметност је другостепени моделативни систем“. Вид. Ј. М. Лотман *Структура уметничког текста*, Београд, 1976, стр. 37, 41. Теза о уметничком тексту као особено организованом језичкој структури примењена је у раду Б. А. Успенског, *Семиотика иконе*. Вид. Б. А. Успенски, *Поетика композиције, Семиотика иконе*, Београд, 1979.

<sup>6</sup> Уп. И. Фохт, *Увод у естетику*, Сарајево, 1972, Једна од консеквенца ове тезе јесте ослобађање уметничког дела од предметности као елемента који је за дело оптички небитан. У томе је садржан и разлог тако радикално супротстављеног хришћанског и концептуалног схватања слике. За модерну уметност уопште је карактеристично релативизовање односа естетског предмета и зтв. извануметничке реалности; ради се о одлучном инсистирању на аутономију естетског предмета као, основној конзеквенцији једног у бити антропоцентричног естетичког става. Или, према тачној формулацији Робертмариа Сиене, ради се о схватању уметничког дела као *семантичке тоталности која је потпуно самодоволна* (Робертмариа Сиена, *Маљевич — мистик и большевик*, у *Маљевич*, Београд, 1980, стр. 181). Имајући у виду ликовне покрете руске авангарде запажамо да је ова „семантичка тоталност“ слике одређена основним геометријским формама — квадратом, правоугаоником, кругом и троуглом — и да оне, *уместо лика, личности (члостасџ)* представљају основне форме духа, које стоје у суштини стварности. (Уп. Ј. Трифуновић, *Сликарска пракса XX века*, Приштина, Београд, б.п.).

За хришћанско/византијско схватање, слика као безпредметност јесте пре свега одустајање од божанског лика као јединог смисленог предмета слике. У језгровитом одређењу св. Теодора Студита садржан је пре-

вредности дела византијске уметности дефинисан је теолошким значењем које а priori егзистира изван њега (дела).<sup>7</sup>

2.1. Супротстављање византијске/хришћанске и модерне естетичке позиције, може нам помоћи да прецизније одредимо естетички контекст коме припада значење Његошевих стихова. Наиме, следећи поменуто разликовање у разумевању појма лепоте, лако ћемо уочити да је значење Његошевих стихова у основу аналогно религиозном или прецизније, хришћанском разумевању овог феномена. Лепота бивствујућег, према томе, није аутономна лепота условљена особеном формом или у психологистичкој варијанти, особинама субјекта.

Овде доспевамо до једног од најважнијих ставова византијског богословља, који има одлучујући значај за разумевање појма естетског (лепог, лепоте) у византијској духовној традицији. Наиме, сагласно једном од базичних принципа рановизантијске теолошке поезике Божанско биће се пре свега *показује* (има се у виду оваплоћење Христово) а не *логички доказује*.<sup>8</sup>

Према томе, *доказивање* је извесно једино уколико је *показивање*. Отуда естетска творевина као носилац лепоте нужно пројављује Истину/Бога, из чега савршено доследно следи изједначавање егзистенције тзв. естетског феномена (икона/слика), творевине Божје и онтолошког доказа егзистенције Божанског бића.<sup>9</sup>

цизан критеријум разликовања хришћанског и аутономног/иманентног разумевања слике:

„Јер се једној и истој ипостаси поклањамо, макар она била и насликана. Иначе то неће бити икона ако се чапћу (поштовањем) одваја и раздељује од свога прволика, него ће то бити нека самостално постојећа ствар.“ Свети Теодор Студит, *Писмо Платону, својме духовном оцу, о поштовању икона* (Превео са грчког Амфилохије Радовић) / *Православље и уметност*, Градац, Чачак, мај-октобар 1988, стр. 30.

Важно је истаћи да је Студитовом појму *самостално постојеће ствари* аналогна модерна аутономна или иманентна интерпретација естетског предмета/слике.

<sup>7</sup> Отуда је превасходна дужност иконописца (сликара) „проповедање Бога кроз сликање човечанског лика његовог — Иконе Његове (чија егзистенција није условљена сликом; отуда је она у односу на слику а приорна. С. Ј.) Сваки православни иконописац је слуга Лепоте Божије, који проповеда о Богу помоћу својих боја и цртежа.“ Епископ Данило Крстић, *Иконограф: слуга лепоте Божије*, Теолошки погледи, Београд 1990, год. XXI, Бр. 4, с. 213—214.

<sup>8</sup> У том смислу је фундаментално разликовање епистемолошког и естетског у светоотачкој традицији на које је указао С. С. Аверинцев: „... сами грчки патристички мислиоци (су) мање волели да поворе о „доказивању“ (αποδειξις), а више о „показивању“ (δειξις) постојања Бога... Још је Климент Александријски објашњавао да је доказ, уколико је то логички закључак ствари из дубљих и првобитних почетака, приндипијелно непримењив на беспочетни почетак свих почетака. Према томе, Божје постојање се у патристичкој мисли не „доказује“, него „показује“ — у том случају глагол „показивати“ садржи значењски момент нечег непосредно-очевидног, визуелно-пластичног и утолико „естетског“, С. С. Аверинцев, *Поетика рановизантијске књижевности*, Београд, 1982, стр. 50.

3.0. Сажето формулисана семантика Његошевих стихова/исказа (нпр. „Обширно је хранилиште великолепија божјега“<sup>10</sup>, „О ти бићем бесконачни / без почетка и без краја!“<sup>11</sup> значи да говор о естетском у византијској традицији и Његошевом делу, увек јесте у основи теологија: богословље/говор о Богу. Из тога даље следи да теолошко промишљање постаје, у строгом смислу, нужан услов заснивања естетичког и/или поетичког става.

3.1. Једна од најважнијих даљих конзеквенција ове полазне тезе јесте да се религијски појам естетског (лепог/лепоте) мора извести из претходно промишљеног теолошког питања о природи (особинама, атрибутима) Божанског бића.

Из овога следи да је од посебне естетичке важности промислити да ли је код Његоша реч о Богу хришћанске теологије, античке филозофије, неоплатонизма, манихејства или гнозе. Свако од могућих решења овог основног теолошког питања овлачи за собом суштински различите естетичке конзеквенце“.<sup>12</sup>

3.2. Тако су за интерпретацију појма лепоте у Његошевом делу необично занимљиви, на пример, они стихови у чијој је семантици садржано онтолошко раздвајање Бога и творевине, Духа и материје. Уколико следимо раније наведен став према коме је нужан услов лепоте творевине њено происхођење из Божанског бића, онда ће став гностичког дуализма, који ово происхођење негира, бити негативан и према самој могућности јављања лепоте у творевини. Овај радикални дуализам, који укида лепоту у твари/материји, а материју идентификује са сатанским

<sup>9</sup> Разликовање „показивања“ и „доказивања“ упућује на даље суштинско разликовање схоластичке и православне хришћанске гносеологије на који је указао о. Павел Флоренски:

„Од свих философских доказа постојања Бога најубедљивије звучи управо онај који се чак и не скомиње у уцбеницима: приближно он може да се формулише овим закључком: Постоји Тројица Рубљова, према томе постоји Бог.“ П. А. Флоренски, *Иконостас*, Никшић, 1990, стр. 15.

Савршено је очигледно изједначавање, у византијском смислу, егзистенције тзв. естетског феномена (икона / слика) и онтолошког доказа егзистенције Божанског бића. Отуда примат живог искуства или подвига вере, на супрот, пуком рационалном или логичком субјект-објект односу), битно теолошко значење може бити садржано превасходно, савременим терминима казано, у уметничком тексту или естетској творевини, на супрот схоластичком / дискурзивном трактату. О проблему православне гносеологије, вид.: Savarnos C. *The Hellenic-Christian Philosophical traditon*. Belmont, Massachusetts, 1989, Lossky V. *The mystical theology of the Eastern church*. London, 1957, Јевтић А. *Пролегомена за исихастичку гносеологију*, Филозофске студије XVI, Београд, 1988.

<sup>10</sup> Његошева биљежница, Цетиње, 1956, стр. 137.

<sup>11</sup> Црногорац к свемогућем Богу, 1—2.

<sup>12</sup> Упор. примере гностичке негације догмата о оваплоћењу које је у функцији негације фигуративности/предметности слике, посебно у авангардном сликарству и манифестима К. Маљевича, Вид. *Маљевич*, Београд, 1989.

васељенским принципом, злом (и који је, занимљиво је, аналоган иконоборачком аргументу) садржан је у стиховима:

„Све што блатној земљи принадежи,  
То о небу поњатија нема;  
Духовни је живот на небеси,  
Материје у царству гњилости.“

Његош: *Луча*, 1, 196—200

Упореди и значењски аналоган исказ из Његошевог писма др Петру Маринковићу:

„А наше јадно тијело што је? Угоштеније и попираније земаљскога ада — глибина од које се гади — прашина са којом се вихорови ругају и играју: њом бистре источнике водене муте, њом сјајне зраке сунчеве затмивају.“<sup>13</sup>  
или исказ из Његошеве *Биљежнице*:

„Земља је наша гробница уништоженија“.<sup>14</sup>

У коликој мери значење ових стихова/исказа одступа од хришћанског онтолошког монизма показују речи Григорија Флоровског, који овде сажима став светоотачког предања: „...раздвајање душе и тела (јесте) смрт самога човека, прекид његовог целосног, управо човечијег постојања. Због тога је смрт и труљење тела, неко помрачење ‚лика Божјег‘ у човеку.“<sup>15</sup>

Савршено насупрот овим стиховима, а сагласно базичном значењском смеру византијске теологије/естетике, егзистенција Божанског бића показује се у целини бивствујућег:

„Свети Творац величеством сјаје  
У искрама како у сунцима,  
У смртнима ка у божествима —  
Све му скупа свемогуће слави!“

(*Луча микроkozма*, I, 115—120)

следствено чему: „Око моје сл’једи и налази / Свуда чуда твога присуствије!“ (*Химна ноћи*, 25). Речју, свеколика творевина јесте „... велики храм свеславија божјега“ (*Његошева Биљежница*, стр. 139).

Значење ових стихова/исказа аналогно је хришћанском теолошком али и естетичком ставу према коме се тајном Оваплоћења васпоставља (доказује) логосна прожетост материје. Тиме материја као Логосна супстанца (а она је по свом исхођењу та-

<sup>13</sup> Цетиње, 10/22. августа 1850.

<sup>14</sup> Његошева *Биљежница*, Цетиње, 1956, стр. 136.

<sup>15</sup> Григорије Флоровски, *О смрти на крсту*, *Теолошки погледи*, 1—3, 1990, стр. 76.

ква за Његоша, следећи значење наведених стихова/исказа) постаје по благодати/енергијама делом Божанског бића.<sup>16</sup>

Као таква материја у строгом смислу јесте и „естетски феномен“ (другим речима, материја је, сагласно њеном Творцу, свагда носилац лепоте: „Свијет је сад Божији...“<sup>17</sup>), али „естетски феномен“ у савршено друкчијем смислу од оног који се појму лепог придаје у западној схоластичкој или баумгартенској традицији у којој је ова изједначена са gnoseologia inferior или regressio confuza,

4.0. Појам лепоте у византијској естетици утемељен је на фундаменталном разликовању византијске теологије: Божије суштине/природе (οὐσία, οὐσια) и Нестворених енергија. (ἐνέργεια, енергија)/благодатних дејстава. Према овом разликовању апсолутно несазнатива (непознатива) и неисказива, створеној творевини свагда недоступна Божија суштина/природа открива се творевини благодатним нествореним енергијама.<sup>18</sup>

Речју, ради се о апофатичком појму иманентне трансценденције/трансцендентне иманенције, који појам стоји у суштини мистичке теологије источне цркве.<sup>19</sup>

<sup>16</sup> „Твар у Христу прослављена као заједничар божанске природе. А и осталу материју, преко које ми је дошло спасење, поштујем и одајем јој почаст, као испуњеној божанском силом и благодати. (...) Или, пре свега овога, зар није материја тело и крв Господа мога? (...). Не називам материју злом јер она није нечасна; ништа од онога што је Бог створио није нечасно. Такво је схватање манихејско.“ Свети Јован Дамаскин, *Апологетска слова против нападача светих икона / Православље и уметност*, Градац, 1989, XVI, бр. 82, 83, 84, стр. 12—29.

<sup>17</sup> „Свијет је сад Божији, стога у свакојем његовом нутлу виде се дјела великога мајстора.“

(Његош Ј. А. Франклу, Цетиње, 12. 10. 1851)

<sup>18</sup> Онтолошко разликовање хришћанске теологије истакнуто посебно у теологији кападокијских Отаца: св. Василију Кесаријском, св. Григорију Богослову и св. Григорију Нискијском; потом Псеудо-Дионисију Ареопагити, св. Максиму Исповеднику и св. Симеону Новом Богослову. У полемичким списима св. Григорија Паламе против учења Варлама Калабријског и потоњем паламитском исихазму, разликовање Божије суштине и Нестворених енергија постављено је изразито у први план. Из обимне литературе о овом проблему издвајамо: Архиепископ Василије (Кривошеин), *Преподобни Симеон Нови Богослов*, Београд, 1988, Архимандрит Киприан (Керн), *Антропологија Св. Григорија Палами*, Париз, 1950, *Идеја обоженија в древневосточной церкви, Вопросы философии и психологии*, 97, 1909, 165-213 Lossky Vladimir, *The Vision of God*, New York, 1983, Meyendorf J. *St. Gregoire Palamas et la mystique orthodoxe*, Paris, 1959, Meyendorf J. *Introduction à l'étude de Gregoire Palamas*, Paris. 1959.

<sup>19</sup> Упор. став св. Василија Великог: „Мада се Његове (Божје) Енергије благодатно спуштају на нас, Његова суштина остаје недоступна (неисказива)“. (*Писмо Амфилохију*, 234, PG, 32, col. 829 / Lossky V., *The Vision of God*, New York, 1983). Следећи истоветну темељну идеју, Архиепископ Василије (Кривошеин) однос Божје суштине и нестворених енергија Његових означава парадоксом апсолутне трансцендентности Бога, а уједно и Његове откривености човеку. Вид. Архиепископ Василије (Кривошеин), *Преподобни Симеон Нови Богослов*, Београд, 1988, стр. 128). Вид. посебно: Lossky Vladimir, *The mystical theology of the Eastern church*, London, 1976, V., *The Vision of God*. New York, 1983.

Отуда, Божанско биће није од човека свагда радикално одељена и неприступна трансцендентна суштина/природа, него је, на начин енергијских дејстава, реално присутно у свету и у историји.<sup>20</sup>

4.1. У Његошевој песничкој интерпретацији односа Божанског бића и творевине налазимо аналогно разумевање. Имамо у виду, разуме се, само оне атрибуте Божанског бића/Творца у семантици Његошевог песничког дела, који су сагласни са наведеним базичним византијским теолошким ставом.<sup>21</sup> Нешто уопште може бити лепо, уколико се у њему огледа/пројављује присутност Божанског бића, на чему се, отуда, заснива *теолошки* критеријум лепоте:

„Све дивоте неба и небесах,  
Све што цвјета лучам свештенијем,  
Мирови ли ал' умови били,  
Све прелести смртне и бесмртне —  
Што је скупа ово свеколико,  
До општега оца поезија?“

*Луча микрокозма, Посв. 171—176.*

Отуда се *све дивоте неба и небесах* или *све прелести (лепоте) смртне и бесмртне*, заснивају на принципу њиховог происхођења: бићу Божјем, чија је творевина, према томе, *општега оца поезија*.

Другим речима, лепота је начин на који се Творац открива творевини, учествујући у њој благодатним нествореним енергијама (при чему је створеној творевини свагда недоступна Божија суштина/природа):

„Куда год се ја обратим  
Величество свуд ти видим:  
— — — — —

Погледам ли горде горе  
— — — — —

Или цвјетак једва видни,  
Свуд те видим свемогућа.“

*Црногорац к свемогућем Богу, 95—103*

<sup>20</sup> Тако у Ап. Павле у *Посланици Римљанима* 1.20. вели: „Јер што је на Њему невидљиво, од постања свијета умом се на створењима јасно види, његова вјечна сила и божанство...“

<sup>21</sup> Упор. др Димитрије Калезић, *Појам Бога код Његоша*, Теолошки погледи, 4 '77, стр. 217—231; Димитрије М. Калезић, *Из Његошеве метафизике*, МСЦ, 18/2, 1988, стр. 51—63; Атанасије Јевтић, *Његош и патристика*, МСЦ, 18/2, 1988, стр. 481—491; Синиша Јелушић, *Проблем лепог у Његошевом делу*, МСЦ, 18/2, 1988, стр. 71—75.

4.2. Али, важно је запазити да Његош не остаје на ставу откривења Божанског бића творевини, него да, следствено значењу византијске теологије/естетике упућује на апофатички сазнајни однос, у коме Божанско биће остаје од творевине свагда радикално одељено и несазнативо („О свевидишњи Творче непостижни, или „Ко ће тебе разумјети, Творче?“ „Но ко ће те описати/ко ли умом обузети?“). Тиме доспевамо до апофатичке/негативне семантике појма Лепог, на коју прецизно указују стихови:

„... али ми се свијет,  
Од ког су сви други истекли свјетови  
Што се више дизах, даље одмицаше.“ (курзив С.Ј.)

Мисао 55—60

„Ах красоту небеског војинства  
Смртни никад постићи не може!“

Луча микрокозма, 2, 103—104

5.0. Полазно разликовање несазнајне суштине Божанског бића и његовог откривања благодатним енергијама творевини, нужан је услов разумевања Његошове идеје лепог и успостављања упоредног односа са византијском естетичком традицијом.

Упоредна анализа може се даље развити уколико покажемо значењску кореспонденцију Његошове идеје лепоте и византијске иконологије, која је утемељена на поменутом базичном рановизантијском разликовању. За хришћанску иконологију од највеће је важности запажање да је Божанско биће „иманентно“ Лику на икони благодатним енергијама, али и да је, својом непознативом природом/суштином, у односу на икону свагда „трансцендентно“. Отуда, „Лик је обличје којим је изражен Пралик. али се при том и разликује од Пралика: јер Лик није у свему сличан Пралику.“<sup>22</sup>

Према аналогiji са иконолошким ставом, Лик се посматра у односу на творевину, а Пралик (Прволик) представља Божанско биће/Творца, који је, сагласно апофатичкој теологији, својом суштином/природом, свагда изван створеног/творевине. Овај основни иконолошки однос, однос Лика и Прволика, значењски је аналоган апофатичком разумевању односа Божанског бића и творевине.

Није тешко уочити структурну аналогiju појма лепоте у Његошевом делу и појмова византијске иконологије, који имају заједничко утемељење: византијско разликовање природе или суштине Божанског бића и Његових настворених енергија. Али

<sup>22</sup> Ioanis Damasceni, *De imaginibus oratio*, 1, 9, PG 94, col. 1240.



поменута структурна аналогија свакако не доводи у питање значењску посебност иконолошких појмова. Следствено разликовању области иконологије и области поетике, оправдано је говорити једино о аналогима, али не и о идентитету трансцедентног изхода идеје лепоте у Његошевом делу и начела византијске иконологије.

*Siniša Jelušić*

BYZANTINE AESTHETIC AND NJEKOŠ / AN INTRODUCTION  
TO COMPARATIVE INTERPRETATION

**Summary**

In this paper author has attempted to introduce a thesis about correlation between Byzantine aesthetic/theologic tradition and semantics of Njegoš's poetry work. A special consideration is given in the paper to the semantic of difference between God's uncrated energies and essence/nature of God, which is basic for Byzantine iconology and theory of beauty. Although in Njegoš's works can be noticed certain differences in relation to the doctrines of the Church Fathers in the IV century. In the paper is particularly treated the privileged gnoseologic function of the poetic text and the apophatic theory of beauty which is analogous to the basic ideas of Eastern Orthodox tradition.

