



ЖАРКО ВИДОВИЋ

ЊЕГОШ
И КОСОВСКИ ЗАВЈЕТ
У НОВОМ ВИЈЕКУ



ПОСЕБНА ИЗДАЊА



Уредник
ПРЕДРАГ МАРКОВИЋ

Главни и одговорни уредник
ЈАГОШ ЂУРЕТИЋ

Жарко Видовић

ЊЕГОШ
И КОСОВСКИ ЗАВЈЕТ
У НОВОМ ВИЈЕКУ

Филип Вишњић, Београд, 1989.

Предговор

Студија о Његошу била је пријављена у Институту за књижевност и уметност СР Србије, у Београду, још године 1977, као научни пројект који од тада финансира одговарајућа републичка установа. Првобитни циљ те студије (пројекта) био је да се испита и прикаже континуитет платонске мисли од средњовјековне српске књижевности до Његоша. То изучавање се тиче не само српске средњовјековне књижевности него и посебних одлика културе медитеранског (византијског, тзв. „источног“) христијанства (хришћанства) за разлику од културе западног кршћанства (!). Научна историја философије је, наиме, последице Другог свјетског рата коначно утврдила да у систематској теологији кршћанства (западног хришћанства) никад није било платонизма; да је платонизам својствен мишљењу христијанства (византијског хришћанства), а да се западна теологија и философија упорно, током читаве историје, одржавају на смјеру аристотелизма и метафизике. То откриће (или боље: философско освјешћење) би морало да има нарочито велики значај за византологију, за тумачење мисли христијанства, за изучавање не само средњовјековне српске културе него и континуитета те културе од Светог Саве до Његоша и даље.

Та веза је исто толико чврста и очигледна, колико и неиспитана: у Његошевој *Лучи Микрокозма*, у којој се поетске визије могу тумачити само терминима платонске духовности и платонски мислећег христијанства. Без таквог приступа, сви досадашњи покушаји приказа и тумачења Његошеве *Луче Микрокозма* представљају не само промашај, него најчешће и веома груба изопачења Његошеве духовности. Али онда настаје и питање: откуд Његошу платонизам? откуд, ако ни највише, универзитетско образовање не отвара човјеку ни дан данас приступ и видике према платонизму?!

Основни Његошев став и поетско (пророчки-поетско!) осјећање, изражени у читавој Трилогији (ЛМ, ГВ, ШМ), описали бисмо овако: човјек је тајна која не може бити схваћена никаквим свјетовним (овоземаљским, тјелесним) искуством, никаквим мишљењем ни

разумом (који је моћ мишљења о искуству), јер ни самом својом суштином човјек није сушто („биће”) које би било органичено на разум (моћ мишљења), него је човјек сушто које је изнад сваког мишљења, како сопственог, тако и мишљења какво метафизика и западна теологија приписују Богу.

Смјелост Његошева да тако мисли о човјеку и о Богу, да каже како је највиша и највећа могућа тајна човјеку сам човјек (у ЛЈП, П, 131-140)... та смјелост уз истовремени мир својствени су христијанству, платонски мислећем хришћанству. И то Његошу не долази путем неких студија теолошкофилософских, него путем литургијских црквених књига. Зато је прва верзија студије о Његошу гласила: Његош и литургијске анагнозе (паримије). Црквене литургијске књиге христијанства (византијског, православног хришћанства) чине тзв. „Библију анагностичку”. А то су библијски текстови како се они појављују уграђени у Литургију (у свету литургијску драму). За разлику од кршћанског тумачења Библије, индивидуалног читања Библије и тумачења које се уобличије у систематске философске (теолошко-метафизичке) цјелине попут томизма, сколастике Томе Аквинског или пак Лутера, христијанско тумачење и схватање Библије је могуће само као Литургија, мистеријска појава самог Христа истовремено у виду Жртве и Литурга! Све изван тога и осим тога је могуће само као накнадно мишљење, па тако и у мишљењу христијанства, платонски мислећег хришћанства.

Те литургијске анагнозе није било тешко препознати у Његошевом спјеву *Луча Микрокозма*. Које су то анагнозе (тј. литургијска чтенија)?

Оне су у вези с његовом хиротонијом, рукоположењем за епископа (митрополита Црне Горе, Брда и Приморја). Рукоположен је у Санкт-Петербургу, на дан (по старом календару) 6 августа г. 1833 (у прошлом столећу је то било на дан 18. августа по новом календару, а у овом столећу 19. августа). То је дан Преображења Господњег. Значајан дан по томе што је и сама поема *Луча Микрокозма* о томе како се човјек својом Лучом преображава, као и Христос. Припремајући се за то своје рукоположење, Његош је морао рачунати и на то да ће можда и сам, при служењу Литургије, држати тих дана проповијед: у најзнатнијој цркви руске пријестонице, у храму

Преобржења, у храму елитног пука царске гарде, Преображеног пука (у којем служе синови највише и најобразованије аристократије), а пред самим царем или цијелом породицом и двором, на дан који је слава и царског гардијског Преображеног пука и самог тога храма у славној пријестоници. Он није могао још на Цетињу, пред полазак, тачно знати у који дан ће бити рукоположење, па се морао спремати узимајући у обзир литургијске анагнозе од Илиндана (20 јули - 1 август), па до Успења Пресвете Богородице (15 августа - 27 августа, дан који слави и Његошев, Цетињски манастир, посвећен Богородици). Из читаве те атмосфере припреме за пут и свечаност, а онда и за велику одговорност, зачала се поема *Луча Микрокозма*: њен садржај и смисао бисмо најуспјешније изложили ако бисмо навели или препричали литургијске анагнозе поменутих великих празника, с празником Преображења у самом средишту.

Већ само то сазнање и тај приступ су довољни да отворе један нов поглед на *Лучу Микрокозма*, поглед сасвим другачији од свих наших досадашњих (можемо рећи: метафизичких, космолошких, паганских, неопаганских, романтичарских и др.) тумачења. *Луча Микрокозма* није, наиме, никакав метафизички или космолошки спјев, него поема о паду („паденију“) човјека, о поријеклу Зла и о преображају којим би човјек постигао спасење послје пада. То је, дакле, тема христјанске, изразито византијске антропологије.

С тим спјевом бива одједном јасно и шта је то Небеско царство у које Косовски завјет позива светог цара Лазара, Косовске јунаке и српски народ као духовну националну заједницу. С тим спјевом стиче Косовски завјет новог и најмоћнијег тумача. Послије Светог Саве и светог цара Лазара Његош је, свакако, трећи тумач завјета. Он је завјет освијетлио и спасио у епохи кад је нововјековна култура повела српску интелигенцију у потпун заборав завјета и кад народна пјесма, чак ни са својим Косовским циклусом, није имала више никакве моћи да разagna нововјековну интелектуалну, рационалистичку таму око завјета.

Иво Андрић је наслутио да је Његош „трагични јунак Косовске мисли“ (у свом познатом предавању под тим насловом, г. 1935, на Коларчевом народном уциверзитету). Послије свега тога није било тешко препознати говорнике и оличења *Луче Микрокозма* у Владици Данилу и Игуману Стефану у *Горском вијенцу*, као и у Игуману

Теодосију Мркојевићу у *Шћепану Малом*: све три те драме(ЛМ, ГВ и ШМ) чине Његошеву трилогију Косовског завјета, цјелину створену ЈТучом.

О томе нећемо овдје даље говорити, јер је већ објављен обиман оглед Његошева трилогија, у београдском часопису *Савременик*, бр.7, за годину 1982, стране 5-30.

* * *

У Косовском завјету Његош је - наравно, у свом пророчко поетском доживљају - стару завјетну мисао српске књижевности (платонску, литургијску, анагностичку) пренио из Средњег у Нови вијек и тако нагласио идентитет и оснажио супстанцију српске културе у вријеме кад су тај идентитет и супстанција били доведени у питање нововјековном судбином Срба послје Бечког рата (1683-1699) и Велике Сеобе...

... ако су доведени у питање континуитет и идентитет сачувани упркос времену и промјенама, онда је доведена у питање и сама историја, тј. живот нације...

Нагласивши да је Његош „трагични јунак Косовске мисли”, Андрић је открио управо то: да је Његош силно ојачао тај идентитет и ту свијест. Ако је Његош пјесник Косовског завјета, онда он никако не може бити пјесник романтичар, наиме, онако како је романтизам и ехваћен и величан у европској метафизици (па отуд и у теорији или науци о књижевности): као преданост култу страсти, романтичарске и барокне вриједности и (тобоже) „суштинске” животне и умјетничке силе. Страсти, међутим, нема мјеста не само у Небеском царству, него ни у самом завјету који је тежња Небеском царству. Небеско царство јест човјеково християнско осјећање, и то најаутентичније и најинтензивније могуће осјећање, али не страсно! Аутентичном природом осјећања - као одобравања битија! - Свети Сава осуђује страст (негацију битија), а то онда чини и Његош, у *Лучи Микроkozма*,

почев од саме Посвете. Тим континуитетом, можемо рећи завјетним, искључена је могућност да Његоша тумачимо као пјесника романтичара. Зато је и његово мјесто у историји српске књижевности (и у хијерархији те књижевности као историјске цјелине и континуитета) сасвим другачије од мјеста које му се додјељује по нововјековним (хуманистичким и метафизичким) критеријима. Но, ако је Његош то што каже Андрић, онда и читава периодизација наше књижевности мора да је другачија од познате нам („Средњи вијек, ренесанса, барок, класицизам...итд”), јер српска књижевност - ако она заиста постоји као таква, 'а то значи: у свом континуитету, као повјесна цјелина, као књижевност једне националне, духовне заједнице! - мора да је у својој суштини одређена Косовским завјетом, те је поменути (хуманистичким, метафизичким) критеријима подредива и поменутом уобичајеном периодизацијом обухватива само у оној мјери у којој и одступа од своје суштине и повјесне цјелине.

* * *

Послије Другог свјетског рата јавила су се настојања да се изврши темељна ревизија историје књижевности, умјетности, философије, културе и цивилизације уопште. Указаћемо на конкретан примјер Француске. Искуства двају ратова, фашизма и револуција дјеловала су тако снажно и отрежњујуће, да је као одједном искрсла на видјело бесмисленост и таштина (празнина) интелектуалистичких, метафизичких шаблона који су до тада важили као начела истраживања и тумачења историје, као критерији периодизације. У Француској Албер Ками није био једини који је ставио на дневни ред ревизију цјелокупне Француске периодизације, историје и науке о књижевности...

... Иста таква сугестија потиче и у нас од једног великог књижевника: Иве Андрића. Та сугестија зрачи не само из његових огледа о књижевности и књижевницима, него и из читавог његовог књижевног дјела. Баш као и у Камија.

Цјелокупној дотадањој Француској (већ институционализованој, универзитетској и академској) историји књижевности Ками супротставља своје „медитеранско схватање”, своју „мисао Југа”, своју наглашену тежњу платонизму. (Он је почео студијама Плотина, да би онда наставио студијама Достојевског...). Он том „медитеранском мишљу”, нарочито у књизи „Побуњени човјек” (боље: Побуна човјека!), заснива свој појам револта против метафизике, „сјеверне мисли” Запада, против метафизичког схватања умјетности, културе, историје и човјека. Камијева мисао револта против метафизике је револт саме умјетности.

* * *

Довољно је духовно и доживљајно искуство и о једном једином, али великом и пророчком ијеснику, па да се открије сав несмисао (апсурд) метафизичког шаблона којим се и данас служи наука о књижевности. Поменута „научна” периодизација сматра да је пјесника објаснила кад га је смјестила у одређени период, тј. у појам. Осим немогућности да суштина човјека или пјесника буде схваћена и одређена појмом (поимањем, мишљењем), поменута периодизација почива и на прећутној, али тврдоглаво усвојеној претпоставци да основни смисао српске (и сваке европске, данас већ свјетске) културе и књижевности мора да буде њено прилагођавање и асимилација у нешто као „европска” култура, „свјетска” култура, „општи ток свјетске књижевности” итд., тј. у нешто непостојеће, у метафизичку фикцију коју су само нововјековна философија, тржиште и међународне награде у стању да приказују као реалност. Данас је, међутим, јасно да реалност јесу само националне књижевности, управо зато што је „свјетска” књижевност чиста фикција. Прилагођавање таквој фикцији (тј. метафизици) значило би исто што и нестајање из реалне књижевности свијета, па и из свијести и повјести одговарајућег народа. Управо у судару с нововјековном културом и с њеним настојањем да од појма („свјетске књижености”) учини врховну културну вриједност и реалност... Његош је од 1833. до 1845. године израстао у пјесника пророка Косовског завјета.

Тако треба разумјети и Његошево противљење Доситеју и Његошев пријекор књазу Милошу што је помогао да се штампају (печатају) сочињенија Доситеја Обрадовића; тако пише Његош књазу из Трста, 3. августа 1837: „...Ја бих Доситеја почитова да је умио свој дар душевни обратити у корист нашега народа, али га обратити није умио”, него се дао „на подруганије светиње славенске” (при чему Његош мисли на манастире и завјетни часни крст).

* * *

Вријеме и свјетовна збивања (једном ријечи „свијет”) носе собом промјене које значе смрт и нестајање једних, рођење и живот других. Ако се упркос тим збивањима (тј. упркос „свијету”) одржи ипак некакав континуитет, нешто исто, онда је тај континуитет преобразио вријеме и „свијет” у историју! То исто и континуитет тражио је Хегел у Апсолуту, тј. у појму, у фикцији, у апстракцији, у нечем непостојећем. Зато се Киркегорд, Његошев савременик (рођени су обојица исте, 1813. године!) супротставио Хегелу и засновао своју философију егзистенције. Сачувати континуитет упркос времену и нестајању једних, а настајању других, сачувати идентитет упркос смјени покољења, то значи одољети времену и против њега одржати историју. Али историјом не можемо назвати непрекидност једне фикције, него непрекинут живот једне духовне заједнице. Зато историја и историјска свијест значе човјекову способност да се супротстави свјетовности, времену, ништавилу, па и „хоризонту епохе”. Али историја, то супротстављање епохи и њеним границама, излажење из хоризонта њене затворености није могуће никаквим искуством.

У тој чињеници види метафизика своју шансу: континуитет се одржава, заједница историјска се одржава, а при томе не помаже никакву искуство, па према томе ни мишљење које би било мишљење о искуству. Из те

независности историјског континуитета о искуству метафизика закључује о „Апсолуту историје”.

Супротстављање епохи или времену је могуће само као превазилажење (трансценденција) сваке епохе, свијета, свјетовности и времена уопште. То превазилажење, међутим, није у моћи мишљења. Киркегорд га види само у религији, те је зато аутентична само религиозна егзистенција: само се религијом егзистенција одржава насупротив времену и свијету. Ками то превазилажење види само у револту против метафизике, а тај револт је револт умјетности. Да би Запад (а Ками га, насупротив Југу, Медитеранској цивилизацији, назива Сјевером) био за то превазилажење способан, он би морао да се врати „мисли Југа”. Превазилажење је тајна самог живота и само превазилажењем смо у стању да живот и волимо.

Његош то супротстављање времену - и чување Историје, као непрекинутог тока - приказује у Лучи Миркокозма: као уздицање - не трансценденцију, него „асценденцију” - изнад времена и свијета, у Небеско царство. Зато није чудо да се Косовски завјет и завјетна (непрекинута национална) заједница, њена историја, могу тумачити и поново у свијест довести само поезијом: и само завјетно (Косовско) Небеско царство је у Његоша поезија! и то „свештена поезија” (дакле, као и Литургија); оно је једино превазилажење и оно се збива само у човјеку појединцу (у његовој Лучи), као његова егзистенција. Оно није пуки револт умјетности против метафизике, него уздигнутост Луче чонјекове изнад сфере у којој би још могла да га дохвати метафизика!

Тако је Његош учинио Косовски завјет актуелним у вријеме када је то изгледало немогуће, кад је изгледало да је нововјековна култура (епохално затворена у свој хоризонт) тражила од српске интелигенције да завјет заборави и да се тако коначно „европеизује”!

Данас ми за то превазилажење епохе (чување историје, континуитета, идентитета) очекујемо охрабрење од истих оних великих народа и њихових култура од којих смо, као највишу „мудрост”, примали метафизичко увјерење да се историја састоји, напротив, у прилагођавању епохи (тј. јачем), у промјени или губљењу идентитета, у револуцији као уништењу континуитета. Да ли је могуће

да ми у таквој ситуацији не будемо свјесни Косовског завјета, тј. да будемо равнодушни према Његошу, завјету и завјетном, духовном (једином могућем) карактеру заједнице.*

* Препоручујемо читаоцу да сад прочита Напомену на стр. 155-156, јер су ту објашњења за ознаке (иницијале и скраћенице) уз наводе из Његошевих дјела. Препоручујемо да има у виду и преглед тема које су наведене у Садржају, стр. 157-158.

I. Тематска сложеност студије о Његошу и Косовском завјету у Новом вијеку

У самој нашој студији о Његошу и Косовском завјету у Новом вијеку најзначајније питање је о Небеском царству: оно мора да буде у самом средишту истраживања, јер оно чини срж, смисао и тајну Косовског завјета; духовна заједница је завјетна ако су њени чланови сабрани сви истом тежњом ка томе Небеском царству; заједница сабрана тежњом ка Небеском царству није заједница од „свијета”, „од овога свијета”; при томе највећу (и једину могућу) историјску виталност, континуитет и идентитет показује заједница баш тим што није „од овога свијета”... Тако се и завјет и завјетна заједница и њена историја појављују - не као неки реални и логично свјетовни феномени, него - само као парадокси! а парадоксалнима их чини тај „феномен” Небеског царства! Мора да је то Небеско царство схваћено у завјету сасвим другачије него што је до данас приказивао у исламској, свјетској и нашој нововјековној херменеутици, посебно у метафизици. Најраширеније и већ вулгарно схватање је да је Небеско царство рај који човјек заслужи јуначком погибијом у одбрани своје вјере или нације. То је схватање као у исламу (шехити), или као у германској Нибелунгенпоеми, или нешто као „Вјечна ловишта” америчких Индијанаца, као блажено царство бестјелесних духова итд., итд., углавном као стање могуће тек послије (тјелесне) смрти. А завјетно Небеско царство, напротив, чини саму суштину питалности (одуховљене виталности!) заједнице коју овде, сада, на земљи и у времену и против времена чини историјском баш то завјетно Небеско царство! Шта је, дакле, то царство? какав је то парадокс?

Небеско царство није царство Бога мртвих, него „Бога живих”, царство Христа! сам Христос је то Небеско царство! Бити у Небеском царству значи бити поистовећен с Христом. То поистовећење је

Причешће. Оно се збива тајно (у продуховљеној машти), на Литургији. Оно је разумљиво - не из саме Библије, него - тек из литургијских анагноза, тј. из Библије као литургијског текста који ту није тумачен, него слављен и оличен (персонификован) присуством Христа и светитеља представљених на иконама. То Небеско царство је у разним епохама и цивилизацијама схваћено различито, те ми можемо да га у његовом аутентичном (византијско-православном) значењу схватимо тек када то схватање упоредимо са осталима, а поготово са нововјековним (хуманистичкометафизичким) схватањем (или боље: несхватањем и потпуном затвореношћу према могућем схватању). И ту ће нам се тек указати у свом пуном сјају и узвишености Његошев спјев *Луча Микроkozма!*

У самој нашој студији о Његошу и Косовском завјету у Новом вијеку садржано је зато и подразумијевано мноштво појединачних тема и све би оне, свака појединачно, заслужиле да буду обрађене прије него што се прикаже и сам Косовски завјет и Његош као поетскопророчко освјешћење тога завјета у Новом вијеку. Питање је само којим би редослиједом морали да приступамо свакој од појединих тема; од тога зависи и утисак о значају појединих тема за цјеловитост прегледа, као и то која је међу њима средишња, основна, носећа. Тешко је рећи која од тема је најважнија (а ми ћемо их овдје навести); која од њих указује на саму суштину Косовског завјета, тако да би та тема, у евентуалној композицији цјелине, све остале теме подредила себи. Такво одређење редослиједа и средишње теме у многоме зависи и од склоности истраживача, и од историјског тренутка у којем живи завјетна заједница Срба, и од потреба (најчешће полемичких потреба!) да се отклони мноштво неспоразума и грубих насиља идеологије и политике над Косовским завјетом, Његошевом поезијом и личношћу. Редослијед тема у евентуалној цјеловитој композицији студије зависио би не само од потребе да се истакне оно суштинско, него и од снаге и актуелности заблуда које треба отклонити... Редослијед тема би, наравно, зависио и од „слуша” за саму цјелину, од духовне (завјетне!) сабраности која би била у стању да сагледа лик цјелине и да тим ликом (иконом!) одреди и редослијед излагања тема и пропорције појединих тема у цјелини прегледа. Јер ту се заиста ради баш о икони цјелине Његоша и Косовског завјета, те зато Иво Андрић, тражећи праве ријечи за своје осјећање и виђење,

завршава своје предавање (оглед) стиховима из народне пјесме „Пропаст царства српскога“:

све је свето и честито било
и миломе Богу приступачно!

Дакле, све је било завјетно.

Лик саме цјелине - мислимо овдје на цјелину Његошеве завјетне поезије и њеног Мјеста у Цјелини српске повјести - није, чини нам се, до данас ничија интуиција била у стању да сагледа тако јасно, оштро и муњевито као интуиција Иве Андрића кад је Његоша окарактерисао као јунака Косовске мисли! Не као Косовског јунака, јер таквих смо имали доста, па је Његош за њих установио и Косовску медаљу, са ликом Обилића... него јунака мисли Косовске! Па ако желимо да нешто схватимо - да схватимо данас, „нејуначком времену упркос“! - да схватимо нешто од завјета, онда треба да слиједимо јунаке Косовске мисли: Његоша, па онда Андрића и све оне који би били њима подобни! Ми другачију и бољу „методологију“ у испитивању Косовског завјета и поезије тога завјета не можемо замислити: није ни наука о књижевности у стању да нам понуди неку методологију бољу од ове. Том Косовском мишљу Његош заузима у читавој нашој повјести и књижевности посебно и још недостигнуто мјесто: стоји „на брду“, на врхунцу, те с висине те мисли (висину му признаје и такав великан као Иво Андрић) Његош, попут Владике Данила у *Горском вијенцу*, може рећи да...

Више види но онај под брдом:
Ја повише нешто од вас видим, -
То је срећа дала ил' несрећа.

(ГВ, 525-527)

* * *

У досадањим проучавањима и тумачењима Његоша и Косовске мисли у Новом вијеку има (и обрађивано је) бар четрдесетак тема без

којих не би било могуће цјеловито приказати ни Његоша ни његову (пророчку) поезију, ни Косовски завјет и завјетну заједницу (нацију као завјетну заједницу), ни изазове и искушења којима су завјет и завјетна заједница били изложени најприје под турском влашћу, а онда и у Новом вијеку, у првом сусрету са латинском Европом (Ватикан и Венеција), са панонском Европом (Аустрија, Угарска) и Русијом тј. Петровом (и Катаринином) европеизацијом Русије и јавног живота Цркве.

У првој најширој верзији студије (1976-1982) о Његошу и Косовском завјету у Новом вијеку све је то обрађено у четрдесетак тема, тако да та прва верзија није никаква цјелина, него само скуп тих тема, као посебних огледа...

... Један од тих огледа је објављен, као што сам већ навео, у београдском часопису „Савременик”, под насловом „Његошева трилогија”...

Ево, дакле, прегледа тих тема (из прве, од г. 1976-1982, најшире верзије ове студије о Његошу и Косовском завјету у Новом вијеку):

1. - „Његош, трагични јунак Косовске мисли”: о Андрићевој дефиницији Његошеве поезије. Тим својим схватањем Андрић је показао да читаво досадашње „професорско” (универзитетско-академијско) схватање Његоша и историје наше књижевности затвара приступ Његошевој поезији и ономе што је битно у тој поезији. Зато је сам феномен Његоша довољан да доведе у питање читаву нашу историју и науку о књижевности, да нам укаже на потребу за методологијом сасвим другачијом од (до данас уобичајене) нововјековне, „професорске”, „књишке”, метафизичке и хуманистичке методологије. Та нова методологија би се можда могла окарактерисати као:

2. - Умјетност умјетношћу. То је друга тема: за разумијевање умјетности (и поезије) није довољан разум (моћ мишљења), јер разум

(рационална обрада искуства, података и утисака) мора већ имати на располагању свој предмет и „материјал” у чијем стварању или добављању он сам није могао имати никаквог учешћа, јер само умјетношћу може бити стечен умјетнички „материјал” који ће бити обрађен разумом. Као моћ мишљења, разум мисли само о искуству. Ако то треба да буде искуство умјетности, онда је оно и стечено умјетношћу коју је у нама пробудио сам пјесник, тако да се ми непосредно сјећамо не саме пјесникове поезије (Његошеве), него оног нашег посебног осјећања, поетског осјећања којим смо доживјели Његошеву поезију: она је посредована нашим сопственим осјећањем његове поезије; то наше осјећање је у непосредној вези с Његошевом поезијом јер је она, та поезија, пробудила у нама, као свој одјек или Лучу, то наше осјећање. Музика се схвата само музикалношћу („слухом”), као одјеком музике коју слушамо. А онда ми можемо да мислимо - не о тој самој музици, него - само о нашој музикалности, о нашем сопственом сјећању на доживљај те музике, о нашем музичком искуству. Прије него што ће настати мишљење о нечему, мора му бити прибављен „материјал” (предмет мишљења), а у прибављању тога „материјала” мишљење нема никаквог учешћа! то прибављање је у „надлежности” доживљаја или осјећања (поетског, музичког итд., већ према томе о којој умјетности и умјетнику је ријеч). Тражи се, дакле, херменеутички приступ, јер је метафизички приступ - као изразито нововјековни, „књишки”, са својом методологијом неограниченог повјерења у саму моћ мишљења! - приступ немоћан и конформистички.

Из систематског проучавања Његоша и Косовског завјета у Новом вијеку произишла је и студија под насловом Критика између метафизике и херменеутике, објављена у Прилози за историју српске књижевне критике Института за књижевност и уметност, Београд и Матице српске, Нови Сад, 1984, стр. 339-362. То је оглед у прилог овој теми: умјетност умјетношћу!

Умјетност, дакле, може бити схваћена само умјетношћу (а не науком или мишљењем), тако да мишљењу (науци) преостаје онда само да, на свој начин (поимањем), обради умјетничко искуство читаоца, тј. да научник обради само своје сопствено сјећање на свој умјетнички доживљај неке умјетности. Ако нема „слуха” (тј. доживљаја), узалудна му је наука; метафизичке методологије се лађају

управо зато што или немају „слуша” за аутентичан доживљај дјела, или немају времена потребног за доживљај сваког појединог од оних дјела о којима ипак желе да донесу свој суд, те онда доживљај умјетности замјењују појмовима умјетности, у оквиру неке - наравно, метафизичке! - свеобухватне историје књижевности (свијета, Европе, неке нације, неке епохе или периода).

3. - Класична формула Косовског завјета: каква је та формула? да ли је она заиста дата у народним „јуначким” пјесмама или је у тим пјесмама можемо наћи само као одјек - епски, јуначки одјек! - из неког другачијег простора? рецимо: литургијског, гдје бисмо ту формулу и могли наћи у њеној класичној форми, у првобитној слави и чистоти! Разабравши очај Владике Данила, Вук Мићуновић га кори због тог очајања и упозорава да су се они (народ, главари и јунаци) ту састали не на кукање и јадиковање, него на радост и светковање...

Да слушају Божју летурђију
И да воде коло око цркве;
Да витештвом прса набрецају.
То је тамјан свети јуначима,

(ГВ, 89-105)

Јунаци воде коло око цркве, а Литургија се служи у цркви око часне трпезе, часног крста и „Богородичиног кола”...

У Вуковом Српском рјечнику под „Богородичино коло” стоји да је то пред олтаром извишено коло, ...гдје се чита Јеванђеље, Апостол итд., тј. гдје се служи Литургија.

До јунака који воде коло око цркве и до гуслара допире, дакле, само одјек завјета, а класичан текст завјета се чита, пјева и слави у цркви, око Богородичиног кола. Од Богородице и долази кнезу Лазару завјет, како се то каже у пјесми Пропаст царства српскога.

4. - *Нација и трансценденција:* ако је нација завјетна заједница - што подразумејева и Његошева трилогија, по чему Његош и јест „јунак Косовске мисли” - онда излази да нација није свјетовна заједница нити творевина (или појавни облик) неке друштвене класе; то значи да је нација историјска зато што не произилази из свјетовности (из ограничености епохе), него из трансценденције: кад искуство трансценденције омогућава људима да се лако разумију и сагласе, онда то они доживљују као припадност истој националној заједници. Наравно, није језик та супстанција нације, него духовно искуство (искуство трансценденције, завјета) о којем Језик говори и које се Језиком људима открива у њиховом међусобном саобраћању.

Са оваквим схватањем нације - које у Његоша није само „подразумијевано”, него је и изричито! - ми долазимо у ситуацију узајамног неразумијевња са метафизичким заједницама, чак у сукоб с њиховом метафизиком: то објашњава и судбину српског народа и историју српске националне идеје!

5. - *Епска свијест у култу јунаштва наспрам метафизике у нововјековној цивилизацији:* та епска свијест се суочава с нововјековном цивилизацијом тако да или губи битку, или се прилагођава и нестаје, или бива смијешна као Дон Кихот! У нашој књижевности је то суочавање епске свијести (која још није завјетна!) приказао Црњански, у Сеобама, кад наивност јуначине Исаковича није била у стању да разликује царицу од неке лаке јавне жене прерушене у царицу. Епски јунак је исмијан и духовно рашчеречен: као што Адам и Ева нису били у стању да разликују глас Змије (Сатане) од гласа Ангела! Његош је тај пораз и бесловесност епске свијести, недорасле нововјековној епохи и метафизици, приказао у „историческом собитију осамнајестога вијека”, у Лажном цару *Шћепану Малом*: пред епским Црногорцима (па и пред самим патријархом пећким!) била је изведена превара не само с лажном царицом, него и с лажним царем! За ту превару наш епски свијет је био припремљен својом (исто тако епском) вјером у Русију (која више није била православна, него нововјековна, метафизичка творевина)!

6. - Витештво и трагедија, трагедијска свијест: не само Марко Миљанов, него већ и Његош разликује витештво (чојство) од јунаштва. У пјесми Кула Ђуришића, стих 74, Његош каже (о Годору, пиперском сердару) „Јунак добар, ма образа нема”; такво јунаштво, без образа и чојства, Његош, и народна пјесма понекад, признаје и Турцима (мада „нико крупно ко Турчин не лаже”). Турчину се признаје јунаштво, али не и чојство! Разлика између витештва (чојства) и јунаштва је као разлика између трагедијске и епске свијести (тј. трагедијског и епског осјећања свијета и живота). Епско схватање је укључено у Нови вијек, али да би у Новом вијеку било не само парализовано, него и онечишћено једним посебним гријехом: у Његошевој *Лучи Микроkozма* јунаштвом се одликују и горди (властољубиви) Сатана и његови легиони према којима Његош ипак успијева да у нама (епски васпитаним генерацијама) изазове презир и чак гађење. С тим нововјековним поразом епског схватања, могућност човјечности (чојства) и достојанства је преостала још само у трагедијском осјећању живота. То осјећање је витешко (или чојствено). Оно се постиже - не рационално, него - превазилажењем у којем се поново стиче изгубљена чистота првобитног епског, јуначког осјећања. За разлику од јуначке вјере (јуначког, епског осјећања свијета и живота), трагедијска вјера је витешка, унутрашња, вјера Луче. Милош Обилић је јунак, вјеран кнезу Лазару, а кнез Лазар је витез, вјеран самом себи и Богу у самом себи! Јунаку је потребан спољашњи ауторитет, а витезу није, него је он сам Луча која свијетли другима. Зато Киркегорд говори о Аврааму као „витезу вјере”: Авраам вјерује и кад се ником на вјеру не заклиње, и кад том вјером више ништа не добија, кад њоме све губи, кад му нико ту вјеру не свједочи и не потврђује, кад за њу мора да се одрекне свега што је у свијету волио, кад мора да жртвује и сина итд. „Витез вјере” не тражи изван себе ни потврду ни разлоге своје вјере. Тако и Његош: потврда вјере није у свијету, него у Лучи којом се уздиже изнад свијета. Витезови вјере су Игуман Стефан и Владика Данило: ништа из свијета (дакле, ништа показиво ни показивањем доказано) га не увјерава нити му даје основ и разлог за вјеру, него га све / свијету чини очајним! али разлог и извор вјере је непоказив, у њему. Тако и у Његоша. Он каже: „Свијет жељи не зна угодити!”:

„До вратах сам изника Тартара,
Ад на мене са проклетством риче,

Сва му гледам гадна позоришта”
(гадне призоре)

(ЛМ, П, 181-190)

Витез вјере налази ослонац (и Бога!) „у свом срцу”, тј. у самом себи: у својој Лучи! Његова трагедија је у томе што је суочен са потпуним поразом и губитком свега на шта би се „у свијету” (у показивој спољашњости) могао да ослони јунак! Па ипак, витез чува чистоту и обнавља ону невиност која је изгубљена Гријехом, Падом (страшћу). Христијанство Његошево није подложност и подаништво овце, него витештво вјере пастирове!

Тема о односу епа и трагедије, јунаштва и витештва, вјере спољашње (као односа према спољашњем ауторитету) и вјере унутрашње садржи у Његошевој трилогији читаву европску историју духа, од Дон Кихота и Паскала, до Киркегорда и Достојевског, те је Његошево дјело позив да га расмотримо и доживима са искуством историје европског духа.

7. - Његошева недсвјетовна свијест о историји: ми смо раније говорили о „надисторијској” свијести, али тај термин „надисторија” је искован против оних идеологија који су историју приказивали као вријеме свијета, као плод и логику развоја свијета. Историја, међутим, није заснована на свијету и развоју свијета, него на надсвјетовности. Завјетна свијест је човјеково поистовјећење с Косовским јунацима, савременост и саосјећање с њима: само у томе поистовјећењу и саосјећању је могућа завјетна свијест (завјетно саосјећање) и завјетна заједница с Косовским јунацима, као што је само у поистовјећењу с Христом (Причешћем, Евхаристијском Литургијом) могућа мистеријска заједница с онима који, последије смрти, могу да живе још само у Христу! То поистовјећење, међутим, није реално, не потиче из свијета и свјетовности и не може бити свјетовно ни доказано ни показано. А историја (као континуитет, идентитет и заједница) проистиче из тога поистовјећења. То Његош показује не само у *Лучи Микрокозма*, него и у оличењима и говорницима те Луче у *Горском вијенцу* и у *Шћепану Малом*. Игуман Стефан зато и каже:

„Ја сам више у царство духовах,
Иако ми још тијело душу
Задржаје и крије у себи
Како пламен подземна пештера.”

(ГВ, 2255-2258)

Управо из те надсвјетовности и надсвјетовне свијести (осјећања) Игуман ствара историју и припада заједници која свој континуитет и Косовски идентитет (као историју) чува и потврђује у свијету!

8. - Нововјековна епоха Срба у Његовом виђењу: она почиње Бечким ратом, који отвара исто толико могућности и нада (да ће престати турска власт), као нових опасности (на које указује драма *Шћепан Мали*). У *Горском вијенцу* Владика Данило каже (тј. отписује) Селиму везиру:

„Пред Бечом је Бурак посрнуо,
Обрнуше кола низа страну.”

Ту се (ГВ, 1131-1172) каже Турцима да „вино није пошто приђе бјеше”, да сад „свијет није оно што мишљасте”, да је „грехота и мислити” о томе да „Барјактару буде дарована Европа”, да је „пукао колан Свечевој кобили” (Мухамедовој), да су храбре војводе аустријског цара Леполда, Евгеније Савојски и Јан Собјески, „саломили демону рогове” итд... Стиховима у томе монологу Владике Данила објављен је почетак Новог вијека и за Србе... (јер сваки народ има посебну, своју националну судбину и историју, па тако му и његов Средњи или његов Нови вијек почиње другачије и у друго вријеме). Оно што значи почетак Новог вијека за Европу - било да тај почетак видимо у открићу Америке г. 1492. или у Реформацији г. 1517. како за који народ! - није почетак и за сваки од европских народа. Почетак Новог вијека за Србе се у Његоша подударе: и са појавом Петровића у Црној Гори, као заштитника Цетињског манастира и као владика, са Данилом; и са Бечким ратом, првим озбиљним поразом Турака; и са појавом Петра Великог у Русији; и са Великом сеобом Срба у току Бечког рата! Све се то дешава истих година, па тим истим годинама

почињу и сви они догађаји које Његош обиљежава пјесмама и у Огледалу српском, и у *Гласу Каменистака*, и у Свободијади. Његош, дакле, представља нашу свијест о Новом вијеку.

9. - Нови вијек истиче свјетовност (човјека и заједнице) као *највише начело* и као смисао и једину вриједност живота. Са нововјековном културом продире и међу Србе (нарочито послје Велике сеобе 1689-1690) то начело свјетовности као начело новог „реализма”. Тиме је опасно угрожен Косовски завјет, а са њим и српска нација (јер она може да остане у историји, да се одржи као историјска заједница само ако је завјетна заједница). Све у нововјековној култури Срба дјелује против завјета. Тако и нововјековна интелигенција дјелује против завјета: чак и онда кад га „брани”, тј. кад је увјерена да га ради очувања мора да прилагоди новом времену! Први удари на завјет долазе посредством утицаја и угледа Петрове Русије: тако и преко Захарија

Орфелина и његове књиге о Петру Великом, као и преко његових похвала нововјековним етатистичким реформама (вјерским, црквеним и државним) Петра Великог. И тако, умјесто да Русија буде Србима заштита од погубних утицаја (и од асимилације нововјековном етатистичком културом) Беча, она тај исти убиствени напатак даје српској култури као „лијек”, а у дејство тог „лијека” не сумња нико, јер долази из Русије!

Албер Ками, поучен и претходним дјелима Берђајева, приказује веома рељефно тај разорни утицај новојекковне културе на духовност и традицију Русије: у „Побуњени човјек” (Побуна човјека, против метафизике!), у поглављу Индивидуални тероризам (тероризам метафизике!) у III дијелу књиге, „Историјска побуна”. Каже Ками: „Руски християни су се одрекли свог првобитног званија... и прихватили да живе без транценденције и без врлине”, тј. без завјета и без чојства! Мисли овде на руску интелигенцију која је као највише, нововјековно начело прихватила свјетовност човјека, живота, државе, друштва, културе. Наравно да је томе могла да се противи - нажалост, без успјеха! - само умјетност, те се, и Ками, у својој критици

западне нововјековне културе, ослања на духовну силу умјетности, поезије!

Тим начелом свјетовности Нови вијек битно утиче и на судбину Косовског завјета у нашој култури: завјет бива заборављен или, што је још горе, претумачен у један другачији култ који је по завјет још опаснији него заборав! јер тај другачији култ је чуван ауторитетом метафизике који исто толико годи интелигенцији других, сусједних народа (римокатоличких посебно!) колико је погубан по Косовски завјет и завјетно схватање заједнице.

10. - Утицај трију различитих европских култура на културу Срба у Новом вијеку: латинске, панонске (средњоевропске) и западне културе. Могли бисмо томе утицају додати и руску нововјековну, али се нововјековна Русија показује Србима у два вида: у једном је њена етатистичка државна и јавна култура у свему сагласна с панонском културом, а у другом је православна традиција Русије, мада Петровим етатистичким реформама потиснута из јавности на периферију и у манастире, ипак пружала моралну подршку (па и материјалну помоћ) српском православљу и оснажила га за отпор панонској и латинској култури; та подршка руског Православља се, и поред Петрових реформи, осјећала, јер су у Русију највише путовали наши монаси и при томе се задржавали - не у свјетовним круговима, него - у манастирима и помоћ тражили и добијали од манастира, а не од државе. Тако је утицај Русије на свјетовну културу Срба ипак ублажен утицајем и помоћи руских манастира српским манастирима, а ти српски манастири остају чврсти у вјери и завјету чак и онда кад је свјетовни утицај из Русије уперен против њих. Најизразитију слику о томе пружа драма *Шћепан Мали*: својим нововјековним свјетовним схватањима Шћепан удара на Цетињски манастир, на владика и монашку обитељ (ШМ, I, јавленије пето, 325-427), али владика и монаси остају вјерни завјету и вјери чак и онда кад је готово сав народ напустио завјет и вјеру и пристао за нововјековним „руским” идејама Шћепана! Дакле, и поред појаве нововјековне Русије, ипак су на попришту (против завјетне културе и заједнице Срба) остале само три поменуте европске културе!

Или можда само двије? Јер западна култура је посебна, историјски различита и од латинске и од панонске. Цивилизација Запада је заснована на Римском праву; а оно није етатистичко, јер је у њему држава само инструмент заштите права појединца држављанина; зато је западна цивилизација противна свакој метафизичкој заједници (било које вјероисповијести или идеологије); заснована на Римском праву, она не може пружати подршку ниједној метафизичкој заједници да државу учини инструментом своје вјере (или идеологије), да своју вјеру (или идеологију) учини државном! У томе погледу не може завјетна заједница и православна култура да буде ни у каквом сукобу са западном цивилизацијом и културом, јер објема - и православној културии западној цивилизацији - највишу вриједност представља личност и достојанство човјека као појединца.

Та тема је - опет као посебна тема у проучавању Његоша и Косовског завјета у Новом вијеку - већ обрађена и из тога проучавања је произишла и студија Свети Сава и Римско право, објављена под истим насловом и у часопису Повеља бр. 4, Краљево 1986, стр. 10-33, а и у публикацији Богословље, Београд 1987., Година XXXI (X1.У), Свеска 1, стране 71-102), и у публикацији Студеница у црквеном животу и историји Срба, симпозион у част осамстогодишњице манастира Студенице, 5-7. октобра 1986.

Напротив, латинска и панонска култура се продужују у нововјековној метафизичкој и обје се, једнако као и метафизика, противе Западу, цивилизацији Римског права, као што се (панонска нарочито сурово и одлучно) овде на Балкану противе и Косовском завјету и завјетној заједници. Тако српски народ у својој историји никад није против себе имао западну цивилизацију, док је против себе увијек имао истог противника који је (као и у два свјетска рата Двадесетог стољећа) био непријатељ западној цивилизацији: латинску и панонску културу (метафизичку)! занимљиво је да је у два свјетска рата српски народ био на страни западних сила, тј. бранитеља западне цивилизације. При томе то српски народ није био самом својом православном вјером (јер исте вјере су и Бугари!), нити својим

географским положајем (због близине Турака, као Грци!), него управо завјетом у којем се православна вјера показује као историјска свијест. (Само у завјету је Православље способно да буде свијест завјетне заједнице, историјска свијест!). Дакле, додир Срба са панонском и латинском културом није додир са Западом, него са метафизичком културом (и метафизичком заједницом) у тим подручјима. Ипак су значајне разлике између латинске и панонске културе.

Панонска култура је по традицији крсташка, завојевачка, ратничка, војничка (и крупни земљопосјед!). Њено схватање државе је бирократско: службеници имају чинове као и војска; они су „официри” у „грађанству”; нација је обликована као држава; тајну те државенације не чини неки завјет, него сам монарх (како то каже и Хегел); држава је врховни циљ и смисао историје и живота; култура је однос према тој држави, а не (као завјетна) према Небеском царству или трансценденцији. Панонска култура је створила чувену војничкогеографску формацију познату као „*Antemurale christianitatis*”, „истурени бедем кршћанства”, наравно, против православља, једнако као и против ислама! Тај бедем је била најприје угарска „Круна Светог Стефана” (чак и у Пољској, против Русије), а онда Хабзбуршка монархија. Изопачење или заборав Косовског завјета, асимилација Срба, њихово расељавање, сеобе (као она у Русији, у роману Црњанског Сеобе) или чак геноцид... све су то феномени панонске цивилизације, тј. крсташког схватања хришћанства као кршћанства, а како је панонска култура - нетачним приказивањем свог географског положаја као своје историје - успјела да себе приказује као западна (што и данас, на исти начин, у Југославији чини!), то је у Срба настала доста штетна (чак и опасна) заблуда да је панонска цивилизација исто што и западна!

Његош и Цетињска митрополија нису долазили у непосредан додир толико са панонском, колико с латинском културом и цивилизацијом. У *Горском вијенцу* Коло помиње два пута феномене или појмове те панонске културе: једном кад Коло пјева како је потурчени Станиша Црнојевић отишао заједно с Бајазигом у поход „да с њим једе маџарске носове”, (ГВ, 706-713) што се сматра гадном издајом завјета, а други пут кад Владика Данило, мислећи управо на Бечки рат (1683-1699), каже како чак и „Жрец Европе са светог амвона, Хули, пљује на олтар Азије” (ГВ, 624-625). „Жрец Европе” је

папа који допушта да Бечка војска руши православне олtare у Турској (у „Азији”, јер је Србија тада била Турска, тј. „Азија”, па је тако „Азијом” називано српско, бугарско и грчко подручје и у руским дипломатским документима)... Та успомена на панонску кршћанску агресију против православних храмова и манастира жива је у Његошево вријеме још само у Босни, из времена кад су Босном, до доласка Турака, владали Мађари, тј. кршћани, крсташи! А у Његошево вријеме је сукоб с панонском силом само политички, око посједа црногорских манастира Маине и Стањевићи: недовољан да се у живој свијести задржи тежак утисак о сукобима с панонском силом на сјеверу, у прошлости, прије реформи којима је цар Јосиф II (1765-1790) одузео привилегије Римокатоличкој цркви и њеним редовима да користе државно насиље и војну силу против других вјера, посебно против православних!

У поређењу с панонском културом, сусједна (Црној Гори сусједна) латинска је мање опасна и мање агресивна, јер је већ одавно престала да се служи насиљем: њена мисија није била ратничка крсташка, него „лукава латинска”! О њој говори Војвода Драшко (кад прича утиске из Млетака, ГВ, 1400-1581), да би их на крају окарактерисао Обрад (ГВ, 1581-1614): како исмијевају Црногорце разним лукавствима, сугестијама, хипнозама и маштанијама. Црна Гора, дакле, није била суочена са кршћанском силом и насиљем, него са кршћанским (латинским, приморским) лукавством. Зато се у црногорском и јужном Приморју (у Дубровнику, па и даље, до Трста!) све до Првог (па и Другог) свјетског рата јављају јаке скупине Срба католика које спрство не чувају вјером, него завјетом. Тако и Његош одаје признање бокелским Србима католицима, у пјесми Србин Србима на части захваљује.

Ми, дакле, у изучавању Његоша и Косовског завјета у Новом вијеку, не узимамо кршћанску (латинску, а посебно панонску) и западну културу као неке географске, него као историјске и повјесне категорије. Суочавање Косовског завјета с тим културама је само у томе погледу за нас значајно: само тако (историјски) можемо схватити и сву дубину Косовског завјета и заједнице завјета.

11. - У Његошевом дјелу нема ни буржоаског елемента, ни мисли револуције или о револуцији, па ипак је суштина нововјековне (метафизичке) културе сагледана у том дјелу дубље него и у једном другом дјелу, чак дубље, усуђујемо се рећи, него у дјелима Његошевих европских савременика. Баш то одсуство буржоаских ликова и револуционарног елемента чини да Његошева свијест није затворена „хоризонтом епохе”. Његошева дјела су зато у оцјени Новог вијека актуелнија и повјесно дубља него све оцјене које су доносили историчари и историчари књижевности (од Скерлића до данас, кад узимају XVIII вијек као „сасвим нов почетак” српске књижевности, а Карађорђевог устанак као европски тип антифеудалне револуције). Његошева писма јасно показују колико Косовском завјету и националној завјетној(!) свијести Срба није била потребна револуција (г. 1848). Нововјековна култура и књижевност се не могу тумачити присуством или дејством нове класе, буржоазије, или уопште класе.

12. - Нови вијек није битно обиљежен неком класом, него идеологијом која историјску свијест приказује као метафизичку свијест: а метафизичка свијест није свијест личности, није Његошева Луча која је у стању да се уздигне у надсвјетовност. Отуд се не само Косовски завјет, него свако искуство трансценденције и свака историјска свијест могу одржати само против те нововјековне метафизичке свијести, против метафизичког тумачења историје као свјетовног (реалног) збивања. То коначно показује Албер Ками, рођен тачно сто година послје Његоша! Током читавих једанаест година (од 1833. до 1845.) Његош се у низ својих пригодних (не баш успјелих) пјесама отима томе утицају метафизике; мада изгледа као да прихвата њене вриједности (као „добродјетел”, „просвјештениј е” исл.), он тим терминима ипак настоји да прида неко своје посебно значење. А *Луча Микрокозма* је коначно ослобођење Његошевог духа пробуђеног још 1833. године (приликом путовања у Санкт-Петербург на рукоположење).

13. - Руски апсолутизам и Срби. Од времена кнеза Лазара и српског исихазма, од помирења Српске цркве са Великом црквом цариградском, православно христијанство у Срба није више никад

имало државни карактер: чак ни у Цетињској митрополији, у Црној Гори и Брдима. Зато се српско православље никако не може поредити са политиком и изопачењима које је Петар Велики наметнуо - не самој руској цркви, него - јавном животу и историјској улози Руске цркве! Његош је у *Шћепану Малом* довољно указао на разлику између Срба и Руса. Ону улогу коју је у историји Русије Руској цркви наметнуо Петар Велики (његове реформе) имао је, по снази свог дејства, у српској историји Косовски завјет, сасвим супротан Петровим реформама! Тумачење завјета као тежње ка „обнови Душанова царства” одговара утицајима руског апсолутима и Петрових реформи, а не Косовском завјету (који је тежња ка Небеском царству, док је „Душаново царство” земаљско!). Уосталом, на тај утицај руског апсолутизма Срби се не би ни оствртали ни ослањали да им визија „Душанова царства” није била потребна у суровом такмичењу са панонском визијом нације као државне, монархијске, царске заједнице: „Душаново царство” је - колико невјешт, толико и штетан и незавјетан - одговор на изазов мађарске „Круне Светог Стефана”, хрватске (измишљене!) „круне краља Томислава” итд., у вријеме појаве тих кршћанских панонских национализама.

14. - Икона-лик у Косовском завјету и појам-систем у нововјековној идеологији. До појма се стиже мишљењем, а до лика само поистовјећењем. Моћ мишљења је разум. Моћ поистовјећења је осјећање (саосјећање, причешће, учешће или саучешће у духовној заједници или у природи лика). Разум нема ту моћ осјећања-поистовјећења-саосећања-причешћа. Зато се мишљење-поимање збива у разуму, а осјећање се збива у машти (или у свештеној машти, или, како се каже језиком христијанства и платонски мислећег хришћанства, осјећање се збива у тајни!). Ту машту Његош назива умним чувством: само у њему може да се јави идеја Луча-лик-икона.

Додуше, народна пјесма не помиње као суштину завјета лик (Лучу-идеју, као Његош, у *Лучи Микрокозма*), него Часни крст и Слободу златну. Али то су симболи Косовског завјета (тежње Небеском царству) и оба, као и сам завјет изражавају најчешће несвјесну (у народној пјесми несвјесну, а у Литургији свјесну!) тежњу самом Христу, лику Христа. А лик Христа је значајан по томе што он открива суштину вјере и Небеског царства: вјера је љубав која је

реална и могућа само у поистовјећењу човјека са ликом; то поистовјећење указује једнако на поштовање лика са којим се поистовјећујемо као и на љубав према њему као према самом себи!

Народна пјесма, својим епским осјећањем, слави јунака (племенског првака) и по томе остаје у сфери култа јунаштва, али није у стању да се одупре нововјековној идеологији и да одбрани завјет. Култ јунаштва је култ моћи и надмоћи, те је епски човјек - сав усмјерен спољашњем (човјеку схваћеном као однос према другим људима и заједницама) - спреман да веома лако замијени епску надмоћ јунаштва за нововјековну (метафизички образложену) надмоћ знања или за модерну надмоћ технике, те је тој нововјековној идеологији или модерној идеологији технике сасвим довољан и епски човјек (племенски), с његовим склоностима да чојство и правду и изједначује с надмоћи! А да би човјек одбранио завјет и надмашио нововјековну идеологију (метафизичко вредновање човјека као надмоћи знањем, системом појмова, философијом!), он мора да надмаши и своје сопствено епско осјећање свијета. То значи да мора да надмаши и своје схватање човјека као односа: да човјек није суштински одређен као комплекс односа (спољашњих), да није одређен својим мјестом у систему (ма каквом!), да није одређен својим односом према другима (свеједно да ли подређеношћу или надмоћи тјелесном, техничком, институционалном, биолошком или умном!). Управо то чини Његошева *Луча Микроkozма*: човјек је суштински одређен самим собом, тј. својом (само својом сопственом) Лучом, по којој је и сам однос човјека према Богу унутрашњи однос; дакле, није однос, него егзистенција! За такав однос према свијету и животу потребно је трагедијско осјећање. Такво осјећање има лик кнеза Лазара Косовског. Само смо с тим ликом у стању да се одупремо нововјековној идеологији (терору спољашњости над Лучом личности). Кнез Лазар се причешћује и причешћује војску примивши завјет од Богородице (да се, наравно, поистовјети с Христом као што се Христос поистовјетио - божански, тајно поистовјетио! - с природом човјековом!). То причешће и поистовјећење не смије бити заборављено чак ни у бици (пред бој), тј. ни у ситуацији која би по својој природи била иначе пука борба за надмоћ: Бог није савезник човјеков у борби за надмоћ, него савезник човјеков у трагедији! Богородица каже (у пјесми Пропаст царства српскога) да је могућа и таква, епска вјера, те да је могућа и побједа с таквом вјером, али ће се показати да то није вјера, него

метафизика (коју ће Нови вијек преузети од европског средњовјековног епског осјећања свијета и освијестити то осјећање, тј. ту страст рационализовати и тако пренијети у метафизику). Али Богородица каже кнезу Лазару да се причести: себе и војску. Она то говори као Мати Христова! Она тражи од кнеза Лазара поистовјеђење с Христом, тј. причешће, да Бог буде доживљен као савезник човјеков у трагедији!

Зато се Косовски завјет сигурно осјећа само под заштитом култа светог цара и мученика Лазара. Косовски завјет није завјет Обилићев, него Обилић учествује у завјету својом узорном вјерношћу Лазару и узорним поштовањем Лазара и своје ријечи, свог завјета. И сигурно је да је лик Обилићев поетизован, и то касније, само по тој вјерности Лазару! Па се сада поставља питање: да ли ћемо Обилића схватити као лик завјетни (у сфери Косовског завјета), с часним крстом и слободом златном, или ћемо га схватити као нововјековни епски, видовдански, какав је могао настати тек после Бечког рата, друге Косовске битке (у томе рату, г. 1689) и Велике сеобе (1689-1690), дакле, тек с Новим вијеком?

Његош се, нема сумње, сукобљава с епским елементима (из којих ће настати нововјековни Видовдански култ) и превазилази их: кад Коло у *Горском вијенцу* (ГВ, 198-290) представља Милоша као ТРАГИЧНОГ (не епског, него трагичног!) јунака: Бог се разљутио на Србе и све великаше осим на Милоша (и његове побратиме, њему сличне јунаке); сви су забацили правду, ријеч и закон осим Милоша; сви великаши се међусобно боре за власт и првенство осим Милоша; сви су невјерни цару осим Милоша; сви су на Тајној Кјосовској вечери (сви великаши!) Јуде, осим Милоша и његових побратима, причешћених! Милош је ударио на самог Сатану, на Тартар (као да је Милош архангел у *Лучи Микрокозма*!). Његова крв је благородна, тј. трагична, као Христова; он је презирао „људско ништавило” (сујету, борбу о првенство) и сплетке „безумне скупштине”, те се упутио „гробу бесмртног живота”; Бог се разљутио на све Србе, али је из таме „засијала само Милошева правда”: Милошева, Југовића и осталих његових побратима! то сијање је Луча! Вјерност светом цару Лазару (цару свете, Небеским царством и Косовским причешћем посвећене Србије) је завјетна, јер је то вјерност лику који се поистовјетио с Христом!

Нововјековна идеологија добија зато шансу само уколико јунаке одвоји од Лазара (од поистовјећења и вјерности Лазару) и постави те јунаке некако хомерски: као Ахила који је циљ сам себи! тада су ти јунаци упућени на то да у Богу траже савезника за своју свјетовну надмоћ! тиме је и Бог схваћен метафизички, те је метафизика - ако епско осјећање није надмашено трагедијским, унутрашњим, Лучом, самосвијешћу, „презиром према сплеткама безумне скупштине” - метафизика и једино могуће осмишљење епског осјећања и схватања.

Нововјековна идеологија добија своју шансу тек кад је потиснут Косовски завјет, а Косовски завјет је потиснут тек кад је потиснут, занемарен или заборавом прекривен лик (икона) светог цара Лазара!

За то је било потребно лукавство: привид вјере! Јер и Сатана је Адаму и Еви нудио „вјеру” (другачију вјеру), а не непосредно побуну!

Сатана није насилник нити позива на насиље и побуну, него је „Лукави”. Он није Прародитеље приморао, него завео лукавством. Он је умно чувство Прародитеља замијенио неумним чувством тј. страшћу. У Господњој молитви се каже: (на крају) „И не воведи нас во искушеније, но избави нас от Лукаваго!”. Зато вјери није потребно оружје, него свијест, будност, освјешпење, умно чувство! тиме се човјек одупире Сатани!. То је и смисао Његошеве *Луче Микроkozма*. И прије него што ће се одлучити на убиство, убица усваја један (метафизички) систем вриједности: да није ни достојан живота човјек кога убица мисли да убије! Сатана дјелује у томе систему вредновања (прије убиства), а убија човјек, Каин!

Нововјековна идеологија лукаво потискује завјет и лик светог цара Лазара тзв. „Видовданским” култом који је у међувремену (од времена светог Вида, тачније: Вита, мученички пострадао за вријеме цара Диоклецијана, г. 303) у сфери кршћанства попримио многе паганске особине, нарочито у германском свијету...

Ниче помиње свечаности светог Вита (Вида, St. Veit) и светог Јована (Ивана, Ивањданске љетне, 7. јула) у њемачком Средњем вијеку и упоређује их с бакхантским

хоровима Јелина (Хелена) у Дионисовим свечаностима... то у дјелу Рођење трагедије из духа музике, одмах у гл. 1... А Дионис је, по Ничеу, Антихрист!

Култ светог Вита (Вида) је сам по себи христијански, јер је општи, настао читавих седам стољећа прије расцјепа Цркве. Дакле, православни. Али је сам свети Вит непознат СРПСКОЈ ИСТОРИЈИ, те је већ то - и без каснијих паганских наноса у култу! - довољно да Косовски завјет под утицајем (сјеверног, панонског, кршћанског) „Видовданског” култа изгуби свој садржај кад се култ светог цара Лазара замијени култом Светог Вита (Вида).

А битно у „Видовданском култу” је не толико да се у Косовски завјет унесу пагански елементи (из панонске културе, нарочито преко Чеха и панславизма!) колико да се заборавом прекрије лик светог цара Лазара.

У Прагу је чувена катедрала Светог Вита (Вида, St. Veit) из XIV стољећа, готичка црква. Још тада, у доба Косовске битке је она била средиште „Видових светковина”, наравно, германских, које помиње и Ниче. Панславизам је у романтичарском покрету XIX стољећа тражио паганске претхришћанске коријене нације. То су тражили и панслависти у Револуцији 1848. Свесловенски конгрес - аустријских, римокатоличких Словена! - је у Прагу једва дочекао да Срби пристану на „видовданско” тумачење Косовског завјета! Разумљиво је да ни самој Римокатоличкој цркви није стало до паганства које је значило и националистичку побуну против ње. Али њој је стало до тога да „видовдански” култ збрише икону и лик светог цара Лазара, као и Светог Саве! С друге стране, руски славјанофили теже да - против аустрогерманског паганства, као и против панславистичког римокатолицизма - истакну Православље као основу за освјешћивање Словена; али ни њима, руским славјанофилима није био познат култ светог цара Лазара као суштина Косовског завјета. Само је Његош тада слутио опасност по завјет, кад одбија опојна ласкања

епском схватању и осјећању српске народне пјесме, па у „Албум Балашевима” каже:

„Сви надмени комплименти на Западу
што се воде,
Ријечи су сухопарне и плодови празне
моде!”

Јер Лукави одузима завјетну свијест ласкањем: „битно је јунаштво, оно је паганска врлина” (античка, хомерска, Ахил!), а свети Вид (протумачен као маска паганског Вида, „божанства смрти”, тј. Сатане) сигурно је погоднији да надахне човјека на страст јунаштва, него свети цар Лазар завјетни!

Ако се заборавом прекрије ликикона светог цара Лазара, онда је сломљена кичма Косовског завјета (надају се!), а тиме је уништена и српска нација као таква (јер она је историјска и нација само као завјетна заједница). „Видовдански” култ је настао тако у тражењу заједничког именитеља с римокатоличким (панонским, крсташким кршћанским) културама Југославије и (германске) Средње Европе, а потребама таквог (заједничког) именитеља одговара свети Вид (заједнички светитељ из доба прије расцјепа Цркве), а не одговара свети цар Лазар.

Свети Вид одговара и зато што је његов лик просто изгубљен, нестао из српске историје, те је то више појам - „општи појам хришћанског светитеља”! - него икона-лик.

Тако је „Видовдански” култ одговарао и потребама аустријског панславизма и југословенства, с једне стране, и потребама метафизике, с друге стране. Тако је Мештровић, као изразит Југословен и заступник „југословенске идеје” (штросмајеровске!), уложио велике напоре да се на Косову сагради „Видовдански храм”, сав испуњен рељефима и скулптурама које је он још г. 1911 излагао на Свјетској изложби у Риму, у павиљону Краљевине Србије, као „српски

умјетник”! (Скулптуре су и данас изложене у Народном музеју у Београду). А метафизици, опет, не одговара завјетно поистовјећење са литургијском икономликом (светог цара Лазара), него јој одговара страст магијског (јуначког!) искуства његованог у паганским („диониским”, нибелуншким, епским, античким итд.) обредима; одговара и Мештровићев скулпторски приказ варварске снаге људског тијела које брекће као да је коњско или биковско! (Култ моћи је анималан, чак и у свом метафизичком виду).

Варварски епски култ је, осим тога, племенски, а не национални (завјетни), те се уједињење племена у некакву (какву такву) нацију и превазилажење племенске подијељености и суревњивости може постићи само „силом разума” коју собом носи монарх или „државничка врлина”! Метафизички разум се зато - као сила разума, сила сједињења, као „државничка врлина”, још од времена Аристотела и његове Никомах-Етикe - лако удружује са страстима и (и паганским обредима) да им даде своју „мјеру” и да се ослони на њихову силу! „Лукавство разума” и јест у томе, јер само снагом страсти може разум да „остварује појам” (како метафизика тумачи историју свијета!) и да поступа према човјеку као према „остварењу појма”!

Такво тумачење човјека - као остварења ПОЈМА о човјеку! - и тумачење оитија као реалности ПОЈМА, у „истовјетности реалног с рационалним” (Хегел)... значи негацију битија, негацију суштине и лика човјека: да суштина није иконалик!

Битно у тој замјени ликаиконе светог цара Лазара светим Видом није можда ни у томе што је лик светог Вита (Вида) магловит, Србима непознат, по страни од српске историје, него у томе шт свети Вит није лик ВЛАДАРА српског, јер само српски владар може да буде завјетни лик српског владара. Почев од Стевана Немање - који се замонашио и преименовао у Симеона монаха! - српски краљеви се одричу пријестола, граде манастире, одлазе у монахе и тако се још прије кнеза Лазара опредјељују за Небеско царство! сматрају да је оно неупоредиво значајније од земаљског царства, од заједнице земаљске (интересне, тјелесне, крвне, родбинске, племенске заједнице власти над неким тлом итд.); сматрају манастир (задужбину) важнијим од

државе; сматрају да Србија истински постоји тек као Небеско царство (Небеска Србија, тј. као духовна, завјетна заједница); сматрају да нације (народне заједнице) нема, ако она није „Нови Израил”, духовна (завјетна) заједница; а то је заједница којој на челу стоји Христос! (Христос, а не краљ!). Тај завјет гради тако нацију још од Светог Саве, те се зато и зове (првобитно) светосавски. Он тражи од свих владара да се поистовјете с ликоми-коном Светог Саве. Ново у кнеза Лазара, који је иначе чинио све што и владари лозе Немањића, слиједио лик Светог Саве, градио манастире - ново је то што је светосавски завјет морао да потврди трагедијом, својом смрћу: грађење манастира (што је он чинио) није било довољно; умјесто замонашења, тражила се од њега Христова жртва. Тиме је кнез Лазар не само обновио светосавски завјет, него га је и ојачао и омогућио томе завјету да, сада већ као Косовски, заснује читаву будућу историју Срба, чак и у турско вријеме које би да није било завјета, тј. литургијског догађања надсвјетовне заједнице Срба - ту историју 'шнило немогућом. Но кнез Лазар је учинио оно Његошево: „Нека буде што бити не може”! Нека буде заједница Небеског царства (литургијско догађање те заједнице), за коју на земљи и у свијету нема никаквих услова и која зато (кад бисмо је ос свијета и свјетовности очекивали) не би била могућа: како каже и Његош, да „свијет жељи не зна угодити” (ЛМ, II, 183). Свијет заиста не зна. Али Литургија (уздицање Луче над свијет) зна!

Монарси су српски и раније градили нацију као Небеско царство: монашењем, задужбинама, као Немања, у пјесми „Свети Саво” и „Опет Свети Саво”, кад - на питање госпде ришћанске „Куд се дједе цар Немање благо?” - Свети Саво набраја манастире које је подигао цар Немања (Свети Симеон Мироточиви). Али овако прихватити Небеско царство (српску заједницу као Литургијску заједницу којој је глава Христос, заједницу која се гради, чува и обнавља кад се монарх до краја поистовјети с Христом, причести Христом)... то је већ нешто ново!

Последњи византијски цар, Константин XI, пао је на зидинама Цариграда, са жезлом у једној и мачем у другој руци; пао и херојски и чак мученички, као и кнез Лазар на Косову. Али се Грци у својој каснијој историји не поистовјећују с бранитељима Цариграда и царем Константином XI и зато немају (назовимо га тако) „Цариградски завјет” као што Срби имају Косовски! И зато Православље у Грка (као

ни у једном другом православном народу) није историјска свијест. А рекли смо већ да само у завјету (у поистовјећењу Монарха с Христом, у преображају националне заједнице у Небеско царство) Православље може да буде историјска свијест!

То је пропустио г. 1941-1945 краљ Петар II Карађорђевић, чиме је та династија коначно изишла из српске историје: неповратно! Управо зато и могу да нам ту династију поново нуде ревије којима никако није стало до Косова и Косовског завјета! Српски народ може да своју историјску свијест пробуди само преко лика и моштију светог цара Лазара, што данас и чини! А шта ће бити даље, то не знамо и није у нашим рукама!

Тај значај монарха наслућује у својој *Философији државе и права* и Хегел: наравно, ријеч није само о монархији као државном уређењу, ни о Монарху као врховном државнику, него о монарху као кључном камену свода (куполе) метафизичке заједнице или „објективног духа”; заједница - коју Хегел дефинише и описује као обичајност (дакле, као систем навика којима је човјек укључен у институције, а не као завјет!) - заједница је као свод којим је наткривен и заштићен човјеков свијет, као Небо (али створено Небо, реално Небо!). У томе своду метафизичке заједнице кључни камен је монарх: он је „тајна” заједнице обичајности (заједнице, а не државе!), као што је кључни камен тајна свода, његове статике и његовог лебдења над простором који покрива.

Шта Хегел каже о монарху, у параграфу 279. у својој књизи *Основне црте философије права*?

Заједница (обичајности) има суверенитет... ако она егзистира, ако је она сама свјесна и сигурна у свој суверенитет, ако је она самоодређење своје воље, ако је она субјект који одлучује (тј. не зависи од тога да ли ће је признати други или не)... и говорећи о томе суверенитету - јер овдје је ријеч не само о постојању те заједнице у држави, него и о томе да је она суверена, да је она власт, да је она истовремено и држава, а не само заједница у држави Хегел

на крају стиже и до монарха који је не само носилац власти заједнице (обичајности), него и више од тога: појава субјективитета и самосвијести те заједнице, јер ње нема ако она нема главу; у тој заједници монарх је глава исто као што Је - уколико можемо Цркву и завјетну заједницу да упоредимо са заједницом обичајности (па онда и са државом коју она држи као установу својевласти) - исто као што је Христос Глава Цркве, па и завјетне заједнице, земаљске појаве Цркве (Небеске заједнице). Ево шта Хегел каже о монарху самом (у параграфу 279):

„Појам монарха је стога најтежи појам, за разумско разматрање, јер то разматрање остаје при појединачним одређењима, те познаје само разлоге и коначна гледишта изведена из таквих разлога...”

(а Хегел и метафизика не могу да наведу појединчна одређења и разлоге који би баш монарха чинили кључним каменом свода који називамо заједницом обичајности или „објективног духа”).

„На тај начин, разумско разматрање приказује достојанство монарха као нешто што је - не само по свом облику, него и по свом одређењу - нешто изведено! А појам монарха је, напротив, у томе да он не буде нешто изведено, него нешто што из самог себе започиње” (из себе самог извире, на самом себи се заснива), дакле, као Бог! (јер само Бог из самог себе настаје, извире, на себи почива и на себи се заснива, нема почетка изван себе! тако, дакле, појам монарха није нешто створено, из нечег другог настало, из нечег изведено! те зато нема никаквог искуства из којег бисмо могли, закључивањем из таквог искуства, да откријемо тајну монарха, неким разумским разматрањем из појединачних конкретних одређења! но, да прекинемо коментар и наставио с наводом:)

„Стога се с тим” (с том заснованошћу ПОЈМА монарха на самом себи) „најближе слаже представа да право монарха треба сматрати као НА БОЖАНСКОМ АУТОРИТЕТУ засновано, јер само у томе може да буде садржано оно што

је у појму монарха апсолутно, безусловно. Но, каква су све неразумијевања и изопачења из тога (из божанског ауторитета права монарха) настала то је познато! А задатак философског разматрања је у томе да се појми управо оно БОЖАНСКО” (у праву и појму монарха)!

За суочење Косовског завјета с нововјековном идеологијом - а то је суочење ликаиконе с појмом (с нечим што никад не може бити уочено!) - нисмо могли наћи репрезентативнијег носиоца нововјековне идеологије него што је то Хегел: он је врхунац свијести Новог вијека и он је, да би та свијест била достигнута, морао изрећи све што је у метафизици прије њега било још само подразумијевано!

Тако се из Хегеловог разматрања може најбоље уочити све оно што је у Новом вијеку супротно (и непријатељско) завјету и завјетној заједници. Хегел је просто „изложба” свега оног што представља непосредну опасност по Косовски завјет!

Наспрам метафизичке заједнице обичајности („објективног духа”) завјетна заједница Небеског царства није институција (поготово не државна!), него литургијско догађање, које се збива с времена на вријеме, да би се у међувремену јављало само сјећање на то догађање и само чежња за њим, да се понови.

Наспрам метафизичке заједнице која је заиста као свод (тежи од створеног неба), завјетна заједница је тајна, као нестворено мебо, заједница Нествореног Неба!

Завјетна заједница нема власт и није власт, јер није од овога свијета; она нема суверенитет, јер се суверенитет показује у закону који није дјело Светог Духа, него људске воље као у Римском праву!

Хегел приказује заједницу обичајности као да је она мистична заједница, али она врши власт (тј. монарх као њена глава врши власт). Тиме Хегел у потпуности слиједи метафизичку теологију папске власти (Папске цркве - свете државе!), само што при томе открива нехришћански карактер те власти.

Да је пророштво и причешће, а онда и посвећење кнеза Лазара тајна, то је јасно: литургијска тајна! тајна поистовјећења с Христом, али не ради вршења власти, него ради стварања завјетне заједнице која се држи у себи и кад нема власт!

Али да је Хегелов појам монарха тајна, то би се могло прихватити само под условом да се Бог поистовјети с државом, смисао заједнице са вршењем власти и свјетовне моћи, Бог с рационалним начелом, а рационално с реалним! А то се дешава у метафизици која је најупорнији (до данас и данас актуелан) облик Побуне о којој пишу и Његош (у *Лучи Микроkozма*) и Достојевски у роману Браћа Карамазови (Побуна и Велики Инквизитор, најживописније умјетничко оличење Хегеловог појма монарха).

Против те метафизике - најживописније представљене у поменутих дјелима и ликовима Његоша и Достојевског - нема јаче одбране него што је то завјет и завјетни ликикона светог цара Лазара. Јер Лазар није оличење државног уређења, него икона од које - кад јој се поклонимо срцем! - почиње литургијско догађање народа, „Новог Израиља” (Стевана Немање, Светог Симеона и Светог саве), догађање завјетне заједнице Косова (светог цара Лазара). Јер и Литургија је заједница која се догађа, и то само кад се поклонимо ликуикони Христа који је Глава Литургије (литургијског догађања Цркве као заједнице) и којем се клањамо у тајној жељи да се Њиме причестимо, с Њим поистовјетимо!

15. - *Крст часни и слобода златна.* Ми смо рекли да су „Часни крст” и „Златна слобода” симболи којима је у народној пјесми представљен (означен) сам Христос, или тачније: име Христово, као Христови „надимци”, ако тако можемо рећи. У *Горском вијенцу* Војвода Батрић своди христијанство (Православље) на усвајање и поштовање спољашњих знашва, просто на језик којим се споразумијевају „присталице” те вјере, без обзира на то шта заправо у себи (у „унутрашњости”, у *Лучи*, егзистенцијално) осјећа при томе човјек. Тако Војвода Батрић предлаже Турцима да ће их сматрати браћом тек ако у Црној Гори нестане двострукости (тј. двију вјера), ако приме вјеру прађедовску. А примиће је ако сруше мунар и цамију, ако славе Божић и (уочи Божића) ложе бадњаке, ако буду шарали

Ускрсова јаја и постили два часна поста (умјесто рамазанског): а за остало „како вам је драго” (ГВ, 848-869). „Остало” је унутрашње осјећање вјере! Вјеруј у шта хоћеш, али се понашај и говори по „нашем обичају и закону”; спољашњост по нашем, унутрашњост како ко хоће! Његош, наравно, не мисли тако: те спољашње разлике (у језику и обичајима) он допушта, јер су то „ситнарије... да ћецу забављају”, а не тичу се саме вјере, јер је - тако каже у пјесми *Поздрав роду на Ново љето*, 1847 (исте године кад борави у Бечу да му се штампа *Горски вијенац*, већ написан) - „чист пут сили вјеровања” (пошто је она унутрашња сила неизрециве Луче и није упоредива ни са чим спољашњим, па ни са понашањем)...тој сили је „чист пут”, слободан од тих „ситнарија”! јер личност носи Небу завјет своје душе летећи свака својом зраком ка Небеском жртвенику! Значи да се у позиву, изазову и предлогу Војводе Батрића радк о заједници како је схвата (и може да схвати) племенски човјек: као обичајност! тачно како и Хегел приказује друштвеност: као говор и понашање по утврђеним правилима навике, правилима која важе једнако за све чланове и која чине основу обичајности (племенске заједнице коју ће онда Хегел пренијети, „мистичним” ауторитетом монарха, и на државу и „нацију”). Обичајност није осјећање, него навикно понашање (и говорно понашање); то је спољашњост, језик, спољашња појава вјере, осјећања, душе; та спољашњост не мора бити истовјетна са унутрашњошћу (самом вјером, осјећањем), јер човјек може да говори и што не осјећа (мада мудар човјек лаж препознаје и кад не може да је другима докаже!); а може човјек, попут дјетета, и да не разумије стварну садржину и смисао оног што говори! Али обичајност се заснива на спољашњем, на „феномену”! Обичајносном човјеку (племенском) и Бог се показује само онако како то Филип Вишњић каже у Почетак буне против дахија: „По небу се вргоше прилике...небом свеци сташе војевати”. Тако и у *Горском вијенцу* Обрад види како се двије муње над Црном гором укрестише, „крст од огња жива направише... Помоз, Боже, јаднијем Србима” (ГВ 169-180). Та спољашњост појаве Бога и вјере је од значаја кад год се друштвеност схвата као обичајност (племенски закон, систем правила понашања и говора): тако се и цару Константину, баш као и обраду у *Горском вијенцу*, указао крст огњени на небу: „У овом знаку ће побиједити!” Али зато Владика Данило, ношен вјером као унутрашњом појавом и унутрашњом борбом (коју јунаци и главари не разумију!), бива лишен подршке у тим спољашњим знацима, лишен и

сагласности која је довољна спољашњим појавама вјере; зато је и усамљен, па каже да је над њим „небо затворено“! Он је у вјери усамљен, препуштен себи (својој Лучи), као витез вјере!

За људе епских погледа (племенске људе обичајности, за јунаке чак) не ради се о вјери, него о „образу јуначком“! Не ради се о вјери, него о томе која вјера је боља; а боља вјера је оног ко је бољи јунак! (Тако се сукобљавају и Вук Мићуновић и Хамза капетан, ГВ, 360-391, а с таквим осјећањем и у таквој атмосфери се воде и разговори између Црногораца и „Турака“, ГВ, 714-1340.). Тај „образ“ је јуначка сујета обичајности која не трпи другачије знаке вјере и осјећања! Та сујета је заправо „ништавило“ од вјере (таштина), тако да Обилић (ГВ, Коло, 198-290) не гине за то „ништавило“ (таштину, сујету јуначку), него за завјет. Но јунаци и главари у *Горском вијенцу* схватају завјет епски: „за вјеру и образ јуначки“, „кунем вам се вјером Обилића“, „два се брата боре око вјере“ (не сваки од њих у души, у себи, него један против другог, међусобно!), те најзад и Владика Данило, последице много унутрашњих колебања, пристаје на ријечи какве од свог владике очекују јунаци: „Удри за крст, за образ јуначки!“ (ГВ, 668). Јер док се Владика колеба у себи („Тијело стење под силом душевном, Колеба се душа у тијелу“, ГВ, 2511-2512, како ће касније рећи и Игуман Стефан), јунаци не разумију то колебање, унутрашњу душевну драму, и траже да се човјек одлучи одмах, „без много мишљења“ (Вук Мићуновић, ГВ, 509-519); они не траже разлоге и аргументе у души; аргументи су, по мишљењу Вука Мићуновића, оружје, сила, младост, јунаштво: шта Владика има да се мисли кад има овакву момчад! („...пет стотина момчади, које чудо снаге и лакоће...“, ГВ, 89-138).

Ето из тих разлога: да вјера јунака не би била само спољашња, да завјет не би схватили као „образ јуначки“, да не би живјели у увјерењу да се вјера Христова брани оружјем (само оружјем), да би стекли свијест Луче (опасност вјери не пријети од насилника и тирана колико, од Лукавог Сатане, како каже и Владика Данило, говорећи о „демонском месији“, ГВ, 60-88)... из тих разлога се у народној јуначкој пјесми, као стални позив завјета, као тајанствени позив на освјешћење, као зов Косовског завјета јављају „Часни крст и Слобода златна“.

Часни крст је част виша од сваке јуначке части и образа. Слобода златна је слобода коју човјек има кад је Лучом уздигнут у Небеско царство, независан од спољашњих околности. (А то уздицање је у

Небо човјекове унутрашњости, као у *Лучи Микроkozма*; и зато независно од спољашњости, тјелесности и обичајности).

Вјера је присуство Христа у души човјека, а Христос је присутан само у Литургији (човјековим учешћем у Литургији). На Косову је он присутан Косовским Причешћем, а народна пјесма је свијест о Косову и завјету онолико колико је свјесна тога Причешћа: „Крст часни и Слобода златна” су у народној пјесми (иначе јуначкој, епској) подсећање на то присуство Христа, лика Христа. „Крст часни и Слобода златна” су као Коло око Цркве (ГВ, 100-105), а само присуство Христа и заједница с њим је у Литургији, у цркви, око „Богородичиног кола”.

„Крст часни и Слобода златна”, су у народној пјесми само одјек Литургије у којој се јавља не знак Христа (као крст, кршћанство), него - сам Христос са ликовима учесника (причесника) који се на Литургији „облаче у Христа”. Зато је чувар Косовског завјета само Литургија (кнез Лазарева литургија), тј. човјеково учешће у Литургији, а народна пјесма је само подсјетник на завјет, путоказ ка Литургији, чувару и мјесту чувања завјета. Само у ликовима унутрашње вјере присутан је сам завјет. Његош га чини присутним у ликовима Владике Данила, Игумана Стефана, Игумана Теодосија исто онако како је завјет био присутан у кнезу Лазару и исихастима који су били у духовној заједници с њим. Али то поистовјећење, присуство завјета (као лика!) могуће је тек с појавом трагедијског осјећања: једино њиме је могуће одупријети се нововјековној идеологији и одбрани завјет.

„Крст часни и Слобода златна”, дакле, нису никакви политички или пак свјетовни термини, него симболи литургијски. Они су ту да би епску пјесму (у њој епски поглед и култ јунаштва) стално упозоравали на њену границу. Јер епска пјесма и епско схватање свијета потиче из једне вјере (митологије) прије Христа; а у тој вјери није било трагедијског осјећања (није га било у вјери!), јер епски човјек и јунак не тражи своју потврду (и потврду своје вјере) у самом себи, него у свијету, у признању околине, у пјесми и гуслару који га слави:

„Још не знате што сте учинили
Док чујете од вјешта гуслара”

(ШМ, III, 430-431)

Вјера која налази свој израз у епском схватању и епској пјесми, налази и своју снагу у „објективној вјери” осталих, свих, тј. у понашању којим се изражава иста вјера. Та епска вјера тражи у људима истовјернике, јер се без њих не би одржала и зато не трпи иновјернике. Таково је и кршћанство: оно у себи нема християнског (Христовог) трагедијског искуства (искуства поистовјећења с Христом); оно, да то кажемо Киркегордовом ријечју, није хришћанска егзистенција, него вјера која је само однос (тј. спољашњост, спољашњи однос) с другим људима! За епски свијет и - не кажемо за јунаштво, него за култ јунаштва! - не може се рећи да схватају ишта више од спољашњег знака, крста! Зато је кршћанством, као теологијом, изражена и довршена само вјера епског свијета, и то на тај начин да тај епски свијет буде потиснут и замијењен кршћанском теологијом која треба да епску пјесму учини коначно сувишном (као што „философија”, наравно метафизичка, „превазилази” поезију, али епску).

Тај кршћански однос према епском свијету има и Иван Мажуранић, у спјеву Смрт Смаилаге Ченгића. Упоредимо ли реторику Старца свештеника у трећем пјевању (Чета) са Игуманом Стефаном из *Горског вијенца*, биће уочена сва разлика између духовнозавјетног става Игумана и црквенополитичког (или националнополитичког) става Мажуранићевог свештеника: овај као да је војни свештеник или као да држи патриотски романтичарски и крсташки говор пред сабором (политичким тијелом).

Кршћанство преводи епски свијет у теологију, јер не може да се вине изнад њега: као што Аристотелов разум преводи страст у врлину! А християнски и завјетни „Крст часни и Слобода златна” су стално упозоравање епског човјека на границе епског свијета, на недовољност и немоћ спољашњих појава вјере; они су позив човјеку да се преко трагедијског осјећања (суочења са својом Лучом и са истином битија) вине у Литургију, завјетно унутрашње литургијско осјећање, да се „обуче у Христа”! „Крст часни” је позив ка Часној трпези и жртви.

Својом трилогијом Његош се одазвао томе позиву и превазишао епски свијет трагедијским (а не метафизиком или теологијом)!

16. - *Поријекло Косовског завјета је, додуше, византијско:* у византијским коријенима српске културе, али коријенима које је Свети Сава учинио светосавским. Зато је поријекло Косовског завјета СВЕТОСАВСКО. Јер и Грци су православни; византијска историја је њихова историја; али то је била историја свјетске улоге Грка; том улогом су они били толико обузети да су (баш као што се Срби у XX стољећу губе у југословенству) изгубили из вида своју нацију и нису зато створили своју завјетну заједницу. Нацију је покушао у Грка (тј. свијест нације је покушао) да конституише Георгије Плитон (XV стољеће): али обновом паганства! А под утицајем тадањег расположења хуманистичке Италије, од које су он и Грци очекивали помоћ. Хришћанство су настојали да унесу у историјску свијест, да га споје с нацијом (и одбраном од Турака), али на кршћански начин! Зато су ишли и на концил Уније, да се поунијате (Концил у Ферари-Фиренци, г. 1438-1439), да вјеру сведу на спољашње знаке и односе, а њену снагу на снагу крсташке војске... но чак и то је било већ касно. Ипак је последњи цар (Константин XI) погинуо на зидинама Цариграда 1453 г. (29. маја) као православни цар: исто тако херојски као и српски кнез Лазар г. 1389. Али то није било довољно да и у Грка настане завјет! Јер у Срба је завјет настао много раније, са Светим Савом, још кад је он - за вријеме Латинског царства у Византији! - ишао у Nikeју да измоли аутокефалију и благослов: да измоли од немоћног и пораженог византијског цара и патријарха! у вријеме кад су Цариград и саборну патријаршијску цркву држали Латини! Свети Сава је презрео моћ и свјетовну правду Латина и мимо њих је потражио Божију правду од поражених! Он, Свети Сава који је тада био моћнији од цара и патријарха које је молио и од њих благослов тражио! Косовски завјет је и могао настати само дугом припремом, која је од Светог Саве до кнеза Лазара трајала преко двије стотине и педесет година! Тако су византијски коријени Косовског завјета и српске културе преображени у светосавске; тако и обновљени. А треба знати да ни у ранијем, византијском схватању Небеско царство није био неки „објективни дух” или имагинарни (или будући посмртни, загробни) простор, него унутрашње човјеково поистовјећење са ликом

Христовим: већ сада, док је човјек жив, у свјетовном животу, чак и с оружјем у руци, као Косовски јунаци, прије боја причешћени! Јер подвиг завјета и јест у томе да се човјек уздигне у надсвјетовност (у Небеско царство) још док је жив, у свијету! док је тјелесно везан за свијет!

На ово византијско поријекло Светосавског и Косовског завјета неопходно је упозорити, како бисмо знали да је о завјету (осим поетски) могуће говорити - кад га треба објаснити! - само у терминима христијанства, платонски мислећег хришћанства.

17. - Светосавски (византијско-светосавски) коријени српске културе и Римско право: на то смо већ указали упућујући (у приказу теме бр. 10) на студију-оглед *Свети Сава и Римско право*. Основни смисао ове теме је да покаже како Косовски завјет и српска култура ни у самом свом (светосавском, па чак ни византијском) коријену немају ништа са теократијом: много је ближа теократији (тзв. теократији) Хегелова држава, него држава какву тражи завјетна заједница (светосавска и косовска), јер ова држава (светосавске и косовске духовне заједнице) заснована је на Римском праву, а не на неком тобожњем „божанском” праву или на метафизичком Апсолуту! Завјетна заједница не очекује од државе ништа више од оног на шта има право сваки држављанин, ма које вјере био. Јер завјетна заједница (српска нација) није у свом животу зависна од свјетовних, земаљских услова: она их превазилази (тј. превазилази их човјек појединац, да би тако био у завјетној заједници: Лучом, а не неким правом!).

18. - Његош и литургијске анагнозе: тако је гласио и првобитни наслов студије (научног пројекта), који ће се касније (послије 1976.) замијенити пригоднијим насловом: *Његош и Косовски завјет*. Византијски коријени српске културе су очувани у Литургији, у литургијским анагнозама и у правној култури Срба, у Римском праву. Те коријене је онда требало тражити и у Његоша. Рекли смо већ да се цијела *Луча Микрокозма* гради на литургијским анагнозама празника (празничних литургија) од Илиндана до Успенија Пресвете Богородице (укључив и Преображење). А и свака од епизода *Горског*

вијенца дешава се на празник: Духови, Богородично рођење, Бадњи дан, Божић, Мали божић...

19. - Појам Зла у Његоша и у европској литератури: веома често се данас Косовски завјет приказује и тумачи као (готово мазохистичко) слављење пораза! А у Косовском завјету се о поразу и губитку српске државности говори зато да би се показало да зло није у самом поразу (и губитку државности, земаљском царства), него тек у губитку Небеског царства: све док човјек није изгубио Небеско царство и свијест о њему, он је јачи од Зла! није поражен чак ако је и изгубио државу (права, земаљско царство, богатство, положај у свијету итд.). Завјет, дакле, није уживање у поразу и губитку свега свјетовног, него снага вјере којој није потребна свјетовност, па макар се и сав „свијет у Ад претворио”, како каже Владика Данило...А Његош каже да гледа у сам „Тартар”, да „Ад на мене са проклетством риче, сва му гледам гадна позоришта” (призоре, ЛМ, II, 181-190), али да ипак не губи вјеру, јер завјетна вјера не зависи од свијета ни од стања и положаја човјека у свијету. Па гдје је онда Сатана?

Зло није апстракција, него увијек појава конкретног лика који дјелује зло. Зло мора да буде персонификовано (олично) да би се појавило у свијету и дјеловало. Убиство, насиље, крађу, превару, интригу, лаж, злочин, преступ итд. мора да изврши увијек нека конкретна личност: не врши то некакав „живот” или неке „околности”, или „епоха”, „друштво”, „власти” итд.

Не узимајући у обзир књижевност прије Гетеа (рецимо, не узимајући Дантеа), кад су о Сатани говорили као владару оностраном, из загробног живота, али и као о реалној објективној појави, ми о Сатани говоримо другачије. У Гетеа Сатана је Мефисто, личност одвојена и различита од Фауста, а заводи Фауста. У Хермана Хесе Сатана више није друга личност, него лице истог Фауста, Фаустов унутрашњи двојник; ради се о човјеку који може да буде једнако Фауст као и Мефисто. Достојевски неће да Сатану схвати тако нераздвојно везаног за човјека као што би „сијамски близанци” били везани доживотно. За Достојевског Сатана је само имагинарни саговорник Ивана Карамазова, оживљен маштом Ивана, жив и присутан тачно колико и Ивановна склоност да се побуни против Бога.

Тако се потврђује човјекова слобода коју ни Зло не може довести у питање: утолико је човјек одговорнији! (јер би Сатана „сијамски” везан за човјека чинио човјека немоћним и зато неодговорним). Спољашњост Сатане у Гетеа је дословна и свјетовна, а спољашњост Сатане у Достојевског је имагинарна, маштовна; дакле, то је заправо унутрашњост којом би Иван Карамазов, у својој „слободи златној”, могао да влада, према којој (унутрашњости) је слободан и од које може и да се очисти *ако се покаје!* а то значи: ако жртвује своју страст! Унутрашњост Сатане код Томаса Мана је болест којој нема лијека: то је спирохета која изазива сифилис; Сатана је сифилистично лудило Леверкина (главног јунака у роману Томаса Мана *Доктор Фаустус*).

Поређења Његоша с европском литературом су веома значајна, јер откривају разлике у вјери, у култури, у схватању човјека, слободе, егзистенције.

Епизода у *Горском вијенцу* с бабавјештицом, као и завршна слика о латинским триковима (у Котору на пазару, ГВ, 1582-1614) јасно говоре да би појава Сатане била само трик и да нема, како каже Владика Данило, никаквих вјештица, те да њихово постојање не признају ни православне старе књиге (ГВ, 2171-2183).

Како се онда може говорити о Сатани, оцу лажи из које се онда јавља свака врста злочина?

Само ако се човјек Лучом уздигне изнад свјетовности: гледајући у тој уздигнутости божански свијет бесмртних духова (ЛМ, I, 1-280), пророчка поезија Луче може да сагледа и „најљуће крајности” свакога Зла, сабране „под једном круном”, да сагледа „мрачну катедру ужасног позоришта”, „сам Ад и цара му Сатану” (ЛМ, I, 281-300).

А зашто је потребно да се уздигне, па да тек онда види само Зло, Сатану?

Зато што само уздизањем човјек доспијева у саму своју унутрашњост у којој за свог имагинарног (маштовног) саговорника може да има једнако Лучу христолику као и Сатану! Уздизање се тражи ради доспијевања у унутрашњост, а Сатана је, као и Бог, унутрашња реалност човјека, његова егзистенција, како вјерска, тако и грешна! (Зато Сатана и Гријех и настају побуном у Небеском царству!)

Тачно је да Зло чини само конкретан човјек, али човјек који се о томе Злу претходно договара са својим имагинарним (маштовним) саговорником, као и Иван Карамазов!

Тако је Његош, пророчком поезијом испитујући природу и поријекло Зла у свијету, утврдио оба супротна начела човјекове „дијалектике”: и конкретан лик човјека који чини Зло, Сатаном обузетог човјека, и слободу тога истог човјека (који је Сатаном обузет зато што му се сам предао)!

Његош ниједног тренутка, ниједним стихом није довео у питање човјекову слободу, моћ да сам одлучује о својим поступцима, како му је то досуђено (одмах послије Пада-Гријеха, раскида заједнице са Богом):

„Човјек воље остаје слободне
Ка сви други бесмртни духови;
Његова ће душевна таблица
С обје стране бити начертана

(ЛМ, VI, 90-100)

те ће имати у души и слику Добра и слику Зла, па нека се одлучи у којем дијалогу ће се његово осјећање и мисао кретати!

Зато је разумљиво како је Његош могао - тако одлучно увјерен у човјекову слободу (ни Гријехом Прародитељским окрњену!) - говорити у *Горском вијенцу* о „демонском месији”, о „врагу су седам бињишах”, о присуству Сатане у дјелима Турака: то је „Сан паклени окрунио Османа”! То је *унутрашња реалност* тиранина који има саговорника у „сну”, у унутрашњем дијалогу, у маштовном саговорнику који је присутнији од сваког реалног саговорника или савјетника! Од те лукаве реалности човјек се ослобађа само освјешћењем, у борби која је само његова, унутрашња, са самим собом, Турчинова као и Србинова.

20. - Војна крајина и Пећка патријаршија, двије одлучујуће установе српског народа послије губитка државности: то су два једина свјетовна чувара српске историје од пада Смедерева г. 1459. до

Карађорђевог освојења Београда г. 1806, или: од пада Смедерева и Жабљака, па до Проте Матије Ненадовића и Светог Петра Цетињског историја српског народа је потврђивање заједнице (завјетне заједнице Срба) само у те двије установе.

Подручје Црне Горе и Брда представља млетачку војну крајину, чак са гувернадуром (Радоњићи), с једне стране, и епархију (владичанство) Пећке патријаршије, с друге стране. О статусу млетачке војне крајине говори доста стихова у *Горском вијенцу*: најзад, Војвода Драшко је и ишао у Млетке да би отуд донио плату и остало што спада главарима војне крајине млетачке; о савезу с Млецима у Кандијском и Морејском (Бечком) рату говори доста стихова; говори их Коло у *Горском вијенцу*. А о сукобу крајишке установе гувернадура с владиком и епархијом (дакле, и са самом вјером и завјетом Црне Горе и Брда) говоре документи и писма и из Његошева времена! Без тога статуса млетачке војне крајине не би се, међутим, Цетињска митрополија могла ни одржати: не само послје укидања Пећке патријаршије, (тј. у годинама појаве *Шћепана Малог!*), него ни прије! Све до Његоша се владике црногорске хиротонишу најприје у Пећи, а послје Велике Сеобе одлазе *владике Данило, Сава и Петар I* на хиротонисање пећком патријарху у Угарску! Тек кад је Млетачка република ослабила (чак укунута, укинуо је Наполеон) и кад је заштиту хришћана на Балкану преузела Русија (побједом над Турцима коју слави и Његошева пјесма *Нова пјесна црногорска о војни Русах и Тураках* почетој у 1828. году, још за живота Светог Петра Цетињског), црногорскобрдски владика се хиротонише у Русији (Његош је први, али и последњи који се хиротонише у Русији!).

Војна Крајина као српска историјска установа била је млетачка (у Црној Гори и Далмацији) и аустријска (Лика, Кордун, Банија, Банат до Темишвара, Срем). Ова друга је новија, јаче и чвршће војнички уређена, нарочито послје побједе над Турцима и ослобађања Мађара и осталих хришћана Угарске (од турске власти) у Бечком рату (1683-1699). Аустријска војна крајина је одиграла пресудну улогу (као „КочинаКрајина”) и у припреми Карађорђевог устанка.

У млетачкој војној крајини Српска православна црква и њене епархије (па и Цетињска митрополија) имају посла са слабом војном власти и с „латинским” кршћанима који немају ни моћи да врше вјерско насиље над православнима, тако да се додир православних с

„Латинима” историјски разликује од живота православних у панонској војнички јакој крајини и снажној Хабзбуршкој монархији: Српска православна црква не игра готово никакву улогу у животу панонских крајишника. Тако у роману Црњанског „Сеобе” нема таквих ликова какви су Владика Данило, Игуман Стефан из *Горског вијенца* или Игуман Теодосије Мркојевић из *Шћепана Малог*; нити се сиромашни племенски поп Мићо из племена Цуца може поредити са Поп Ћиром и Поп Спиром! Поређења између двију крајина, млетачке (која ће касније такође бити аустријска, осим Црне Горе под заштитом Русије) и аустријске, указују на мноштво нових момената о којима историографија раније није водила рачуна: Крајина, Црква и грађани (којих у Црној Гори ни у Његошевим дјелима нема!); богатство манастира и просветитељство (којег у Црној Гори и у Његошевим дјелима нема!) итд.

Ако се, дакле, историја Срба расмотри као историја коју чувају такве установе као двије крајине и Пећка патријаршија, посебно њен остатак у Цетињској митрополији последије укидања Пећке патријаршије 1766. године, онда та историја добија много одређеније црте, као што се успоставља и много јаснији однос између књижевних дјела и конкретне историјске ситуације, рецимо у дјелима Јована Стерије Поповића, Његошевог савременика, до Црњанског, с једне стране, и Његоша, Кочића, Матавуља, Љубише па и Андрића, с друге.

21. - Епска свијест Војне Крајине и завјетна свијест Пећке патријаршије: само су војнички подвизи крајишких јединица, извидника и појединаца и војничко оцјењивање историје могли бити подстицај епском осјећању свијета, хајдучима, ускоцима, гусларима. Војнички је став да историју оцјењује (историјске вриједности одређује) врховна команда. Та команда је била у Бечу (до Наполеона у Млецима и Бечу), а њој није било у интересу да се у крајишника развија историјска (национална) свијест. Зато та команда бива трпељива према епској пјесми, а та пјесма често хвали њемачке команданте (аустријске); она, уосталом, и није национална, него племенска. У *Горском вијенцу* се у турским сватима надмећу свати Срби (Црногорци) са сватима Турцима, те једни хвале српске, а други турске јунаке, а то надметање нема национални, него племенски карактер: у епској пјесми нема националне свијести, нити војна

крајина као установа, подржавајући и користећи племенско уређење и главаре подржава националну свијест. Као крајишници, Срби своје подвиге зато уграђују у туђу историју, како то пише Његош још у *Гласу Каменистака* (написаном још док је био само архимандрит Цетињског манастира, маја 1833). Национална свијест се јавља тек са трагедијском свијешћу и литургијским учешћем. То се збива у сфери Пећке патријаршије: она чува завјетну свијест као свијест монаха, по манастирима. И Његош је ту свијест понио из манастира, као монашку: *Луча Микрокозма* је дјело монашке, свештене, литургијске поезије.

Колики је значај патријаршије - па, наравно, и њене независности од сваке свјетовне установе (не само турске, него и краишке, крајинске) - то је Његош показао у драми *Шћепан Мали*: тај бјелосвјетски пустолов и варалица је, користећи епско схватање племенских главара Црне Горе и Брда, угрозио историју и завјет Срба чим је укинута Пећка патријаршија, г. 1766; он се у Црној гори, на Цетињу и појавио одмах слиједеће године, 1767, а његов први акт је био удар на Цетињски манастир и на владика: то је био „преврат” (револуција) како каже сам Владика Сава:

„Ово није ништа до несреће,
И грехови неки сустигнули,
Те је преврат доша и овоме,
(стању хармоније између епархије у
Патријаршији, и Крајине)
Ка све српско што се превратило!”

(ШМ, I, 383-386)

Косовски завјет је настао преношењем монашког завјета (Пећке патријаршије, светосавског пријестоло) у Крајину, међу племенске главаре војне крајине, у народ, међу гусларе, по манастирским славама. Косовски завјет је тако настао хармонијом (сагласношћу) Пећке патријаршије и војних крајина и сачуван је управо тамо (и само тамо) гдје је било те сагласности, хармоније, „симфоније”! Без те сагласности монашки завјет би остао у сфери Православља које (као ни код Грка и Бугара) не би прерасло у Косовски завјет и историјску свијест, а војна крајина и епско схватање би остали племенски, у спољашњем, крсташко-кршћанском схватању вјере коју би

Римокатоличка црква лако превела на Унију и тиме, преко кршћанске теологије (метафизичке теологије) увела крајишнике и обје крајине у туђу историју. Уосталом, од тога су у роману Црњанског „Сеобе“ и бјежали Исаковичи (и други јунаци тога романа и тога доба) у „православну“ (заправо нововјековну етатистичку) Русију, гдје су нестали исто онако како би, лишени хармоније с Пећком патријаршијом, нестали и на овоме тлу, као унијати, у другој, римокатоличкој нацији.

22. - У поезији је једини спас од апсурда нововјековне културе: тако мисли Његош, а сто година послје Његоша и Албер Ками (рођен 1913), у својој „мисли Југа“! Својом свјетовношћу нововјековна култура открива свој апсурд чим се духован човјек интересује за смисао те културе (епохе). То откриће води човјека у револт. То откриће припада поезији. Њој припада и револт. Његош у самом почетку *Луче Микроkozма*, у Посвети, говори веома снажно о бесмислу апсурду: не самог живота и природе, не свијета како је створен и човјека, него о бесмислу свјетовности, човјекове прилагођености свијету (спољашњости) и утопљености у свјетовност. Из тога апсурда је могуће опасити се само уздицањем у Небеско царство (Косовског завјета!). То уздицање се постиже „свештеном поезијом“, дакле, пјесниковом, пророчком, Богом надахнутом Литургијом, Лучом.

Но Његош иде и даље од Камија. Док Ками вјерује да се бесмисао открива само у нововјековној („сјеверној“, западној) епохи историје и цивилизације, те стога сматра да се треба вратити „Југу“ (Медитерану, као епохи), Његош види бесмисао у свјетовности свих епоха: и у медитеранској (византијској);

„Мухамеде, то је за Гертуку“ (ГВ, 18) тј. и Византија је заслужила да буде срушена.

„Гертука“ је тада био оличење Византије, а њу је срушио ислам, „Бич божији“, Мухамед. Његош у *Свободијади* и Турску назива Византијом!

Излаз из бесмисла неке епохе (сваке епохе) није у другој епохи, у промјени, у „прогресу”, него у надсвјетовности: из сваке епохе свјетовности излаз је само у поезији, и то „свештеној поезији”! И српско царство је пало због гријеха: утопљени у свјетовност, Срби су своје царство лишили смисла, те се Бог „на Србе разљутио” (Коло у ГВ, 198-290). Косовски завјет, као тежња надсвјетовности, је порука настала из пораза једне епохе, али порука важећа за све епохе, па и за ову садашњу: бесмислена је без завјета, а до завјета се стиже свештеном поезијом, а не неким „прогресом”, прелазом из једне епохе свијета у другу (исто тако приземну, свјетовну) епоху.

23. - Развој поетског осјећања у Његошевој поезији: од епског, преко лирског и трагедијског, до литургијског осјећања: за теорију и науку о књижевности је одувijek најзначајнији проблем био да се утврди разлика између поезије епске, поезије лирске, поезије трагедијске и, на крају, обреднолитургијске. Да би то било могуће, неопходан би био најприје неки, назовимо га тако, заједнички садржатељ или именитељ свих тих облика поезије, некакво заједничко „мјерило”, ако је тако нешто уопште могуће. То заједничко у свакој поезији би била (и могла да буде) само личност пјесника: једна иста личност која би се јавила и окушала у сва три (сва четири) књижевна рода. Српска историја књижевности има изузетну прилику да то изучи, јер имамо - на свом језику и на свом духовном тлу, у својој историји - пјесника који је, једно за другим, био и лирски, и епски, и трагедијски, и обредно-литургијски: Његош, са четири једнако богата искуства поезије у себи. То је ријетка, можда јединствена појава у историји. Зато је Његошево дјело од свјетског значаја за разумијевање и понирање у тајну књижевно-пјесничког феномена! јер не може се осјетити и знати шта је трагедија ако се, за разлику од ње, не осјећа посебност епског елемента, а за разлику од овог посебност лирског елемента.

Не би се без тога могло ни прићи значајној појави националне књижевности: зашто је књижевност - посебно трагедијска књижевност - могућа само ако њен коријен није племенски, него духовни, национални! јер она је као биљка: само из таквог, локално националног коријена може нићи дјело које је на локалном тлу, као Дрво Живота, а нуди заштиту, хлад и плодове и другим нацијама,

читавом свијету; књижевност је, наиме, универзална само својим плодом, а та универзалност је могућа захваљујући њеном само националном коријену! Тајна националног феномена у европској (из ње сад и свјетској) историји чува се само у књижевности: не у науци, философији (метафизици, искуству духовности), политичкој теорији, историографији итд.! Та тајна се крије као струјање између епског и трагедијског елемента, двају полова поезије. О свјетској („јединственој свјетској”) књижевности могао је Гете говорити само из искуства о лирској поезији, као што и епска поезија говори о универзално важећем закону племенске ограничености епске поезије. А тек с трагедијском поезијом избија на видјело феномен нације као духовне заједнице: она омогућава и тражи универзално признање своје посебности, а то признање успијева да добије захваљујући само својим плодовима, универзалности својих плодова које може да ужива свака нација; то уживање је равно признању посебности нације из чијег коријена ниче трагедијска поезија - ако је та нација себе заиста коначно конституисала том поезијом. Криза нације је у Европи криза личности (и њеног језика). А та криза личности се, опет, враћа националном феномену као слабљење трагедијског осјећања свијета, као одсуство „смисла за трагедију”, како то снажно наговјештава и наслућује Унамуњо (1864-1936): са *Дон Кихотом* заиста почиње европски роман као повијест трагедијског осјећања живота и свијета; али са Његошем се јавља пјесник-пророк у којем се свјетској теорији пружа шанса да трагедију сагледава истовремено и упоредо с лириком, с епиком и литургијском поезијом у истој личности, а да се при томе избјегне опасност механичких поређења.

Један примјер: својевремено се постављао проблем односа архитектуре и скулптуре (ликовне умјетности) као битан проблем хармоније човјека према свијету и простору. И ту нам се пружа изузетна прилика да обје претензије размотримо у једној личности, у Мештровићу! јер он је био и архитект, и скулптор, те се тако указала прилика да се однос тих двију умјетности и;пита као интима, однос и структура у једној истој личности, у самој тој личности! Предности за такво испитивање односа између двије умјетности су немјерљиво велике,

Поезија је једина озбиљна могућност да се доживљавање свијета и човјека испита са становишта искуства трансценденције (надсвјетовности); једина могућност, дакле, да се коначно отклони свака метафизичка мистификација (којом је искуство трансценденције само замагљено и потцијењено!); а та могућност може бити искориштена само ако се поетско искуство испита у својој разлици између епског, лирског, трагедијског и обредно-литургијског... У ЈЕДНОЈ ЛИЧНОСТИ човјека! Зато је Његош велика шанса за философску мисао уопште! А Литургија остаје актуализација тога искуства (искуства транспенденције) на такав начин да га сами, без интервенције више силе, можемо испитивати само на искуству поезије и потврђивати чак и кад не разумијемо могућност појаве трансценденције, саму Енергију.

24. - Његош, кључ српске повијести (завјетне свијести): као што Владика Данило стоји „на брду, ако и маленом”, па зато „види више но они под брдом”, више но сви епски јунаци и племенски гуслари, тако и Његош, као трагедијски пјесник, види више него сви скупљачи и тумачи епске и „објективне” поезије (међу њима и најмудрији Србин осим Његоша, Вук). Али он себе, као трагедијског пјесника, надмашује уз то још и литургијском поемом (*„Луча Микрокозма*), као што Игуман Стефан надмашује Владика Данила (па му и каже: „Ти си млад још и невјешт, владико”, ГВ, 2472 и 2495), јер Игуман говори искуством из „царства духова” (ГВ, 2255), тј. из Неба које је над владиком Данилом „затворено” (ГВ, 39). Тако Његош, поистовјећен и с ликом Игумана, надмашује и самог себе, као што у *Лучи Микрокозма* Његошеву Лучу надмашује лик Архангела Михаила (јер и са њим се Његош поистовјетио): као у Литургији: „Ми, као херувими...”! Та надмашивања (превазилажења, трансценденције, асценденције, узлажења) су могућа само поезији, у Његоша већ вишој од трагедијске, поезији литургијској! Само тако је могла да буде ријешена тајна српске повијести: тајна завјета, Небеског царства! Ту тајну је ријешео, тајни смисао српске културе освијестио чак и у Новом вијеку Његош. То је учинио премашивши лирско (по Гетеу, свјетско, универзално и тако апстрактно!) трагедијским које је национално! Универзално и лирско премашено националним и трагедијским: апстрактна човјечност премашена конкретном, живом.

Али је онда и сам надсвјетовни смисао националног премашио (и открио) литургијском, „свештеном поезијом”. Тако је показан надсвјетовни основ историје, насупрот Новом вијеку који историју приказује као „збивање свијета” (као „рационално истовјетно с реалним”, у Хегела).

Зато је сваки покушај да се Његош одузме српској поезији, књижевности повијести раван покушају да се Србима забрани и онемогући освјешћење, стицање свијести о завјету! Јер ако је кнез Лазар (свети цар Лазар) први пророк Косовског завјета, а тај завјет основа националне заједнице Срба, онда је Његош последњи пророк завјета: послје њега није могуће, чини нам се, рећи о Косовском завјету више ништа што би могло да нам измијени слику и лик завјета! Могуће је само слиједити Његоша, наставити путем који је указала његова триологија.

Слично је рекао Достојевски о Пушкину и Гогољу: да је сва руска књижевност изишла из Гогољева Шињела и Пушкинове поезије. Као српска из Вука (тј. народних пјесама, посебно из свијести о њима) и Његоша, коначно изражене свијести трагедије и завјета (Литургије).

25. - *Шта је трагедија!* - то питање се рјешава не само оним из чега је она кренула (из епа и лирске интима, сјећајући се мутно мистеријских обреда), него и оним чему она стреми: литургијској „свештеној поезији”! Његошева *Луча Микрокозма* је тако показала смјер истраживања.

Ова тема, у склопу студија о Његошу и Косовском завјету, у Новом вијеку, обрађена је посебно у огледу под насловом: *Суштина трагедије*, објављено у зборнику *Књижени родови и врсте - Теорија и историја*, изд. Института за књижевност и уметност, Изд. радна организација „Рад”, Београд, 1985., стране 84-126. Зато се овдје нећемо упуштати ни у најкраћи приказ те теме.

26. - Литургијски и завјетни карактер Његошеве поеме Луча Микрокозма. Његош открива 'духовност као човјекову суштину: духовност није моћ мишљења, него моћ коју има осјећање („умно чувство” вјере и Луче) да се човјек из страсне везаности за свијет уздиже у надсвјетовност, у Небеско царство. То уздизање (вјере и Луче човјекове) приказује и пружа човјеку као „општи узор” Евхаристијска Литургија: Причешћем! Као што је Тројански рат модел *Илијаде*, тако је Литургија модел за Лучу Микрокозма.

27. - Смисао духовности је завјет, Косовски завјет: тако Његош највиша стремљења човјека усклађује са историјском свијешћу, тј. националним осјећањем (јер нација је историја, историја је начин постојања нације).

28, 29 и 30. - су три теме које су исцрпно обрађене у књизи *Огледи о духовном искуству*, издање Сфаирос, Београд, 1989, стране 1-376. Те три теме су:

28. - Његош и платонизам према метафизици, тј. духовност према метафизици, моћ осјећања (поистовјећења) према моћи мишљења.

29. - Духовност је тајна људске личности и остаје тајна којој се не прилази искуством чак и кад је то искуство о самом духу, духовно искуство. Духовност је тајна, јер је осјећање тајна: независно је о искуству.

30. - Дух и битије: покушај Сатане да, у побуни против Творца (у *Лучи Микрокозма*) измијени закон битија и да битије прикаже као дух. А дух је надбитије (превазилажење битија). Човјек је Луча „тамом обузета” (тамом битија), а дух је Луча кад се она (човјеку непознатом, тајном Енергијом) уздигне изнад таме битија!

31. - Једини излаз суштог из битија је Литургија.

Битије је постојање. Сушти је онај који постоји, који јест. Литургија је збивање тајне, божанске Енергије којом човјек излази из битија, превазилази себе суштог и духом, Лучом доспијева у надбитије.

Тако човјек доживљава првобитну пуноћу битија (у којој је створен), само што је та пуноћа смисао, испуњеност смисла, супротност празнини, таштини (о којој говори Књига Проповједникова у Старом завјету) - та пуноћа послѣ Гријеха (Пада) могућа само Литургијом. Литургија је уздизање омогућено жртвом. Жртва је жртвовање страсти. Његош открива суштину Литургије, што је могуће само доживљајем, пјесничким доживљајем у *Лучи Микроkozма*. Његошев савременик, велики руски књижевник Гогољ („мистик”, 1809-1852) описује то искуство доживљаја, тумачећи Литургију, у свом дјелу:

Разматрање божанствене литургије, у преводу на српскохрватски, др. Емилијан Чарнић, изд. Каленић, Крагујевац, изд. установа шумадијске епархије, 1981.

32. - Његошев пут у освјешћење Косовског завјета: поезија! Без свијести о Косовском (сад већ поново и светосавском) завјету нема ни националне свијести (свијести завјетне заједнице). Та свијест се не стиче философијом (никаквом, па ни марксистичком), него само поезијом; тек послѣ тога је могуће мишљење: као мишљење о сјећању на поетски доживљај (поетско осјећање, поетско освјешћење). То освјешћење о завјету и завјетној заједници је Његошев пут освјешћења: он је тај цијели пут прешао од епског и лирског, преко трагедијског до литургијског! Јер свијест је феномен осјећања (умног чувства, каже Његош), а завјетна свијест је феномен осјећања свештене поезије!

33. - *Луча Микроkozма, посебан приказ:* то није космолошка поема, како је досад у нашој „науци о књижевности” приказивана, него поема о људском паду (паденију, каже Његош). Тај приказ људског пада се не слаже са старозавјетним зато што у *Старом завјету* људски пад није ни објашњен, није ни приказан (у *Књизи Постања*) на начин послије којег више не би било ни дилема, ни проблема око схватања и објашњења. Људски пад је тајна која је у *Старом завјету* само наговијештена, а коју је ријешити и могао ријешити тек Христос! Питање људског пада је питање, дакле, о Христу и његовој тајни! Христос је Други Адам. Питање људског пада остаје човјеку пјеснику и надаље отворено исто тако као и питање тајне самог Христа: искуство и разум ће увијек бити далеко од потпуног сагледања те тајне; та тајна остаје заувјек позив поезији (свештеној поезији) да прилази тјани: свака личност на свој начин!

Ако је Христос Творац свијета и човјека, онда нема преегзистенције човјекове ни постојања независно од Творца, јер „преегзистенција” је постојање човјека у Христу! Небеско царство (које је човјек Гријехом изгубио и у које се може вратити) је сам Христос, тј. поистовјећење човјека са Христом. Веома су уски и ускогрудни тумачи који поему *Луча Микроkozма* упоређују са старозавјетном причом о гријеху Адама и Еве. Питање пада није библијско, него више од тога: литургијско, Христово! христијанско!

Да би се питање (и тајна) људског пада ријешили или схватили, потребно је да се човјек (Лучом која је сам Логос Христа у човјеку, по Еванђељу Јовановом, I, 1-17) уздигне у то Небеско царство које је падом изгубио! А на то упућује - не сама Библија, него - тек Христова Литургија! То уздизање је освјешћивање човјекове суштине: понирање човјека у саму срж своје унутрашњости, ка самој Лучисвјетлости! Тако се сазнаје поријекло и суштина Зла, као и начин човјекове борбе против Зла. За то уздизање је потребан претходан пост: покајање и молитва, да човјек жртвује (и превазиђе) своје страсти. Зато Његош пише *Лучу Микроkozма* током васкршењег поста године 1845. На крају поеме у којој је описан људски пад дешава се човјеково освјешћење (ослобођење од Сатане који је лукавство страсти). То освјешћење је Христос, Луча свих луча, па и Луче Његошеве. Поема се завршава васкршњом химном која се, послије васкршњег поста, пјева

дананас и у цркви на васкршњој литургији и којом се поздрављају христијани међусобно, поздрављајући и само Васкресење Христа!

Послије свих изопачења у приказима *Луче Микрокозма* данас је неопходно да одлучно инсистирамо на литургијској теми (па и на томе литургијском карактеру) Његошеве поеме.

34. - Горски вијенац, посебан приказ:... уобичајено је схватање да је то спјев о „истрази потурица”. Међутим, спјев о таквој, тобожњој „истрази” (искорјењивању) није *Горски вијенац*, него епска пјесма коју обично узимају као модел (или чак прву варијанту) *Горског вијенца*, пјесма *Српско Бадње вече*, трећа пјесма у Његошевом *Огледалу српском*, са 306 десетерачких стихова. Сам Његош ставља догађај опјеван у тој пјесми у годину 1702. („око 1702”). Пјесму је сачинио владика Петар I, Његошев стриц, Свети Петар Цетињски. У пјесми се, међутим, не описује никаква „истрага”, него се описује један мали, локални и то епскоплеменски (а не завјетно-национални!) сукоб с Турцима послје њиховог насиља над Црквом и владиком Данилом. У пјесми *Српско Бадње вече* нема ни помена о Игуману Стефану који ће коначно изрећи национални смисао историје и завјет у *Горском вијенцу*. Уосталом, те тзв. истраге потурица није никад ни било: мали локални сукоб који су изазвали сами Турци заробљавањем владике Данила (о томе и у поменутој епској пјесми *Српско Бадње вече* и у ГВ, 84-89 и 541-545, кад и Владика Данило и његов брат Кнез Раде подсећају на то заробљавање)... то се не може сматрати „истрагом потурица”!

Па о чему се онда ради у *Горском вијенцу*, ако не о „истрази потурица”?

Свако велико дјело има у себи пишчеву (пјесникову) тежњу да се одреди према неком великом, судбоносном догађају којим је била (или којим би била) одређена историја или измијењен њен ток. Тај велики догађај, назовимо га повјесним, тј. историогеним догађајем (који рађа историју, неку заједницу рађа или препорађа), назива се уз то и „моделом” великог књижевног дјела. Тако је, рекли смо, модел за Илијаду Тројански рат, а модел за *Лучу Микрокозма* је Литургија (поновно стварање или препорађање свијета, овај пут да се избјегне и

превлда и онај Гријех из којег је у свијету настало Зло; дакле, стварање у којем се човјек сада поистовјећује с Христом, уздижући се у лик архангела, „облачећи се” у Христа). Модел за *Горски вијенац* није никаква истрага потурица, него повијесно одлучујући и препорађајући САБОР ХРИСТИЈАНСКЕ ГОСПОДЕ, духовне и свјетовне (племенске) уз присуство народа који се на томе Сабору појављује као Коло (тј. Хорос, хор, а данас се то у Црној Гори, заборављајући поријекло и значење те ријечи, каже „оро”, па чак и имитирају у колу летеће птице орла!).

Хор о којем овдје говоримо свакако је античког поријекла, као у грчким трагедијама: то је било обредно коло око жртвеника или олтара; народ који, обилазећи око олтара, описује ситуацију или невољу у коју је запао, те износи молбу или жељу да га божанство спаси; а хоруколу народа одговара свештеник на олтару; он приноси жртву којом се божанство умилостивљује, а онда преноси и одлуку самог божанства народу. Из тога мистеријског хора развио се онда у антици трагедијски хорколо. А у христијанској литургији се тај трагедијски хор преображава у Богородичин хорколо, а то значи: народ својим (богородичним) бестрашћем (покајањем и чишћењем од страсти) учествује у Литургији, уздизању човјека у поистовјећење с Литургом који је сад син Човјеков, тј. Богородичин, син бестрашћа, сам Богочовјек Хистос, а не као у античким мистеријама, посредник између Бога и народа. У Његошовом *Горском вијенцу* Колохор је настало из литургијског Богородичиног кола (види Вуков Српски Рјечник).

Модел *Горског вијенца* је, дакле, христијански САБОР. Први такав сабор у Јеванђељу је Сабор на Педесетницу (Духове) кад је послје Васкресења и Вазнесења (одласка) Христа основана Црква Силаском Светог Духа на Сабор апостола (христијанске господе) и на Хор (Коло) вјерног народа окупљеног око Богородице; сви су они тада представљали Богородичино Коло (хор): Дјела апостолска, 2, 1-47, Педесетница. То је дан настанка Цркве као завјетне заједнице, заједнице Новог, Христовог завјета; та иста Педесетница је („Тројичин дне”) и дан Сабора у *Горском вијенцу*.

Значајно је да *Горски вијенац* почиње „Скупштином уочи Тројичина дне на Ловћену”, тј. Сабором. Дакле, у *Горском вијенцу* се конституисање и обнова народне завјетне заједнице дешава у исти дан кад и у Библији, у Новом завјету. Па и сада, у *Горском вијенцу* има вјерника којима је потребно чудо да би вјеровали; или да опипају Христа као Тома „невјерни”; али има и оних који вјерују мада Је „Небо нада мном затворено”. Над обичним народом вјерника мора да се отвори Небо, па да виде знамења, као Обрад (ГВ, 171-180)! а прави Христов вјерник вјерује и кад не види, јер вјерује „срцем”, тј. види у себи! (вјерник као егзистенција вјере).

Но, модел христијанског сабора на Педесетницу, у *Дјелима апостолским*, је најопштији модел за све саборе, почев од Никејског, Првог васељенског сабора Цркве (Силаска Светог Духа на Први васељенски сабор), г. 325, звр. цара Константина (којем се исто тако указао огњени крст на Небу као Србима у Вишњићевој пјесми *Почетак буне против дахија* и у *Горском вијенцу* племенским главарима, ГВ, 171-180). Тих сабора је, као што се зна, било седам. Они чине, да тако кажемо, „костур” православне духовности („срце и мозак” је Литургија). Али та византијска (тј. римска-ромејска православна) историја не улази непосредно у националну историју и свијест Грка (као грчка историја истовјетна с грчком нацијом), него значи општу предисторију (или чак надисторију) свих православних народа, па можда и свих хришћана (укључив ту и кршћане). Први сабор који се јавља као конституисање нације - нације као завјетне заједнице! - дешава се г. 1221, на Спасовдан (дан Вазнесења Христовог), у Жичи. То је Жички сабор, Жички силазак Свете Тројице на Србе, на сабор христијанске („ришћанске”, црквене и мирске) госпде са народом. То је Сабор Светога Саве. Пророк тога Сабора - а пророк је онај на чија уста говори Свети Дух - је сам Свети Сава. На Жичком сабору, у Колу (Хору) народа, пред „ришћанском господом” Свети Сава на Литургији у Жичи, пред Богородичиним хором (колом) изриче Жичку бесједу којом се по први пут изриче ЗАВЈЕТ, основа српске зајенице као завјетне заједнице: Светосавски завјет...

Најкраћа и најсажетија формула Косовског завјета у Новом вијеку је *Посвета*, уводно пјевање од 200 стихова у *Лучи Микрокозма!*

Други такав сабор „ришћанске господе” (како каже народна пјесма) је сабор на којем је донијет Душанов законик (заправо два сабора: у Скопљу г. 1349. и у Серезу г. 1354). А трећи (Трећи) је Косовека вечера, Тајна вечера српске завјетне заједнице.

Такви сабори се онда, под окупаторским турским властима и посадама, током више од четири стотине година држе око манастира, као локални (племенски) сабори којима само Црква може да даје завјетни (национални) смисао и садржај. Тако се и сабор оцртан у *Горском вијенцу* одржава око Цетињског манастира и око светиња у сфери манастира (као црквина на Ловћену).

Ти сабори представљају највишу историјску свечаност, светковину („светковање”, ГВ, 93, каже Вук Мићуновић): обнова, преображај и појава завјетне заједнице; као појава спасења, велике радости због обнове (рајске) заједнице прекинуте Гријехом! У *Горском вијенцу* је Гријех приказан (већ у *Лучи Микрокозма*) као пад Срба који нису одољели искушењу Сатане; појава Сатане је у *Горском вијенцу* „демонски месија” који пружа „посластице лажне вјере”, па ће се тако браћа - као у Старом завјету Каин и Авељ или браћа Црнојевићу, у Колу (ГВ, 691-713) - поклати међусобно; јер дејство ђавола је, наиме, у лукавству којим се разбија заједница (разбија је и баба-вјештица, ГВ, 2045-2217), а онда се насиље, тиранија и убиства, чак међу браћом, дешавају као дјела људи помрачене свијести (јер су дејством Сатане изгубили умно чувство). Владика Данило стално говори о томе Гријеху који је настао лукавством Сатане. Исто тако и Свети Сава на Жичком сабору кад је говорио о триклетој јереси (а то нису „богумили”, него латинска јерес!). Сабори су, дакле, светковање заједнице (појаве или обнове и преображаја заједнице); а што се при томе јављају и тамни тонови Зла, на то смо припремљени већ литургијском поемом *Луча Микрокозма*: нема просвјетљења и уздицања у Небеско царство, а да се при томе не јави и свијест о Злу, о Гријеху, о Лукавом, о лажној вјери, о опасности разбијања завјетне заједнице.

На сабору *Горског вијенца* се води расправа са потурицама, са вјером „демонског месије”, да би се јасно показала не само разлика између монотеизма христијанског (који значи уздизање у Небеско царство) и монотеизма исламског (којем то уздизање није потребно!), него и разлика између вјере као егзистенције (унутрашње силе Луче), вјере Владике Данила и Игумана Стефана (вјеровања „срцем”), с једне стране, и вјере која, с друге стране, тражи спољашње доказе, чуда, присуство Бога Христа у *свијету!* Као што је на првом, библијском (Јеванђеоском) сабору било апостола какви су били Тома и други који су увијек тражили „опипљиве доказе” Христовог Васкресења, тако и у *Горском вијенцу* јунаци и главари вјерују на начин Томе: такав им је и завјет! снагу те вјере они желе да и докажу мачем и оружјем; они „зебу од много мишљења” (Вук Мићуновић, ГВ, 519). Такав је, коначно, и Вук Мандушић, на самом завршетку *Горског вијенца*: Његош је тачно уочио карактер вјере јунака (епских људи и њиховог епског оптимизма), али и њихову склоност да подлегну „домаћем демонском месији”, *Шћепану Малом*, као што ће се то и догодити! (Игуман Теодосије назива и Шћепана демоном: „Криј се од нас, проклети демоне! Бог ти мајку убио олаку!”), ШМ. III, 192-228).

На сабору *Горског вијенца* се, дакле, води спор и са вјером потурица, и међу самим хришћанима од којих су једни христијани „срцем” (душом, Лучом, завјетом светосавским и Косовским, духовно, као Игуман и Владика), а други само понашањем, дјелом, јунаштвом, спремношћу да се одазову на позив „Крста часног и слобода златне”, схватајући тај позив као позив у оружану борбу!

Драмски сукоб у *Горском вијенцу* није сама битка око „истраге потурица” - за тако нешто би била довољна епска пјесма гуслара слијепца!, - него унутрашњи сукоб у човјеку, дубока душевна дилема, рат „душе са тијелом”, „духова с небесима” (злих духова у човјеку против завјета)... Ако бисмо заиста хтјели да на позорници прикажемо тај драмски сукоб (битни сукоб *Горског вијенца*), онда бисмо драмски режијски прототип морали да потражимо прије у драматизацији неког судског спора (рецимо *Побуна на броду Баунти*), а не неку битку; јер сама битка тражи или епску пјесму (једна крајност, без позорнице, само читање), или неки филмски спектакл (раскошан, масован, друга крајност, у којој нема драме, него слика људи као слика неке природне катастрофе, без икаквог могућег мјеста за личност!)

О „истрази потурица” се у *Горском вијенцу* може говорити са исто тако мало основа (дакле, никако) као што би се у Доментијановом или Теодосијевом приказу Жичког сабора или Немањиног сабора могло (дакле, никако) говорити о „истрази богумила”! У *Горском вијенцу* се о самој „истрази потурица” говори само онда кад ријеч, коначно, добијају јунаци и епско схватање: Момче које описује како је бој с ријечким Турцима почео кад су они објесили два српска момчета на Ободу (ГВ, 2687-2706); Ђаче које чита писмоизвјештај о боју с Турцима у Црмници (ГВ, 2707-2724) и, најзад, Вук Мандушић (исто тако дјетињаст) кад говори о боју и жали свој цефердар, па га онда најзад Владика тјеша и даје му свој цефердар; тиме се и завршава *Горски вијенац*, а отвара се тим завршетком нов проблем, тежи од проблема потурица: проблем чисто спољашње вјере јунака који зато не разумију ни завјет и који ће зато подлећи лукавствима „демона” *Шћепана Малог!*

Горски вијенац је изнад теме „истраге потурица” и изнад сваке епске пјесме (па и оне Српско Бадње вече)! тако је и Његош изнад гуслара, колико је и вјера Игумана и Владике изнад вјере Вука Мандушића, јунака (јуноше, јуног, младог и лудог као јунац!). „Истрага потурица” се јавља изван драме *Горског вијенца!* као упад и појава неког ко долази споља у драму и подсјећа на спољашњу, вандрамску реалност; као извјештај, вијести, подсјећање на еп који је језичка реалност изван драме-трагедије-завјета. Тој појави има исто тако мало мјеста као и гуслама, које се у *Горском вијенцу* јављају два пута; оба пута да се покаже да оне нису довољне завјету: кад Вук Љешевоступац „не умије” да са гуслама учествује у драми (ГВ, 1733-1755), јер је драми примјереније коло-хор!) или кад се гусле у драми јаве као наздравица, слављење празника Христових, па и то с молитвом да Бог гуслару „то не прими за грехоту” (како се моли Богу Игуман Стефан узимајући гусле, ГВ, 2450). Гусле су, дакле, у *Горском вијенцу* нешто изван; као еп изван трагедије-драме-литургије-сабора; као Коло око цркве, али изван цркве! онако како су оне изван млетачке културе (ГВ, 1615-1621), али не као нешто недовољно и приземно према Литургији и завјету, него као нешто страно и неприкладно према венецијанској опери и музици! (Не знамо да ли је заиста трагедија настала, како Ниче каже, из духа музике; али да је еп везан уз тон гусала - то је несумњиво!)

Кад би *Горски вијенац* био епско дјело, (у сфери Мандушићевог дјетињастог јуначког схватања), као приказ тобожње „истраге потурица”, он данас не би више био актуелан. Али *Горски вијенац* је икона сабора којим се конституише заједница, као преображај нације, завјетне заједнице: данас можда заједнице изградње храма Светог Саве; или заједнице шест стотина година Косовске битке, или заједнице као празника поновне појаве свијести Косовског завјета. Србија и српски народ су данас опет на истуреном положају европског фронта према фундаменталистичкој појави револуције, овај пут зелене револуције којом она пријети не само Израелу, него већ и Европи на њеном тлу, на Косову! Та пријетња двјема завјетним заједницама (јеврејској и српској) има и данас свјетски значај, јер је фанатизам данашњих фундаменталиста, спреман да пријети читавом свијету, далеко опаснији: он располаже могућношћу новог оружја и спреман је да велика разарања плати, ако треба, и сопственом фанатичном смрћу! далеко је опаснији од (варварских, али здравих!) Турака на Косову г. 1389. и године 1689. (у Бечком рату 1683-1699). Јер турска исламизација се задовољавала влашћу над хришћанском рајом и уживањем привилегија, а није тежила геноциду (како то лијепо истиче и Филип Вишњић, у пјесми *Почетак буне против дахија*), док је данашња фундаменталистичка агресија болесни фанатизам, рационализован метафизиком (исто тако болесном, „у кризи”), охрабрен геноцидом у Другом свјетском рату и, посебно овдје на Балкану, систематским скривањем геноцидних злочина и жеља (дакле, и идеолошком заштитом!). Зато тај фанатизам може, под заштитом разних фобија, да се припрема за геноцид, истинску „истрагу” завјетне заједнице Срба.

У *Горском вијенцу* је, као и у *Лучи Микроkozма*, пробуђена не само завјетна свијест Срба, него с њом и свијест о Злу! „Истрагом” се и данас пријети, али не потурицама, него завјетној заједници, „Новом Израилу” (како је Немања назвао Србе, свој народ, на Сабору у Расу, г. 1196).

35. - Лажни цар Шћепан Мали (или просто: *Шћепан Мали*, ШМ), посебан приказ:...то није обично „историческо збитије” како то стоји у поднаслову ове драме, него драмска појава лажног завјета! Као што је Антихрист опасан по томе што узима на се лик Христа, а

Сатана опасан по томе што га Прародитељи нису разликовали од Архангела, тако је и *Шћепан Мали*, за разлику од правог завјетног цара, светог цара Лазара, иконе Косовског завјета, „лажни цар”, лажни пророк који је завео чак и патријарха Пећког, последњег патријарха, Василија Јовановића Бркића, несумњиво искреног вјерника! Јер у историји српског народа није довољна вјера ако није преображена у конкретну историјску свијест Косовског завјета: ту свијест, међутим патријарх Пећи Василије није имао! Тако је угрожен не само Косовски завјет и завјетна заједница, него одмах с тим и само Православље! Вјеру оснажену Косовским завјетом показује, напротив, Игуман Теодосије Мркојевић. У томе је драмски сукоб и садржај *Шћепана Малог*: опасност за нацију није у насиљу које би било извршено над њом, него у лукавству прије тога! Сатана је Лукави, а насиље (и геноцид) долази послје тога, ако се завјетна заједница не одбрани од лукавства: освјешћивањем завјета, свештеном поезијом, највишом мудрошћу, „умним чувством”! Свим несрећама и у *Шћепану Малом* претходи превара Шћепана Малог, тј. бесловесност која народ и главаре чини подложним искушењу и превари!

Шћепан Мали је демонска, саблажњујућа (скандалозна) пародија завјетнога лика цара. И народ се јавља у таквом, пародичном облику: Колохор у *Шћепану Малом* није Коло које се води око цркве (ГВ, 103); није у сагласности са литургијским Богородичним колом, него коло наметљивости и ласкања Шћепану, као „фолклор” пред самољубивим вођом...

Коло у *Шћепану Малом* ни не пјева у десетерцу *Горског вијенца* него у осмерцу, у ритму романтичних „националних химни” насталих у XIX стољећу. Права пародија на Коло какво нам је, по свом трагедијском и литургијскозавјетном достојанству, познато и блиско у *Горском вијенцу*.

У *Шћепану Малом* проблем нису потурице ни распра с њима, него површност и спољашњост епског схватања, бесловесност јунака и главара, опасна наивност племенског схватања које не може да се уздигне до завјета, па зато ни до историје и нације. Игуман Теодосије, чувар манастирске мудрости, у сукобу је и са главарима, и са народом

и са руским послаником, књазом Долгоруковим! Напуштен (и несхваћен) од народа, неприступчан самом епископском схватању, завјет се тако повукао натраг у манастир (тј. у лик Игумана Теодосија), чекајући боља времена, кад се одласком Шћепана Малог буде поново допуштен диалог манастира с народом; кад се манастирски завјет поново преобрази у историјску свијест, у Косовски завјет; кад се и народ из епископске свијести (епископског осјећања) уздигне у свијест која ће га поново учинити завјетном заједницом. Проблем у *Шћепану Малом*, дакле, више нису Турци, јер су и они како то показује пети чин (дејствује) драме захваћени кризом невјерице и „трпије” (потешности, депресије, меланхолије, деморализације, спремности да буду поражени!), те говоре они, сами Турци, овако:

„Кад су срце и душа стегнути,
Нејма човјек ћеифа зборити

Кад трпија на душу напане,
Све молитве и сви мујезини
Не могу је са душе скинути,

Јер болести од ње теже нема.
Трпија је поклапна на душу
Како мора на младо тијело.

А да што је свијет до трпија.”

(ШМ, V, 9-39)

Шћепан Мали је, дакле, драма губљења вјере у Турака и нестајања завјетне свијести у Срба: Његош је ту драму написао одмах после *Горског вијенца*; као да је писана оним осјећањем горчине или ироније који су настали у Владици Данилу при сусрету с јуначином Вуком Мандушићем (на самом завршетку *Горског вијенца*), тако да је *Шћепан Мали* нека врста наставка на *Горски вијенац*; као што бисмо, рецимо, Толстојево *Васкресење* (или *Смрт Ивана Илича*) могли схватити и као очајање због губитка оне вјере коју је (као вјеру у идилу) Толстој још имао у роману *Рат и мир*! Можда је у томе и разлог што Његош није могао да се одлучи да у штампу даде и *Шћепана Малог*. Сувише истинито и пријетеће је било то прорицање

поновног (у историји понављаног) пада српског народа и поновног настанка ситуације у којој ће се моћи рећи „Бог се драги на Србе разљути“. Јер за ослобођење и обнову једног народа није довољно што је његов поробљивач ослабио и изгубио вољу за живот, борбу и одбрану своје власти, као Турци, захваћени „трпијом“, него је потребно да и поробљени или још неослобођени народ буде понесен вјером и завјетом. А појава *Шћепана Малог* (ма како се он звао до дана данашњег) у српском народу је много штетнија и срамотнија него „трпија“ у Турака или окупатора... Турке чини слабима њихова „трпија“, а Србе још више њихово повјерење и дивљење *Шћепану Малом!* или тачније: епски оптимизам и епско схватање (племенско) које ујединитеља и вођу тражи у некаквом *Шћепану Малом*, а врхунац националног достојанства у ратним и војним подвизима.

36. - Двије Косовске клетве: епска и Његошева: ...Позната је кнез Лазарева клетва, изречена на Косовској вечери као пријетња (али магијска пријетња) издајницима и оним који не дођу на бој на Косово. Та клетва је епска и не може се сматрати завјетном. Завјетни Бог је Христос; он је Небеско царство. Епско схватање рачуна на Бога као савезника у свјетовним збивањима и борбама; такав свјетовни „Бог“ се не разликује од вцле (савезнице Милоша Обилића или Краљевића Марка), као ни од „Змије“ која је заспала на срцу Мусе Кесеције. На таквог, магијскоепског „Бога“ рачуна клетва епска. Такво схватање Бога Његошу је познато и он га разумије много дубље него „слијепец“ гуслар, пророк епскомагијског „Бога“. Зато је Његош био у стању да оцрта лик Сердар Вукоте са његовом клетвом која је страшнија него све епске клетве заједно у било којој од народних пјесама или враџбина: права вјештичина клетва, магијска, епска, у *Горском вијенцу*, стихови 2406-2438: ко изда, да му се скамене дјеца у утроби жене; да се од њега излегу само губавци; да нема мушке главе од пушке (главе која би носила пушку, ратовала); да буде по срамоти познатији од Бранковића; да часне poste испости (испашта) за пса; да му се не зна за гроб; да пасју вјеру вјерује; да крвљу прелива бадњаке; да на празник дјецу своју једе печену; да се преобрати у наказан лик; да покајнице лажу кад за њим кукају...итд. Клетва не рачуна на достојанство личности, на завјетну свијест, на тежњу Луче ка Небеском царству итд., него само на магијски страх од „божанства“ са

којим се, рачунајући на тај исти страх, здружила и бабавјештица (ГВ, 2045-2217) кад је, за рачун скадарског паше помутила (одузела им свијест) и закрвила Црногорце. Свакако да је и кнез Лазар који куне једна епска, а не завјетна појава у народној пјесми! Та епска Косовска клетва не освјешћује, него застрашује, тј. управо „мути” људе! И зато је довољан пораз у бици, па да људи који у тој бици нису били прелазе на ислам, под заштиту „Пророкова барјака”! не у промјени вјере, него остајући у истој магијској вјери у којој су били и кад су се сматрали хришћанима, а да при томе у исламу нађу још и заштиту од оног истог магијског страха на који је рачунала епска клетва или пак клетва Сердар Вукоте (исто ткао епскомагијска).

Његош зна да је та клетва из магијске сфере која је изван и противна завјетној сфери. Сердар Вукота није Његош, као што ни Селим везир (који пише писмо Владици Данилу) није Његош. Они су израз Његошеве моћи да их разумије до оног степена разумијевања који се постиже само у поистовјећењу с њима: наравно, и у иронији, јер иронија је дистанција од лика са којим се пјесник (мудрац-пророк) поистовјећује - ако не дијели схватање тога лика! Те ироније има и у ставу Владике Данила према јунацима, па и према Вуку Мандушићу на крају *Горског вијенца*; па и према Попу Мићи (у епизоди с бабавјештицом). Али нема ироније ни према Владици Данилу, ни према Игуману Стефану. Напротив, Његош је њихова иронија и према епском схватању, и према магијској вјери у томе схватању, па и према магијском страху на који рачуна Сердар Вукотина (Косовска епскомагијска) клетва, као и према епском лику кнеза Лазара који изриче Косовску (епско-магијску) клетву.

Умјесто клетве Његош има далеко већу моћ потребну за чување завјета: има ту иронију, чак горчину хумора који освјешћује. Његошевом схватању завјета није потребна клетва, него подстицај људима да се уздижу у завјет. Да би се тај подстицај јавио и дјеловао, потребно је да се обезвриједе и смијешнима учине страсти које човјека држе у приземљу свјетовности. Његош издајице не куне, него исмијава! Он исмијава бесловесност оних који су се повели за Шћепаном или (у *Горском вијенцу*) за бабавјештицом. Игуман Теодосије оштро осуђује Шћепана и супротставља му се, али га и показује колико је смијешан и јадан и он и они који му вјерују. Његош не рачуна на страх, него на презир који би био изазван тим

подсмјевањем које освјешћује. Он издајника завјета не куне, него га, на примјер, показује као свињу (у пјесми *Орао и свиња* или *наша браћа подмићена од Турака*, пјесма написана послје *Горског вијенца*, кад и *Шћепан Мали*, кад је скадарски паша искористио Његошев боравак у Бечу да митом наведе неке Црногорце на побуну против владике Његоша).

Та побуна пограничних племена црногорских, у савезу с Арнаутима и скадарским пашом, била је од септембра 1846. до октобра 1847. Његош се због те побуне вратио из Беча, те можда зато и није већ тада, кад и *Горски вијенац*, објављена, под Његошевим надзором, драма *Шћепан Мали*. О тој побуни и издаји пише Његош, види *Целокупна дела П. П. Његоша*, Београд, 1975, Књига прва, Пјесме, Његошево писмо и коментар, стр. 368-370.

Свиња прекоријева орла што се не покорава и не прима мито; свиња показује политичку „памет” и препоручује свој приземни начин живота као најљепши; као Бећковићеви „горди конобари”! (*Лелек мене*, Просвета, Београд, 1978), „издајници у народној ношњи...Преци за нас немају завјета...Са нама је њима угашено...Свак нам може бит отац и вођа”.

Његош приказује издају завјета не толико као кукавичлук (као одсуство епског јунаштва), колико као бесловесност, простачку самоувјереност, нитковлук, карактер свиње итд... све оно што ће онда Матија Бећковић у својој (његошевској) клетви (*Леле и Куку*) приказати као супротност завјету и завјетној свијести. Чминта у Бећковићевој великој поеми *Кажа* носи собом иронију и горчину хумора којим је Његош осуђивао сваки недостојан однос човјека према завјету. *Шћепан Мали* је Чминта жива и моћна и у наше дане онолико колико је одсутна завјетна свијест! Бећковићева поезија извршава тако опоручу Његошеве драме („историческог збитија”) *Шћепан Мали*.

Разлика између епске Косовске и завјетне Косовске клетве је значајна: епска рачуна на страх, чак на страх и за потомство (у заједници племенској, која не рачуна на бесмртност личности, него на бесмртност рода и крви); рачуна на магију којом се личност утапа у

„цијелини” племена. А завјетна рачуна на лично достојанство. Епска клетва буди у човјеку страх за живот и опстанак, чак опстанак рода („Страх животу каља образ често”), а завјетна клетва буди у човјеку страх за своје достојанство!

37. - Његошева трилогија - трилогија завјета: сама суштина и поријекло завјета (ЛМ), појава завјета у историји, као супстанције заједнице, завјетне заједнице (ГВ) и, коначно, опасност која завјету пријети кад се јави у историји (ШМ) - то су три вида (сва три могућа вида) завјета и његове појаве. Тако је тек Његошево дјело, баш са трилогијом, омогућило цјеловит приступ феномену завјета. Као што се никада не би могло схватити шта је Бог (Његова суштина) ако се не схвати колико је сам појам Бога неспојив с појмом свијета (као показиве спољашњости која се доказује показивањем), тако се никад не би могло схватити шта је завјет ако се не схвати колико је сам појам завјета неспојив с појмом свјетовности. Као што је Христос својом појавом у свијету омогућио да схватимо разлику између Бога (Небеског царства) и саме свјетовности (земаљског царства), тако је и *Његошева трилогија* - завјет у Небу (ЛМ), завјет у свијету (ГВ), страдање (или заборав) завјета у свијету (ШМ) - омогућила да у Косовском завјету схватимо и завјет и оно што у историји чини завјет неспојивим са свјетовношћу. А Нови вијек је вредновање свјетовности као највише могуће реалности, истовјетне (у њеном развоју) са самим „духом” (тј. рационалношћу коју Нови вијек сматра духом!). Зато *Његошева трилогија* има за нас исти значај као сам завјет. Ако је завјет сама супстанција нације (завјетне заједнице), онда је та супстанција добила свој конкретни вид у *Његошевој трилогији*, тако да сад можемо рећи: конкретна појава саме супстанције нације (српске нације тј. завјетне заједнице) је Његошева трилогија: она данас за српску историју представља оно што *Библија* за Цркву хришћана. Наравно, српска књижевност може и послје тога да налази своје свјеже и нове изразе, до Андрића и пјесника наших дана, али се ти изрази према *Његошевој трилогији* односе исто као хришћанска (богата, веома богата и велика!) црквена и литургијска књижевност наспрам *Библије*.

38. - Његош, кључ српске повијести... Историја је континуитет заједнице, тј. одржање заједнице у њеном континуитету упркос смрти која онемогућава континуитет. Континуитет историје је, дакле, духовни, идентитет „маштовни” (тајни, завјетни), а не биолошки, јер биологија је реалност смрти, прекида континуитета:

само у машти можемо стећи и чувати идентитет са покољењем које је живјело г. 1389, или са покољењем из 1689, или са оним из 1804-1813, или из 1914-1918, или 1941, или са Његошем (1813-1851) итд.,

само таквим идентитетом се чува континуитет заједнице,

само духовним („маштовним”, тајним, по Лучи) можемо сматрати такав континуитет, само је личност - са свим својим моћима, суочена с истином битија и у својој свијести о слободи (према Гријеху страсти!) - способна за та поистовјећења,

само поезија чува у себи тајну завјетног поистовјећења.

Тако смо заокружили цјелину која је (сва она, цјелина) обухваћена Његошевим дјелом као ниједним дјелом наше историје књижевности и културе.

Тај континуитет је национални, за разлику од племенског, јер овај други није духовна, него „крвна” заједница, тј. магијска заједница која од својих чланова не тражи свијест о сопственој личности, него само страх од нестанка племена. Снага племена почива на безначајности човјека као личности. Снага завјетне нације (као историје) извире из моћи, значаја и достојанства личности. Солидарност племена (или племенски схваћене нације) је храњена страхом од другог племена (или друге нације схваћене племенски), па тако и мржњом и мобилизацијом против другог племена: солидарност у смрти и смртној опасности! солидарност у култу „Бога смрти”! А солидарност нације (као завјетне заједнице, духовне) храњена је поштовањем и достојанством сваке личности; то је солидарност литургијска, евхаристијска солидарност у култу Бога Живога!

Ниједној реформи се не може приступити, ниједном преображају заједнице се не можемо надати ако нисмо свјесни да смо са Његошевим дјелом добили у руке кључ наше повијести, а тиме и моћ да увијек из саме историјске свијести процјењујемо сваку тренутну (политичку) ситуацију у коју смо запали или доспјели! Нема те философије (или мисли револуције) која би могла да нам се понуди као кључ умјесто Његошевог дјела. Нема, уколико нам је стало да сачувамо идентитет и континуитет. Моћ поистовјећења (моћ Луче!) са прошлим покољењима - да не буде „Са нама је њима угашено” (Бећковић, *Лелек мене*) - је иста моћ и нераздвојна и од моћи поистовјећења с будућима. А та моћ је иста и нераздвојна и од моћи поистовјећења са живима: без те моћи нема ни солидарности, ни одбране права и достојанства, те нема ни опстанка у цивилизацији. Питање, дакле, Његошеве поезије није само питање поезије (и личне естетске култивисаности), него и питање опстанка у цивилизацији!

39. - Његошево изрицање Косовског завјета (или, како би се то обично говорило, Његошева „формула” Косовског завјета): то је Његош изрекао у *Посвети Луче Микроkozма*, у двије стотине стихова те *Посвете*, уводне пјесме коју је Његош посветио свом „наставнику, господину Сими Милутиновићу”.

Ту ћемо „формулу” исцрпно приказати и образложити у посебном огледу ове књиге.

* * *

У ових тридесет и девет тема покушао сам да обухватим цјелину прегледа и студије о Његошу и Косовском завјету у Новом вијеку. Тиме не мислим да су побројане (и приказане) све теме: далеко од тога! Ипак се надам да ће овако издвојене и посебне теме дјеловати као подстицај да се истраживање Његошева дјела настави и у правцима који ће бити различити од уобичајених досадашњих. А шта би нам таква истраживања могла још да открију, до каквих освјешћења да нас доведу - то све зависи од (наравно, непредвидивих)

дoживљавања Његошева дјела, читања и прочитавања као и позоришног приказивања тога дјела. Јер очекујемо и то да ће се на уздигнутијем степену наше културе једном наћи неко да Његошево дјело прикаже адекватно и на позорници. А то је ипак најмоћнија могућа интерпретација: моћнија од сваке студије.

II. - Његошева посланица Косовског завјета

Шеснаест година Бечког рата (или Бечког и Морејског, 1683-1699) вођеног на српском тлу изазвале су поремећаје и губитке који ни онда ни данас нису историјски оцијењени. Тим ратом су обухваћени слиједећи догађаји:

пораз Турака под Бечом, први велики пораз у историји турске империје, велики заокрет у историји Европе и Балкана, г. 1683;

ослобађање Мађара и Угарске послје сто и шездесет година турске окупације;

побједа римокатоличког (папског) савеза (Аустрија, Пољска, Венеција и Папска држава); обнова римокатоличке тежње да за римокатолицизам буде освојен Балкан; и настанак тзв. „Источног питања” о томе ко ће наслиједити турску власт на Балкану;

продор римокатоличке војске на Балкан чак до Софије и Једрена, до пред Цариград, а затим повлачење;

настанак првих српских војних јединица и њихова борба на страни римокатоличке војске против Турака;

друга Косовска битка (борбе око Косова) г. 1689, са катастрофалним, далеко тежим последицама него што су биле оне од Косова 1389;

Велика Сеоба Срба, 1689-1690, на сјевер, у Угарску тек ослобођену од Турака и придруживање досељеника Србима који су на угарској територији били још од раније (из времена прије доласка Турака, а онда и под турском влашћу);

коначно укључење Славоније и (данашње) Војводине (до тада турских области) у нову, проширену римокатоличку Хабзбуршку монархију; премјештање српског црквеног средишта из Пећи (на Косову и Метохији) у Угарску, гдје сада столује и српски патријарх;

суочење са новом опасношћу по Православље и Косовски завјет, са унијаћењем, римокатоличком мисијом која се ослања на војну силу и која је много агресивнија него дотадањи ислам;

појава нових српских школа осниваних ради успјешнијег отпора унијаћењу, католичењу, денационализацији (мађаризацији и германизацији), па чак и покушајима разбијања Српске цркве;

појава Петра Великог у Русији и Петрове реформе; Русија се показује заинтересована и за одредбе Карловачког мира (склопљеног 1699, на завршетку Бечког рата);

везе из новог српског црквеног средишта са Петровом Русијом и утицај Петрових реформи (Петровог протестантизма) на школе и политику Српске православне цркве;

српски покрет на тлу млетачке (венедијанске) војне крајине, за ослобођење и рат против Турака у Далмацији, Херцеговини, Приморју и Црној Гори; покрет ускока;

појава династије Петровића-Његоша у Црној Гори, гдје (са Данилом Петровићем-Његошем) преузимају патронат над Цетињским манастиром и Црном Гором, метохијом Цетињског манастира; они свргавају унијатског епископа и спасавају Православље (и Косовски завјет) у Црној Гори кад је подручје Цетињске митрополије (Црна Гора и Брда), одласком патријарха из Пећи, остало одсјечено од новог (нововјековног!) средишта Српске православне цркве;

пustoшење Косова и Метохије од стране татарских трупа, турских савезника који су дошли у помоћ Турској из јужне Русије (тада још турске!)...: разорено је тада преко 330 српских села на Косову! итд. итд. све то у годинама 1683-1699!

Разумљиво је зато што Његош има чврсто увјерење и осјећање да је са Бечким (Бечко-Морејским) ратом почела сасвим нова епоха у историји српског народа, епоха за коју српски народ и Црква нису били припремљени ничим (ама баш ничим, па ни епским пјесмама!), осим - по мишљењу Његоша и Петровића (владике Данила, владике Саве, владике Василија, владике Петра I, светог Петра Цетињског) -

осим Косовским завјетом! Хришћанска (тачније: кршћанска и с њом српска) војска се с Косова и из Србије повукла, али је после ње остала једна нова вјера и нада да је Турке могуће поразити и од њих се ослободити. Косово и Метохија су, као и Македонија, опустошени и спаљени, али су остали манастири и цркве. Патријарх и висока црквена хијерархија су се повукли на сјевер с народом који је могао кренути на пут јер је имао стоку, „покретну имовину” и живу храну, а стока је „благо”, богатство! остали су ратари („постадоше лафи ратарима”, како се каже у *Горском вијенцу*, Коло, 259). Бригу о напуштеним манастирима и резиденцијама преузели су ти „ратари”, сиротиња. Завјет је обновљен као завјет да се чувају цркве и манастири. Завјет је Косовски, јер су највећу бригу представљали цркве и манастири Косова и околних подручја! За народ је Небеско царство било ту, показиво, у простору: цркве и манастири. Вјерност завјету и Небеском царству је то: оданост нечем спољашњем, светињама у простору! а јерархија која је отишла на сјевер понијела је собом увјерење да је Небеско царство нешто непоказиво, унутрашње, што они нису напустили ни онда кад су оставили цркве и манастире. Тако је требало сада завјет приказати као нешто средње, што је подједнако показиво, свјетовно (као црквена здања), као и непоказиво, унутрашње, надсјетовно, као вјера и успомене које су собом понијели Срби у Велику сеобу. Требало је завјет одбрани и пред новим учењима и теологијама, како римокатоличким, тако и реформистичким из Петрове Русије, па и пред схватањима и вјеровањима која су карактеристична за војне крајине. До појаве Његоша завјет је био изложен опасностима и да, с једне стране, остане скривен, изван свијета, па тако и ван историје, у самом празничном богослужењу, и да, с друге стране, буде прекривен хајдучким, племенским, локалним, епским схватањима која јесу свјетовна, и нису историјска.

Кад је Његош, одговарајући на све те изазове, писао *Посвету Луче Микроkozма*, она је тада била најсажетији могући одговор на сто и педесет година искушења којима су завјет и завјетна заједница (у полусвјесном и послушловесном стању) били изложени.

Ту пјесму, посвету ЗАВЈЕТУ, Његош је написао пред сам Васкрс 1845. и њоме је изразио своје виђење васкрса завјетне заједнице. Ту пјесму треба научити напамет, јер само тако, говорећи је у себи

напамет, може човјек да уочава њене дубоке везе; јер само се тако, кад је знамо напамет, може догодити да заједно са стихом који изговарамо искрсну у нашу свијест и пред наше унутрашње око и други стихови који су смислено повезани са изговореним стихом. Знати напамет значи држати у свијести одједном читаву пјесму, као цјелину, баш онако како иначе можемо да обухватимо цјелину одједном (синхроно) само кад се ради о слици, о ликовној умјетности. Само учењем пјесме напамет можемо да превладамо недостатке диахроније на коју је осуђено читање пјесме или текста. Уосталом, треба знати напамет ту нову, Његошеву формулацију Косовског завјета, тачно онако како и сваки хришћанин зна напамет Господњу молитву (*Оче наши*) и *Символ вјере*.

Па да прикажемо Посвету Луче са везама које смо могли уочити поменутом дугогодишњом „напамет-синхронијом”.

* * *

Стихови 1-10 (строфа 1): Његош се обраћа свом наставнику. А наставник је учитељ који нас учи како да наставимо духовни живот отаца, предака, претходног покољења. Јер историја је континуитет (настава). Зато она (историја), као настава, и јест учитељица живота. Његошев наставник, српски пјесник Сима Милутиновић је „Небом осијан”, тј. Светим Духом надахнут, просвијетљен. То је исто што и „искра безграничног (беспредјелног) ума” божанског у човјеку (ст. 142-143). Исто што и „душа пламеног поете” кад јој сам Свемогући Бог шапти тајну коју пјесник без тога - без свог пламена, без осијаности, без Луче и Бога - никад не би могао сазнати. Тако и у стиховима 177-179: песник је свештеник Бога, а у томе га води Луча (лична свјетлост) којом је обасјан: она је та божанска искра у човјеку. И томе свом наставнику његов ученик Његош каже: да је људски живот страшно сновиђење и да је зато људска судбина смијешан задатак који човјек (наравно, кад није Небом осијан) не може да ријеши. Човјек је изгнат из раја, из заједнице Бога са човјеком. (Та заједница је завјетна). Та заједница је чудесна, јер је натприродна, надсвјетовна, божанска. Човјек више није у тој заједници, у томе

чудеству, али је зато сам он то чудество! Човјек је избачен, „бачен” на неко олујно тло („бурну брежину”) и ту је сад јадан, сиротан („сиромашан”), без Бога (без „надзиратеља”) са којим је био. А бачен је, избачен „тајном руком смјелога случаја” тј. дрског догађаја, збивања (нечег што се „случило”, догодило). Тај „смјели случај” је био Гријех, побуна о којој ће да пјева спјев *Луча Микрокозма*. У тој побуни против Бога човјек би био на страни Сатане да га на крају није спасило покајање! А сада, избачен из Небеског царства, човјек је сам, без надзиратеља, но ипак живи под утицајем („под влијањем”) неког тајног божанског промисла (божанског плана), па тако живи у неком сну за који не зна да ли га сања сам он или је то тајни Божији промисао!

* * *

Стихови 11-20 (строфа 2): И вјероватно под утицајем тога Божјег промисла (те Божије промисли) човјек се сјећа оне своје првобитне славе коју је изгубио: те завјетне заједнице са Богом, тога чудества! То је било блаженство и он сада сања то блаженство. Али сам живот је сновиђење страшно, а не блажено, тако да човјек у животу не може да нађе ништа слично тим сновима и сјећањима на блаженство: они се крију од погледа. Човјек их се сјећа, а нигдје их не види. Они бјеже као тамни редови написани у Књизи (љетопису) вјечности, а јављају му се тек толико да га ражалосте, као нешто другачије и љепше од страшних сновиђења живота, а недочувиво. Тако се човјек мучи. (Као Сизиф или Тантал) А не може да схвати (да проникне „за собом”) шта се то у прошлости (иза њега, човјека) догодило.

* * *

Стихови 21-30 (строфа 3): Човјек је бачен на тло испод Неба, чак испод најдоњег, облачног Неба („облачне сфере”)...

... пошто има више небеса, а најдоње је Небо с облацима под којим је човјек осуђен да живи.

И сад не зна човјек да ли овдје „прима оба зачатија”, оба начела: и душевно, и гјелесно? да ли му је овдје настала и душа и тијело? је ли му овдје и колијевка душе као што му је овдје колијевка тијела? Не зна да ли му је Творац одредио Земљу као за неку тајанствену казну (наказу) или као награду за нешто, награду бурну (пуну узбуђења) и привремену („времену”)? или му је Земља одређена за то да буде расадник духовног блаженства, тј. да човјек овдје посади сјеме, зачне један живот који ће онда да се покаже као ново духовно блаженство (умејсто оног изгубљеног)? Све је то нерјешиво, тајна; и то у човјеку изазива најстрашније душевне муке (буре); а рјешење тих питања је могуће „тек у гробу”, тј. тек кад човјек умре! дакле, никад!

Разумљиво, на ту нерјешивост питања човјек је осуђен само ако мисли да их рјешава без Луче; а ако их рјешава Лучом, удизањем у Небо, као већ у првом пЈевању *Луче Микрокозма*, ако је „Небом осијан”, као завјетни српски пјесник, његов наставник, онда ће та питања ријешити још за живота, а не тек у гробу!

* * *

Стихови 31-40 (строфа 4): Но сад још покушава да та питања ријешити без Луче, својим свјетовним искуством, обраћајући се природи (створеној природи) и створеном небу, као и земаљским мудрацима, философима. Прво што хоће да сазна је о смислу постојања, смислу живота; то пита природу (матер штедру) која обилно даје своје дарове, која својим храњивим („питателним”) соковима из својих чаробних голих груди храни човјека држећи га у свом цвијетном крилу („лону”), док је он, у томе крилу, занијет дубоким мислима; пита о смислу: да ли је она (Природа) створена ради људи (многобројне Творчеве дјеце), или су људи створени ради ње и њеног добра? да она служи људима

или људи њој? или пак треба да обоје служе једно другом, да живе у хармонији?

* * *

Стихови 41-50 (строфа 5): Али на сва пјесникова (Његошева) питања Природа, штедра (дарежљива) мајка не одговара, него му се само подсмјева. Она је лијепа, окићена прољећем (цвијетним временом), да буде што љепша пред Творцем, али не зна одговор на пјесникова питања о смислу, о томе ко је ради кога и чега створен.

* * *

Стихови 51-60 (строфа 6): Не добивши одговор од природе - јер на питање о смислу постојања се не добија одговор изучавањем природе - пјесник мудрац се обраћа небеском своду (створеном небу) посијаном звијездама („брилијантним сјеменом”). Заклиње небеса да му она открију „свету тајну” (тајну о смислу постојања): да ли је Творац небо украсио (звјездама) и поставио га као отворену књигу, па да човјек с те књиге чита о свом ништавилу (бесмислености, невриједности) или да, гледајући небо слави Творца? Не зна ни небо одговор на то питање (тј. ни астрономија и посматрање неба не дају човјеку одговор на питање о смислу). Што се небеса тиче, једнако су могућа оба одговора: и да је човјек, Божија творевина, ништаван, бесмислен, и да је Творац том творевином славан! Дакле, ни небо није оно што се у Косовском зајвету назива Небеским царством (човјековом славом, божанском заједницом), јер ни небо (небески свод) не открива човјеку тајну смисла и завјета.

* * *

Стихови 61-70 (строфа 7): Не добивши одговор ни од природе (од испитивања природе), ни од небеског свода, пјесникмудрац се обраћа сада и „земаљским мудрацима”... да њих „с внимањем вопрошава” (с пажњом и занимањем за „земаљску мудрост” испита) о судби човјека, о званију човјека пред Богом (о задатку који сам Бог поставља пред човјека)...

„Земаљски мудраци” су философи који на основу свјетовног, реалног искуства покушавају да нешто закључе и о самом смислу постојања (тј. битија): не само о постојању, него и о смислу постојања! и о званију (задатку) човјека пред Богом, о односу човјека и Бога, тј. о човјеку и надсвјетовности, трансценденцији. У стиховима 151-160 Његош ће те „земаљске мудраце”, „слѣдбенике Питагоре и Епикура”, назвати „злим тирјанима душе бесамртне”, јер желе да о надсвјетовном (па и о смислу и званију човјека пред Богом) закључе на основу искуства о бесловесном, о животињама, дакле, о приземном, свјетовном, о природи...

Дакле, пјесник мудрац (Његош) пита „земаљске мудраце”, али увиђа да су „ужасно колебљиви” и да су им разлози неосновани („непостојни”). Сво мишљење тих „земаљских мудраца” је тумарање кроз мрак, срицање без садржаја („нијемо нарјечије”), јер им је у мраку приземног (свјетовног) искуства угашен и поглед.

То је за Његоша и разумљиво, јер он тражи одговор на питање о завјету, о Небеском царству, о надсвјетовном смислу и садржају човјекова живота... а о томе нешто може рећи само Луча, јер се само она уздиже у Небеско царство (завјетно) и само тамо може да се нађе одговор о смислу постојања (битија): *Луча Микрокозма* је поема о томе уздизању! (Косовски завјет зна смисао постојања, али је знање о томе кнез Лазар, као пророк, добио од Богородице, од Светог Духа: што је у народној пјесми Богородица, у Његоша је Луча).

* * *

Стихови 71-80 (строфа 8): Одговор на питања која га муче није могућ све док је човјек „успаван тешким сном”...

а да је у тешком сну и да је и сам живот једно сновиђење, то је Његош рекао већ и у стиху 4, и у читавој строфи 1 (стиховима 1-10)... па како је сан и оно што види и зна о животу (као сновиђење страшно), и оно сјећање на првобитну славу и блаженство (лијеп сан, али само сан, поред коЈег Је зато живот још страшнији), то се на земљи (гдје човјек само сања, тј. кад само сања) одговор на питање о смислу не може добити, јер се одговор не добија ни у сну ни од сна. Сан нема вриједност или моћ сазнања, открочења! Сан је земаљски феномен.

У томе животусну, у страшним привиђењима сна човјек тешко може знати и шта је то битије (постојање, „биће”), јер је сновиђење и само битије (у сну сан), те се човјек не може ни определијелити (снаћи се) шта да мисли о битију: да ли је оно сан или јава („од сна смућенија”!)?

Наиме, без вјере и завјета човјек је у животу лишен свијести, као да сања. Свијест (словесност) је могућа само у завјету и у вјери. Та свијест долази од Луче, и то тек кад се Луча ослободи мрака којим је обавијена у свијету и свјетовности, у „земаљском царству”.

Понекад се човјеку, додуше, учини као да се пробудио, ослободио тога снаживота (живота у „земаљском царству”, изван завјета). Но управо тада се вара још теже, јер то је лажна (преварна) нада: тада је запао још дубље у мрачно (и мраком утврђено) царство сна и тада има сновиђења још страшнија: тада кад мисли да је сазнао!

Наиме, тада кад се ослони на философију, на „земаљску мудрост” (на метафизику), те мисли да се нешто о надсвјетовности, смислу (Небеском царству) може сазнати из искуства о свијету, о „земаљском царству”! Већа је заблуда човјека који се ослања на философију (метафизику,

„земаљску мудрост”), него човјека који живи обичним животом без ње! страшнија сновиђења су метафизичка (кад је човјек увјерен да зна шта је битије и да је оно одређено том философијом), него сновиђења обичног смртника у/обичном животу! Другим ријечима: тражећи да сазна шта је то Небеско царство (Косовског завјета), човјек се не смије ослонити на „земаљску мудрост” какву су Србима нудили, рецимо, Доситеј и просветитељи, као и метафизичари, нови теолози са којима се Срби срепу послије Велике сеобе, на сјеверу, у Панонији!

Његошу се, дакле, чини а му је лакше поднијети животна страшна сновиђења (рецимо: сновиђење да је свијет пакао, да је Ад, да су људи „паклени духови”, како каже Владика Данило), него сновиђења метафизичка! То је и разумљиво, јер животна страшна сновиђења траже вјеру и вапију за Богом (као у молитви: „Оче наш,... не воведи нас во искушеније, но избави нас от Лукаваго”, од Сатане!), док метафизичка сновиђења носе у себи осјећање сигурности („апослутно знање”) да су она сама божанска, да су „Бог”! У метафизици нема наде за личност, за човјекову Лучу!

* * *

Стихови 81-90 (строфа 9): Мада има ум као и бесмртници (небески ангели), човјек се тим умом не служи у „земаљском царству”; тај ум је Луча која је у животу (сновљењу страшном) обавијена тамом: тако ће Његош рећи о бесмртном уму (бесмртној души, бесмртној искри, о Лучи) у стиховима 138-140 *Посвете*; као што ће и Игуман Стефан у *Горском вијенцу* рећи (ГВ, 2325-2332) да тај ум („огањ електризма”, душа) веже човјека с Небом, Небеским царством (завјетним); да се „земаљском мудрошћу” - која је „хитрост и лукавство” (ст. 81-82) - не може знати шта је човјек, а да човјек и поред тога незнања „мора бити човјек”! и не знајући. Што се тиче „земаљске мудрости”, која зна само земљу, она га vara једнако као и сама земља (земаљски живот, сновиђење страшно). Па ипак човјек

види - тим бесмртним умом види (као што се сјећа „своје прве славе”, стихови 11-12) - да за њега није земља (него да је за њега Небеско царство завјета)!

Све смо ово морали да кажемо унапријед, да бисмо указали на значење завршног стиха (стиха 90) ове строфе (строфе број 9): „Ум га, опет (њега, човјека), с бесмртнима равни” (изједначује). А тај ум Његош супротставља „земаљској мудрости”, тј. хитрости (вјештини) и лукавству, о којима говори у стиховима 81-89 у овој строфи 9.

Хитрост је вјештина, знање вјештице и вјешца, знање и мудрост подземна, „земна”. Лукавство је мудрост (знање) Лукавог, тј. Сатане. Хитрост и лукавство, дакле, нису мудрост Косовског завјета, Небеског царства. Хитрошћу и лукавством човјек може да буде подобан („члан достојан”, „член”) само за земаљско царство, да ту учествује у бесмислу, у бесмисленом (несмисленом) сајму земаљском...

... као на „вашару таштине”. О тој таштини - која значи празнину живота („на таште” = на празно) - говори старозавјетна Књига Проповједникова: „таштина, таштина, све је таштина” у земаљском животу... Тако и Библија, Стари завјет, Књига старозавјетног народа јеврејског, говори о таштини (бесмислу) земаљског царства. А о смислу - и то смислу Небеског царства (завјетног, новозавјетног) - говориће Нови завјет и, у нашој историји, Косовски завјет.

... а Небеском царству тежити, завјету бити вјеран се не може „хитрошћу и лукавством”, земаљском мудрошћу, знањем земаљских мудраца, Питагоре и Епикура, тих „тирана душе бесамртне”, Луче (ст. 61-60 и 151-160 *Посвете*).

Ако је основа човјекове воље у тој хитрости и лукавству, ако је воља човјекова положена на ту основу у којој нема никаквог виђења смисла (него само таштине), онда је човјекова воља непостојана, „на крилима је непостојаности”, несталности, тј. неспособности да се држи закона, завјета и ријечи! Тада се у човјеку, из те земаљске (приземне) мудрости може јавити жеља која у човјеку побуђује и храни само страсти, ужасне страсти! А страсти су слијепе, као и та жеља, настала из хитрости и лукавства...

јер „хитрост и лукавство” су тама којом је обавијена Луча, тако да човјек не види истину ни смисао (смисао битија). А ако не видимо смисао нечег (или неког), онда то ни не поштујемо ни не штитимо.

Тако се у човјеку јављају страсти као злоба и завист: а оне су „адско наслеђије” човјеково, јер су оне печат Гријеха на човјековој души. Оне су - тако каже Његош и у завршном, шестом пјевању *Луче Микрокозма* (ЛМ, VI, 98-100) - у души човјековој уцртан лик и закон Сатане; у њима (у страстима) се црне закони Сатане, „Адски спомен свезе са Сатаном”. Наиме, човјек у својој души носи страсти (мржњу, злобу, завист) као траг („адско наслијеђе”) побуне у којој је против Бога и „закона правде благе” (ЛМ, VI, 96) учествовао као савезник Сатане, те је само покајањем успио да у себи спаси и лик „закона правде благе”, тј. Лучу, ум бесмртних ангела.

Те страсти, сатански, адски печати на души човјека чине човјека нижим од скота (Посвета, 89), чине да је он, кад је острашћен, пао испод нивоа животиње (која није грешна!), мада га, опет, ум изједначаје с бесмртнима. Тако душа човјекова исто као и у ЛМ, VI, 88-100) - носи у себи једнако ликове (идеје, Луче) Добра, као и ликове Зла: с једне стране памет земаљског царства (из које се рађају бесмисао, апсурд, непостојаност воље, страст злобе, мржње и зависти), с друге стране ум, памет завјетног Небеског царства, из које се видјећемо, рађају „умна чувства” (поштовање Бога и човјекове личности, завјет и љубав храњена поштовањем).

Напомена: ми се у овим коментарима *Посвете*, уводног пјевања за Лучу Микрокозма, често и намјерно позивамо и на друга пјевања Луче, друге пјесме. Чинимо то зато да се види како Његошеве мисли нису случајне асоцијације, него су оне кичма и основа читаве *Његошеве трилогије*: он је досљедан, нигдје себи не противуријечи. Та досљедност не би била могућа кад би зависила само од логичке моћи мишљења, од разумске контроле. Та досљедност је могућа само захваљујући „умном чувству”, пјесничко-пророчком осјећању смисла! Само је „музички слух” тога осјећања способан да осјети сваки тон који би био дисонантан! само је такав „слух” способан да читаво дјело учини тако складним, досљедним!

Уосталом, Његошева мисао бива нам и јаснија кад укажемо на варијанте исте мисли у разним пјевањима и дјелима Његошевим.

* * *

Стихови 91-100 (строфа 10): У земаљском царству - „временом и бурном жилишту”, гдје се живи под влашћу времена и потреса (промјена) - човјеку није могуће ни да буде срећан ни да упозна срећу.

Вријеме је то које срећу чини немогућом: према томе, нема те промјене или прогреса који би учинио могућом срећу човјекову, јер баш вријеме (у које се уздају да ће донијети срећу прогресом) чини срећу немогућом!

Човјек ни не зна шта је срећа за којом јури (трчи), па мислећи да јури за срећом, он тражи славу (земаљску славу); у тој јурњави за срећом славе он не зна мјеру ни границу: никад му није довољно славе (никад не мисли да је довољно познат и признат); но што је позцатији и славнији, то је све већи непријатељ своје среће за којом је, тражећи славу, јурио (трчао)!

На земљи, у земаљском царству нема среће: само таштина (сујета) се задовољава - и то не срећом (коју ни не постиже), него - јурећи за славом. Таштина је неспособна за срећу.

Наша средњовјековна књижевност говори исто тако о ништавности славе, земаљске „среће”, као и старозавјетна *Књига Проповједникова*, као и овдје Његош! Зато Косовски завјет и позива човјека да се одврати од земаљског царства, тј. од тога да срећу тражи у земаљском царству! То не значи да земаљско царство треба одбацити или пустити да пропадне, него само то да срећу и блаженство - које човјек сања сјећајући се блаженства изгубљеног Гријехом, Небеског царства! - не треба очекивати од земаљског царства! Човјек треба да земаљско царство уреди не зато да би му оно било извор среће (јер то је немогуће), него да би

онда - извршивши законе и дужности - могао срећу очекивати као срећу Небеског царства које не настаје из земаљског, него из сусрета Луче са Богом, Небеским царством!

Земља није мати једног, него мати милиона, а тражећи срећу у слави, човјек не трпи супарника у слави, него хоће да буде он сам, први, један једини славан, „самовладац”, као да је Херкул!

Римски цареви су се, наиме, у својој самовлади представљали најрађе у лику Херкула, Херакла, јер он је био „полубог”, тј. божанство на земљи, у земаљском царству.

Но кад би човјек и стекао славу и самовладу Херкулову, тад би и „наздравио чашом Херкуловом”, тј. испио би исто тако велику и чашу отрова, сатанског напитка.

У првом пјевању човјекпјесник се уплашио уздизања у завјетно Небеско царство: уплашио се жртве која се тражи за такво уздизање, а жртва је у човјековој сдлучности да се бори против Сатане, адског насљедија; човјек се уплашио видећи шар (сферу) Ада и катедру Сатане (ЛМ, I, 281-320), што је довољно да му крила маште („крилато мечтање”, ЛМ, I, 311) изгубе снагу и да почне да пада! На то Ангел хранитељ (чувар) пјесников и водич пјесникове Луче (тј. крилате маште!) каже пјеснику и његовој Лучи:

„шта те' вуче земљи, људској колијевци?! тамо влада тиранија вјенчана с глупошћу људском” (ослоњена на глупост), „тамо само ради људске несреће обоготворују Цезара и Александра (Македонскбг), дакле, самовладце, самодршце, апсолутне владаре, тиране! Јер они су „Херкули” који хоће славу, а диве им се само глупаци, те тако само глупост омогућује њихову тиранију (ЛМ, I, 324-330): као глупост народа који се дивио *Шћепану Малом*. Тако Ангел хранитељ одвраћа пјесникову Лучу од земаљског царства и „среће” тога царства, те га позива да се уздиже у завјетно, Небеско царство: „Ти си”, каже Ангел

Лучи (крилатој машти, бесмртном уму, ндеЈИ, човјековој чистој суштини), „Ти си искра за Небо створена, Бесмртнијем Богом помазана”, тј. Луча је Помазаник у човјеку, а то значи: Христос у човјеку! (ЛМ, I, 321-323). Јер Христос, на грчком, значи: Богом помазан (светим уљем учињен знак обожења, поистовећења са Дрветом живота!)

Сваки стих *Посвете* има своју разрађенију варијанту у неком од шест пјевања *Луче Микроkozма*, па и ова строфа 10 (о Хераклу и слави, земаљској срећи): у четвртом пјевању, гдје Сатана држи збор са вођама побуне против Бога; ти вођи су прототипови Наполеона, Цезара и Александра (Македонског) и несретни њихов лик и легија властољубивих (ЛМ, IV, 191-210), а зову се овде исто, само што им се имена читају унатраг, почев од задњег слова ка првом: Ноелопан, Раец, Аскела (Алекса, Александар). Није, дакле, зло само у Мурату или Бајазиту, турским султанима који су у *Горском вијенцу* такође „ђавоље сјеме”, сатански потомци, него у њиховим старијим и првим узорима који су и проузроковали човјеков пад, промјену човјекове суштине, губитак Небеског царства и стање у којем човјек не може знати смисао земаљског царства! Та побуна је настала из зависти, гордости, властољубља, што каже сам Сатана, у свом говору пред скупом побуњених ангела (ЛМ, IV, 41-170), посебно у стиховима: IV, 56-60 (Сатана хоће власт коју има Бог, јер Бога замишља само као моћ и власт); IV, 75078 (Бог је, по Сатани, само горди владар); IV, 151-170 (Сатана сматра бесмисленим живот и постојање ако нема власт „божанску”, тј. власт какву тражи славољубље)!

На крају: „херкулска чаша” је „адско наслеђе”, сатанско причешће опојним пићем и отровом гордости, страсти која је у основи и коријену свих осталих страсти, па и славољубља, зависти, злобе, сујете, таштине, мржње, јер гордост је страшно одбијање покајања.

* * *

Стихови 101-110 (строфа 11): Под влашћу времена и бурних промјена (*Посвета*, 91) нема дана који ми желимо нити блаженства за којим чезнемо (106-107). Најљепши дио живота је прољеће, а оно је кратко. Одмах за њим долази љето које је „знојно”, па онда смутна јесен и „ледена зима” старости. Крај. „Дан са даном вјенчаје се током”, сваки дан још и посебно нашом муком! Вјенчан током, дан није дан, него ток, протичање, вријеме. И већ зато нема дана који ми желимо нити блаженства за којим чезнемо: нема у земаљском царству!

Сасвим су другачији дани у Небеском царству (тј. у стању кад живот гледамо Лучом): и ту је промјена, али промјена без које не би било уживања; јер љепота није мртва као камен, те су сталност и непромјењивост уживања и љепоте немогући: постали би навика, те бисмо губили осјетљивост на љепоту. Зато промјене у Небеском царству (у животу Луче) не значе вријеме (пролазност, као у земаљском царству), него присуство живе Луче као бесмртног ума; ту се јављају стално нове бесмртне идеје; нове, али бесмртне! сваки дан ново наслађење (наслађење), нови гласи бесмртне музике, нова слава Творца (ЛМ, II, 291-300), Творца који је и сам Поета!

Ако је човјек предан земаљском царству, онда се у њему јавља жеља која је побудитељ „страсти ужаснијех”, злобе, зависти, адског наследија (*Посвета*, 86-89); та жеља са својим страстима стално тражи срећу у слави (*Посвета*, 91-100), а при томе не зна за границе (110): нико ту жељу не може да ограничи, као што нико не може ни вјетар луди да заузда, ни да смири таласе мора (108-110),...

другим ријечима: та жеља је стихија; такав стихијни карактер жеље (природне стихије коју човјек не може да ограничи) стекла је душа Гријехом; стихија је печат Гријеха! Тако се Гријех противи и слободи (човјековој моћи да влада собом), те је он у страсти пасиван, тј опредмећен, предмет те страсти!...осим ако се каје, ако приноси жртву покајањем: о томе ће Његош говорити у почетку првог пјевања (ЛМ, I, 1-40), кад се у човјеку јавља Луча, ум бесмртни!

* * *

Стихови 111-120 (строфа 12): Његош каже да сваки човјек има у себи један свој сопствени, у себи изграђен храм, унутрашњи храм у којем славе туга и жалост (оно што оне славе: а славе смрт!). У томе човјековом унутрашњем храму је на слављење тога култа сабрана заједница (заједница страсти!) коју Његош, као и сваку заједницу окупљену у неком култу, назива „обитељ”. Али за разлику од монашке обитељи која се радује, која је обитељ смирености, ведрине и божанске, небеске радости, као у Небеском царству завјетном ова човјекова унутрашња обитељ је „зла обитељ”, јер је то обитељ култа туге и жалости!

Да опет подсетимо: православна монашка обитељ је окупљена на стално, непрекидно слављење Христа и Васкресења. То се у монашкој обитељи не прекида као што се у античком храму Весталки, дјевица, никако није гасила ватра која је била ватра дјевичанства! Јер само је дјевичанство у стању да слави Бога, да се Богу радује, као Прародитељи прије Гријеха! И монаси су, како се то каже, дјевствени (чедни, цјеломудрени) каква је Богородица, те су стога они у обитељ окупљени око Богородице: Богородичина обитељ (као читава Света Гора, Атос, у њој и Хиландар). Монаси су обитељ, тј. стално окупљени да би како то каже и Игуман Стефан (ГВ, 2246-2252) на такав начин одржали вјеру у свом народу који се на слављење Бога, Христа и Васкресења (на Литургију) окупља само о празницима и недјељом. Монашка обитељ је тако наспрам литургијског повремениог догађаја као стални свети огањ (који гори непрекидно, као Луча у човјеку) наспрам повремениог паљења свијећа при повременим посјетама вјерника храму. Дакле, стална обитељ наспрам литургијског повремениог догађаја је као монаштво наспрам мирјана, свјетовњака. Но још нешто у вези с том „обитељи” Богородичном: та обитељ се радује, како ће то бити речено и у другом пјевању Луче М., како се радују и ангели у

Небеском царству, у Небеској Литургији непрекидно: „Славогласно хорење музике и пјеније (пјевање), бесмртних ликова..." (ЛМ, II, 211-212); ту се све красоте битија показују и ангелска обитељ им се радује и слави Ум Творца (ЛМ, II, 261-270); „свако вече...нове, дивне красоте, нови гласи бесмртне музике..." итд. (ЛМ, II, 291-300).

Дакле, монашка обитељ манастира је, за разлику од поменуте „зле обитељи туге и жалости”, благословена, смирена, у Богу радосна обитељ! Бога славе радујући се, као птице, а не кукајући мољакајући, жалећи се, изражавајући незадовољство створеним свијетим, критикујући битије (па тако и Творца битија)! Јер ово друго чини управо „Зла обитељ туге и жалости”... Дакле,

Сваки човјек има у себи свој сопствени унутрашњи „храм”, а тај храм није храм Бога (Бога живота, Творца битија), него храм „туге и жалости”: није човјек у стању, није у стању он сам, својом природном способношћу да изгради никакву другачију, „природну религију” (или философску религију) осим „храм туге и жалости”, тј. храм (философске) критике битија и (метафизичког) незадовољства битијем! Па ако неко очекује да сам човјек изгради себи религију својим сопственим умним снагама и жељама, без Откровења и појаве Христа, онда то може да буде само таква религија, само такав „храм туге и жалости”, храм Зла, „зле обитељи”! Хуманизам (ослањање на самог човјека) није способан ни за шта друго!

Да подсјетимо: ни Сатана, у својој побуни против Бога, неће „ништа друго” до да измијени закон битија („бића”, каже понекад Његош, кад је потребно да ради стиха добије један слог мање)... Тако Сатана и каже: да су му „грка сва блаженства Неба” (дакле, и радовање битију и Творцу) све док не постигне да побуном сруши божански поредак и да „правило друго бићу дадем” (ЛМ, IV, 51-70): све дотле ће се успротивити свакој радости и свакој похвали Богу!

У тој „критици битија” (и Творца битија) Сатана је, дакле, први окупио „злу обитељ туге и жалости”. Па се онда у поеми *Луча Микрокозма* таквом обитељи представља и

Адамов легион, кад су, послѣје Адамовог позива да се покају, видјелида су поражени (ЛМ, V, 141-150); а сатански легион је - не тужан и ожалошћен, него казном унакажен („наказом унакажен” тако да Је постао н&каза), у ЛМ, V, 491-510...тако су ђаволи, од тада, испуњени ужасом при помисли на Бога: не могу другачије ни да замисле Бога до као страховиту и застрашујућу надмоћ; у томе и јест сатанска представа о Богу! Човјек је, дакле, гријехом претворен у тугу и жалост, а Сатана у наказу.

Та „зла обитељ туге и жалости” у човјеку је „грко наслеђије људско” (чиме се означава: посљедица Гријеха, „адско наслеђије”, „адски спомен свезе са Сатаном”). Сваки смртни , на земљи рођени „овом мрачном обитељу влада”, тј има је „на услузи” (јер ипак је слободан да ту обитељ покајањем превлада и да се препороди, као што ћемо видјети). Али ако је не савлада и не превазиђе, сва „времена” (тј. временска, свјетовна, овосвјетска) мучења настају „под сводом” храма те обитељи, тј. у души која се предала тој обитељи. У Лествици св. Јована Лествичника (најистакнутијег учитеља монашког подвига у борби против сопствене страсти, печата Гријеха) тај унутрашњи „храм” те „зле обитељи туге и жалости” назива се униније: порок (и смртни гријех) који се под тим именом помиње и у ЛМ, I, 31о: кад је сагледала Сатану, душа и њена Луча (као жаба кад угледа змију) клоне, јер тада није у стању да схвати чудеса Творца ни да се диви (да се радује), па јој „крила мечтања клону” и тада „У добоко падне униније”...

Униније је малаксалост, клонулост душе савладане меланхолијом, тугом и жалошћу...то је незнађе које одузима сваку вољу за подвиг...у скали главних (смртних) гријехова то Је један од седам смртних гријехова: гордост, гнев и униније, очајање, потпуна досада и празнина душе која је постала немарна према свом спасењу...овде у Лучи М. она губи вољу и моћ за даље уздизање (за понирање у чистоту суштине). Најусрдније молитве монаха, као св. Јефрема Сирина, су да их Бог спаси од унинија... то је грчки атимиа,... глагол „унивати” се још одржао у руском језику у првом значењу: падати духом, баш као и у Његошевој Лучи

М, I, 310...Униније (унутрашњи „храм туге и жалости“) је смртан, јер убија душу, па тако и њену жељу да се уздиже; унинију супротна врлина је баш ревност, жеља душе за уздизањем; такву жељу показује Његош кад четрдесет дана пости како би се оспособио за писање поеме *Луча Микрокозма*, о уздизању.

То „грко наследије људско“ обично даје човјек човјеку, тј. појаву унинија изазива у човјеку обично други човјек, тако да увијек имамо „оправдање“ и „кривца“ за то у другима. Али су најсретнији (најмање несретни) они који знају да то униније сами у себи изазивају, без видног разлога и повода, из ничег: „Најсретњи га из ништа стварају“: просто да би тако постигли хармонију с ништавилем, да се помире са смрћу своје душе: „ради смртне, тужне хармоније“!

Најзад, „отровни свод“ (унутрашње паклено „небо“) тога унутрашњег храма и „зле обитељи“ се упоређује са адским „сводом мрачнијем“ у Тартару (ЛМ, V, 327), кад Бог (Христос) описује простор сатанских осјећања; као што се на крају побуне, кад је свладана, и дешава: све наказе се сручише под „свод Тартара“ (ЛМ, V, 501-510); тиме се завршава епизода сатанске побуне!

* * *

Стихови 121-130 (строфа 13): Гријех побуне значи одбијање покајања и учешћа у Небеској божанској литургији која је непрекидно ангелско дивљење битију и учешће у Творчевом радовању свему што је створио! Сатана је завидан и зато није ни у стању да буде сретан и да ужива у љепоти! Плод тога гријеха побуне у човјеку који није у стању да се покаје јест у томе мучном осјећању унинија које је човјекова сагласност и хармонија са смрћу (смрћу душе). То је тај култ смрти! Та осјећања је лако изразити: остајући привржен самом земаљском царству, човјек та осјећања изражава природно и спонтано, по самој својој (грешној) природи.

Бодлер тако читаву поезију унинија назива Цвјетовима Зла! Такав је наслов дао збирци својих пјесама које почињу пјесмом о страхоти унинија. То униније је Бодлерова „ennui”, које се данас најчешће преводи са „досада”, а у Енглеза са „spleen” латински: taedium (vitae).

У изражавању тога осјећања човјек није ограничен ничим, па ни својом тјелесношћу, јер њоме може лако да се прилагоди како свјетовности и животу у њој, тако и смрти! Али кад треба да изрази умно чувство, онда се показује да за то нема орган, да му је преслаб (и приземан) орган. Јер умно чувство је литургијско, небеско; то је оно чувство којим ангели славе битије и Творца, радују се и диве се битију и Творцу, како је то описано у првом пјевању (ЛМ, I, 101-280) и у другом пјевању (ЛМ, II, 1-300). Човјек је умом раван бесмртнима (ангелима који славе Небеску литургију, *Посвета*, 90), али нема орган да изрази та умна (ангелска) чувства или слутње, док, напротив, лако може да изрази поменута неумна чувства у свом земаљском храму и „злој обитељи туге и жалости”. Па ако хоће да изрази и умна чувства (дивљења Творцу и битију), онда је овде, у земаљском царству, немоћан, јер нема ништа до орган којим (веома лако) изражава и неумна чувства. Зато је тај орган слаб: своди се на пука „тјелодвиженија” (тјелесне покрете, у које спадају и покрети тјелесних говорних органа), а њима се не могу изразити умна чувства. Умна чувства се, наиме, и јављају тек кад је човјек Лучом уздигнут у Небеско царство, изнад свијета тјелесности (спољашности, показивости, доказивања показивањем), па према томе и изнад „тјелодвиженија”. Умна чувства и тјелесни покрети! каква неспојивост! Зато су слаби не само наши изрази („изговори”), него су слаба и сама наша чувствовања „спрам онога што бисмо хтјели казати” о Небеском царству, о завјету и умним чувствима! Сав наш говор о томе је „сплетно нарјечије” (збуњено срицање) и „клапњање душе погребене” (бунцање душе сахрањене у тјелесност).

Зато је разумљиво што је Небеска литургија, говор Небеског царства завјетног, једини могући израз и говор умних чувстава. Завјетни говор је Литургија. Тако је и „царе Лазо причестио војску”! Тако је и све „свето и честито било, Имиломе Богу приступачно”!

То је и говор са душама изгинулих и умрлих предака. Тај говор је и помен Игумана Стефана у *Горском вијенцу*, кад посвећује кољиво (тј. жртву, ГВ, 2645-2665). То је поистовјепење са покољењима којих нема. За то поистовјећење је способна само Луча. „Умно чувство” је њено чувство (духовно осјећање). Завјет може да се јави, обнавља и живи само у томе чувству (чувству Логоса)!

* * *

Стихови 131-140 (строфа 14): последије свега реченог, пошто је човјека расмотрио и са становишта природе, и са становишта његовог мјеста под небом, и са становишта философије (земаљске мудрости), те никако није могао да открије смисао битија уопште и посебно битија човјека, а у човјеку ипак открио ту потребу за смислом, сагледао тежњу ка нечему другом (ка Небеском царству) или бар слутњу да је у том царству чудества био (па изгнан), Његош каже:

„С точке сваке погледај човјека,
Како хоћеш суди о човјеку
Тајна чојку ЧОВЈЕК ЈЕ НАЈВИША!”

(ЛМ, П, 131-133)

Тајна је, дакле, у човјеку, те је уздизање Луче у Небеско царство (да би сазнала тајну) исто што и понирање човјека у своју душу, у тајно скровиште Луче која освјетљава тајну суштине човјека; али освјетљава (то ћемо видјети) тек кад засија свјетлошћу ЛогосаБога! јер само та свјетлост пробија таму земаљског царства и освјетљава суштину човјека, (идеју човјека, лик човјека, лик суштине). Та свјетлост се и јавља тек као одговор на човјеков напор и подвиг да читаву своју пажњу и свијест обрати Лучи!

Као што смо видјели, Његош је заиста питање смисла и суштине човјекова битија расмотрио са сваког становишта,

„с точке сваке”: и са становишта човјековог мутног сјећања на славу изгубљену Гријехом („тајним случајем”, *Посвета*, 1-20); и са становишта двају начела човјекова битија (тијела и душе, *Посвета*, 21-30), па утврдио потпуну немогућност да се то питање ријеша помоћу земаљског искуства (о земаљском животу); и са становишта односа човјека према природи која га храни (*Посвета*, 31-50); и са становишта посматрања небеског свода, према чијем бескрају се човјек осјећа као ништавило или збуњен, не знајући да ли да се под тим небеским звјезданим сводом осјећа ништаван или да гледајући тај свод слави величину Бога, Творца (II, 51-60); и са становишта философије као „земаљске мудрости”, па утврдио да је она збуњена још више него наука о природи или астрономија, наука о небеском своду (II, 61-70); и са становишта сопствене човјекове самоспознаје, па је утврдио да је та самоспознаја сан једнако као и онај сан који она хоће да растумачи (II, 71-80). И све то зато што човјек, у земаљском царству, тј. у својој окренутости и привржености томе царству, ни нема ум којим би био у стању да ријеша тајну смисла битија; јер „ум” привржен земаљском царству није ништа друго до „хитрост и лукавство” човјекова учешћа у земаљском бесмислу, апсурду (II, 81-90); тај „ум” (привржен земаљском царству) у стању је да чини само зло: да се служи страстима и да, здружен с њима, тежи за надмоћи, првенством и тиранијом над другим људима, да тежи земаљској слави и да, најзад, сасвим отрује човјекову душу (II, 91-100). А жеља с којом се тај земаљски „ум” здружује безгранична је и неутољива, те никад не може да буде задовољена; зато човјек никад с тим „умом” земаљским не може да ријеша тајну, осим што њиме зна да му је земља тијесна, тј. да га та земља вара, а да, види, „није за њега” (што каже Игуман Стефан, у ГВ, 2329-2332): „шта је човјек?”, дакле, до заиста тајна, и то „највиша тајна” за човјека!

Али човјек је тајна зато што је он „изабрана твар Творчева”! (II, 134). Ако је он „изабрана твар” (творевина), онда значи да само

Творац зна шта је човјек и за шта га је изабрао! Може, додуше, то да сазна и човјек, али не земаљском мудрошћу, него само Лучом која се уздиже у небеско царство, да тамо разговара с Творцем (у Небеској литургији)! А да ми ту могућност, у својој Лучи, имамо, чак да ми у својој суштини јесмо та Луча (додуше, „тамом обузета”, али Луча), да људска душа јесте бесмртна, да смо ми (сваки од нас) бесмртна искра „у смртном” праху нашег тијела, у то је Његош увјерен исто толико колико је увјерен да сунце излази на истоку, да земља није привиђење и да битије („биће”) „ври у луче сјајне”! тј. да само те ејајне луче значе живо битије, битије као живот!

Та искра „у смртну прашину” (П, 139-140) је искра безграничног („беспредјелног”) Ума самог Творца (како ће рећи у Посвети, 141-150), па је зато Његош и увјерен у бесмртност човјека: ако је бесмртан Логос, Ум Творца, мора да је бесмртна и небеска искра у човјеку, посебна искра у сваком поједином човјеку! А већ и сама та искра последице свих недоумица, чуда и парадокса доказује да је она у човјеку небеска, божанска: јер ничим земаљским (природним, искуственим, тјелесним, показивим, спољашњим, свјетовним) не може она да се објасни! Појава смисла и тражење смисла битија, смисла који не произилази ни из чега земаљског, чак ни из самог битија (постојања)! може да се објасни и прихвати само као осјећање и осјећањем; а то осјећање и тражење смисла је својствено само „искри”, Лучи заробљеној у тијелу, док је само тијело „смртна прашина” и „тама” у којој и кроз коју не може да се разазна ништа слично смислу (осјећању смисла и тражењу смисла битија).

И сада ће Његош, осјећањем пјесника-пророка, прећи на прве исказе о природи саме те искре (одсјаја Логоса у човјеку) или Луче: све загонетке и колебања пред којима је „земаљска мудрост” (као „хитрост и лукавство”) немоћна, рјешава само Искра-Луча која те исте загонетке и осјећа и поставља уносећи несигурност и колебање и у саму „земаљску мудрост”, збуњујући „земаљску мудрост” тим загонеткама.

Загонетке су, наравно, о смислу самог битија; те загонетке су света тајна зато што се постављају само из сјећања Луче на Небеско царство и рјешавају се само уздизањем (мистеријом) Луче у Небеско царство. Слутећи да се света тајна рјешава само уздизањем, Његош (у стиховима Посвете 51-60) посматра небески свод осут звијездама, очекујући да му небеске висине дају одговор. Али ће се онда видјети да уздизање није астронаутика, није неки просторни спољашњи, него унутрашњи душевни феномен; није однос према створеном небу и свијету, него егзистенција (однос према самом себи у својој унутрашњости и самоистовјетности). Најзад ће Његош рећи да свету тајну (смисла битија) дознаје зато само пјесник, и то само од Бога; Бог је, дакле, та висина (нараво, унутрашња, егзистенцијална) до које се уздиже Луча да сазна и осјети свету тајну (*Посвета*, 169-170)...

Луча има свој орган (или она је сама тај орган) којим увиђа и рјешава загонетку; њен орган није мишљење, него, видјећемо, само дух сагласности (хармоније) са Творцем: тај дух сагласности, орган Луче је Поезија, али посебна, свештена поезија (II, 171-180).

* * *

Стихови 141-150 (строфа 15): Ово је строфа којом Његош почиње исказ о самој Лучи. Тај исказ је у четири строфе (15, 16, 17 и 18, стихови 141-180). Сва питања која су човјека збуњивала и све загонетке пред којима је „земаљска мудрост” свјетовног човјека била немоћна, рјешавају се у Лучи и Лучом. Све без ње је тама, незнађе и бесмисао; све је с њом и од ње свјетлост, сигурност наде и чак непосредно виђење смисла; откривен смисао, пуноћа битија (испуњена сврха). И то је све у човјеку, јер „тајна највиша је човјек” (II, 133), ипак!

Свевишњи Творац је „непостижан” (неухватив, природном људском уму недостижан, несхватив). Човјек, „твар Творчева” (творевина), не може да „постигне” Божија дјела (П, 141 и 149). Али...

али зато се у човјеку огледа „искра свијетла беспредјелног (безграничног) Ума Божијег” (тј. Логоса). Луча је та бесмртна твар (створена, али бесмртна) у којој се, као духовно Сунце, огледа искра Логоса. А искра Логоса („Творчевог Ума”) се у души човјековој (у бесмртној души, у Лучи) огледа као што се огледа небески свод у мору, тј. као „један свод Божије палате што се огледа у нашој „пучини” (морској). Тако и дан показује свејтлост Божије круне, а звјездана ноћ показује тајанствене порфире божије: непојмљива („непоњатна”) чудества дивота! И како дан показује божију круну, а ноћ порфиру, тако и човјекова душа показује искру Логоса (само искру!) бесконачног Ума Творчевог. Па и то је довољно!

Истина је, додуше, да човјек не може да „постигне” Божија дјела. Али зато може да се диви онако како се и ангели (бесмртни духови) у Небеској Литургији (у Небеском царству) диве Божјим дјелима (како је то приказано у пјевањима првом и другом *Луче Микроkozма*).

Човјек може да се „восхићава” Лучом као и ангели бесмртни духови, јер је том Лучом „раван бесмртним духовима” (П, 90 и ЛМ, VI, 81-92, гдје се каже да ће човјек и послѣ Гријеха лицем бити сличан ангелима, а задржаће и слободну вољу бесмртних духова, ангела).

Управо у тој моћи дивљења и осјећања узвишене љепоте огледа се Логос (Творчев УМ) у човјековој Лучи, као и у уму бесмртних духова (ангела) који тим дивљењем, восхићењем, слављењем битија и Творца учествују (причествују, причешћују се) у Божијој Литургији.

Смисао битија је тајна зато што се смисао не схвата мишљењем („хитрошћу и лукавством” земаљске мудрости), него осјећањем. А осјећање је тајна моћ, или тачније: тајни дар човјеков. Тај дар је Луча. Да би смисао био схваћен а схватив је само осјећањем (дивљења, восхићења), потребна је Луча.

Смисао битија је да му се дивимо! За то је потребна преданост и пуноћа за коју је способна само Луча.

Осјећање смисла битија прелази, међутим, у човјеково схватање Бога-Творца. То схвагање је ПРИЧЕШЋЕ у Божанској Литургији. Причешће је саучешће, саосјећање у оној истој радости и љубави којом Творац битије ствара и истовремено благосиља. Схватање СМИСЛА битија је, дакле, могуће само као одобравање битија, а тим одобравањем човјек дијели (учествује, причествује) оно исто осјећање којим и Творац-Логос ствара битије. Зато је схватање (тј. осјећање) смисла битија исто што и слављење Творца битија. Немогуће је разумјети и прихватити битије, а истовремено имати и „критички став” према битију: такав став је изражен у побуни против битија (истовремено и Творца). Тај став изражава Сатана: или ништа (небитије, непостојање) или промјена „правила бића”, самог смисла битија! (тако Сатана у четвртом пјевању *Луче Микроkozма*, ЛМ, IV 41-170, кад коначно каже да „вјечан покој вјечно је блаженство”, а тај покој је смрт!).

И заиста, битије човјеково - у томе је човјек „изабрана твар Творца” (П, 134) - није могуће ако сушти (човјек) при томе не одобрава и не слави своје битије (па онда и битије уопште)! Живот почива на култу живота, битије на одобравању битија (то човјек треба да чини безусловно, као старозавјетни Јов).

... кад човјек једном схвати истину битија - у томе да бити значи бити као Јов, бити самом себи истовјетан и у тој самоистовјетности затворен у битије као своју појединачност или суштину - онда и одобравање битија бива, могуће само као у Јова: Лучбм која слави Творца и смисао! Јер без Луче и Творца истина битија би била неподносиво страшна! Додуше, могуће је одобрвати битије и не славећи Творца; али тако одобрава битије и (бесловесно) му се радује или пада у неизљечив очај само ко не схвата истину битија, ко се није суочио са страхотом истине битија. Његош се суочава са том истином и - све до појаве Луче и свијести Луче - изражава овдје у Посвети очај истине битија.

Божанска Литургија у Небеском царству (дакле, само Небеско царство) је не само начин на који Бог ствара битије, уз учешће (и

причешће) бесмртних ликова који то стварање с Творцем славе, него је она (Литургија) и стални, вјечни основ битија човјековог.

Човјек је „изабрана твар Творчева” зато што само човјек своје битије - кад схвати истину битија - одобрава слављењем Литургије!

Све, дакле, почиње од восхићења битијем: чак и у људи који не схватају истину битија (као „невини синови приорде”, ЛМ, VI, 251-260 или као Адам и Ева, Прародитељи прије Гријеха!)

Ако човјек својим земаљским „умом” („хитрошћу и лукавством”) није у стању да слави Литургију, то је отуд што својим земаљским „умом” није у стању ни да се суочи са истином битија, него се препушта сновима у којима не разликује своје битије од оног што сања, те једна сновиђења замјењује другима (II, 1-10 и 71-80).

Смисао битија је, дакле, у томе да буде слављено (одобрано, с одобрењем, без критике и резерве прихватано); а кад се човјек ослободи сновиђења и суочи с истином битија, онда је смисао битија неодвојив од литургијског слављења Творца битија!

Стихови ове строфе 15. показују дубоку везу и са стиховима у пјевањима Луче М. у цјелини, и са литургијским анагнозама (чтенијима), са оним што је познато као литургијска, свештена, црквена поезија Православља. Почећемо од мање значајних ка све значајнијим поређењима.

Кад Његош говори о круни Божијој, чију свјетлост показује дан, о томе је много шири исказ у другом и трећем пјевању. Круном (круном смисла) је окруњена (Вијенцем овјенчана) „Свемогућа поезија Творца”. Ту круну је Творац сам себи поставио. Круна се (дакле, и смисао) састоји у красоти, дивљења и восхићења достојних творевина Бога. Поезија (творачка моћ) Творца је, дакле, крунисана љепотом творевине (ЛМ, II, 261-270). Смисао је у тој љепоти. Том истом круном љепоте Бог је побиједио све наказне ликове мрачног царства, тј. грдобу Ништавила, хаоса, небитија, мрака! Стварање је побједа љепоте; љепота је круна којом је Бог крунисао и твари и своју Поезију (ЛМ, III, 51-86). Битије (створено битије) је свјетлост наспрам мрака,

љепота наспрам грдобе. Зато је разумљиво што је само Луча у стању да схвати битије као љепоту! (Иначе би битије било само страхота!)

О смислу битија као побједи љепоте говори и Достојевски: у роману *Браћа Карамазови*, кад старац Зосима прича своје успомене из дјетињства и младости; довољна је жртва покајања, па да завлада међу људима рај љепоте, Небеско царство на земљи; тим покајањем се Карамазови чисте од страсти која чини саму суштину карамазовштине. Ту је ријеч и о побуни Ивана и додиру и вези са Сатаном. Но о побједи љепоте - послјије побуне, послјије страсти и чишћења - говори прије Достојевског Његош! Ипак се мора знати да мисао и једног и другог великана има исти извор: литургијске анагнозе, црквена поезија, *Филокалиа св. Никодима Светогорца* (преведена на руски почетком XIX столепа)... извор Је у монашкој црквеној књизи!

Кад говори о томе да је Логос (Ум Творца) „непостижан”, Његош користи тај израз (постићи, достићи, стићи) баз зато што је ту појам схватања (или несхватања) повезан с појмом времена и трке времена! Логос је Вјечност и „непостижан” је зато што је вријеме немоћно да стигне и сагледа саму Вјечност... о томе у другом пјевању, ЛМ, II, 241-260 и у трећем појевању, ЛМ, III, 41-100 (кад Творац тражи од Архангела да изложи своје, архангелско схватање времена и простора). Вријеме је судбина „земаљске мудрости” (науке и философије), јер та памет може да „види” само оно о чему мисли! а она мисли само о искуству, дакле, о сјећању на оно што је већ прошло; искуство никад није присутност и гледање, него увијек одсуство (већ је прошло!) оног чега се искуство сјећа; мисао никад није присутна у битију и духу него - због предмета свог мишљења (због искуства о којем једино и може да се мисли) - увијек одвојена од битија (и духа) временом. Зато вријеме никад не може да стигне и буде присутно и упоредо са самим гледањем, доживљајем, љепотом, смислом... Вријеме је судбина и граница мишљења: оно никад не може да стигне (постигне, достигне) Вјечност за којом узалуд јури (ЛМ, II, 246-260). Зато вријеме не може да схвати ни љепоту битија, смисао битија! Јер круну љепоте битија носи Вјечност! Луча је у сагласности са Вјечношћу и Поезијом Творца. Вјечност је сам Логос. И Небеска

Литургија је то. Не могу ни Вјечност, ни љепота и смисао битија, ни поезија Творца да буду садржани у искуству, па да онда мишљење (земаљска мудрост), мислећи о искуству (сјећању), постигне и схвати љепоту-смисао битија! Не може Бог бити слављен мишљењем. Нема мишљење ту моћ да служи Богу и битију: нема је поготово кад је то мишљење „теолошко“! Само свештена поезија је то у стању. Једина могућа теологија је у поезији. (О томе у слиједећим стиховима, о философима и о поети, пророку Бога).

Кад говори о томе да се смисао битија схвата само слављењем битија, те да то чине бесмртни духови у Небеској Литургији кад том литургијом учествују (саучествују) у стварању, Његош изражава пуну сагласност са анагнозом Литургије на Богородичине празнике (а то је празник Цетињског манастира): *Приче Соломунове* 8,22-30 (Даничићев превод, исправнији). Ту се говори (тј. пјева се!) да је Господ и прије стварања имао Мудрост (не „створио“, него имао!) кроз коју је стварао, прије сваког времена и мимо времена... и та Мудрост (Логос) бијеше милина Оца при стварању и радоваше се стварању и радоваше се људима! Та Мудрост је у Бога, она је Бог! Бог се радује својој творевини, људима, благосиља их. У томе радовању и благосиљању је и једини могући начин да схватимо смисао битија човјека. Схватити значи: бити у радости с Логосом који се радује створеном! Та иста анагноза се чита (пјева) и на Мали Божић (Ново љето, Обрезање Христово), који је и последња епизода (последњи празнични скуп) у *Горском вијенцу*. Зато Игуман - на чуђење Владичино што не плаче кад су толики људи изгинули - каже да је разумио писмо, али да не може да плаче „кад му поје душа“, јер тада „Сузе ми се смрзну од радости“ (ГВ, 2725-2732). Игуман је у Небеском царству завјета и зато је његово слављење битија безусловно!

Најзад, да је та свјетлоет Луче и учитељ Творчеве мудрости сам Христос - о томе у завршним стиховима *Луче Микроkozма* (ЛМ, VI, 261-280): стихови који се у потпуности подударају са ускршњом литургијском химном „Христос воскрес из мртвих...“. Но, још више, читаво схватање Луче се у Његоша подудара са Јовановим Еванђељем 1,1-18, најзначајнијом од свих литургијских анагноза: она се чита на Литургији најзначајнијег и врхунског празника христијанства, Васкрса!

Ми овдје нећемо навести цијелу анагнозу. Указаћемо само на неке моменте у њој, и то посебно на нетачан превод у строфи 7, гдје стоји да је Јован дошао, да свједочи о Свјетлости (то фос), да сви вјерују „кроз њега”... па испада кроз Јована! а треба: да сви вјерују КРОЗ ЊУ (њоме, том Свјетлошћу, Лучом), јер Логос је та Свјетлост; кроз Њега (Логос) постаде све што је постало; у Њему (Логосу) је живот и тај живот у Логосу је Свјетлост људима; и тама није обузела ту Свјетлост; та Свјетлост (Логос) обасјава сваког човјека - тачно како се каже и у Посвети Луче - и свијет није препознао ту Свјетлост Логоса... И тај ЛогосСвјетлост постаде тијело... и од пуноће тог ЛогосаСвјетлости сви примисмо... та пуноћа је благодат смисла битија! дакле, завјет.

* * *

Стихови 151-160 (строфа 16): Зато Његош назива „земаљске мудраце” (философе, „Питагору и Епикура”) „злим тиранима бесмртне душе”; њих и све њихове сљедбеника („последоватеље”); сви они су мрачњаци („мрачним облаком покривени”) јер су унизили сам појам човјека („име човјека”) и човјеково звање пред Богом; умјесто да суштину човјека гледају у искри-Лучи која потиче од Духа („с небеског божанског огњишта”) и која зато има звање и задатак пред самим Богом (а не пред свијетом, свјетовношћу и земаљским царством!),

ти „земаљски мудраци” траже човјеково име и суштину у оном што је бесловесно: у „скотском мртвилу”, тамо гдје нема Свјетлости која је Логос, живот људима!

У овој строфи Његош је према философима (напомињемо: према метафизичарима) још одређенији него у строфи 13 (стиховима 121-130); овде су они не само збуњени, него су мрачњаци и тирани људске душе, исто онако као што су властољубиви самодршци тирани који своје безакоње врше насиљем спољашњим, тјелесним. Оно што су „Цезар, Александар и Наполеон” у спољашњем, свјетовном животу

људи, тирани спољашњости, то су метафизичари („земаљски мудраци“) у душевном, унутрашњем животу људи: не допуштају им да се суоче са истином битија, са питањем о смислу, да се освјесте! него тиранијом своје мрачњачке мисли раде на томе да људи, предани свјетовности као највишој вриједности, остану бесловесни.

И за овај став има Његош узор у Новом завјету: кад је апостол Павле био у Атини (*Дјела апостолска* 17, 16-33) он се тамо сукобио са „питагорејским и стоичким философима“ који апостола називају брбљивцем и будалом, баш онако како ће Његош, у слиједећој строфи (стихови 161-170) рећи да они и пјеснике називају тако брбљивцима и будалама: пјеснике-пророке, наравно, пјеснике завјета! Ту у Атини са апостол, међутим, ставља - против ових метафизичара („питагорејаца, стоика“...) - на страну оних који обожавају „Бога Непознатог“ (тј. на страну платониста): Бога, наиме, који није приступачан искуству и мишљењу („земаљској мудрости“), него само духу који се уздиже у наднебесне сфере, као Луча. Тога „Бога Непознаог“ слави и апостол Павле, и християни! Теологија тога „Бога Непознатог“, наиме, није философија (метафизика, мишљење о искуству, „земаљска мудрост“), него само Литургија, свештена поезија! Бог је (по платонистима) „Непознат“ и остаје „Непознат“ зато што је философији (земаљској мудрости) непознат! као што је њој и суштина самог човјека непозната.

Нововјековна философија - полазећи од метафизике, а ова од „Питагоре и Епикура“ (и од Аристотела!) - доводи човјека заиста до апсурда, тј. до осјећања бесмисла (до осјећања да је битије бесмислено, те да зато или нема Бога или да Бог нема моћи да осмисли битије). Другим ријечима, битни закључак који из нововјековне философије слиједи (знала то она или не) је закључак о апсурду; тек из тог апсурда онда слиједи оно што човјек изабере: или радикални атеизам, или став према Богу као сили којом човјек (кад појам битија стави изнад Бога и човјека) може да се послужи како хоће (а што он у метафизичким теологијама и чини!). Служећи се мишљењем као својим највишим органом, чак одређујући човјека ка мишљење, философија је у Новом вијеку коначно дошла до свијести да се из метафизике не може доћи до представе и свјести о било каквој суштини човјека; ако је наивна метафизика (и метафизичка теологија) Средњег вијека у то још и вјеровала, нововјековна философија је

метафизици одузела ту теолошку наивност! Тако остаје да било каква представа о суштини човјека може да потиче само из поезије (посебно из трагедијске!). Већ од Хегела па до Маркса философија зна да нешто такво као суштина не припада личности човјека појединца (него само „роду”, тј. апстракцији која не значи битије човјека). Зато није чудо што философија од Хегела до Маркса сматра човјека „отуђеним”, „поствареним” или (у метафизичких психолога и психијатара) анималним, животињским, дакле, душом које у „скотском мртвилу” не може ни да буде! Из те философије гледан, човјек је само апсурд или потпуно стран природи о којој земаљско искуство мисли: ако је „хуманизам=натурализам”, човјек је апсурд и у природи странац; странац којем у природи нема мјеста ни смисла (ЛМ, II, 31-50), а којем никакав смисао не може бити тражен у натприродном!

Истих тих година кад Његош - ослањајући се на Нови завјет и тражећи сигурну основу за своју завјетну мисао („мисао Косовског завјета”) - одбија да ту основу тражи у „Питагори и Епикуру”, пише и Маркс своју прву философску студију: најприје Предрадње за историју епикурејске, стоичке и скептичке философије (почев од зиме 1839), а онда и своју докторску дисертацију Разлика између Демокритове и епикурејске философије природе (1841), са свим темама и ставовима којима се Његош (наравно, не знајући за Маркса) супротставља: не онако како би се супроставио философ философу (чак не ни као платонист, мислилац духовног искуства, философу метафизичару) него онако као ее само пјесник (и то трагедијски пјесник) може супроставити философу; како се Луча (као највиши орган човјеков) може супроставити философу који највишим органом човјека сматра мишљење!

А кад овдје наглашавамо „трагедијски пјесник”, онда мислимо на пјесника који се у поезији одржао и послије суочења са истином битија, и после очаја и страха од тога суочења. Јер лирска и епска поезија не могу то суочење да издрже, а пјесник који то издржи, може послије тога да у поезији остане и опстане само као трагедијски пјесник.

Зато се - у философији егзистенције, од Киркегорда и Ничеа до Унамуна и Камија - и истиче како човјек из сфере „отуђења” и апсурда није у стању да нађе излаз зато што је изгубио „трагично осјећање свијета” и живота!

Са тим осјећањем човјек добија крила поезије (трагедијске), једине силе која је у стању да се супротстави метафизици и да превлада све њезине теорије („отуђења”, о томе да је човјек лишен суштине) и њу као цјелину!

Наравно да овим подсјећањем на Марксове „епикурејско-питагорејске” почетке (полазиште) не мислимо да је могуће суочавати Његоша с Марксом: није могуће, јер није могуће суочење поезије (трагедијске) са философијом (метафизичком); није, јер су им различити садржаји и не иду истим путем да бисмо их могли упоређивати!

* * *

Стихови 161-170 (строфа 17): Његош каже да будале сматрају пјеснике лудима, поезију лудилом.

Ријеч је, наравно, о завјетној, трагедијској поезији: кад завјетни пјесник (пјесник-пророк) говори о уздизању душе или њене Луче, будале то схватају као непосредни сусрет пјесника са Богом и разговор очи-у-очи, те зато говор завјетног пјесника о уздизању душе сматрају лудилом!

Али „свијетли умови”, који блистају, знају да „само пламеном поети” Бог „пришаптава свету тајну” (тајну завјета, смисла битија). „Свијетли умови” то знају, јер су у стању да се и сами уживе у то пјесничково уздизање; они схватају да се то што се описује као уздизање и назива уздизањем састоји у пјесничковој препуштености Лучи, сопственој Лучи. Најзад, и сами су препуштени својој сопственој Лучи (својој моћи осјећања љепоте и узвишености) кад бивају захваћени пјесничковом поезијом.

Та препуштеност Лучи је веома блиска оној Gelassenheit; о којој је говорио Хајдегер кад је покушао да прикаже - не сам извор, него - дејство поезије.

Будале сматрају философију мудро, а поезију лудом. За будале су философи покољење мудро, а поете „покољење лудо”. Али Његоша то не узбуђује нити збуњује: као што лице дана не би сјало кад не би било и ноћи; као што благост (угодност) топлоте не бисмо познавали кад не би било и ледене зиме, тако ни „свијетли умови” - који знају да се препусте Лучи поезије - не би блистали кад не би било „будала тупога погледа”! Свјетлост ума (Луча) је, дакле, поетски феномен, а не философски!

Свијест, словесност или, што је исто, оштар поглед пажње усредсређене на нешто јест феномен осјећања, посебно поетског осјећања. Људи лишени осјећања (кад су лишени), лишени су и свијести (оштрог погледа пажње, словесности), те им је „поглед туп”: то важи и за метафизичаре, јер они свијест не приписују осјећању, поезији; мисле да свијест долази од нечег другог или од саме себе! Уосталом, није ли најзад, увиђајући кризу метафизике, и Хајдегер потражио силу свијести (преображења и озарене пажње) у поезији (Хелдерлина, Рилкеа, Штефана Георге, Тракла)?!...

Човјекова тупост је - емотивна тупост! Бесловесност се јавља у моменту кад је човјек лишен осјећања! Платон је дух описао као осјећање, а Христос је и суштину самог Бога описао као осјећање: стваралачку моћ има Божија Љубав (а не „интелект”)!

* * *

Стихови 171-180 (строфа 18): Као Творац свијета, и сам Бог је поета! све чему се дивимо, све што нас у створеном свијету очаравала -

па били то свијетови у космосу („мирови”), или умови појединачни (ангелски и човјекови) - све прелести (очаравајуће љепоте), како бесмртне, тако и смртне... све је то поезија Бога („Општег Оца”). То нису просто сушта („бића”, свијет постојећег), него умјетничка дјела, те тако човјек једино и може разумјети битије (постојање): као умјетност, као умјетничка дјела! И зато разумијевање битија не можемо очекивати од философа (метафизичара), чак ни од платонисте (мислиоца духовног искуства), него само од пјесника (посебно од трагедијског); јер и платонист мисли о битију и смислу само из пјесничког (трагедијског) искуства; звање пјесника је мисао о битију; како је то битије осмишљено љепотом, мисао о битију и смислу је могућа само као поезија, поетско слављење битија; а како љепота битија потиче отуд што је смисао битију, као љепоту, дао сам Творац битија, Поета-Бог, то је поезија истовремено и слављење Творца. Зато је поезија свештена. Звање пјесника је свештено. Он је у суштини Литург: сличан ангелима (до којих се Луча и уздигла кад се уздиже у поезију). Глас пјесников је утицај и глас Неба („Неба влијанија”) - како је то речено одмах на почетку *Посвете*, кад каже да је српски пјесник (као завјетни) „Небом осијан” (ЛМ, П, 2) - пјесника води у поезију (у сусрет са божанском поезијом, у учешће у божанској поезији) сама Луча, те је отуд пјесников „дијалект” (предмет мисли пјесникове) да велича Творца!

Предмет мисли пјесникове је, дакле, Литургија! Њоме је човјек у Небеском царству. Она је, дакле, једини могући језик ЗАВЈЕТА.

* * *

Стихови 181-190 (строфа 19): Најзад се Његош обраћа српском пјеснику, пјеснику српске народности: „Дивни пјевче српске народности”. И почео је *Посвету* обраћајући се српском пјеснику: „Српски пјевче Небом осијани” (П, 2). Посвета Луче М је, дакле, не само сажето поетско излагање Косовског завјета, него и Његошева посланица српским пјесницима; они су, наиме, свијест и чувари завјета! И прије него што ће коначно рећи шта конкретно очекује од српских пјесника (као чувара и свијести завјета) - а очекује повијест,

тј. свијест и јасну слику историје Срба! - Његош жели још једном да нагласи какав треба и може да буде однос завјетног српског пјесника према свијету и битију уопште: тај однос може да буде само такав какав смо у више наврата назвали трагедијским (јер то и јест најтачнији назив за однос зајветног пјесника према свијету). Ево шта каже о томе Његош (сам он, наравно, не помињући назив „трагедијски“):

Прво, завјетни српски пјесник је већ искусио („испитао“) „бич судбине“ и тако, патњом, у суочењу с истином битија, сазнао да „свијет жељи не зна угодити“! тј. да У СВИЈЕТУ (у земаљском царству) не може бити испуњена пјесникова завјетна тежња Небеском царству; да У СВИЈЕТУ не може - тј. као установа (институција, озакоњена државом) или као устаљен обичај (обичајност) не може - постојати завјетна заједница Срба, нити икоја завјетна заједница; она постоји, али не „у свијету“, као свјетовна, него као присна, душевна, унутрашња реалност, као реалност осјећања човјека који се препустио Лучи! као ралност човјека понесеног Литургијом, духом! То о „свијету“ - о немогућности да се у свијету појави и одржи нешто што је могуће само у завјетном Небеском царству - говориће касније у *Горском вијенцу* и Владика Данило, а нарочито Игуман Стефан: Владика ће изражавати тежњу ка Небеском царству и очај што је оно затворено човјековом погледу; то је тежња да српска народност васкрсне! а Игуман Стефан ће, у можда најдубљим монолозима свјетске књижевности, изнијети сву разлику између свијета (свјетовности) и Небеског царства („свијета и царства духова“): о „свијету који је тиран чак и тиранину“ (а камоли души благородној која тежи завјету); о јави живота која је смућенија од сна; о бруки човјека који мисли да се може остварити у свијету и видјети себе гдје само мајмун може да види себе: у огледалу свијета, свјетовности, спољашњости! Исто тако дубоке монологе - а против Шћепанове теологије и култа свјетовности, као и против глупог народа и главара који слиједе Шћепана! - изговориће и Игуман Теодосије Мркојевић у *Шћепану Малом*.

Дакле, на ту заблуду о вриједности (духовној и завјетној вриједности свијета), на заблуду да се човјекова суштина одређује свијетом и положајем у свијету, да се завјетна заједница и поезија рађају из свијета... на ту заблуду упозорава српског пјесника Његош

већ овдје у *Посвети Луче Микроkozма*. У суочењу с истином битија пјесник - тако се нада Његош - мора да је увидио и доживио исто што и Његош: да је судбина човјекова као бич; да од свијета не треба очекивати оно што само завјетом може бити остварено; да је и он сам на свијету као пред отвореним вратима Пакла (чак Тартара, најдубљег Пакла, гдје се пате они који су осуђени због властољубља и гордости) и да кроз отворена врата Тартара гледа како Ад (сам Сатана) режи на Његоша, баца проклетства и осуде, показује најгадније призоре... Али се Његош - што жели и сваком српском завјетном пјеснику - не да поколебати, него својом надом усаглашује своју вољу са вољом самог Творца!

Дакле, то искушење, суочење с истином битија у свијету, Његош је издржао, а да при томе није зашао у критику битија или побуну против Творца! него је остао у поезији која је, послије тих искушења, сада могућа само као траге диј сколитургиј ска поезија, завјетна поезија. Јер завјетна поезија је безусловна преданост Небеском царству: и онда кад су пјесник и његов народ поражени, као на Косову; та преданост остаје упркос свим пакленим искушењима свијета и страхотама суочења човјека с истином битија!

Дакле, од завјетног српског пјесника Његош очекује да он буде - не епски пјесник ношен епским (наивним) оптимизмом вјере у свјетовну могућност нације (племена), не пјесник епског култа јунаштва, него - да буде трагедијски пјесник! само тако ће бити и пјесник завјета, „Небом осијан”, Лучом руковођен, службеник свештене поезије (ЛМ, II, 171-180).

* * *

Стихови 191-200 (строфа 20): Само од таквог - завјетног, трагедијски настројеног - српског пјесника Његош очекује да буде повијест (свијест о историји) Срба: да прослави завјетне јунаке као што су Милош Обилић, Карађорђе и цар Душан и још понеки српски херој; да страховитом хулом (клетвом) спржи имена оних који су убили Карађорђа (Вујица), издали Косово (као Вук...), издали цара Уроша или га убили (Вукашин...), јер то су отпадници Српства, а

отпадници Српства мора да су - с обзиром на то да су Срби завјетни народ, као „Нови Израил” (Немањин) - мора да су „богомрски”, мрски и самом Богу! Само они, ти гобомрски отпадници помрачују име Срба, иначе славно и завјетно име! Само Зло (Злоћа, Сатана) жели да помрачи име Срба и само именима тих (Богу мрских) отпадника може да се послужи Зло кад жели да помрачи име Срба.

И зато је тим отпадницима премалена „наказа” (казна) Тартар, најдоњи и најцрњи круг Пакла, гдје су смјештени „горди издајници”!

Сам Бог, дакле, кажњава отпаднике Српства, јер је и самом Боу српска заједница мила и света, као завјетна.

Зато Његош од завјетног пјесника очекује да он Српство, као завјетну заједницу, прослави пред читавим Славјанством; да не само читавом Српству, него и читавом Славјанству усади завјетну свијест српску!

Такву повијест (свијест пјесника о историји Срба) Његош носи у себи и развија још од своје ране десетерачке пјесме „Заробљен Црногорац од виле” (објављена у *Пустуњак Цетињски*, на Цетињу 1834, а писана на Цетињу г. 1833). Само што у тој раној пјесмиповијести, писаној дванаест година прије *Посвете* и *Луче Микроkozма*,...

... Његоша у тој пјесми 1833. води и носи у повијест вила Ловћена, а у *Посвети* ЛМ,.. 1845, Његоша води Луча;

у пјесми 1833. вила односи Његоша у Ловћенску тајну Пећину, да Његош, тада још као Раде Чобанин, види епски приказ српске историје од цара Душана до Карађорђа,

а у *Посвети* 1845. Луча односи (уноси) Његоша у присну унутрашњу реалност завјетног Небеског царства; у реалност која је сада, трагедијским осјећањем живота и свијета, заштићена од свих илузија и разочарања којима је још могао бити изложен епски Раде Чобанин!

Завјет Његошев више није епски!

А то значи да ће „вијенац Мајци Србији” - који у епској пјесми „*Заробљен Црногорац од виле*” жели Мајци да преда војсковођа Карађорђе - моћи да преда и да Мајку славом овјенча само трагедијски

лик, лик ношен трагедијским осјећањем свијета и живота, као лик Владике Данила, Игумана Стефана, Игумана Теодосија Мркојевића: они су на врху духовне хијерархије у завјетној заједници, мада су у тој заједници неопходни - или тачније: неизбјежни! - и ликови као Вук Мићуновић, Вук Мандушић и други ликови.

Али је у трагедијском схватању свијета и живота битно да суштину историје не чини свјетско и свјетовно збивање, него појава ликова, тако да човјек осјећа заједницу само као њене ликове, а пјесник изражава повијест (слику и свијест о историји) као ликове поезије, драме, унутрашњег збивања у човјеку! (Ликови су - унутрашњост тих ликова!)

Зато Његош на крају од српског пјесника и тражи да он, сликајући српску историју, слика појединачне ликове, како хероја, тако и издајника, јер свијести о историји нема без свијести о Злу, као што ни (у *Лучи Микроkozма*) нема свијести о завјетном Небеском царству (о архангелима, бесмртним духовима) без свијести о побуни и лику Сатане, о унутрашњости лика Сатане.

Најопштија порука Његошевог дјела нама данас би, како сам је разабрао, могла да гласи овако:

Лик је унутрашња истина човјека, освијетљена (освијешћена) Лучом.

До те истине се допире само уздизањем у Небеско царство, завјетом.

Уздизање је омогућено трагедијским осјећањем свијета (суочењем са истином битија и са смрћу), али само ако је то осјећање прожето покајањем, тј. потпуном самоспознајом.

По лику као унутрашњој својој истини човјек је личност.

Додатак:
О Његошевом преображају завјетне
мисли из космологије у антропологију

Посвета је, мада стављена на почетак, као уводно пјевање *Луче Микрокозма*, ипак закључак! Очигледно је да је Посвета пјевање написано као сажет приказ цјелине, свих шест пјевања *Луче Микрокозма*, као сажета Његошева завјетна посланица, написана по завршетку цијеле поеме!

Битно у тој посланици је да *Луча Микрокозма* никако није космологија, космолошки еп - како се то досад у нас сматра и пише - него антрополошки усмјерена поезија.

Ако је суштина историје у ликовима (као унутрашњости човјека), ако се завјетна заједница заснива на способности (моћи) човјека да се поистовјети с ликовим прошлости и да их доживи поетски; ако је заједница исто што и њена историја, а историја исто што идентитет и континуитет омогућен поезијом, Лучом,

онда историја није збивање свјетовности, него унутрашње надсвјетовности у свијету као спољашњости! А тада је историја предмет мисли антрополошке, а никако космолошке или метафизичке.

У схватању да завјет шаље Богородица, а доноси Свети Илија, из Небеског Јерусалима, још је било привида и могло да буде мјеста за космолошко тумачење: оно је и у складу с епским осјећањем збивања као спољашњег односа. Али кад је улогу Богородице преузела Луча - са истим бестрашћем које одликује Богородицу, а Лучу чини моћном да човјека уздиже - онда је та замјена изразито антрополошка: само антрополошко усмјерење тада може да буде мисао о завјету. Луча није лик изван човјека, него сам човјек! Бестрашће више није само богородичност човјека, него Луча. Или: богородичност човјека је Луча његова, јер човјек том Лучом рађа Небеско царство у себи.

Антрополошко усмјерење мишљења је потребно да схватимо и то да је Небеско царство сам Христос! (Наиме, да будемо прецизни, усмјерење теoантрополошко!)

У томе што се ипак описују космичке сфере само је привид космологије. Али космос се описује да би се коначно схватило да он није противан човјековој Лучи и слободи, суштини човјека као самоистовјетности микрокосмоса! Сам Бог не допушта да слобода, Луча и суштина човјека буду угрожене или умањене космосом, положајем човјека у космосу: човјек је сличан Логосу-Слову који је и створио и који и даље ствара свијет, и то по Својој мјери! Ако БогуСлову не смета слобода, Луча и суштина човјека, онда поготово та суштина човјека не може бити угрожена космосом. Опис космоса, дакле, има у Његоша смисао савим супротан космолошком: смисао антрополошки (и теoантрополошки!). Космос, додуше, није антропоцентричан (као у епском тумачењу Старог зајвета), али су зато и човјек и космос једнако теoцентрични.

А антропологија (као ни теoантропологија!) није учење „о положају човјека у космосу” (да оvdје подсјетимо на Шелерово космолошко, предсократско и метафизичко тумачење човјека његовим мјестом, положајем!), него о суштини која значи егзистенцију, одређеност човјека самим његовим створеним битијем!

А таква одређеност је могућа зато што човјек није - као у епским осјећањима свијета - вилинског поријекла, у роду с вилама (или са духовимаидолима паганским), него у духовном сродству са самим Логосом, Творцем свијета, господарем космоса! и то космоса који је лијеп зато што је у хармонији са суштином човјека (Луче и слободе човјека) и са самим Творцем!

Тиме је Његош дао савршено досљедан поетски одговор - не само на дуализме, метафизику, космологију итд., него - и на мистицизме типа Кабале: Луча није ништа слично „небеским кочијама”, него у самој себи, сличношћу Логосу-Слову, има моћ уздизања којом понире у суштину човјека: у суштину каква је човјеку јасна само кад је у Логосу!

Тим антрополошким (и теоантрополошким) усмјерењем сваке мисли и свијести о човјеку Његош је спасио завјет од опасности која му је пријетила нововјековним култом спољашњости и космологије!

Зато је Његош, у Новом вијеку, сачувао континуитет средњовјековне српске књижевности завјета.

Тај континуитет је прекинут оним „новим почетком” на који указује Скерлић кад говори о српској грађанској књижевности на тлу јужне Угарске послје Велике Сеобе г. 1689-1690. Из тога „новог почетка” потиче и Црњански који - по његовим написима о Његошу судећи - није никад схватио ни Његоша ни Косовски завјет. У његовим романима јуначине жалосно пропадају у туђем свијету и у сеобама, и у Русији. Али нема завјета ни свијести „о одсуству Бога” (и о томе да се пропада без те свијести, како ће рећи Хајдегер); а поготово нема завјетних ликова као што су Владика Данило, Игуман Стефан, Игуман Теодосије. А видјећемо да је разумијевање Његоша, као што то показује Андрић, повезано са осјећањем завјета!

И у свим нашим досадашњим приказима који говоре о Његошевој „космологији” и о *Лучи Микроkozма* као „космолошкој поеми” огледа се не само епохална ограниченост нововјековном културом (култом сјветовности и знања о свјетовном као највишим вриједностима), него и одсуство слуха за завјетно осјећање и за Косовски завјет Његошев.

Зато се Његошу прилазило као епском пјеснику: у складу са нововјековном склоношћу да се у поезији схвата и прима еп (и лирика), а не трагедијско осјећање; у складу с метафизиком која прихвата космологију истом склоношћу којом одбија антропологију (и теоантропологију); прихвата појам човјека као односа и мјеста у космосу (или у систему појмова), али не појам човјека као егзистенције (унутрашње одређености „односом” према самом себи, „односом” који више не можемо звати односом, јер је то егзистенција)!

У нашој историји Његош значи сличан велики преокрет (од космологије и метафизике ка антропологији и освјешћењу духовног

искуства, ка суочењу с истином битија) какав се у грчкој и свјетској историји одиграо с појавом Сократа и Платона и њиховим великим заокретом од космологије ка антропологији.

Тим заокретом („обратом“) Његошева мисао заиста значи велику револуцију, али не у уобичајеном Марксовом и политиколошком значењу те ријечи (као укидање традиције!) него у астрономском: заокрет да се спаси исто, да би све остало исто, да се остане на утврђеној путањи (око Сунца), да би били спасени предање (традиција), завјет, идентитет, континуитет, историја!

А кад би се у Његоша и могло говорити о некаквој револуцији, онда би смисао те револуције (као што је оно једном рекао Сезан, говорећи о сликарству) морао бити само у томе да се помоћу ње свим (несумњиво нужним) промјенама спаси и сачува традиција!

Да није било тога Његошевог преображаја завјета (из сфере космолошке у сферу антрополошку или теоантрополошку), Косовски завјет, сама супстанција српске заједнице (завјетне), утонуо би у заборав и тешко да би му икаква археологија могла помоћи. О значају и различитим видовима тога преображаја, посебно у суочењу с нововјековном свјетовношћу, биће говора у другом дијелу студије, у *Његош и Косовски завјет, II*.

Београд, 1981-1989.

Напомена

Ознаке уз наводе из Његошевих дјела:

ЛМ = *Луча Микрокозма*

ЛМ, II, 1-200 = *Луча Микрокозма, Посвета*, 200 стихова, уводно певање „посвећено Г. Сими Милутиновићу, 1. Маја 1845”.)

ЛМ, I, II, III, IV, V, VI = једно од шест (I-VI) певања *Луче Микрокозма*

ЛМ, I, 1-350 = *Луча Микрокозма*, пјевање I, стихови од 1 до 350 итд. исто и са стиховима из ЛМ, II ...итд.

ГВ, II, 1-38 = *Горски вијенац, Посвета Праху Оца Србије*, са ознаком стихова од ГВ, II, 1 до ГВ, II, 38

ГВ, 1-2819 = *Горски вијенац*, стихови од 1 до 2819... а празни текстови између стихова (Његошева објашњења и коментари) означени су бројем стиха испред и бројем стиха иза прозног текста... исто тако означен је прозни текст и у *Шћепану Малом*

ШМ, I-V = *Шћепан Мали*, или дужи наслов: *Лажни цар Шћепан Мали, Историческо збитије Осамнајестога вијека*. Бројеви I -V означавају „дејствија” (драмске чинове) којих у ШМ има пет

ШМ, I, 1 - 880 = *Шћепан Мали*, дејствије прво, стихови 1-880, те су тако стихови означавани по дејствијима и у ШМ, II, 1-842; ШМ, III, 1-850; ШМ, IV, 1-914; ШМ, V, 1-623

Наводи из писама и осталих дјела Његошевих означени су пуним насловом. А кад се каже , *Његошева трилогија*”, онда се тиме мисли управо на ЛМ (*Лучу Микрокозма*), ГВ (*Горски вијенац*) и ШМ (*Лажни цар Шћепан Мали*).

Овај рад писан је ијекавицом по правопису српске варијанте Вукова и Његошева времена, како су писали и Његошеви саговорници и дописници, а говорили гуслари српски. То чинимо из више разлога: прво, зато што веома често наводимо текстове писане ијекавским правописом (Вуковим и Његошевим); друго, зато што се ијекавицом боље чува акценат (а у њему и човјекова присност са језиком) Вука, Његоша и народне поезије; треће, зато да се не бисмо отуђили од акцената и говора највећих дјела српске књижевности и тако се постепено навикавали на заблуду да ијекавица представља говор (или језик) неког другог народа; четврто, зато што Даничићев превод Старог завјета представља закон најљепше ијекавице српскохрватског језика: свако насиље над тим језиком је незграпно и ружно.

Садржај

Предговор

I. - Тематска сложеност студије о Његошу и Косовском завјету у Новом вијеку

1. - „Његош, трагични јунак Косовске мисли”
2. - Умјетност умјетношћу
3. - Класична формула Косовског завјета
4. - Нација и трансценденција
5. - Епска свијест у култу јунаштва наспрам метафизике у нововјековној цивилизацији
6. - Витештво и трагедија, трагедијска свијест
7. - Његошева надсвјетовна свијест о историји
8. - Нововјековна епоха Срба у Његошевом виђењу
9. - Нови вијек истиче свјетовност као највише начело
10. - Утицај трију различитих европских култура на културу Срба у Новом вијеку: латинске, панонске и западне
11. - У Његошевом дјелу нема ни „буржоаског” елемента, ни мисли револуције
12. - Нови вијек није битно обиљежен неком класом, него идеологијом која историјску свијест приказује као метафизичку свијест
13. - Руски апсолутизам и Срби
14. - Икона-лик у Косовском завјету и појам-систем у нововјековној идеологији
15. - Крст часни и слобода златна
16. - Поријекло Косовског завјета
17. - Светосавски (византијско-светосавски) коријени српске културе и Римско право
18. - Његош и литургијске анагнозе
19. - Појам Зла у Његоша и у европској литератури
20. - Војна крајина и Пећка патријаршија, двије одлучујуће установе српског народа последије губитка државности

21. - Епска свијест Војне крајине и завјетна свијест Пећке патријаршије
 22. - У поезији је једини спасаод апсурда нововјековне културе
 23. - Развој поетског осјећања у Његошевој поезији: од епског преко лирског и трагедијског до литургијског осјећања
 24. - Његош, кључ српске повијести (завјетне свијести)
 25. - Шта је трагедија?
 26. - Литургијски и завјетни карактер Његошеве *поеме Луча Микрокозма*
 27. - Смисао духовности је завјет
 28. - Његош и платонизам према метафизици
 29. - Духовност је тајна људске личности
 30. - Дух и битије
 31. - Једини излаз суштог из битија је Литургија
 32. - Његошев пут у освјешћење Косовског завјета
 33. - *Луча Микрокозма*
 34. - *Горски вијенац*
 35. - *Лажни цар Шћепан Мали*
 36. - Двије Косовске клетве: епска и Његошева
 37. - Његошева трилогија - трилогија завјета
 38. - Његош, кључ српске повијести, опет
 39. - Његошево изрицање („формула”) Косовског завјета
- II. - Његошева посланица Косовског завјета
- Додатак: О Његошевом преображају завјетне мисли из космологије у антропологију
- Напомена

Библиотека
ПОСЕБНА ИЗДАЊА

Жарко Видовић
ЊЕГОШ И КОСОВСКИ ЗАВЈЕТ
У НОВОМ ВИЈЕКУ

Рецензенти
ДРАГОЉУБ МИЋУНОВИЋ
АТАНАСИЈЕ ЈЕВТИЋ

Ликовнографичка опрема
НИКОЛА ДОКМАНОВИЋ

Технички уредник
ГРАДИМИР СПАСИЋ

Компјутерско обликовање слога
ДРАГАН СТАНКОВИЋ

Тираж
2.000 примерака

Издаје и штампа
Завод за издавачку делатност
„Филип Вишњић”
Београд, Устаничка 25

CIP - Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд
886.1/.2.01

ВИДОВИЋ, Жарко

Његош и Косовски завјет у Новом вијеку /
Жарко Видовић. - Београд : „Филип Вишњић“,
1989. - 158 стр. ; 20 ст. - (Посебна издања /
„Филип Вишњић“)
ISBN 8673630819
ПК:а. Његош, Петар II Петровић (1813-1851) -
Филозофија