

Синиша ЈЕЛУШИЋ*

ЊЕГОШЕВА ПЈЕСНИЧКА ХИПОТЕЗА О БИВСТВУ ЗЛА

Апстракт: У раду се Његошево књижевно дјело (респ. *Луча микроkozма*) интерпретира полазећи од, за Његоша, значењски базичних појмова: однос Бога и човјека/творевине и посебно питање о происхођењу Зла. Аутор ово потоње питање, питање Зла, издваја као суштинско за поимање Његошеве метафизике, из чијег одговора происходи разумијевање смисла чојековог бивствовања и посебно поријеклу и смислу његовог овоземаљског страдања. Доводи се у питање уобичајена теза о утицају литературе на обликовање Његошевог духовног лика и заступа концепт *синхроних* а каузалних веза (К. Г. Јунг), које се темеље на архетипској структури колективно несвјесног, која је највећма присутна у миту/религији и умјетности.

Кључне ријечи: *П. П. Његиш, Луча микроkozма, хришћанство, иноза, Свјетлост, метафизика, Бој, Сайана, Зло, творевина, Човјек, њаг, дух, мајерија*

1. Једно од круцијалних питања у приступу тумачењу сложених значења књижевног дјела Петра II Петровића Његоша јест да ли је оно *монистичко*, другим ријечима: да ли га карактерише једна, доминантна семантичка раван или, насупрот овоме, особеност његове семантичке структуре подразумева да је оно сачињено од мноштва релативно самосталних значењских равни које су, неријетко, међусобно супротстављене?¹ Ако се ово потоње прихвати, онда се структура Његошевог дјела

* Проф. др Синиша Јелушић, Универзитет Црне Горе, Факултет драмских умјетности, Цетиње

¹ На истовремену присутност опозитних значења у Његошеском пјесничком дјелу указао је, између осталих, владика Николај (Велимировић): *Његиш је и аријист и моралист, и скејтик и њеист, и њесимист и ојимист, и дарвинист и дидлиоверијући. За њеја је овај свей час дело Божје, час дело њаклено; живои је час као најреулисанији механизам, час ојей као 'бесмислени сајам'... човек – час мршав или њрун њраха, час бесмрјно дожанство. Николај Велимировић, Релиија Његишева, Београд, 1969, стр. 63.*

с правом има повезивати са појмом полифонијског романа, који Михаил Бахтин, имајући у виду роман Достојевског, дефинише као *мноштво несливених јласова и свесћи* које су међусобно равноправне.² Из овога слиједи да се, строго узев, одговори на круцијална питања (Његошева питања о Богу, духу и материји, добру и злу, егзистенцији, жртви/жртвовању или човјеку) не могу тражити у једном издвојеном исказу или тексту, ма колико да овоме (нпр. *Лучи микрокозма*) имамо право придавања семантички привилегованог мјеста. Прави одговор отуда захтијева разумијевање цјелине која је, сагласно поменутом полифонијском типу структуре, увијек вишезначна. Имајући ово у виду, подухватамо се задатка који ће нужно подразумевати непотпуност, недовршеност. Биће, наиме, указано на *једну* (насупротив *мноштвоносћи*) семаничку раван, која, како ћемо покушати да докажемо, без сумње представља *бићну* значењску димензију Његошевог пјесништва. Али да ли је ова димензија Његошевог пјесништва и доминантна, може се с већом поузданошћу утврдити једино интерпретацијом *мноштвоносћи* и *различитости* – оних предиката Његошевог пјесништва, који су за аутора ових редова по свему неупитни.³

2. Књижевно дјело Петра II Петровића Његоша највећма је блиско особеном облику филозофског или теолошког израза, у оном изворном смислу које му придају Хелени: да је *јесништво јолазишће за dia-logos и дијалектику; mithos надахњује logos. Али неретко, они иду заједно, неразлучиво један од другој као у некој оријанској целини.*⁴ Отуда се с правом може питати зашто спјев као што је *Луча микрокозма* не би могао бити филозофско дјело, сагласно старима (Парменид, Емпедокле, Лукреције), којима се обично додјељује назив филозофа, а који су били пјесници нарочитог израза.⁵

² Упор. Михаил Бахтин, *Проблеми његошке Достојевској*, Београд, 1967, стр. 56. Вид. Дерик Кук, *Језик музике*, Београд, 1982.

³ Грубо формулисано, у семантичкој мноштвености Његошевог књижевног дјела, могућно је разликовање *синхроној* присуства неколиких слојева: хеленског (Хераклит, Платон), гностичког, ранохришћанског (Климент, Филон, Ориген)/уп. студије А. С. Ребац и М. Флашара, али и битног слоја хришћанске метафизике (апофатике), што поменути аутори уопште не помињу.

⁴ Бранко Павловић, *Филозофски ирријитих*, Београд: Плато, 1998, стр. 215.

⁵ *Ibid.* Ваља истаћи, овоме сагласно, увјерење Лазе Костића: *Уојшће сваки јесник и треба да има нешто филозофије, као и сваки филозоф... што и треба да је мало и јесник. Колико пак има језице у ирчких филозофа, о томе не треба уверавати зналце метафизичких писаца, у којих је мајина јавни чинилац њиховој умовања. Довољно*

2. 1. У расправи Сергеја Аверинцева, која има за предмет поетику рановизантијске књижевности, учавамо аналогну повезаност пјесништва (умјетности) и теологије. Аверинцев је указао да су грчки патристички мислиоци мање вољели да говоре о „доказивању” (αποδειξις), а више о „показивању” (δειξις) постојања Бога. Аверинцев се при томе позива на објашњење Климента Александријског, према коме је рационално изведени доказ принципијелно непримјенљив на „беспочетни почетак свих почетака”. У том случају глагол „показивати” (δειξις) садржи значењски момент нечег непосредно-очевидног, визуелно пластичног и утолико „естетског”.⁶ Слободан сам, донекле, допунити Аверинцева: *ес̄т̄е̄й̄ско* у свом изворном византијском/теолошком значењу (савршено супортно Баумгартнеру, од кога термин потиче) представља *ар̄ше̄фак̄ӣ* у коме се једино може назрети поменути „беспочетни почетак свих почетака”, највише дожанско биће као истина бивствијућег.⁷ Или аналогно Његошу, највише питање филозофије/теологије, питање истине бивства (Свемогући, Бог) својом тајном, другима недоступном, разоткрива *само* пјеснику: *Свемоӯћ̄с̄иво св̄е̄й̄ом та̄ј̄ном ш̄а̄й̄ӣи / само души й̄ламена й̄ое̄й̄е...* (ЛМ, *Посве̄та* 169–170). *Званије је св̄е̄ш̄е̄но й̄ое̄й̄е, /лас је ње̄џ̄ов не̄ба влӣјаније, / луча св̄је̄й̄ла руководӣше̄л му, / дӣјалек̄ӣ му велич̄ес̄иво*

је само најоменути да је Ем̄едокле своје мисли најисао у с̄т̄иховима и да је Е̄й̄ихарм био и филозоф и њесник уједно. Основно начело. Крӣӣички увод у о̄й̄ӣшу филозофӣју (Нови Сад: Матица 1884). Наводи према издању *Основно начело*, Београд: Култура, 1961, стр. 73.

⁶ Аверинцев С. С. *По̄э̄тика ранневизантӣйской лӣтератӯры*. – М: „Цода”, 1997. С. 34/српскохрватски превод: Аверинцев С. С. *По̄е̄тика рановизантӣјске књижевности*, Београд: СКЗ, 1982, стр. 50.

⁷ Отац Павле Флоренски: *Из всех философских доказательств бытия Божия наиболее убедительно звучит именно то, о котором даже не упоминается в учебниках; примерно оно может быть построено умозаключением: ‘Есть Троица Рублева, следовательно, есть Бог’. В иконописных изображениях мы сами, – уже сами, – видим благодатные и просветленные лики святых, а в них, в этих ликах, – явленный образ Божий и Самого Бога.* П. А. Флоренский, Иконостас, БИБЛИОТЕКА РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОЙ И ХУДОЖЕСТВЕННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ „Вехи”,// хттп:// њьњ. вехи. нет/индех. хтмл” Уп. српскохрватски превод: „Од свих философских доказа постојања Бога најубедљивије звучи управо онај који се и не спомиње у удбеницима; приближно он може да се формулише овим умним закључком: Постоји Троица Андреја Рубљова, према томе/дакле постоји Бог... У иконопису ми сами – већ сами – видимо благодатне и просветљене ликове светих, а у њима, у тим ликовима – пројављени лик Божији и самога Бога”. Вид. П. А. Флоренски, Иконостас, Никшић: Јасен, 1990, стр. 15.

*творца (Ибид. 177–180).*⁸ Аналогно, допуњујуће одређење пјесника (: пјесништва) повезује га са *poesisot* јер – *йоей, Творац мали, најближи до жесїву* који ...*може саздаїи свјетїове / У идејам' високолетїетїм / Ка'но шїїо их оїтац йремоїући / Дјелом сазда и ево их каза.*⁹

3. Ако би се у правцу филозофског мишљења одредило битно Његошево питање онда је то, сасвим сажето казано, питање односа Бога и човјека у свијету који је суштаствено одређен као Зло. Или другим ријечима – сасвим сажето исказано: *Бої и йроблем сушїїасїва Зла*. Овако постављен однос неиздјежно нас суочава са питањем *їтеодицеје* (грч. Θεός – Бог и δίκη – праведност): оправдања Бога као бића Добра и постојања Зла у свијету.¹⁰ А са овим ће надаље бити постављена подразумејевајућа питања онтолошког монизма или дуализма: духа и материје, као превасходног питања платонске филозофске традиције, гностичког мишљења и хришћанске теологије.

3. 1. Значај проблема с којим се у најдубљем смислу суочио аутор *Луче микроkozма* непосредно упућује на дубину Његошеве духовности јер, слиједећи Николаја Берђајева: *Свеколики духовни живої йовезан је с їтемом зла и йаїїње,*¹¹ с Његошем се може повезати и психолошки став о великом утицају *їесимисїичкої* искуства живота на појаву духовних токова.¹² Духовност у овом свијету остаће свагда повезана с искуством пат-

⁸ Необично је занимљиво да ставу византијске поетике, уопште узев, највећма одговара Хајдегеров тврђња да је „мишљење певање (*denken/dichten*)... Мишљење бивствовања јесте изворни начин певања.” Грубо речено, ову дубинску повезаност уочио је још Аристотел у супротности према Платону: филозофија и поезија некако спадају заједно и имају исту тежину (Уп. *Поеїїика* 1451 б 5). Вид. Martin Heidegger: *Anaksimandrov fragment / Der Spruch der Anaximander*, с/х превод у: Мартин Хајдегер: *Шумски йуїїеви*, Београд 2000, стр. 260.

⁹ *Прилози за књижевностї*, књ. VI (Београд 1926), стр. 22. *Цјелокуїна гјела Пеїїра II Пеїїровића Њеїоша*, Београд: Народна култура, 1936, стр. 657.

¹⁰ Уп. Шмаус: ... *сам живої йосїїавља човеку који искрено верује, једну велику заїонетїку која ди моїла да йоколеба њеїову веру у сведодройу дожју. Ако је свеїї дело дожје је воље, одакле долази Зло у свеїїу? Ово йїїїање је одувек мучило све релиїиозне духове.* Алојз Шмаус, *Њеїошева Луча микроkozма*, Подгорица: Октоих, 1996, стр. 71.

¹¹ Однос духовности и теме зла и патње засниван на студији Н. Берђаева: Бердяев Н. А, *Дух и реалностї*, Основы богочеловеческой духовности, *Философија свободного духа*. М.: Република, 1994; х/с превод: *Дух и реалностї*, Загреб: Кршћанска садашњост, 1985.

¹² Бердяев Н. А, *Дух и реалностї*, С. 413. х/с превод: *Дух и реалностї*, стр. 96. На другом мјесту: *О вишем достїојансїву човјека и њеїовој йризваностїи у вјечностї не їовори оїїїимисїично, неїо їесимисїично осјећање живоїа.* (Ибид. 414/99)

ње, с противрјечностима и конфликтима у човјечјем постојању, с чињеницом суочења са смрћу и вјечношћу: *Осјећај за зло у свијетју и сјосодности за њаињу један су од знакова (: њризнаков) човјека као духовној дића. Човјек је диће њаиње у свијетју и саѡаињичко, рањено самилошћу, у чему јесѡи и узвишености људске ѡприроде. И заѡо је човјек диће које ѡражи издвљење и ослобођење, и ѡо не само сјољашње ослобођење неѡо и унуѡрашње, не само друшѡвено неѡо и унуѡрашње... Здоѡ ѡѡѡа у ѡиѡвима релиѡиозној живоѡа средишну улоѡу имају издвљѡельске релиѡије.*¹³ А ово с правом повезујемо са ставом да у сваком сусреѡу са засѡрашујућим злом у свијетју нужно лежи ѡѡварање меѡафизичкоѡа ѡиѡања,¹⁴ од којих је, по свему судећи, прво: *Зашѡо ѡаѡим? То је сѡијена аѡеизма, како се запитао Георг Бихнер.*¹⁵ Отуда, став према патњи најдубље је повезан са ставом према Богу и збиљи уопште: у патњи човјек долази до своје крајње границе, до пресудног питања о свом идентитету, о смислу и бесмислу свог живота и збиље уопште.¹⁶ На трагу овог питања, Његошево темељно питање с правом повезујемо са старозавјетним Јовом и егзистенцијалистичком мишљу Ф. М. Достојевског или Албера Камија, код којих се увијек (се) изнова ѡаиња ѡоказује као ѡесѡи – случај уздања у Боѡа и ѡемељној ѡовјерења који ѡозива на одлуку.¹⁷

4. Мисао руског религијског филозофа о осјећају за зло у свијетју и сјосодности за њаињу налази своје изворно мјесто у Његошевом дјелу. Другим ријечима, управо се у Његошевом дјелу суочавамо са најдубљим пјесничким искуством Зла и страдања. Наведимо неколико примјера: *Судба ѡи је и моја ѡознаѡа; / мислим, нејма ѡодобне на земљи: / до враѡа сам изникѡ ѡарѡара (ѡакла, мучилишѡа), / ад на мене са ѡроклейсѡвом риче, / сва му ѡледам ѡадна ѡозоришѡа; / ал' на судбу викаѡи не смијем – / надежда ми вољом ѡворца блисѡа!* (ЛМ, Посвеѡа 184–190). А у *Биљежници* Његош је записао и мисао о трагичном положају човјека у овоме свијету: *Земља је наша ѡродница унишѡоженија.*¹⁸ Сагласно наведеним примјерима Његошевих исказа, јасно је да њихово значење происходи из заједничког језгра: дића или бивствовања у свијету чији је до-

¹³ *Идиг.* стр. 98, С. 414.

¹⁴ У: N. Fisceher, *Њвјек тражи бога: филозофски приступ*, Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2001, стр. 48.

¹⁵ G. Bühner, *Dantons Tod*, III, 1, Werke und Brife (München), стр. 40. У: Hans Küng, *Бити кршћанин*, Zagreb: Konzor; Sarajevo: Synopsis, 2002, стр. 596.

¹⁶ Küng, *op. cit.*, стр. 596.

¹⁷ *Идиг.*

¹⁸ Њеѡшева *Биљежница*, Цетиње, 1956, стр. 136.

минантни предикат зло, из чега слиједи да: *Човјеку је срећа неизознаша...* и да: *Наша земља, мајки милионах / сина једној не мож' вјенчаи' срећом*.¹⁹ Бивствовање је стога пут кроз *мрачну іродницу*,²⁰ а ови *мрачни ужас, / који је соіворен рад' мучења вјечној, / рад' мучења вјечној несреітніјех іварих!* / *О жалосни смрїни, зар је наша судба / рад' мучења вјечној нас ітворила да смо?*²¹ Најдубље искуство зла и страдања, поставља се код Његоша као темељно питање поријекла зла и његовог смисла у односу на највише Биће из кога све производи.

4. 1. Хришћанска теологија свагда полази од појма Слободе, која, будући да у себи увијек има двије могућности, може човјека одвести у пад. Стога у слободном одлучивању ова мисао, уопште узев, налази коријен зла: *у нама и слободном одлучивању*.²² Будући, дакле, посљедица човјековог слободног избора, слободног одлучивања, зло нема онтолошког постојања (онтолошког утемељења: Атанасије, *О очовјечењу Лоіоса*, 4, 5. Василије, *О іоми да Боі није узрок зла*). Слиједи да зло није створио Бог (није га могао створити, уколико је све створено Добро... Зло није створење): оно што је од Бога створено, оно не припада бићу – него је његово кварење, деструкција створенога. Зло је покушај да се биће уништи, *нихилизира*. Отуда зло није неко постојеће биће или суштатство. Учење отаца цркве је у овоме сагласно: зло се поистовјећује са *одсуівом добра* (: *privatio boni*, дл. Августин) ка којем (злу) је човјек вођен својим падом. Према томе, само зло по себи је *небиће*. Ово схватање о онтолошком непостојњу зла сачињава основни елеменат православне хришћанске антропологије и сотериологије.²³

Али је управо одсуство придавања онтолошког важења бивству зла могло имати одлучан утицај на интензивно бављење гностика овим проблемом које одудара, на најупадљивији начин, од његовог беспоговорног поништења (: *privatio boni*) од стране отаца и доказује да је ово питање постало актуално већ почетком 3. вијека.²⁴ Управо одсуство онтолошког важења бивста зла које је скандалозно присутно у свијету, *іешкоћа да се ірида значење іосііојању зла, да се оно доведе у везу с Боіом и да*

¹⁹ Луча микрокозма, *Посвеіа, сїр.* 97–98.

²⁰ Филозоф, *асїроном и іоеіа, сїр.* 64.

²¹ Мисао, *сїр.* 83–87.

²² Василије Велики, *О іоми да Боі није узрок зла*. У: Панајотис Христу, *Тајна Боіа; Тајна човека*, Београд: Хиландарски фонд БФ СПЦ, 1997, стр. 82.

²³ Христу, оп. цит., стр. 82.

²⁴ Карл Густав Јунг, *Аион*, Београд: Атос, 1996, стр. 101.

се Бої истовремено оїрава – да су њо извори религијскої искуства из које се рађа іносїичко схваћање сїасења.²⁵ Овом ставу би се могло приговорити навођењем посланице св. Јована Богослова: *Знамо да смо од Боїа, и сав свети лежи у злу – ó κόσμος όλος έν τώ повηρῶ кеїта*” (И Јн. 5.19), која посебно истиче силу зла с обзиром на то да сав свети лежи у злу: *њо значи: у њаклу... сав је њоїоїљен у зло, њрожеї злом, њоїлављен злом... Сав њај доїоздани свети њреїлављен је злом, оборен злом, у коме лежи као њежак болесник. То је највећа мука за њворевину Божју; њо је оно здої чеїа она неїресїано ‘уздише и њужи’ (Рм. 8,21).*²⁶ Нема сумње да је јеванђелист Јован у овој посланици исказао најдубље трагично искуство зла у свијету, које се без остатка њоклаїа са оним Његошевим исказима у којима је саопштено истовјетно трагично значење.

Сагласно хришћанском учењу Јован Богослов под *свијеїом* овдје разумије *цјелину* творевине Божје коју чине *земља, људи и све шїо је на земљи*.²⁷ Јер творевина у својој цјелокупности исходи из Божијег стварања у којој врхуне Добро, Свјетлост, Љубав. На овоме се темељи став о онтичком постојању *сїтїит вопит*, које је једно *врхунско добро*, сџм Бог, насупрот *сїтїит талит*, највише/врхунско зло које би Богу било савјечно.

4. 2. Ако промислимо јеванђелистов појам *сав свети*, наспрам Његошевог подразумијевања цјелине (: *све*), доспијевамо до важног разликовања, јер код Његоша је формулисана онтолошка разлика:

Све шїо блаїној земљи њринадлежи, / То о небу њоњаїија нема; / Духовни је живої на небеси, / маїерије – у царсїву њїлосїи. (Његош: *Луча 1*, 196–200) Онтолошка разлика почива на бинарној опозицији: смртно – бесмртно; мрак – свјетлост, отуда: *Ми смо искра у смрїну њрашїну, / ми смо луча њамом обузеїа...* (Луча, *Посвета*, 139–140). Предикате првог члана супротности: тијело/материја, Његош је аналогно одредио у исказу из писма др Петру Маринковићу (Цетиње, 10/22. августа 1850): *А наше јадно њијело шїо је? Уїошїеније и њоїираније земаљскоїа ада – їлидина од које се їади – њрашїна са којом се вихорови руїају и иїрају: њом дисїре истїочнике водене муїе, њом сїајне зраке сунчеве заїмивају.*

²⁵ Puech, H.-Ch. (1951): ‘Gnosis and Time’, u *Man and Time*, Eranos, Yearbooks, Bollingen ser. XXX 3, Princeton, P. 64. У: Д. Пајин, *Ошеловљење и искуљење*, Нолит, Београд, 1995.

²⁶ О. Јустин Поповић, *Тумачење посланица св. Јована Богослова*, Београд: ман. Белије, 1982, стр. 64.

²⁷ *Идиг*.

У потреби да се Његошева мисао о тијелу/материји прецизније одреди, наводимо најприје апостола Павла: *Зар не знаше да је ваше тијело храм Духа Светија, који сјанује у вама и који вам је дан од Бога? Не знаше ли да не припадају сами себи јер сје куљени? Прославише, дакле, Бога својим тијелом!* (1 Кор 6,19–20) и тумачење св. Јована Дамаскина, које указује на истовјетно поимање: *Твар у Христу прослављена као заједничар божанске природе. А и осталој материји, преко које ми је дошло сјасење, поштујем и одајем јој почаси, као исцуненој 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 схваћање манихејско*²⁸.

На истовјетном трагу митрополит Јован Зизјулас, надаље промишља о овом проблему, уводећи битну дистинкцију између хришћанског и платоничарског поимања тијела/материје: *Време, историја, тело и њих ове материје, односно материјалној свети (С), представљају блаословени знамен творевине. За илајонизам ово представља рђави знамен, јер да бисмо се избавили, односно да бисмо досјели у друју равн, треба да побјењемо од времена, да искочимо изван времена... Но, овакве речи ни су хришћанске*.²⁹

5. Отуда би значењски контекст цјелине Његошевог пјесништва, *grosso modo*, у овоме могао бити близак орфичкој и питагорејској традицији (млађе питагорејство: Филолај), с обзиром на повезивање ријечи *сома* (тело) и *сема* (гроб), из којег је происходило да је тијело (*сома*) гроб (*сема*) за душу, што Владика саопштава стиховима: *Ми смо искра у смртну прашину, / ми смо луча њамом обузета. (Луча, 139–140)*

Указаћемо овдје нешто прецизније, полазећи од Дилсовог истраживања, на шири метафизички контекст Његошеве мисли саопштене овим (*Луча, 139–140*) парадигматским стиховима, са чијим се значењем може успоставити базична појмовна аналогија:³⁰

(3 (8) PLAT. *Cratyl.* 400 В – С). *А неки кажу да је оно (тј. тијело (сома) гроб (сема) душе, јер као да је у садашњем животију она у њему покојана; и зато оно што душа означаје, њему означаје оно што означаје ња се по*

²⁸ Свети Јован Дамаскин, *Ајолојиска слова јројив ојадача светијх икона//Православље и уметносј, Градац, 1988, XVI, бр. 82, 83, 84, стр. 12–29.*

²⁹ Митрополит Јован Зизјулас, *Дојмајске шеме*, Нови Сад: Беседа, стр. 310.

³⁰ У овом смјеру истраживања, између многих аутора, посебно ваља издвојити студије Анице Савић-Ребац и Мирона Флашара. Вид. *Аница Савић-Ребац и Његошева Луча микрокозма*, Нови Сад: Књижевна заједница Новог Сада, 1986; Мирон Флашар, *Њејш и антика*, Подгорица: ЦАНУ, 1997.

тјоме (тјијело) с њравом назива гробом. Чини ми се да су особито сљедбеници Орфеја дали тјо име да би душа, јер исцлаштва, имала тју оираду, слику тјамнице, да се сцаси. Тјјело је, дакле, како и само име каже, тјамница душе, све док не исцлашти сав дуї; и тју се не смије одузети ниједно словце. Уси. њодаштак Филолаја (44 Б 14) свједоче и древни тјеолози и врачии да је збої неке казне душа... као у тјој оиради (тјијелу) сахрањена. 14 (Б. 181). CLEM. ALEX. Storm. III 17 (II 203, 11 Ст.) И ја сам једном чуо од неког мудраца да смо ми сада мртви и да нам је тјјело као гроб... PLAT. Cratyl. 400 С (Orpheus I В 3). Усп. ATHEN. IV 157 С. Ритагоровац Еукситеј, како каже перипатетик Клеарх у другој књизи Живошойиса (фр. 2. ФХГ II 303), говораше да су све душе повезане уз тјјело и уз овај живот овдје ради казне, и да је бог запријетио да ће, ако не устрају док их он по својој вољи не ослободи, упасти у још већи број још већих мука... 15 (Б. 131. 178) ATHENAG. 6 р. 6, 13 Schw. Кад Филолај каже да је бог све затворио као у затвору, показује да је он један и да је изнад материје.³¹

А сагласно мистеријама орфичара Он (човјек) тјреба да се ослободи тјишанскої елементиа и да се чисти врашти доју, чији гео живи у њему... По орфичком учењу, човек тјреба да се ослободи сјона тјела, у којима се душа осећа ушамничена...³² У анализи орфичких учења Роде даље пише: Душа је зашворена у тјело ради окајавања 'кривице', тју се за тјрех њлаћа живошом на земљи, који је смртї душе. Тим ревносним њоборницима се сва разноликост дивствовања њоказује њод видом једноличне њредсшаве кривице и окајавања, кајања и чиићења. Ту се с кайшаршником тјесно њовезује мистика. Душа која долази од дожанскої елементиа и тјежи најшраї ка доју... тјреба да се ослободи самої животиа и очисти од свеїа земаљскоїа.³³ За интерпретацију битног значења Његошевог дјела, важно је Родеево запажање да нам није сачувана ближа ознака тје 'кривице' душе у орфичкој митологији. Али бишно је да, њо тјом учењу, живої у тјелу није саобразан неїо је суїрошан њприродном одређењу душе.³⁴

6. Карактеристичан је исказ Мирона Флашара према коме је Аница Савић-Ребац оказала да је Њеїош морао њознавати одређени тјиш европскої филозофско-релииозної и митско-мистичної њредања чији су корени ашшички или њозноашшички... Уосшалом, мојућностї за екшнзивно

³¹ Hermann Diels, *Предсократшовци*. Фрагменти I, Загреб: Напријед, 1983, стр. 10.

³² Ервин Роде, *Псухе: култ душе и вера у бесмртност код Грка*, Сремски Карловци; Нови Сад: Издавачка књижарница Зорана Стојановића, 1991, стр. 267.

³³ *Идид*.

³⁴ *Идид*.

исцрпљивање литерарних извора којима се Њејош могао служити, или уопште дела европске књижевности која су била важна за констативисање жанра њој коме 'Луча' припада као њозни али особени изданак – те и такве могућности су још и данас у нашим библиотекарима веома ограничене.³⁵

6. 1. Не доводећи у питање Флашарево увјерење да у литерарној композицији Њејошевој надахнућа треба видети чинилац који је писнику омогућио да ступи у велику европску књижевност,³⁶ или да је оно што је најбоље увијек настајало узајамним примањем и давањем, у непрекидном дијалогу са досиједућима прошлости,³⁷ ипак нам се чини неопходним указати на другачији смјер приступа овом, када је о Његошу ријеч, свагда актуалном проблему.

6. 2. Најприје, имамо у виду могућну варијанту Јунговог појма акаузалног синхронизитета: ријеч је о коинциденцији два или више акаузално повезана догађаја који су истог или сличног смисаоног садржаја. При томе је одлучујућа улога смисаоног садржаја који један овакав догађај чини цјеловитим и јединственим искуством.³⁸

Имајући у виду архетипске структуре колективно несвјесног Карл Густав Јунг нас упућује на атрибуте ове структуре који, строго узев, укључују Његошеве темељне појмове. Јер психолошко искуство показује да на сујрој ономе што називамо 'добрим' стоји једно исто тако сујсанцијално 'зло'. Категорије 'добро' и 'зло' немају исходиште у човеку, него у божанском бићу. У извођењу оваквог теолошког става Јунг је полазио од средњовјековне филозофије природе и њене интерпретације симбола божанског бића у којој је свагда садржана опозитна структура Бога као *complexio oppositorum*. Од највеће је важности за наш приступ да начело супротности има одлучну важност у Јунговој психолошкој теорији, с обзиром на то да се личност мора засновајти на начелу сујројности или сукоба, будући да су најчистије створене елементима који су у сукобу – стварна суштина самој живој. Без најчистије не би било енергије и према томе ни личности.³⁹ Посебан, подстицајан проблем уочавамо у податку да се начело супротности, као опште, може идентификовати из-

³⁵ Мирон Флашар, оп. цит., стр. 7.

³⁶ Ибид.

³⁷ Ибид.

³⁸ К. Г. Јунг, *Дух и животи*, Нови Сад: Матица српска, 1984, стр. 157.

³⁹ Према: Келвин С. Хол, Гарднер Линдзи, *Теорије личности*, Београд, 1983, стр. 134.

ван, у овом раду постављених, оквира – у широком опсегу мита, религије и средњовјековне алхемије.

Уколико овај став сада преведемо на раван епистемолошких истраживања у природним наукама, доспијевамо до запажања које је изложио В. Паули: да се процес разумијевања природе темељи на подударности или сагласности унутарњих слика, које у људској души пребивају *прије искуства*, са спољашњим предметима и њиховим опажењем.⁴⁰ Стога се основни епистемолошки задатак сада поставља у објашњењу архетипских слика употријебљених у стварању наших знанствених појмова.⁴¹ Са овим су сагласни и резултати савремених истраживања у физици елементарних честица, за чије је појмове Мари Луиза вон Франз утврдила да су их *изворно сачињавале интуитивне, полумитолошке, архетипске идеје старих филозофа – идеје које су зајим полагано развијале и дивале одређеније и које су данас углавном изражене аналитичким математичким појмовима.*⁴²

Слиједећи ову основну премису, за Његошев пјеснички дискурс оправдано се може утврдити да су његови појмови, у ствари, *остали... дуго повезани са архетипским идејама које су изворно дошле из несвјесној* и да стога ови појмови *не изражавају нужно 'објективне' чињенице, већ извиру из урођених духовних тежњи у човјеку.*

Можемо ли, отуда, с правом говорити о пјесничком стваралаштву Његошевом, које нам, у ствари, открива архетипове који претходе сваком рационалном обликовању искуственог материјала, на начин на који је Паули одговорио на питање утицаја архетипских идеја на Кеплерове знанствене теорије?⁴³

⁴⁰ W. Pauli, *Utjecaj arhetipskih ideja na Keplerove znanstvene teorije*, у: C. G. Jung i W. Pauli, *Tumačenje prirode i psihe*, Zagreb, 1989, стр. 118.

⁴¹ *Идиг.*

⁴² M. L. von Franz, *Znanost i nesvjesno*, у: Karl Gustav Jung, *Čovjek i njegovi simboli*, Zagreb, 1973, стр. 304–311. Карактеристично је да се истовјетна теза о акаузалним синхроним односима, без остатка може примјенити на проблем утицаја у филозофском/књижевном стваралаштву Лазе Костића. Вид. Синиша Јелушић, *Костићево филозофско начело. У: О српској философији* (прир. Илија Марић), Београд: Плато, 2003, стр. 316–334.

⁴³ Упор.: *Насујрош чистом емпиријском схваћању према којем се природни закони могу с правом сигурношћу извести само из искуственој материјала, многи физичари су недавно поново истакнули чињеницу да интуиција и усмјерење најње израју важну улогу у развоју појмова и идеја, обично далеко надмашују јуко искуство, и да су појредне за израдању једној сусшава природних закона (тј. знанствене теорије).* W. Pauli, *Utjecaj arhetipskih ideja na Keplerove znanstvene teorije*, у: C. G. Jung i W. Pauli, *Tumačenje prirode i psihe*, Zagreb, 1989.

6. 3. Имајући у виду овако изложену аргументацију аналитичке (дубинске) психологије, постаје јаснија тврдња Владете Јеротића да *ујорно и шемељно итрајање бројних савесних исцраживача за извором и уишицајем иностичко-манихејских учења на Њејоша и њејово стиварање, нарочито у анализи йорекла 'Луче', није донело, ни у новије време, никакав кључни доказ овој несумњивој иностичкој уишицаја*.⁴⁴ Разлози су индивидуално психолошке природе: Његошева лична, интимна психологија, психологија дубоко несрећног човјека у коме су *danse macabre* водиле једна другој супротстављене силе... смртоносна болест плућа туберкулоза, која је, према тезама савремене психосоматске медицине, болест много више узрокована психички неријешеним конфликтима него Коховим бацилом – нису ли све ове силе биле довољан разлог за Његошеву меланхолију и пессимизам, из чега слиједи отвореност за *йрихвайшање сличној 'йојледа на свей'* најснажније хришћанске јереси – *иностичке*.⁴⁵

Отуда се архетипско-психолошка димензија Његошеве личности (аналогија са јунгијанском архетипском психологијом), „пресијеца” са индивидуално-психолошким предикатима Његошевим, из чега слиједи утемељење става, различитом оном Анице Савић-Ребац или Флашаревом – става о Његошевој доминантној *самосвојности* као психолошком избору (несвјесном колико и свјесном) управо дуалистичког погледа на свијет.⁴⁶

Siniša JELUŠIĆ

NJEGOŠ'S POETIC HYPOTHESIS ABOUT THE SUBSTANCE OF EVIL:

Summary

Njegoš's literary work (resp. *The Ray of the Microcosm*) the author has interpreted starting with the introduction to the problem of the semantic basic concepts: the relationship between God and man /: the question of creation and especially the question of descent of Evil. In the polyphonic semantic structure of Njegoš's literary text (anal. Bachtin's theory), the question of Evil stands out as an essential for understanding the general questions of Njegoš's metaphysics. The author criticizes the thesis about the constitutive influence of literature to creating the general metaphysic semantics of Njegoš's literary work, and prefers Jung's theory of the acausal synchronicity – archetypal unconscious structures, which are universal for semantics of myth, religion and arts.

⁴⁴ Владета Јеротић, *Дарови наших рођака*, књ. II, Београд: Просвета, 1993, стр. 84.

⁴⁵ *Ибид.* стр. 85.

⁴⁶ *Ибид.*