

ЈЕЛЕНА ПАНИЋ МАРАШ

МРТВА ДРАГА У ОСАМНАЕСТОВЕКОВНОМ ЕРОТСКОМ

„Друга књига Сеоба” Милоша Црњанског

Враћајући се теми *сеоба* поновно уобличеној кроз визуру 18. века, Црњански се у *Дружој књизи Сеоба* (1962) надовезује на започето у *Сеобама* приповедање о породици Исакович само утолико што се Вук Исакович спомиње узгредно, за разлику од његовог брата о коме читалац не сазнаје баш ништа.¹ Тиме што је ова тема поново присутна испоставља се да има истурено место унутар романеског опуса нашег аутора, а однос према историјском наслеђу 18. века задобија конститутивну важност за уобличавање слике света у овим делима.

Разматрањем односа према историји који Црњански демонстрира у овом делу, фокусирано се бавио Мило Ломпар. Након истраживања реалних историјских докумената и начина како се Црњански опходи према њима у самом ткиву романа, овај аутор износи закључак да је на делу парадоксална ситуација постигнута преко низа огрешења о каузалитет историјских догађаја која врхуни у ставу о одсуству „историје у историји” и своди се на следеће: „што се више говори о историји, што је више има у *Дружој књизи Сеоба*, више је нема”.² Имајући овај закључак

¹ На однос између ова два романа осврнуо се и сам Црњански поводом њиховог обједињеног појављивања 1962. године у издању Српске књижевне задруге речима: „Ја сматрам да је то погрешно. То није била моја намера. То сојужење романа ствара везе и подвлачи сличности, којих има, које су биле интенције писца, али и других којих нема и које нису биле интенције писца”, у: Милош Црњански, *Есеји и чланци II*, Задужбина Милоша Црњанског, Београд 1999, 476, 477.

² Мило Ломпар, „Историја и постмодерна”, *Ајолонови ђуџокази, есеји о*

на уму, то онда може имплицирати да оно што је притајено, а углавном се истраживачи слажу да таквих садржаја у *Другој књизи Сеоба* има, оно о чему се узредније говори то је заправо у склопу целог романа „присутније”, па би се онда дошло до оне позиције из које се оно чега у први мах *нема* указује као да га *има*. То чега нема, а заправо се најчешће „крије” иза приповедања о историјским догађајима на светској, тј. европској позорници друге половине 18. века, јесу и еротски садржаји, који углавном нису били предмет усредсређеног проучавања. На то као да је опоменуо сам Црњански истичући како „према мишљењу пишчевом није примећена главна тема *Друге књиџе Сеоба*, љубав према жени која је умрла”.³ Дакле, сам аутор не каже мотив, већ тема, а као тему узима један романтичарски мотив *par excellence*, мотив мртве драге.⁴ Намеће се питање зашто тема на коју упућује аутор непосредно након објављивања романа (дакле 1964. године) није била примећена? Могуће да је један од разлога зашто „главна тема” *Друге књиџе Сеоба* није препозната у први мах управо начин на који је обрађена, а тај начин је повезан са приповедачким поступком који Црњански демонстрира у овом делу и своди се на један облик двоструких исказа, односно подривања већ исприповеданих садржаја, које је Мило Ломпар именовоао као „двосмислено приповедање”,⁵ а најпре је у вези са главним јунаком који у делу има централно место, Павлом Исаковичем.

Једном приликом наш аутор је прокоментаришао лик Павла Исаковича указујући како је „најмање тачно, да је Павел Исакович, аутобиографија. У стварности, то је био један мој добри друг, који је отишао у Русију, и који је заиста личио на Павла, а кога је давно прекрила земља.”⁶ Када је Црњанског прекрила земља, онда је Милорад Павић могао да напише: „И сећао се да свакој оствареној љубави треба жртвовати две неостварене, јер тада она остварена вреди колико три друге.”⁷ Исто то се може рећи и за Павла Исаковича који „жртвује” Евдокију и Јоку Стану Дрекову (и још многе друге које су онда оне „треће”) за мртву драгу.

За тумачење мотива мртве драге у *Другој књизи Себа* необично је важно приметити када се и у ком тренутку јавља Павлово

Црњанском, Службени лист СЦГ, Београд 2004, 115.

³ Милош Црњански, *Есеји и чланци II*, 480.

⁴ О мотиву мртве драге у нашој поезији види студију Слободана Владушића *Ко је убио мртву драгу?*, Службени гласник, Београд 2009.

⁵ Мило Ломпар, *Црњански и Мефистофел*, Нолит, Београд 2007, 191.

⁶ Милош Црњански, *Есеји и чланци II*, 480.

⁷ Милорад Павић, „Смрт Милоша Црњанског”, *Борба*, број 308–309, година LXVIII, 4/5. новембар 1989, 7.

сећање на умрлу жену, а онда и како се развија, усложњава и удваја. Да мотив мртве драге има повлашћено место у структури романа јасно је и по томе да Црњански преко њега одређује основну тему романа, а онда додатно истиче: „То је изненађење, да се љубав наставља, у сећању, и после смрти. Љубав прекинута смрћу. Највиша тема, која је могућа у романима.”⁸ Овај момент *изненађења*, на коју пажњу скреће сам аутор, чини се нарочито важан за тренутак када се по први пут јавља сећање на Катинку, будући да је и сам јунак њиме изненађен: „Сад, на његово велико изненађење, он се сети своје младе жене...”⁹ Оставши сам у тамници, пошто га је затворио Гарсули, са којим му је заједничко једино то што су обојица удовци, Павле се „сети покојне жене, на коју је већ давно био одвикао да мисли. Била је потпуно заборављена. А сад се, ето, јавља, у његовој мисли” (стр. 39). То да је она све до тог тренутка била заборављена додатно је појачано тврдњама да је „ишчезла из његовог сећања, из његових мисли” (стр. 39), као и да, што ће се касније често понављати, тај брак није био из љубави и да је за живота није волео, а самим тим ни показивао неку посебну нежност према њој („Он није имао ништа против ње, али тај брак није био из љубави и она му се чинила, као доживљај, безазлена”, стр. 39).

Из позиције приповедања може се приметити да је изненадно сећање на умрлу жену покренуло даљи развој мотива мртве драге будући да у свету исприповеданог, тј. ма где да се налазио, ма где да је путовао, Павле је у сећању носио и Катинку. Важно је приметити када се сећање јавило, дакле, док је сам у тамници, са својим мислима, са лицем које је с једне стране гледа ка смрти, а са друге још увек живи. Могуће да је тај моменат самоће, развојености од осталог света, условио сећање на њу, која је могуће и живела до тада у његовој сенци: „Никога није било у затвору са њим, сем – бар се њему тако чинило – његове сенке” (стр. 41). Да је она обитавала у његовој сенци наслућујемо и по његовој експлицитној изјави када га Варвара наговара да се поново жени: „Ја сам човек сеновит, Шокице, не бој се, али што кажеш за женидбу, ко ће мене за женика? Несрећа се за мене привезала. То би била моја женидба. Грех је на то намамити другога” (стр. 54). Како се он све више буде одвајао од спољашњег света и окретао ка свом унутрашњем, свету сенки, тако ће расти и сећање

⁸ Милош Црњански, *Есеји и чланци II*, 479.

⁹ Милош Црњански, *Друга књига Сеоба*, приредио Душан Иванић, Задужбина Милоша Црњанског, Београдски издавачки графички завод, Српска књижевна задруга, Београд 1996, 42 (сви наводи биће дати према овом издању).

на рано преминулу жену. Сличан поступак обитавања у сенци уочавамо и у Андрићевом триптиху *Јелена, жена које нема*,¹⁰ с тим што је функција сенке донекле различита, јер док је код Црњанског сенка директно повезана са мотивом мртве драге и појавним обликом душе умрлих, код Андрића је пре реч о дуалистичком односу одсуства и присуства. Различито уобличене функције сенке обележавају стања чежње која боје и Павла Исаковича и приповедни глас Андрићевог остварења. Поред тога, оба приповедача говоре о „привиђењу” било Јелене било Катинке, те онај тренутак када се Павлу јавља Катинка у тамници као „привиђење” и када он креће да јој приђе, а она као „омама очију и људских мисли нестане” (стр. 41) готово је идентичан са интимним доживљајима из приповетке *Јелена, жена које нема* и с тим у вези реконструисаним деловима романа *На сунчаној сирани*. Тек напомене ради уочимо да је идеја одсутности као присутности нашла своје централно место у Андрићевој *Јелени, жени које нема*, а у *Другој књизи Сеоба* уобличава се преко Катинке, чија је одсутност заправо њена присутност. Отуда, Катинкина смрт утиче на њено постојање у свету Павлових мисли, док је њена присутност за живота била блиска реалној одсутности, што сазнајемо из његовог присећања на заједнички живот и начин опхођења према њој.

Павлова чежња према Катинки расте како се сећање на њу појачава, да би онда своју кулминацију добила у *ошкровењу* поимања љубави. Сећање на њу у тамници углавном је уоквирено њеним маргиналним положајем који је имала пре брака у Варвариној породици, њеном маргиналношћу као жене, јер је све до тридесете била неударна, причало се да је глува, те је била у „засенку” своје богате рођаке, а и њен положај као невесте опет је био маргиналан будући да није имала мираз. Дух времена оживљавају описи прошевине, њиховог првог сусрета, тока свадбеног веселја. Прво сећање на мртву жену, у ком му се чинила и лепа и добра, прати Павлово присећање на његово хладно држање у браку, као и да је увек на њену нежност одговарао хладно, осим када су кренули да је спадају превремени порођајни болови.

Никола Милошевић сматра да је Црњански лик ове жене замислио као оличење духовне и физичке лепоте, а да је њена смрт последица истих оних трагичних законитости по којима све што је изузетно у племенитости и лепоти мора неповратно да

¹⁰ Овом темом смо се посебно бавили у: Јелена Панић, „Лице којег нема”, зборник радова *Лице у језику, књижевности и култури*, Philologia, Београд 2006, 157–164.

пропадне.¹¹ На једном општем нивоу, Ками би, у духу филозофије апсурда, рекао како жене немају смисао сем оне која је мртва, а она свој смисао задобија пошто је мртва,¹² док би из искуства преточеног у *Дневник заводника* Кјеркегор резимирао да је највећа умрла љубав неостварена жудња.¹³

У вези са жудњом, интригантна је да Павле сања венчање са Катинком док са Божичима ноћи у Рабу, са „избом” на којој је насликан бели зец који провоцира његову телесност. Тек тада, дакле када је она мртва, а Павле у друштву жене која га на изванредан начин ипак привлачи, приповеда се о Катинкиној сексуалности и чулности преко Павлових снова, те је у том сну „увидео” да је она „као рођена за пољупце, за љубав” и види је како „лежи крај њега, полугола, провидна, и шапуће му” (стр. 118). Међутим, Катинка се не своди на овај чулни аспект еротског, који свакако поседује, што показује чињеница да је „стидљива у загрљају”, у ком је „уживала дуго ... са сузама” или да „заче, већ прве недеље, у браку” (стр. 42), него се испољава као лик који носи познање о љубави. Чини се да ни у једном другом лику Црњански није до те мере истакао љубав као доминантно обележје као што је лик Катинке одредио преко њене љубави за Павла. Природа те љубави је таква да није само телесна „жеђ која ју је морила годинама” (стр. 42), него и жеђ за љубављу особе која је све до брака била на различите начине скрајнута. Самим тим, када проналази љубав, она саопштава сасвим сигурно једино сазнање о љубави које је у овом делу изречено, а које не долази из духа 18. века, просветитељства и рационализма, већ је обојено *романтичарским* сензибилитетом. Наиме, Катинка изриче да је *права љубав само једна, у живојћу, као што је прва љубав, прва жалосић, у живојћу* (стр. 120, подвлачење је наше). Када након њене смрти током својих лутања по светској позорници 18. века, Павле „увиди колико га је волела” (стр. 143), заволи и он њу, те због те своје љубави, а више пута је истакнуто да је он „сујета сујетства”, дакле љубави која му је годила и била драга, он бива затворен за читав други свет жена које му на различите начине нуде и различито поимање љубави. Тиме што је Павле заволео Катинку, он наиме на једном општем нивоу прихвата и романтичарско виђење љубави у које се уписује и мотив мртве драге, па самим тим је *онепожућен* да заволи жене

¹¹ Никола Милошевић, *Роман Милоша Црњанског*, СКЗ, Београд 1970, 181.

¹² Албер Ками, *Мисли о Сизифу*, с француског превела Весна Ињац, Моно, Топс и Мањана Прес, Београд 1999, 112–120.

¹³ Сјерен Кјеркегор, *Дневник заводника*, превео Данко Грлић, БИГЗ, Београд 1975, 34.

које живе 18. век, век посвећен „уживању у постељи”, чиме се, између осталог, може тумачити и као романтичан јунак.

Уколико се романтично разуме на начин како то чини Ридригер Зафрански у студији *Романтизам, једна немачка афера*,¹⁴ дакле као идеологија која није ограничена на једну епоху и која, као таква, постоји до данас, јасно је како је Црњански у другој половини 20. века могао да реafirмише *романтично Другом књигом Сеоба*. Уједно, оно што је *романтично* у овом роману заправо је супротстављено оном осамнаестовековном, оном рационалном које све жели да објасни и свиме да овлада. Зафрански учава да је романтизам и наставак религије естетским средствима, те да је још Гете приметио да је романтично „болесно”, али га се није успео лишити. Следећи ова становишта, може се учинити да и Павле делује као *болесниан* у свету у ком живи, било да је „болест” његово удовиштво од којег га готово сви желе излечити, или пак немогућност да се прилагоди свету. Подвлачи то и приповедачев коментар на самом крају романа када се тврди да је Павле „огледно, човек, који никада не живи у оном месту, где се налази, него прижељкује да у једно друго место, оде. Човек, који никад није био задовољан у оној кожи, у којој је, него коже мења, као змије. Као вук длаке. А остаје исти” (стр. 660).

У тој истој „кожи” коју мења, а остаје исти, Павле је, преко искуства смрти своје жене, дакле, преко „прве жалости” коју спознаје опет преко сна након ког постаје „осетљив, на сваку појаву јесени, на сваку жалост коју види” (стр. 480), дошао до сазнања снаге коју имају „у људском животу, љубави, и смрти” (стр. 480). Управо то колика је снага љубави и смрти није саопштено на том месту, него у једној од последњих реченица последње главе романа под називом „Сеобе се настављају вечно”: „Било је сеоба и биће их вечно, као и порођаја који ће се наставити. Има сеоба. Смрти нема!” (стр. 696). Попут завршетка *Сеоба*, Црњански и на самом крају *Друге књиге Сеоба* истиче једно посебно разумевање еротског својства које није повезано са пуком репродукцијом или баналном сексуалношћу, колико са разумевањем појма *плодности* које се на изврстан начин преноси и на појам *сеоба*.

Нек буде узгред примећено да се у филозофији једног Емануела Левинаса појам *плодности* не односи само на биолошки моменат. У раду *Тошалииет и бесконачност* овај филозоф је показао етичко значење ероса, те на основу тога учава како плодност има доминантно етичко значење и трансцендентни карактер.

¹⁴ Ридригер Зафрански, *Романтизам, Једна немачка афера*, с немачког превела Мирјана Аврамовић, „Адреса”, Нови Сад 2011.

Црњански назначеним завршетком романа отвара могућност тумачења и сеоба и порођаја из метафизичке димензије, а уколико *порођаје* доведемо у везу са Левинасовим појмом *плодносћи*, тим пре ће нам се они таквим и указати. Овај француски филозоф јеврејског порекла тврди: „Бесконечно бивство, то јест бивствовање које увек изнова започиње – и које се не може лишити субјективности, јер без ње не би могло поново започети – збива се у лику плодности”,¹⁵ као и да „плодност наставља историју, а да ипак не производи старење”, те да је „дар моћи даривања, она је зачеће детета”.¹⁶

Сазнање до ког Павле долази сећајући се како му је жена умирала на рукама управо је на том трагу, с обзиром на то да тврди да „*љубав људска би требало да има трајање вечносћи*” (стр. 480, подвлачење је наше), чиме се сугерише повлашћени статус љубави, док искуство љубави Павла доводи до отварања једног другог, оностраног света. Преведено на ниво романа, када је на овом свету лишен присуства Катинке, Павле може да је „доживи” као „објект” уживања, јер му се она нуди онако како је он доживљава, а то што се у његовим сећањима јавља у представи од детета до нимфе, само је последица његовог промењеног доживљаја. Онда када Павле заволи мртву жену, садржај дела се отвара за метафизичку димензију љубави. На путу кроз земље и градове, он не успева да се веже за било кога другог сем за мисли о Катинки, које га готово не напуштају, те када је најизолованији, а онда и најусамљенији, као што јесте док борави у тамници или прелази преко Карпата, визија Катинке је најјача.¹⁷ Очито је да на овом месту, наглашеније него на другим, испливава некрофилски карактер Павлове љубави, те ће му се стога жена и касније јављати у сновима у којима ће он живети неки тајанствени, чулни живот са њом, а приметимо да је ово својство њихове љубави наговештено од самог почетка. Ако се присетимо како се приповеда о њиховом венчању, учићемо и детаљ када и како су се загрлили, а онда и какви су у загрљају били – „Он ју је, као неку сестру, успављивао. Она му је лежала у крилу али не као у брачној постељи, него као мртва у загрљају” (стр. 121). Дакле, веза са *мртвим* приметна је од самог почетка, а некрофилски карактер¹⁸

¹⁵ Емануел Левинас, *Тоталитет и бесконачност*, с француског превео Спасоје Ђузулан, Јасен, Никшић, 2006, 242.

¹⁶ Исто, 245.

¹⁷ Никола Милошевић сматра да у епизоди преласка преко Карпата њено представљање достиже врхунац, у: Никола Милошевић, *Роман Милоца Црњанског*, 181.

¹⁸ Споменимо да се некрофилски карактер приписује деструктивним и

Павлове љубави се пролонгира и након њене смрти. На једном месту га чак и Божич доводи у везу са мртвим: „Е капетане, нисам знао, ко ми је у кућу ушао. Живе вас жене прижељкују, а ви сте загледан, у оно, што је у гробу! Некромант!” (стр. 357). Сазнање до ког Павле долази преко некрофилског искуства не само да је сазнање љубави, него и потпуног сједињавања, потпуне истоветности која није само чулна, али је чула уоквирују, а која се испољава и „везама” које би требало да постоје међу супружницима. Интенцијом ка успостављању до тада неуспостављених веза („Помислио је, зато, први пут, да би између живота и смрти мужа и жене требало да постоји више веза – требало би да се роде истог дана, а истог дана и умру”, стр. 519) приметан је онај ехо који долази од Суматре и који директно води у атараксију.

Мотив појављивања мртве драге као привиђења или у сну карактеристичан је за његово књижевно уобличавање. Присетимо се само Дисовог стиха из песме „Можда спава” – „у сну видим, али не знам што не видим сад”. И Павле Катинку види док сања и не види је на јави. Отуда силазећи у сан, он попут Орфеја, покушава да Катинку изведе на светло дана, али сваки пут се буди у свету без њеног присуства. Веза са Орфејом сама се по себи намеће с обзиром на то да је мит о Орфеју и Еуридики извориште мотива мртве драге, који је у вези са „лиром”, тј. лирским песништвом, а удео лирског у поетици Милоша Црњанског и његова повезаност са еротским испоставаља се као једна од темељних веза за тумачење еротског и у његовом романескном опусу.

За разумевање мита о Орфеју и Еуридици неопходно је разумети и саму Еросову природу, а за разумевање важности Платоновог ероса за еротологију битно је сагледати како и на који начин је обликован, тим пре да бисмо након тога могли разумети и неоплатоничаре и везе које се могу успоставити између хришћанског и Платоновог ероса. Стога ће нам бити драгоцен студија Анице Савић Ребац, *Предплатонска еропологија*, која ће нам бити и основно извориште, а њена становишта више но добродошла, како због самих ставова које разматра, тако и због неке врсте *литерарне* интриге, да се, ето, при писању о еротском у делу Милоша Црњанског спомене и њено име, не само зато што јој је Црњански посветио једну песму у *Лирици Ишак*, већ по ради мотива због којих је то учинио.¹⁹

циничним особама које се „никада не смеју, шкрте су, говоре хладно и монотонно, воле тамне боје, у међуличним односима су арогантне, а у политичком погледу имају ултраконзервативне, ригидне ставове”, у: Жарко Требјешанин, *Психолошки речник*, „Стубови културе”, Београд 2001, 294.

¹⁹ С тим у вези погледај писмо Милоша Црњанског упућено Аници Савић,

Порекло Еросово везано је за удвојеност грчких љубавних божанстава, јер поред Ероса, богиња љубави грчког Партенона била је Афродита. С тим у вези, Аница Савић Ребац успоставља неколико нивоа разликовања међу њима, па поред порекла истиче и слојеве матријархата и патријархата. Ерос је по њој грчка творевина и окарактерисан је као светлосно божанство и као бог афродизијске љубави, а за њега се везују и ратничко-агонална својства. Од Афродите се најчешће разликовао тиме што се у поезији пореди са „љубавном жудњом”, као и по томе да је првобитно замишљен као јединство, а да је такав у виђењу орфичара и Платона, тј. „главних обрађивача његовог спекулативног значења”²⁰. Позивајући се на Хесиода, Савић Ребац указује како је он истакао, поред космогонијске делатности Ероса, и „*двосітруки*, надлични и лични, космички и човечански значај Ероса, и за рану свест о томе да је корен оба, и надличног и личног, један”²¹. По њој је то врло важно место јер показује први облик свести о јединству индивидуалног и универзалног, који је онда код Хераклита изведен у логосу, с обзиром на то да је тежиште пренео са Ероса на логос. Отуда Платон онда може да спаја логос и Ероса, јер је близак и са Хераклитом и са орфичарима, а то спајање код Хераклита је „чисто духовни пут психе ка трансцендентном добру”²². Истражујући утицаје орфичара на Платонову концепцију ероса, које се разликују утолико што орфичари тежиште стављају на космичко-духовном Еросу, а Платон на душевно-духовном, Савић Ребац уочава „разне ступњеве хуманизирања космичког Ероса, односно дивинизирања човечанског”, те закључује да је јединство ипак створио тек Платон који је спојио космичке и душевне, духовне и страсне љубави, али у правцу интелектуалном, надличном, а не осећајном и личном. Управо су стога хришћански јеванђелисти и могли да узму концепцију Платоновог ероса за стварање хришћанског појма љубави *агапе*, те је онда Данте могао да споји чежњу према мртвој драгој са чежњом за Богом и апсолутом.²³ Међутим, оно што код Платона није у првом плану, јесте онај Еросов аспект до кога су посебно држали орфичари. Јер, за орфичаре поред духовно-космичког момента, који је у

које је пронађено у њеној заоставштини на: http://www.unilib.bg.ac.rs/o_nama/izlozbe/nacionalni-dan-knjige/pismo.php

²⁰ Аница Савић Ребац, *Предплатонска ероџологија*, Књижевна заједница Новог Сада, Нови Сад 1984, 36, 45.

²¹ Исто, 49.

²² Исто, 51.

²³ Тим аспектима Аница Савић Ребац посебно се бавила у тексту „Платонска и хришћанска љубав”, *Хеленски видици*, Српска књижевна задруга, Београд 1966.

вези са Еросом, једнако је важан и екстатично-животни принцип кога оличава Дионис, па је онда у теогонијском миту о Фанесу изведено јединство Ероса и Диониса²⁴ који су средишња божанства орфизма. Већ је у први мах уочљиво колико је спајање Диониса и Ероса важно за обликовање лика Павла Исаковича.

Јединство орфичких божанства у лику Павла Исаковича оличено је кроз фигуре Катинке, која води ка трансценденцији и појму љубави, и Евдокије, која осведочава телесни аспект, уживање и екстазу. Да је *ерос* код Павла ипак један уочавамо кроз поступак удвајања јунакиња карактеристичног за релацију између Евдокије и Катинке. Сличност између Катинке и Евдокије је истакнута различитим поступцима. Од прве Божичкине појаве потцртава се њена сличност са Катинком, у тој мери да су личиле „као сестре”, те се Павле „пренерази” када гледајући Евдокију, увиди колико је слична његовој покојној жени: „Иако ја та сличност била више његово уображење, него стварност, Павлу се учини потпуна, страшна, невероватна. Он се према њој, од почетка, због тога, почео да понаша са неком необичном нежношћу” (стр. 102). Тако је и његово опхођење према Евдокији у први мах мотивисано том сличношћу. Стога га је додатно „жалостило” што му се удвара жена која „личи на његову покојну жену, као сестра на сестру” (стр. 143), те се онда одупире њеној жељи: „није хтео да се са њом спанђа, из простог разлога што није хтео жену, која толико личи на жену која је умрла. Он се стидео и саме помисли да нека таква жена постане наставак његовог брака” (стр. 143).

Ово „образложење” открива два принципа у Павловом доживљају двеју жена, један који је везан за телесност и снижавање, тј. за Евдокију, и други који тежи ка узвишеном и трансцендентном оличен у Катинки, те се онда поводом њих две може размишљати као Еуридики и дионизијској жени. Међутим, подела између ова два пола у самом делу није доследно изведена, што потврђује став да је Ерос ипак један, те често долази до замене јунакиња, најчешће на путовању, и то тако да се мешају Павлове успомене на Катинку и Евдокију: „Није ни приметио како се на том путу, сад, успомене, на његову жену, мешају са успоменама на мајоруншу, Божичку. Она га је пратила сад, као својим шапатам, и очима, чежњивим, као да му је заменила жену” (стр. 261); или, знатно чешће, у Евдокији види Катинку: „Видео је само њено лице, које је на његову мртву жену личило, и њене очи, које су биле црне,

²⁴ Види: Драгослав Срејовић, Александрина Цермановић-Кузмановић, *Речник грчке и римске митологије*, СЗ, Београд 1987, одреднице: Ерос, Дионис, Фанес, Орфеј.

али сјајне, као да горе, а видео је и како јој, тешка, бакарно тамна коса, низ врат клизи, као да је још више на његову мртву жену желела да личи” (стр. 350); „А што је дуже седео пред њом у колима, њене откривене груди, њена нога, њен поглед, њен глас личили су све више, на груди, на ногу, на поглед, на глас, оне која је била у гробу” (стр. 115); „Оно што се Павлу учини најгоре, те груди, то лице, те тамне очи, које су светлеле, као да су звезде, цела та страсна, а тужна, лепотица, личила је у том тренутку на његову мртву жену” (стр. 136).

Да Евдокија добија дионизијска својства приметно је када се Павлу сећање на мртву жену меша са Божичком, „бестидном и лудом” („Разлика је била само та, да је она, које се сећао, била бледа и нема, а гледала га тужно, као на смрти, а Божичка је у љубавном загрљају била жива, снажна, као да игра, врела, луда, толико, да би каткад, од уживања, гласно, крикнула”, стр. 239), те он, условно говорећи, *цццццц* Катинку од природе чулности која иде уз Божичку тако што му се жена у сећањима јавља као дете или се присећа њеног детињства. Божичкина чулност блиска је оном дионизијском и метонимијски се приказује преко њеног екстатичног заноса, а онда и узвика уживања који овај производи. Но, да Катинка поседује чулну димензију, посебно је видљиво током Павловог преласка преко Карпата, па у његовим сећањима она иде узлазном трансверзалом телесности, али не и силазном у односу на трансценденцију, него се увек на њу враћа и зато Катинка *сабира* принцип Павлове љубави.

Треба приметити како се телесни контакт у сну између Катинке и Павла развијао – од тренутка када је заточен у Темишвару, након што је годину дана од њене смрти заборавио на њу, сања „како га милује, по потиљку, по коси, како га љуби” (стр. 477), ово миловање трансгресира у сексуалност која га доследно у сновима на путовањима прати, а онда се та сексуалност међу њима развија до екстазе када више није јасно где престаје ноћ, а где почиње дан („Била је тако дивна, тако страсна, у тој лудој љубави, у сну, да се Исакович стидео, да је лудео, премирао кад се пробуди ујутру ... Био је ужаснут том потпуном сличношћу, истоветношћу, сна, и јаве”, стр. 477). На појединим местима Катинка, посредована сликом у Павловим сновима, прима својства Божичке, те се и даље удваја са њом, али и у тој тачки сличности раздваја („Иако се каткад њено лепо лице мешало, у сну, са лицем госпоже Евдокије, као и њене тужне очи, иако се каткад њено, голо, витко тело, мешало у сећању, са снажним, дивним, ногама, Божичке, та мртва жена би изашла, и из те мешавине, бела, лепа, и остала сама са њим, у зору, кад се буди”, стр. 477) и инкорпорира у себе

ону дионизијску снагу на којој би јој онда и Евдокија могла позавидети. То не значи да Катинка преузима дионизијски принцип ероса на себе, него да га поседује, с обзиром на то да он доследно остаје везан за Божичку, јер је представа Катинке блиска астралној димензији („Његова жена, у сну, стајала је каткад још, за тренут, као нека бела сен, у провидној хаљини, у мраку, у позадини, у сну, а госпожа Божич, лепа, обесна и гола, у његовом загрљају”, стр. 515). Овај моменат астралне пројекције Катинке додатно је појачан, она све време борави у невидљивости, док Евдокија из видљивог прелази у невидљив свет. Тиме што је у свету невидљивости, Катинка живи у свету идеја, а самим тим је њен лик на трагу Платоновог виђења ероса. Поред тога, њена невидљивост, а опет стално лебдење око Павла, призивају мит о Еросу и Психе,²⁵ у коме није случајно да је Ерос невидљив и да он, као и Катинка, свако вече долази драгој у постељу, а Павле као Психа лута светом не би ли досегнуо стање јединства са својом мртвом драгом. У односу са Катинком може се пронаћи веза са телом, јер без тела и жеље међу љубавницима која пламти јалов је пут до света идеја и архетипова. С тим у вези, Октавио Паз љубав и еротско пореди са двоструким пламеном који се храни на истом изворишту ватре – сексуалности. По њему се они увек враћају богу Пану и његовом плачу од ког шума подрхтава.²⁶

Упркос поступку замене, мешања ове две жене у Павловој свести и сновима, ипак, оличавају два супротна, различита принципа, које као такве именује сам Павле Исакович: „представљају анђела и ђавола у његовом животу” (стр. 515). За Катинку би се могле везати категорије невиности, стидљивости, нежности, а за Евдокију бестидности и похоте. На изванредан начин, овим поређењем се призива хришћанска концепција анђела и ђавола. Под синтагмом „ђаво у телу”, коју су користили хришћански сколастици, управо се мислило на наглашену нагонску, путену страну човека, које је анђео по својој природи лишен. Отуда се може протумачити да када Павле пореди Катинку са анђелом, он заправо призива једну концепцију љубави, оне љубави коју означава хришћански појам агапе, у чијој је основи, како тврди Аница Савић

²⁵ Истакнимо да се фигура Психе јавља и у роману на оном месту где Павле чека пријем код грофа Кајзерлинга, „секунд-секретар Волков, и његови гости, који су се смејали том Србину, тако лепог стаса, отменог држања, даржљивост при коцки, фараону, а који не зна ко су голишаве богиње на ходнику Кајзерлинга, и не зна ко је била богиња, Психе”, стр. 228. У вези са митом о Амору и Психи види: Апулеј, *Пријовейка о Амору и Психи*, с латинског превео Растислав Марић, Просвета, Београд 1952.

²⁶ Octavio Paz, *The Double Flame, Love and Eroticism*, Harvest book, Harcourt, New York 1995, 257.

Ребац, мистична љубав и љубав коју као сазнање велича 13. поглавље Прве посланице Коринћанима.²⁷ Ако би се такво тумачење даље развијало, приметило би се како Павлова *концепција љубави* истиче везу са агапе која се више пута додатно појачава наглашавањем како има нечег непролазног у љубави, што за њега оличава оловно кубе над гробницом покојне жене, а заправо симболу вере у коју је његова жена прешла удавши се за њега. Но, кубе се не би могло свести само на религиозни аспект, јер на путу за Руму при посети женином гробу он одлази, како читамо, не „из неких религиозних разлога, или по обичају, него у дивљењу” (стр. 332). Али, вера у смисао љубави оличена у кубету, која Павла обузима над жениним гробом до те мере да *ерос* готово струји кроз њега, а онда и сазнање да љубав побеђује смрт, ако је љубав у човеку, као што у њему јесте, нису „плачевни” већ праћени песмом момака који баш у том тренутку Павлове спознаје пролазе непосредно поред њега и, како читамо, „који су били по селима уобичајили, у то време, да се по месечини, у летње ноћи, водају и певају” (стр. 333). Песме које су они певали док је он стајао над гробом жене и пред плавим кубетом које метонимијски осликава смисао љубави, Павле се после сећао сваки пут када би се на путу присетио жене. Чини се као да је песма ових момака потекла из Дионисовог култа који се заснива и на веровању у бесмртност душе. Интригантно је уочити да се одмах након реченице о „општој пролазности свега што је било стварно у његовом животу” (стр. 333) и наглашавања како Павле нема уображење да ће се живот наставити кроз децу (истини за вољу, на самом крају романа он ће управо разговарајући са Аном, дати супротан исказ: „Да родитељи треба да буду сретни, јер се, тако, у својој деци, настављају”, стр. 614), чује песма момака, с обзиром на то да се само порекло Дионисовог култа везује за осећај пролазности људске индивидуалне егзистенције.²⁸ Коментар који стоји издвојен и само у једној реченици („Било је то нешто најлепше на свету”, стр. 333) уједињује живот и смрт и указује, како то, између осталог, истиче Владимир Соловљев у студији *Смисао љубави*, да су бог смрти и бог живота један исти бог, да су Дионис и Хад једно исто.²⁹ Управо концепцију љубави на трагу хришћанског разумевања категорије агапе подупиरे читава епизода на гробу, будући да је за Павла била

²⁷ Аница Савић Ребац, „Платонски ерос и хришћанска љубав”, *Хеленски видици*, 37.

²⁸ Милош Ђурић, *Историја хеленске еџике*, Завод за уџбенике и наставна средства, Београд 1961, 25.

²⁹ Владимир Соловјов, *Свѣтлост истѳока*, с руског превели Марија Бранислав Марковић и група аутора, „Логос”, Београд 2006, 35.

„најлепша награда у животу” (стр. 333), јер је породила овакав утисак. Искуство љубави је безмало непролазно, баш као и оловно кубе над гробом, које га онда сећа на то искуство. С друге стране, тај детаљ да се Павле тресе од „помисли какво мора бити сад тело његове младе жене” (стр. 333), те да када се сетио лешине „отворио би очи, и исколачио, али би се после смирио” (стр. 333) може бити и поетичка спона коју Црњански на том месту прави у односу на песничку традицију, јер је ово класичан лирски мотив, а како је код Црњанског лирско на различите начине присутно и у епским формама, какав је роман, онда се мотив мртве драге донекле на сличан начин обликује као и у лирици.

На почетку века Сима Пандуровић је у „Мртвим пламеновима”, рецимо, опевао гнусно распадање тела мртве драге, али се није „смирио” од помисли какво је тело његове драге, већ је над њим „сишао са ума”. „Жеља за синтезом”³⁰ као безмало опште место у третирању мотива мртве драге, доводи до визије смрти песничког субјекта код Пандуровића, међутим чини се да је онострано сазнање до ког долази идентично са Павловим, а поткрепљено стиховима: „И тријумф духа над смрћу и гробом”, „Осећам где се моје биће диже / Другога царству, бесмртности душе / Љубављу својом без мрља и гриже”, „Ја имам вере, и верујем снова / У мојој души певају славуји”, „Сањиво дише мелодија нова, / Звук другог света, и ја живим њиме”.³¹ Спознаја љубави до које долази песнички субјект у песми Симе Пандуровића исто тако је пропраћена песмом која долази из њега самог. Свакако треба приметити да онострано искуство исказано мотивом мртве драге на другачије начине уобличавају декадентна поетика Симе Пандуровића и сложени поетички обрасци *Друге књиџе Сеоба*.

У основи подударана ероса и агапе сагледаног из Павловог искуства на гробу жене, чини се да *ерос* ипак долази до *агапе*. Ту тврдњу изриче Николај Берђајев у делу *Ерос и личности* и указује како је ерос љубав уздизања, усмерена ка висини, идеји, општошти, а агапе је љубав силажења, снисхођења, милосрђа, која се претвара у безличну, формалну силу и захтев за лишаванем од сваког полног, жудног елемента.³² Соловјов у већ споменутом делу *Смисао љубави* истиче важност полне љубави наспрам других, а смисао људске љубави види у „оправдавању и спасавању

³⁰ Слободан Владушић, *наведено дело*, 17.

³¹ Сима Пандуровић, *Песме*, „Каирос”, Сремски Карловци 1997, 44, 45, 46.

³² Николай Бердяев, *Эрос и личность*, Прометей, Москва.

индивидуалности путем жртвовања егоизму”,³³ те изгледа да само једна сила изнутра може да поткопа егоизам и то је пре свега полна љубав. Отуда Павле Исакович, за ког приповедач више пута понавља да је „сујета сујетства”, управо суспендује свој егоизам, свој положај, своју лепоту и заводљивост пред искуством полне љубави према Катинки. Соловјов уједно сматра да је полна љубав у обрнутом односу са размножавањем врсте, те што је једна јача, утолико је друга слабија. Када Павле жали што не постоје дубље везе међу супружницима, као да је на трагу жеље за потпуном и свестранијом узајамношћу оличеној у речима „биће двоје у плоти једној, тј. постаће једно стварно биће”.³⁴ За Соловјова се ово спајање не одвија у „анималној материјалној природи” човека, већ у његовој „идеалној” природи која га повезује са „апсолутном истином или Богом”.³⁵ Стога, уколико се уважи његово мишљење, Павлов однос према Евдокији не може се посматрати у категорији љубави, јер „физиолошка љубав не подразумева обавезно неки одређени однос према љубави”³⁶ с обзиром на то да се остварује без љубави, баш као што је љубав могућа без ње. То је тачка где Црњански одступа од платонистичке концепције љубави будући да код њега физиолошки аспект иде у подручје идеализације, трансценденције и спиритуалности. Отуда је *еројско* у његовој поетици, па онда и у *Другој књизи Сеоба*, вазда телесно колико и духовно, оно осцилира између натурализације психе и психологизације природе. А то што у *Другој књизи Сеоба* Павлова љубав задира у подручје религије указује на то да љубав и религија имају заједничке ослоне тачке. Међутим, Хегел би у духу времена рекао да је религија једно с љубављу, али и да „истинско сједињавање, праву љубав имамо само међу живима који су по моћи једнаки и, дакле, потпуно живи једно за друго, који ни са које стране једно према другом нису мртви”,³⁷ дакле, не она каква је приказана у *Другој књизи Сеоба* него блиска супружинској љубави руског емигрантског пара у *Роману о Лондону*. Истинске, праве и трајне љубави, сем ове према мртвој жени, која, узгред буди речено, по Хегелу и не би била „истинско сједињавање”,³⁸

³³ Владимир Соловјов, *наведено дело*, 19.

³⁴ Исто, 25.

³⁵ Исто, 30.

³⁶ Исто, 32.

³⁷ Георг Вилхелм Фридрих Хегел, *Рани сѝиси*, превео с немачког Слободан Новаков, „Веселин Маслеша”, Сарајево 1982, 186.

³⁸ Појмом љубави Хегел се нешто опширније бавио у својим *Раним сѝисима*, те онај моменат сједињавања који се сусреће још код Платона Хегел разумева као *чудо* које нисмо у стању да схватимо: „вољени нам није супротстављен, он је једно с нашим бићем; ми, у њему видимо само нас, а он онда ипак

готово и да и нема у опусу Црњанског све до последњег романа. С тим у вези, напоменимо да је у *Сеобама* Вуку Исаковичу жена досадила, док је Аранђел лишен могућности „истинског сједињавања” са Дафином, а да Дафинина љубав према мужу бива на концу обесмишљена.

Мртва драга *Друђе књиџе Сеоба* своје место је нашала и у последњој глави романа „Сеобе се настављају вечно” која *сабира* до тада наговештене метафизичке елементе у једну приповедну, заокружену целину. Упркос овом *повишеном* тону, оцртан је и онај круг тема који је повезан са еротским садржајима, који се онда нужно уписују у реконструкцију одређених догађаја кроз неповерење у историјске податке и дестабилизацију самог приповедања. На пример, из приповедачеве визуре, уз јасно одређене вредносне коментаре, замишљен је могућ сусрет Павла и Евдокије: „То би значило да ју је Павле угледао, онако измењену, дебелу као мечка. Шта ли је осећао при том језивом доживљају; да види, како се људско тело, као и душа мења? Како је лепота брзо пролазна. Је ли примио ту жену, и такву, не знајући шта га је снашло, или из сажаљења? А она? Је ли плакала, због тога, каква се начинила? Или се смешкала, глупаво, уверена да је она, и таква, чаробна?” (стр. 683). Из овог цитата јасно се уочава општи тон последње главе, назначен на самом почетку наводима да је код свих народа забележено да је појединац „зрно песка”, те истицање опште пролазности и пропадљивости, али и извесна непоузданост ослонца, поверења и у еротизам који се у случају Евдокије контексту-

опет није ми”. Ово сједињење, које је по Хегелу сједињење живота, нужно претпоставља неко раздвајање, „неки развитак, образовану многострукуост”, на шта се надовезује и појам кога Хегел на различитим местима образлаже, па и овде, а то је појам свести о себи. Он сматра да би љубав дошла до свести о својој срећи, „да би, себи, што она чини, дала ту срећу, неопходно је да се она одвоји, да чак створи себи непријатељства”. Занимљива је, данас поготово, и Хегелова *економија* љубави „што више дајем то више имам”, коју он образлаже тиме да оно што даје не постаје сиромашније тиме што даје другоме, већ је за толико повећало своје сопствено „благо”. Пример који наводи, али не образлаже, јесу Шекспирови ликови Ромео и Јулија, у: Георг Вилхелм Фридрих Хегел, *Рани синци*, 185, 298. У *Основним црпџама филозофије права*, успутно и у виду додатка, опет је подвукао своје виђење љубави, једино као осећања. Он, наиме, наглашава два момента у љубави, први: „ја нећу да будем самостална особа и за мене, и да, када бих то био, осећао бих себе мањкавим и непотпуним”. Други момент је да „ја себе добијам у другој особи, да у њој важим, шта она опет постиже у мени”. Посматрано напореда са његовим ранијим ставовима, опет је подвучен аспект сједињавања, те и у коначној *дефиницији* љубави наглашава момент противрјечности таквог спајања – „Љубав је уједно стварање и растварање противрјечности: као разрешење она је обично јединство”, у: Георг Вилхелм Фридрих Хегел, *Основне црпџе филозофије права*, са немачког превео Данко Грлић, „Веселин Маслеша”, Сарајево 1964, 288.

ализује и естетизује, те само унутар одређеног контекста и само док је била лепа могла је привући Павла.

Оно што приповедач са сигурношћу тврди јесте Павлова ода-ност удовиштву, а преко њега и љубави према мртвој жени. Прем-да га даје као „разочараног љубавника”, који све више личи на чо-века који је „сишао са ума” (стр. 685), Павлова љубав према жени не јењава („Он је своју жену, и мртву, све више волео”, стр. 686), те у општој дестабилизацији могућег/немогућег, оствареног/не-оствареног, једино стабилно у последњој глави романа јесте сим-боличка вредност плавог кубета од олова на женином гробу. Онда, и док се сви селе са овог на оно место, са једног на други свет, вредност кубета се „не може одселити” (стр. 685). Иако ре-чено као издвојена реченица у форми исказа свезнајућег припо-ведача, то да се кубе не може одселити није обавијено рефрен-ском реченицом последње главе „није то схватљиво, није, људ-ском уму”, будући да плаво кубе од олова јесте та неприкоснове-на вера у љубав, која онда своје место налази и у овој последњој глави и потврђује оно што је Црњански рекао да је основна тема романа, а онда је вера у љубав тако јака да је људском уму у њој све разумљиво и схватљиво и да у том сазнању у ствари почи-ва и исходиште или прапочетак те вере. Друга је ствар што се та религија јавља у 18. веку, који је као такав требало да се обрачу-на са религиозним аспектима, а да љубав рационализује као што то покушавају јунаци романа *Ојасне везе* Шодерлоа де ла Клоа, али као што и безосећајни, срачунати и рационални Валмон није успео да не потпадне под дејство ероса, тако и 18. век није успео до краја да се обрачуна са митским, ирационалним и непојмљивим, јер је својом вером у прогрес и стални напредак цивилиза-ције, а онда и човека, утро пут романтизму. Тек ће се реалисти усудити да живот прикажу у пуноћи стварности.

У духу реализма једним делом је писао и Јаков Игњато-вић, о чијој је стогодишњици рођења Црњански написао текст. Овај пригодни текст значајан нам је не зато што наш аутор сма-тра да је овај „највећа личност нашег реализма” и да је стра-шно оно што је написао о љубави, него зато што у њему потврђује да је „љубав једна”, као и земља, сажаљење, доброта, а над свим је само „ваздух”.³⁹ Наглашавањем овог ваздуха који се надвија над земљом преко поступка понављања, Црњански 1922. годи-не, када је текст и настао, јесте у духу своје тадашње поетике. Но, нама се чини да поједине реченице које је том приликом написао

³⁹ Милош Црњански, *Есеји и чланци I*, Задужбина Милоша Црњанског, Београд 1999, 37.

наговештавају оно што ће након неколико година написати у *Сеобама*, а потом након неколико деценија у *Другој књизи Сеоба*. Тако би се искази попут: „Како би било дивно осетити да само дух нико и ништа не каља. И болове и очајања и лудило сагледати опет у животу, трбусима и меду. Али и тада би у овим мрамурним, од блата створеним, оживелим телесима, што се тетурају кроз љубавни смех и плачући глад осећали дубоку дивну даљину и могућност стапања живота са водама што остају воде, небесима, која су вечна и ваздухом око свега, јер земаља је једна”,⁴⁰ могли разумети као повезивање оног натуралистичког и оног идеалистичког, оног позитивистичког и оног ирационалног, оног просветитељског и оног романтичарског, које се налази како у *Сеобама*, тако и знатно више у *Другој књизи Сеоба*.

⁴⁰ Исто, 38.