

Марко Теодорски

ДИМИТРИЈЕ МИТРИНОВИЋ
И ПОЧЕЦИ ПСИХОАНАЛИЗЕ НА
ЈУЖНОСЛОВЕНСКИМ ПРОСТОРИМА

НАУКА О КЊИЖЕВНОСТИ
Књижевне теорије и књижевна критика

Библиотеку је основао Зоран Константиновић 1978,
а обновио Гојко Тешић 2006.

Уредница

Биљана Андоновска

Рецензенти

др Александра Манчић
проф. др Петар Јевремовић
проф. др Горан Коруповић

МАРКО ТЕОДОРСКИ

ДИМИТРИЈЕ МИТРИНОВИЋ
И ПОЧЕЦИ ПСИХОАНАЛИЗЕ
НА ЈУЖНОСЛОВЕНСКИМ
ПРОСТОРИМА

ИНСТИТУТ ЗА КЊИЖЕВНОСТ И УМЕТНОСТ
БЕОГРАД
2025

САДРЖАЈ

УВОДНА РЕЧ, 2025.....	7
ПСИХОАНАЛИТИЧКА СКИЦА, 1920.....	17
ФУНДАМЕНТИ, 1907–1909.....	21
ТОПОГРАФИЈА ДУШЕ, 1908–1913.....	37
ПСИХОЛОГИЈА ДУШЕ, 1913.....	55
ЛОНДОН, 1920.....	71
АДЛЕР, 1927–1933.....	89
БИБЛИОГРАФИЈА.....	103
SUMMARY.....	115
ИНДЕКС ИМЕНА.....	121

УВОДНА РЕЧ, 2025.

Мисаони свет Димитрија Митриновића (1887–1953) јесте простор у којем се границе филозофије, психологије, уметности и духовности померају. Он најпре делује хаотично: сијасет појмова позајмлених из различитих традиција, синтагме које звуче као гностичке визије и пророчке најаве, комбинације источне мудрости и западне науке. Али у његовом центру лежи вера у *синтезу*. За Митриновића, свет није разбијена мозаичка слика већ јединствен организам, жива свест која тражи пут ка испуњењу, док појединац није изоловано биће, него чвор у којем се укрштају струје човечанства.

Ова студија открива Митриновићеву синтетичку психолошку мисао, настојећи да је прикаже у њеној унутрашњој логици. Из његовог раног, предратног опуса, реконструисаћу оно што зовем Митриновићевом „психологијом душе“ која није пука поетска или мистичка скица, већ темељна поставка која у себи већ носи поделу између свесног и несвесног, или пак онога што човек јесте и онога што га надилази. Тај модел, који је у почетку формулисан језиком биологије, емоција и нагона, касније ће се, у егзилу, спојити са психоаналитичким речником. Фројдовско несвесно и адлеровски син-

тетички индивидуалитет постају делови шире целине коју је Митриновић одувек покушавао да осветли.

Управо у Адлеровој индивидуалној психологији Митриновић проналази важног савезника. Адлера не види као Фројдовог „одбеглог ученика“, већ мислиоца који је осетио да је човек у својој основи биће заједнице, а не усамљени носилац нагонских конфликта. Када Митриновић усваја Адлерове идеје, он то не чини пасивно, већ их уплиће у сопствени систем који спаја психологију, филозофију, религију и визију свечовчанства.

Намера ми је да покажем да Митриновић није само један од бројних интелектуалаца који су се почетком двадесетог века заносили психоанализом. Његов однос према психологији много је дубљи и доследнији: то је простор у којем он трага за начелима која би објединила лични живот и историју, етику и естетику, унутрашње и спољашње. Његова „психологија душе“ јесте темељ не само за разумевање појединца већ и судбине народа и, касније, читавог човечанства. Тако ћемо, корак по корак, пратити како се из младалачких поетских интуиција, уроњених у психолошке медитације, развија систем који свој коначни израз налази у психоаналитичкој терминологији. Митриновић је остао посебан и издвојен: он није прихватао ниједан ауторитет без преобликовања, већ је сваки утицај уграђивао у сопствену синтетичку визију. Зато ће у овом тексту бити речи и о његовој фасцинацији

Фројдом и Адлером, али и о томе како су њихове теорије постале материјал за један шири, готово космички пројекат.

Од августа 1920. до октобра 1921. године Димитрије Митриновић обраћа се лондонској публици колумном „Светска збивања“, у либералном часопису *Ново доба (New Age)*. Исту колумну поново ће покренути 1933. у часопису *Нова Британија (New Britain)*. Ови дигресивни и асоцијативни есејистички фрагменти наизглед проричу будућност човечанства као комплексног организма састављеног из делова који постоје и функционишу једни зарад других. У том организму, који је читав свет, сваки човек истовремено је и човечанство, индивидуалан и универзалан, док свака раса и нација проналази улогу и сврху у динамици „светских збивања“, коју Митриновић назива „светском психологијом“. Колумну пише профетичким тоном и сложеним језиком теозофије, хришћанске теологије, кабале, софијанистике, психоанализе, што му, са једне стране, доноси дерогативну титулу „мистификатора“ (Глигорић 1930),¹ а са друге магнетски привлачи многе који су тих година тражили излаз из ратом траумиране садашњице.

Одмах бих на почетку нагласио да је Митриновић *синтетички* мислилац за кога је појам

¹ О перцепцији Митриновићеве фигуре у Србији, в. Radulović 2023.

„синтезе“ централан.² Ово не могу довољно истаћи и односи се на све аспекте његовог опуса. Идеја *једног* – међусобне повезаности свих животних феномена и идентификације човека са њима – најранија је поставка његовог мишљења; предмет његовог синтетичког политичког/друштвеног/културног ангажмана током година је само ширио обим, од заговарања етнопсихичког јединства Срба и Хрвата (Митриновић 1990л: 445; 1990ц: 173; 1990ч: 183), преко југословенства, па пансловенства, те коначно свечовечанства и сажимања читавог органског живота на Земљи. Од свега што је у животу читао – свих мислилаца, свих мисаоних струја, свих учења – узимао је само оно што му је требало и убацивао у исти казан промишљања човекове душевне еволуције. Свечовечанство је „Универзално Човечанство које је сједињено функционалном синтезом“ (1987а: 143), *Локом Самграхом*, односно Светском Синтезом која је „инхерентна обликујућа сила човековог јединства“ (189), „суштински бескрајна и божанска, конкретна и људска“ (158), „универзално воздигнуће човечанства на разину Плероме“ (162). Овај „синтетички принцип иманентан је Великој Европи“ (218),³ која је „синтеза или свесност света“ (216) и чија је историја, „психолошки посматрано,

² Синтетичност његовог мишљења није промакла ни претходним истраживачима. Уп. на пример, у контексту разматрања „Естетичких контемплација“ и књижевне авангарде, Milnović 2022.

³ „Где је синтетички човек, добар Европљанин?“ (1987а: 82).

'ништа више' од смењивања периода анализе и синтезе: периода током којих се супротности култивишу и периода током којих се покушава њихово помирење у једној вишој синтези“ (84). И, најзад, „Човечанство је Синтеза. Сâма Пуна Целина је Плерома и синтеза“ (294). Митриновић свуда види везе и, што је битније, сматра да је то најбољи и једини начин да се појми човеково постојање, да човек за циљ свог унутрашњег раста мора имати другог човека, читаво човечанство, општу свесност, Светску организацију, Кућу Човека (307), један свет, једно постојање у којем се фрагментарност губи. У домену психоанализе, овај став ништа не осликава боље од наслова чланка из 1929. године: „Фројд против Адлера: психо-анализа против психо-синтезе.“

Херметичност већег дела Митриновићевог опуса⁴ директна је последица синтетичког мишљења, јер када се сви састојци укувају у истом казану ствара се нова, јединствена и, најпре, непозната смеша. Тако се читав Митриновићев опус од 1913. па надаље, уобличава у најмање три регистра: *гностичком*⁵ (у којем се мешају разна ре-

⁴ Ригби веродостојно описује Митриновићев идејни стил као „бизарну расплутост на неки начин поремећеног сневача“ (Rigby 1988: 205).

⁵ Митриновићев језик почиње да се мења након упознавања са мишљу Ерика Гуткинда, конкретно са његовом књигом *Siderische Geburt* (1910). О гностичком регистру Митриновићеве мисли, као и његовој биографској подлози, в. Палавестра 1977; Prole 2020; Rutherford 1955 и 1966; Radulović 2022; Milutinović 2023; Marković 2020; Hengel 2021 и 2022, Levy 2023.

лигијска, филозофска и езотеријска учења, те он говори о Софији, Плероми, Логосу, Краљевству, Светом Тројству, *Локи Самграхи*, Свету Серафима), *физиолошом* (у којем се свет објашњава као организам, а расе и нације као органи или ембриони), и *психолошом*, касније *психоаналитичком* (у којем доминирају дихотомија несвесно/свесно, светска психологија, универзално [колективно] несвесно, психоаналитичка симптоматологија). Сваки регистар има посебан речник, и проблем Митриновићевог послератног опуса – оно што посебно обесхрабрује и одбија од његове, иначе, дубоке и целовите мисли – јесте то што он те регистре непрестано мења, меша и преводи. Хипостазе Светог Тројства шетају се између хришћанских (Отац, Син, Свети Дух) и психоаналитичких (несвесно, свесно, самосвесно), Свечовечанство је и Краљевство Божје и Универзална Свесност и Живот (биолошки), Свети Дух је и душа и самосвест и једно. Тако у Митриновићевом казану, социологија више није социологија,⁶ психологија више није психологија,⁷ биологија више није биологија,⁸ психоанализа више није психоанализа,⁹ него је све гнозис – само што ни гнозис више није првобитни гнозис, пошто је путем синтезе у себе примио све ове дисциплине,

⁶ Социологија је Социологија Постојања (1987а: 309).

⁷ Иако сам не користи тај појам, психологија је „душелогичка“, психологија душе.

⁸ Биологија је Наука о Виталности и Наука Живота (1987а: 308).

⁹ Психоанализа је психосинтеза.

односно њихове идеје или методе, и постао Наука о Светској Целини (1987а: 309).¹⁰

Међутим, Митриновићев месијански тон и гностички речник лако одвраћају пажњу од двеју битних чињеница: прва је та да су „Светска збивања“ (и Митриновићев послератни опус) саграђена на експлицитно психоаналитичким идејама, док је друга да те идеје, упркос сталном уплитању гностичког регистра, заправо реартикулишу психологију његовог *предратног* стваралаштва, изграђену на првенствено емпиријским, биолошко-физиолошким темељима. Фокус овог рада биће управо на овим двама чињеницама. Иако никада детаљно (или, у духу теме, „дубински“) обрађено, присуство психоанализе у Митриновићевом послератном опусу јесте коментарисано (Marković 2020: 115–119; Marković 2023: 38–40; Милутиновић 2023; Blagojević 1988: 175; Savić 1988; Палавестра 1977: 326–328, Radulović

¹⁰ Након што је дефинисао аријску расу као централни орган Раса Вечног Сина који је орган Логоса Бога, односно Разума, а све у циљу тврдње о природној тежњи и жудњи Аријске душе и Северног човечанства за независном егзистенцијом, Митриновић одлучује да сада „говори експлицитно“, те нам објашњава да су еволуција и најдубље несвесно Запада (који је потекао са Севера), а не историја, заслужни за духовну супериорност и централну улогу беле расе у светском поретку (1987а: 132). Не би ли читаоцима појаснио поенту, Митриновић се кроз регистре каткада шета намерно, овог пута из гностичког у (претпостављено разумљивији) психоаналитички, тиме демонстрирајући њихову релативну међусобну заменљивост.

2023а: 227–230).¹¹ Томе је највише допринео Митриновићев сусрет са Адлером и оснивање огранка Друштва за индивидуалну психологију у Лондону, који је учинио да психоанализа, ушавши у биографски домен, није могла бити игнорисана. Међутим, о психологији, општеприсутној у Митриновићевом предратном периоду, није писано уопште. Присуство психолошког и психоаналитичког и овом приликом наилази на специфичан вид отпора (пандан самом психоаналитичком процесу) који онемогућава уочавање, иначе свеприсутних, форми.

Структура ове студије ће, стога, бити следећа: након кратког осврта на продор психоаналитичких идеја у Митриновићеву мисао 1920, закорачићу најпре уназад и фокусирати се на његов предратни опус, не бих ли се касније вратио на послератни. Оваква хронолошка структура неопходна је да би се одмах јасно видео непорециви континуитет његове психолошке/психоаналитичке мисли. Показаћу да је Митриновић још од првих година студија размишљао и писао у контексту биолошко-физиолошке вунтовске психологије, коју ће, сходно поменутом синтетизму, преобликовати у специфичан систем, који у овом раду називам „психологијом душе“.¹² Ова психологија, иако неексплицирана,

¹¹ Есеј Обрада Савића и даље је једини у потпуности посвећен Митриновићевом (послератном) психоаналитичком дискурсу, у који аутор задире биографски и аналитички, али и даље у скупеном контексту.

¹² Иако је јасно да је посредни својеврсни плеоназам, определио сам се за ову фразу услед њеног незамењивог капацитета да илуструје Митриновић психолошки приступ.

заснива се на вертикалној топографији чији су елементи распоређени према дихотомiji доле (↓) / горе (↑), укључујући и појмове несвесно/свесно. Показаћу како „психологија душе“ антиципира психоаналитички дискурс, који ће је преузети, заокружити и реартикулисати једним дискутабилно бољим, али свакако новијим и модернијим речником. Намера ми је, дакле, да покажем изузетну издржљивост Митриновићевог психолошког система, односно да се он у својим основама веома мало, ако уопште, мењао.

Пошто је подухват позамашан, а текстуални простор ове студије ограничен, одлучио сам се на „унутрашњи“ приступ опусу. То значи да ћу се максимално трудити да останем унутар Митриновићевих текстова, реферирајући на секундарну литературу искључиво где је неопходно. Уместо позиционирања Митриновићевог дела унутар ширег књижевног, друштвеног, политичког и културног контекста (што је најчешћи приступ постојеће критике) у којима бих тражио објашњење појмова и проблематике, фокусираћу се на *међусобни однос* његових текстова и значење тражити унутар тих односа. Другим речима, трудићу се да „помним читањем“ и дискурзивном анализом дозволим Митриновићевим текстовима да једни друге објасне: иако је његова мисао неретко конфузна или контрадикторна, она је, услед своје синтетичности, у одређеној мери и кохерентна. Коначно, упркос вишерегистарској природи Митриновићевог каснијег опуса, трудићу се да, сходно теми овог рада и колико год је могуће, останем унутар психоаналитичког регистра.

ПСИХОАНАЛИТИЧКА СКИЦА, 1920.

Након што на самом почетку прве колумне „Светских збивања“ објави како „тврдња да је Човечанство једна врста мора бити допуњена тврдњом да је Човечанство један Човек; а ово, опет, мора бити прецизирано тврдњом да је сваки човек тај човек“ (1987а: 71), Митриновић додаје да ову тврдњу психолози и физиолози познају боље него религија, опредељујући тако већ у првим редовима примарни регистар својих размишљања у том тренутку. Наиме, оно што, према његовом мишљењу психолози и физиолози знају јесте да „испод индивидуалне свести и у позадини индивидуалних органа и функција леже колективни, расни, а можда чак и дубљи нивои свести“, те да су „скорашња истраживања показала да нема расе, нације или појединца у свету који није допринео и не доприноси самом садржају од кога су индивидуални умови сачињени“ (1987а: 71–72). Митриновић први фрагмент „Светских збивања“ заокружује исказом да „јединство Човечанства, или, боље, читаве креације, које је физиологија потврдила, сада потврђује и психологија“ (72). Више није религија та која објављује међусобну повезаност и прожимање свих облика живота у јединство свести,

већ појединац задовољење проналази једино ако у њему учествује *свесно*. Он свет замишља „као један велики ум у процесу постајања самосвесним; и са ове тачке гледишта различите расе и нације могу се посматрати као рудиментарни органи у развоју у оквиру великог света-ембриона“ (72).

Ово је сама срж како „светске психологије“, тако и Митриновићевог општег погледа на свет, јединку и еволуцију. У појединцу, у његовој *унутрашњости* (односно, као што ћемо видети, у његовој *души*), налази се потенцијал за једну ширу, свеобухватну егзистенцију чија је основа *самосвест*. Иако се, услед поменутог херметичног тона (који ће се у каснијим фрагментима интензивирати), чини да Митриновић проповеда *будућност* човечанства, он, заправо, описује и његову *садашњост*. Јер за Митриновића Свечовечанство није само будуће стање, већ начин на који он посматра свет. За њега људи већ јесу органски, психолошки и душевни део како човечанства тако и читавог живота на Земљи, они већ јесу једно са свиме, и смисао еволуције у будућности био би да то у себи и својим животима освесте.¹³ Све се одвија увек, и једино, у човеку.

Поставивши ове психолошко-физиолошке темеље Свечовечанства, Митриновић у својој колумни наредних недеља уводи директан психоаналитички дискурс, који ће „Светским збивањима“ прво доминирати, а затим постати његова

¹³ „Садашњост је пресек вечног постајања Човеком“ (1987a: 93).

подразумевана структура на коју се све друге преводе. „Модерна психоанализа“, каже Митриновић, „закључује да нормалан процес живота захтева непрестано кретање из несвесног у свесно. Оно што је у нама несвесно, тежи да постане свесно, да дође у свест, да буде препознато“ (1987а: 77). Ово је први директан коментар на психоанализу, чију артикулацију ваља упамтити, јер у Митриновићевом опусу уопште *није нова*. Он надаље описује оно што познајемо као Фројдову теорију потискивања захтева из несвесног које води настанку симптома у свести, и примењује је на светску динамику.¹⁴ „Најзад“, закључује Митриновић, „будући да светски ток, било у појединачном, било у националном или расном уму, не може бити трајно ометан, а пошто му је ускраћено препознавање, ’несвесно’ пробија баријере свести и избија у преображеном виду као лудило, страст, освета и изопачење“ (78). Пошто различити делови света играју различиту улогу у психи света, конфликт у индивидуалном несвесном овде се преводи у конфликт нација, раса и светских блокова. „Ратови, верујемо“, говори Митриновић, „увек имају психолошко порекло; они откривају стрес, нерешени конфликт, у групном и, коначно, у светском уму“ (84).

Током првих месеци Митриновићевих „Светских збивања“, фројдијанске психоаналитичке експликације светских збивања биће свеприсутне.

¹⁴ Митриновић психоанализу индивидуе примењује на светски контекст потезом не тако различитим од Фројдовог скока са индивидуе на друштво у *Тотему и табуу* (1913).

ФУНДАМЕНТИ, 1907–1909.

На овом месту неопходно је начини рез. Иако се код Митриновића психоанализа 1920. јавља као *de facto* нова мисаона струја (што се види у готово школској експликацији фројдијанских постулата), она је, заправо, само надградња његовог предратног опуса који је поставио темеље како за светску психологију, тако и за Свечовчанство, тј. Светску Синтезу. Да бисмо уистину разумели послератну динамику светских збивања и имплицитан садржај светских блокова; да бисмо разумели шта код Митриновића значи бити (само)*свестан* и зашто морамо говорити о еволуцији *душе*, а не духа; да бисмо разумели значајне тачке гностичког регистра (као што су хипостазе) и зашто инсистирам да се *spiritual* из послератних текстова преводи појмом „душевно“ (а не „спиритуално“ или „духовно“) – морамо се вратити на саме почетке и фундаменте Митриновиће мисли.

Веданта. На првом месту, Митриновић је рано био изложен идејама Истока, конкретно филозофији веданте. Колико рано пак подложно је дискусији. Немања Радуловић (Radulović 2023: 219) веома добро запажа да се ведантске теме идентификације сопства са космосом, са свиме

постојећим, јављају већ у Митриновићевој поезији. Он разматра песме „Моја вјера“ (1908) и „У мојим ноћима“ (1911) које у стиховима као што су „Ноћ, и ја, и звијезде, и тамне горе, / бивамо једно“, „Све је једно, бесмртно, све то биће; / ја сам дио споредан, али трајан; / Душа моја вјечна је, као и све / јер је у свему“ (Митриновић 1991ж: 44, 47) или „Јер је једно, бесмртно, свето Биће; / ја сам дио споредан, али љубљен; / душа моја вечна је, као и све / јер је у свему“ (1991з: 65) поетски обрађују упанишадске теме универзалне свести (*ātmana*) и идентификације са јединством бића. Позивајући се на Витошевића (1975) и Вучковића (2011), он истиче важност Митриновићеве поезије за појаву ових тема у предратној поезији (обухваћену појмом космизма) које ће бити централне у авангардној поезији двадесетих година (Radulović 2023: 221).¹⁵

Митриновићева фасцинација ведантом је неоспорна, посебно ако се има у виду његово ка-

¹⁵ Радуловић (Radulović 2023: 221) објашњава разлику између индијског филозофског ведантизма и песничког ведантизма српских песника. У идентификацији са апсолутним и универзумом, класична веданта идентификује сопство са апсолутом, док је материјални свет илузија (*māya*). У веданти српских песника пак идентификација сопства одвија се са свиме појавним, а не толико са апсолутом. Према Радуловићевом схватању, ова последња варијанта је, преко Митриновића, потекла из Дојсенове интерпретације упанишада, што је могућност о којој се може дискутовати. Видећемо како је ово разграничење филозофског од песничког ведантизма битно за разумевање Митриновићеве касније идеје свечовечанства. О проблематици *ātmana* у упанишадама в. Рајн 1980.

сније стваралаштво – једна од поставки његовог система биће управо идентификација човека са човечанством, космосом, универзумом те богом и монистичко прожимање свих постојећих феномена. Међутим, у постојећој литератури приметна је извесна контрадикција. Наиме, још од Палавестрине *Догме и утопије Димитрија Митриновића* (1977), у критици се преузима податак да је Митриновић уз филозофију веданте одрастао, пошто је у кућној библиотеци, на полици његовог оца, било могуће пронаћи књиге као што су *Философија у Срба* Милована Миловановића, *Задња бића* Ђуре Арнолда, *Живот и смрт* Аугуста Форела и *Тајна наука Веда (Die Geheimlehre des Veda: ausgewählte Texte der Upanishad's)* Пола Дојсена. Према Палавестрином мишљењу (1977: 7), управо се кроз ову последњу Митриновић упознао са филозофијом Веда и упанишада, из којих ће 1908. године за *Босанску вилу* превести одломке *Р2-веде*, док Радуловић (Radulović 2023: 217) те одломке идентификује као две химне са космогонијским спекулацијама и две сутре из *Bṛhadaranyaka* упанишаде. Палавестра (1977: 7, 358) тврди да је ова Дојсенова књига из Митриновићеве породичне библиотеке преживела до времена када он пише његову биографију 1977. и да се, заједно са осталим поменутиим књигама, налази у поседу Гордане Митриновић Омчикус, из чега закључује да је, у време превођења дела *Р2-веде* за *Босанску вилу*, он био „унекoliko већ духовно формиран на лектири којом је био окружен из детињства“. Надовезујући се на Па-

лавестрину биографију, као и на књигу Илије Марића *Лотос и жад. Индијска и кинеска филозофија код Срба у XIX веку* (2013), Радуловић тврди да је управо ту књигу могуће пронаћи у Митриновићевом Легату у Универзитетској библиотеци „Светозар Марковић“ у Београду.

Овде настаје мали проблем са занимљивим последицама. Иако је о ведској филозофији објављивао још од 1883. године (*Das System des Vedânta*), Дојсен је ову конкретну књигу објавио тек 1907,¹⁶ док је књига у Легату четврто издање из 1911. Митриновић, дакле, није могао одрасти уз ову књигу пошто је она издата тек оне године када је он кренуо на факултет, док је приме-

¹⁶ Претраживање Аустријске националне библиотеке (*Österreichische Nationalbibliothek*), Немачке националне библиотеке (*Deutsche Nationalbibliothek*) и Берлинске градске библиотеке (*Staatsbibliothek zu Berlin*) резултирало је само једним примерком ове књиге ранијег датума. У питању је издање из 1905. године (за које се каже да је друго издање), једино без икаквих пропратних информација о издавачу, месту издавања, па чак и аутору, што баца неповољно светло на веродостојност податка. Примерак се налази у библиотеци Haus Unter den Linden у Берлину под сигнатуром Zw 13134<2;a> и доступан је једино у читаоници библиотеке, тако да приликом писања овог рада нисам био у могућности да проверим физички примерак. У сваком случају, вероватноћа да је Митриновићев отац, херцеговачки сеоски учитељ, поседовао ово, данас ретко, могуће прво издање, и то такорећи чим је изашло, изразито је мала. Пошто је читав овај аргумент негативан, треба рећи да ипак заиста постоји мала могућност да је Дојсенова књига објављена раније, да су издања из 1905, 1907. и 1911. друго, треће и четврто, а да је прво издање изгубљено.

рак из Легата свакако набавио касније у животу. Тиме се објашњавају и његове белешке на маргинама које су углавном енглески преводи немачких термина, највероватније из времена када се већ преселио у Лондон: пре емиграције он није писао на енглеском језику, јер га није познавао, а прве колумне „Светских збивања“ из 1920–1921. писао је, услед тог хендикепа, са Оражом. Ова чињеница наводи на питање када је и како Митриновић дошао у контакт са ведантом, и отвара две могућности: или је у питању била нека друга Дојсенова књига (до 1908, када се утицај веданте примећује у Митриновићевим песмама, Дојсен је објавио низ књига о истој теми),¹⁷ или је Митриновић филозофију веданте усвојио касније, током студија у Загребу, упоредо са другим филозофским правцима, као што је стоицизам. Уколико би се инсистирало да је уз веданту одрастао, у питању би морала бити грешка биобиблиографског типа која је, према мом мишљењу, мало вероватна.¹⁸ Друга могућ-

¹⁷ У Легату је, поред *Die Elemente der Metaphysik* и шест од седам томова *Allgemeine Geschichte der Philosophie unter besonderer Berücksichtigung der Religionen* (од којих је један посвећен ведској филозофији до упанишада, један филозофији упанишада, а један поступанишадској филозофији), могуће пронаћи и издање поменуте Дојсенове књиге *Das System des Vedânta* из 1906. године. Треба ипак имати у виду да је Легат само фрагмент Митриновићеве целокупне библиотеке. О Легату в. Mihailović 2023; Михаиловић, Лазаревић 2008.

¹⁸ Радило би се, наиме, не о једноставној штампарској грешци, већ о комплетној замени наслова, што би указивало на намерну фабрикацију податка. Далеко је

ност чини се вероватнијом, што због чињенице да се поменуте ведантске теме у Митриновићевој поезији јављају тек од 1908. године,¹⁹ упоре-до са превођењем за *Вилу* (могао је користити

вероватније да је један од информаната Палавестри погрешно сведочио о томе које је, од постојећих Митриновићевих књига, било могуће пронаћи у породичној библиотеци. Палавестра (1977: 7) наводи и податак да су све књиге Митриновићевог оца имале број и потпис власника (М. Митриновић, учитељ) којима је, након преузимања, Митриновић додавао свој (Д. Митриновић, ст. фил.). Тих ознака, наравно, нема на примерку у Легату. Једина преостала могућност јесте да је књига остала у библиотеци Гордане Митриновић Омчикус, што је информација коју нисам имао прилике да проверим.

¹⁹ Космички елементи, попут месеца, звезда и свемира, у Митриновићевој поезији појављују се спорадично од 1906, али до 1908. године потпуно су лишени ведантских монистичких конотација. Тако песма „У слободи“ (1906) отпочиње стиховима „Метеор ја сам што свијетом блуди, / Силама страшним гоњен на све стране. / Ја вјечно блудећ дуге трајем дане / И хладним летом усијане груди. / Звијезде трепте у мутној даљини / Ужасном силом влаче ме и зову / [...] Под собом бескрај, над собом безмерје!“ (1991а: 11); у песми „Једина жеља“ (1906) налазимо „А лети душа и све дубље тоне / у плавом тајанству празне васионе.“ (1991ђ: 11); у „На починку духа“ (1906) „Кад узавре ми са дна душе немир / [...] Лутам и мотрим звијезде и свемир. / [...] Свемирском тајном ту се мирно плови, / дижу се мисли и спокојни снови“ (1991е: 20). Све ове слике могу се сврстати у два контекста: или је у питању песнички занос небом (где се месец и звезде поимају колоквијално) или је у питању песнички занос бескрајем свемира (где се поимају као небеска тела). Ни у једном од њих, пре 1908, не налазимо ведантску идентификацију са светом, универзумом или апсолутом.

примерак *Тајне науке Веда* који није био у његовом власништву, а касније купити примерак данас доступан у Легату),²⁰ што због чињенице да од 1908. године у његовим текстовима ведантска и стоичка филозофија теку паралелно, услед сличног конципирања улоге воље, разума или духа у зауздавању,²¹ превладавању ниских, животињских страсти и нагона. Ова последња тема ће у његовом предратном стваралаштву бити од круцијалног значаја и Митриновић ће јој посветити већи текстуални простор.

Стоицизам. Митриновић 1907. године, након краћег боравка у Београду, одлази у Загреб, где на Филозофском факултету, на катедри Алберта Базале, студира филозофију, психологију и логику. Током овог периода, у његовом раду преовлађују етичке и филозофске теме: филозофија веданте, затим Аристотелова етика, као и филозофија стоицизма.²² Њима је потребно придружити и Митриновићево интересовање за домаћу филозофију, најпре Руђера Бошковића и Божидара Кнежевића (коме је посвећен један од његових првих есеја, из 1906), као и психологију Људевита Дворниковића. До 1909. објавио је текстове о свим поменутиим мислиоцима и струјама (сем веданте о којој никада није експлицитно писао)

²⁰ Национална и свеучилишна књижница у Загребу данас нема примерак ове књиге. Митриновићев примерак могуће је наћи у Универзитетској библиотеци „Светозар Марковић“ под сигнатуром ПБ19 925.

²¹ Веданта овде има познату метафору о кочијама, коњима, кочијашу и уздама.

²² О антици код Митриновића в. Миленковић 2013.

у којима је за нас од највећег значаја *начин* на који их он чита. Тиме мислим да Митриновић од најранијих дана чита синтетички: он штиво не *савладава*, већ у њему за нечиме *трага*, за одговором на унапред постављена питања и дилеме, док од мислилаца и њихових филозофија усваја пробране елементе које ће, још током самог читања, претворити у нешто своје.²³ Питања за којима трага су, на првом месту, човек и његови етички принципи (стоицизам, Аристотел), затим динамика његовог унутрашњег живота (психологија) и идентификација са свиме постојећим (веданта и стоицизам), а дилема се тиче односа човекових емоционалних, животињских, инстинктивних тежњи спрам мисли, разума, духа и воље, те, коначно, слободе (мешавина веданте, стоицизма и психологије).

Најпре бих скренуо пажњу на то да у стоичкој етици Митриновић налази и одјек веданте, која ће уцртати трајекторију филозофије једног кроз читав његов опус. Према његовом читању, у стоичкој етици важни су

закони природе, који раде само у интересу опћег и великог, свеопћи неки ред догађаја, који потиче од божанства, те има у виду само цјелину свеопћу и величанствену хармонију свих људи и свих

²³ Сличним тоном, Палавестра (1977: 97) сматра да је Митриновић „популарно замишљени оглед о Марку Аурелију нехотице изложио као објаву сопствене етике, из које су, једним делом, произишла и многа његова естетичка и критичка начела“. Мој аргумент је да се овај став може проширити на све његове текстове.

ствари. Све поједино, те и сви људи, подређени су опћем, и све што је дио тога опћег, треба да се влада тако, да не нарушава хармонију његову (1990њ: 29).

Код Митриновића ће се овај став на онтолошком плану изменити утолико што свеопшти ред догађаја неће потицати од неког спољног божанства, већ од богусличности човекове (бога у човеку, његове душевности). На историјско-политичком плану, он ће се одражавати у Митриновићевом неуништивом синтетизму (од југословенства, преко пансловенства, до свечовчанства, свеорганства).

Пошто је у Митриновићевој жижи увек човек и његов етос, он текст „Философ Марко Аурелије“ (1908) (посвећен „Сјени Кнежевићевој“²⁴), отпочиње цитатом из Хорација: „И ко је онда слободан? Мудрац, који собом влада; / немаштина, смрт и ланци не плаше њега / јак да се одупре жељама почастии презре, / у себи целина, округла и пуна, / да ништа се споља на глатком не задржи; / на њега увек узалуд наваљује Фортуна“ (1990њ: 19). Унутрашњи живот човеков, душа која је очигледна и није потребно преиспитивати је нити експлицирати, јасно указује да у човеку живи животиња. А она је неслободна. Где је

²⁴ Митриновић ће кроз Кнежевића обрадити све своје битне дилеме. Тако ће 1906. објавити есеј „Божа Кнежевић о религији“ (1990п), 1907. „Кнежевић о детерминизму човјека и његова друштва“ и „Кнежевић и слободна воља“ (1990р), а 1910. „Морална слобода у Кнежевића“ (1910б) и „За Божу Кнежевића“ (1910а).

онда слобода? Има ли је? Ко је уистину слободан? Може ли човек бити глатка целина на којој се ништа не задржава? „Уистину“, каже Митриновић, „треба једном увидјети да има и вишег смисла живота, но што је садржан у крвавој и безобзирној борби за ниже и животињске потребе тијела и стомака; да има и виших, човјечнијих, потреба људског духа, да трбух није једино зашто се треба да живи и тавори“ (1990њ: 20). У човековој души постоји конфликт телесних потреба и вишег смисла; животиња није и не сме бити све што је човек, он се мора издићи из ниских регија, те се Митриновић у истом тексту окреће Кнежевићу који ће, ни први ни последњи пут, имати одговор. „Мишљење“, цитира га, „је најплеменитија снага човјекова, која диже човјека изнад ствари, изнад привидног, спољњег, површног стварног, изнад прљавог и блатног. Мишљење је дезинфекција свега прљавог и смрдљивог, што рађају ниже, животињске, скривене снаге човјекове“ (1990њ: 20).

Иако делује као да је одговор већ ту, одмах, на самом почетку, код Кнежевића или Аурелија који тврди да „треба да будеш разуман и слободан“ (1990њ: 23), Митриновић се тиме неће задовољити, разумевајући да у човеку постоје силе, регије, дубине, процеси и потенцијали који се опиру овој једноставној дихотомији страсти/разум: на овој вертикали блато–висине није довољно да решење дође одозго, није довољна дезинфекција, јер се њоме нешто губи. И ту на сцену ступа Аристотел.

Аристотел. У читању Аристотелове етике види се Митриновићева рана амбивалентност спрам јасне квалификације дихотомије страсти (осећања, нагони) / разум (интелект, мисао). Док се у есеју о Аурелију блато дезинфикује мишљу зарад бивања разумним и слободним, Митриновић утемељење Аристотелове етике проналази управо у доњим човековим регијама.²⁵ „Морал [код Аристотела]“, тврди Митриновић,

више није ствар ума, знања, интелекта као код Сократа и Платона; етичност он схваћа као увјет и одуховљење физичкога у човјеку, тако, да му врлина није знање, него нормалан развој природних животних нагона. [...] У жудњама и у нагонима зачеци [су] свих моралних потицаја [...]. Осјећања су у човјека много јача и важнија од мисли, и онда се према томе треба управљати у моралном васпитању“ (1990н: 8–9).

Осећајно или интелектуално, физичко или мисаоно, нагонско или разумско, за нас је кључна дилема Митриновићевог предратног опуса, односно темеља на којем ће се развити послератни. Сагледавање, разумевање, прихватање и превазилажење блата и смрада из дубина преиспитиваће се годинама (не би ли кулминирало у „Естетичким контемплацијама“), стварајући тако осу његове психологије душе.

Психологија. Коначно, за ову студију најбитније је истаћи линију Митриновићевих раних

²⁵ Палавестра (1977: 103) ово читање са правом види као Митриновићево ударање темеља „спенсеровској биолошко-детерминистичкој етици“.

интересовања која је у критици пословично узгредно помињана – психологију. Алберт Базала (1877–1947), на чијој је катедри Митриновић студирао, био је хрватски филозоф који је каријеру отпочео докторатом *Психологијска наука о аперцепцији*.²⁶ Након хабилитације на Филозофском факултету у Загребу, 1905–1906. године наставља студије филозофије у Минхену, Јени, Халеу и, коначно, Лајпцигу, где неко време борави у Институту за експерименталну психологију Вилхелма Вунта (зачетника експерименталне психологије), који је извршио снажан утицај на његово мишљење. Палавестра (1977: 21) сматра да је Базала „својом филозофијом волунтаристичког активизма идеално одговарао Митриновићевом темпераменту и духовном опредељењу“. Овај се исказ никако не може оспорити, али се може у, одређеним доменима Митриновићеве мисли, амплификовати. Наиме, психологија Вилхелма Вунта²⁷ је, путем Базале, поставила темељ Митриновићевих филозофских, етичких и посебно естетичких трактата. Увезана

²⁶ Филозофија и психологија су, почетком двадесетог века на нашим просторима, биле испреpletане у пољу филозофије перцепције и свести. Многи филозофи имали су залеђе у психологији, док су се многи психолози служили филозофијом (рецимо, Никола Поповић, Алберт Базала, Алимпије Васиљевић, Љубомир Недић). Такође је занимљиво што су се све поменуте личности (као, уосталом, и Митриновић) идејно нападале на опусу Вилхелма Вунта.

²⁷ О Вунтовој филозофији психологије в. Wundt 1874 и 1897.

са биолошко-еволуционистичком етиком Херберта Спенсера,²⁸ Вунтова волунтаристичка, ка циљу оријентисана психологија, њени емпиријски и физиолошки, а не метафизички, темељи, хетерогонија сврха, сједињујућа улога филозофије, те став да је човечанство највише мерило човековог делања и да се читава људска историја може разумети спрам идеала човечанства, остали су потка Митриновићевих размишљања до самог краја. Изнад свега, убеђен сам да је спенсеровско-вунтовско одбацивање трансценденталног утемељења етике (у богу или апсолуту) фундамент Митриновићеве касније филозофије богочовека, у којој неће бити места ни за шта ван човека самог.

Овде бих на тренутак скренуо пажњу на рани пример Митриновићеве привржености вунтовској оријентацији у његовом приказу *Темеља психологије* Људевита Дворниковића из 1908. године.²⁹ Оцењујући књигу као „недостатну, чешће

²⁸ Митриновић је о етици Херберта Спенсера писао и у рецензији књиге *Етика* Даворина Трстењака (1911), која „иако писана за наш пук, а не за науку, има модерну вредност“, јер се „оснива на резултатима позитивистичких дисциплина, биолошких нарочито, и Дарвин и Спенсер су идејне базе на којима је она саграђена“. А ови мислиоци су „најљепше друштво у ком може боравити савремени писац једне етике“ (1990с: 64).

²⁹ Приказ је битан због свог раног датума и биолошко-физиолошких поставки. Митриновићев психолошки фокус се пак објављивао и у кратким критичким освртима. У комедији *Отац и Син* Густава Екмана личности „захтијевају дубљу психологију“ и представа је „психолошки коректна али недовољно обрађена, без дубљих

сумарну и уску“, која „може задовољити само елементарне, најелементарније потребе, каквог елементарног почетника у психологији“ (1908: 432), она је ипак „најбоља психологија што је написана српским или хрватским језиком“ (431). Зашто? Зато што је ова књига „оплођена [...] савременим, модерним духом генетичкобиолошким, те за нас, отуда има своје пуне важности“ (432). Митриновић затим широко хвали Дворниковићево емпиријско, биолошко и еволуционистичко опредељење (његовим речима „идеологију“), коју овог пута експлицитно повезује са Спенсером и Вунтом,³⁰ као и остављање метафи-

психолошких проблема“ (1910г: 3). Исту потребу за „дубљом психологијом“ проналазимо и у приказу комедије *Концерат* Хермана Бара (1910в: 3), док чиновни драме *Американка* Срђана Туцића „нису рођене душом, него болешћу да се жестоким техничким ефектима емпатирају добри грађани, по сваку цијену, износећи јаке сцене не по психологији него по предмету самом“ (1911б: 3).

³⁰ У рецензији књиге Драгутина Петровића *Човјек и етички принципи* (1908), Митриновић сматра да је „требало [...] много већу пажњу обратити модерној етици биолошко-еволуционој“, као и да „етику треба градити на основи биолошкој, индивидуалистичкој, еволуционој“ (1990г: 70) при чему директно мисли на Спенсера. Есеј „Морал Аристотелов“ он завршава најављујући да ће касније бити речи и о етици другог Аристотела, „још аристотелестијег од овог правог“, а то је „биолошка и еволуционистичка етика модерног Аристотела, филозофа еволуције, Херберта Спенсера“ (1990н: 18). Спенсеровску естетику Митриновић експлицитно излаже и у есеју „Иван Мештровић, његова умјетност и његова естетика“ (1910д): база посматрања естетичких појава мора се тражити у „искуству, непосредном или посред-

зике по страни, како то „раде, мање више, и страни, савремени психолози“ (432). Поред аплауза упућеног поглављима о биолошком карактеру и развоју осећања, он посебне похвале упућује начину на који је обрађено питање „естетичке свијести и естетичког осјећања“. Заправо, иако је тако сумарна и базична да се само најелементарнији од елементарних познавалаца могу њоме задовољити, код Митриновића она добро пролази зато што одговара његовим идејним спенсеровско-вунтовским премисама. Дворниковић је, каже рецензент, први који је међу нашим писцима прихватио „фину спенсеровску анализу“ и „то га издваја од групе полуозбиљних наших компилатора у областима филозофских дисциплина, и то га чини нарочито симпатичним“. Митриновић се пак овде не зауставља већ тврди да „читав књижевни рад г. Дворниковића носи на себи печат озбиљности и савремености [...] и његов труд да нам даде темељ једне емпиријске психологије на основи биолошко-еволуционој треба озбиљно цијенити“ (432).³¹

ном, чулном или интуитивном“, не у „трансценденталној области изван свијести“. Он надаље разлаже естетику базирану на човековој „психофизичкој организацији“ која мора „утврдити егзактну биологију естетичких осјећања“ (1910д: 3–4).

³¹ Упоредити овај приказ са есејом „Проблем естетике“ (1909), у којем Митриновић естетику заснива на „темељу искуственом, узевши, у првом реду, у обзир психологију, индивидуалну, диференцијалну, експерименталну, и социјалну, а затим природне, друштвене и филозофске дисциплине“ (1990у: 88).

ТОПОГРАФИЈА ДУШЕ, 1908–1913.

Пошто смо се упознали са фундаменталним мисаоним трајекторијама Митриновићевог опуса, сада треба видети како се све оне спајају у дубоком интересовању за човеков унутрашњи живот, у специфичној психологији душе артикулисаном дихотомијом доле/горе, страст/разум, осећање/мисао, животиња/мудрац. Сви ови појмови елементи су душе која је, барем у мом виђењу из перспективе ове студије, Митриновићев централни и најчешће коришћени појам.³² Свеприсутан је на начин који би покушај побројавања учинио бесмисленим. Њиме се служе сви предратни текстови, што је разлог зашто он нигде није засебно експлициран. Тако ова дихотомна вертикала елемената душе чини њену *топографију*.

³² Колико ми је познато, препознавање душе ако не као централног, онда барем као изузетно значајног појма у Митриновићевом предратном опусу, јавља се једино код Предрага Протића у уводу књиге *Писци као критичари пре Првог светског рата*: „Стање духа, духовност и душевност, биће једна од трајних Митриновићевих преокупација“ (1979: 45). Он се надаље веома кратко осврће на есеј о Марину Сабићу ([1908] 1990г), Мештровићеву скулптуру и приказ представе *Душе* Пеције Петровића у загребачком *Србобрану* (1910г).

„Човјек свуда и вазда,“ каже Митриновић у тексту „Национално тло и модерност“ (1908),

то је предмет умјетности, првенствени и вјечни предмет њен; човјек са свим својим загонетним и неразмрсивим, у основи и непромјењивим, душевним саставом, са својим малим и великим радостима и боловима, са љубављу и мржњом, надама и страхом, безумљем и очајањем, са анђеоском и божјом добротом и живинском и пакленом злоћом, лажју, подмуклошћу, са хиљаду најразноврснијих и најчуднијих душевних стања својих (1990а: 159–160).

У центру топографије душе налази се човек, у односу на кога сви други појмови траже своје место. Човек није само од крви и меса, већ је једна загонетна и неразмрсива појава дефинисана унутрашњим животом. А тај унутрашњи живот је буран и компликован, у њему се безумље и очајање стиче са анђеоском и божјом добротом, ту је широка лепеза осећаја, емоција и стања коју Митриновић назива *душевним саставом*. А он је, важно је нагласити, *непроменљив*.³³ Човек, односно његов душевни састав, просторно је хијерархизован, те осећања, страсти, нагоне и тело проналазимо доле (↓), док разум, мишљење,

³³ Мишљења сам да је код Митриновића став о непроменљивости човековог душевног састава остао до самог краја. Као што ћемо видети, душевна еволуција није апотеоза човека (пут ка споља), већ човеков унутрашњи пут ка сопственој аутентичности која је, у својој душевности, богуслична и у којој је он једно са свиме. Човек се не мења, он се освешћује.

дух и интелект сусрећемо у горњим регијама (↑). Већ у „Философу Марку Аурелију“ (у наводу из Кнежевића) видимо да се у доњим регијама налазе блато, смрад и прљавштина, док је у горњим њихов лек и прочишћење. Парадоксално, у истом наводу видимо и да су доле *привид* и *површност*, као да оно што долази из „животињских, скривених снага човјекових“ (1990њ: 20) није стварно. Ова контрадикција није безначајна, већ је у питању Митриновићева рана *неодлучност* (дилема) у вези са питањем која је од ових регија битнија и треба ли човек да буде мудрац који своје страсти надвладава (како, ако је душевни састав човека непроменљив?) или животиња у којој је човеков живот утемељен. Тако он упоредо са Аурелијевим стоицизмом који тврди да је разум слобода човека, пише о утемељењу Аристотелове етике у телесности, осећањима и нагонима, док две године раније у есеју о Божидару Кнежевићу налазимо да је „живот [...] по Кнежевићевој философији, најдубљи слој, и изнад њега се диже осјећање, док је мишљење најфинији и најповршнији слој свега“ (1990п: 52). Који је, дакле, слој површан? Доњи или горњи? У питању је Митриновићева дилема у којој он контрадикторно чита истог аутора, дилема о томе шта је привид, а шта стварност, шта долази пре чега, шта је чија површина: осећање разума или разум осећања. „Тако и у човјеку,“ наставља он читање,

испод танке љуске социјалности и хуманости, лежи дубоко животиња са својим потребама и нагонима: испод танког и плитког слоја мишљења

и разумијевања вру осјећања, страсти и природни нагони. По томе, све етичко, као ближе животу и његовим потребама, лежи дубље у човјеку, него све интелектуално (1990п: 52).

Топографија коју овде сусрећемо позната нам је из „Философа Марка Аурелија“, али је квалитативни суд другачији – *несигуран*. Та је топографија сада тако ескплицирана да човеков унутрашњи живот (душевни састав) можемо посматрати дословно стратиграфски, у слојевима. На самом дну је живот сачињен од нагона, страсти и природних потреба; изнад њих уздижу се осећања као финији слој, док се над њима надвија мишљење и разумевање као најфинији, али и најповршнији. Митриновић нипошто не спори да је мисао у човеку најузвишенија, али то није исто што и најпотребнија, најбитнија, најстварнија, најетичнија или највише људска. Па ако је живот на самом дну, тамо где је и животиња, шта са њиме чинити? Профинити га? Напустити? Ако је етички фундамент човеков у нагонима, шта је мисао? Шта је човек? И може ли он бити слободан? Може ли, као Хорацијев мудрац, бити „у себи целина, округла и пуна“? На ово питање, Митриновићево читање Кнежевића одговара:

човјек може бити утолико слободан, уколико своје тежње подвргава и надјачава снагом разума и савијести; но пошто код огромне већине људи у свим просторима и временима, превлађује несвијест над свијешћу, страст над разумом, осјећање над мишљењем, то мотиви савјести и разума, ако се уопште и појаве, подлегну мотивима из области

животињске душе човјекове, несвијести, морања и осјећања. [...] Животињско поријекло човјеково немогуће је сакрити, те и код ријетких појединаца, који су се цивилизацијом политирали, испод танке љуске моралности и социјалности кипе и кључају врући и дубоки животињски нагони и осјећања; човјек је у дну душе увијек и свуда животиња, несвјесна и неслободна (1990р: 61, 59).³⁴

Овај одломак, као и читав есеј о Кнежевићу, драгоцен нам је из више разлога: најпре, јер Митриновић у њему кроз Кнежевића систематизује топографију душе и раздваја шта је у којем слоју (у доњем су страст, осећања и несвесно, у горњем разум, мишљење и свесно); затим, он одговара на сопствено питање слободе из „Философа Марка Аурелија“ (да, човек јесте несвесна, неслободна животиња, и ако у њему има аутентичног семена које се да култивисати, животиња је место на којем га треба тражити); коначно, у овом есеју топографија душе добија облик *несвесно/свесно*, од изузетне важности за разумевање Митриновићевог психолошког погледа на унутрашњи живот, као и за разумевање његовог моменталног препознавања са психоанализом у периоду након емигрирања. Оваква дихотомија први пут се појављује 1908. у есеју о Руђеру

³⁴ Такође и: „Од свега на свијету најслободнији [је] човјек, и од свега људског најслободнији ум, који улажењем у историју бива све слободнији. И пошто је само разум донекле слободан, то и човјек може бити слободан само у том случају, и само утолико, да јачину животињских и осјећајних мотива сузбије мотивима разума и хуманости“ (1990р: 63).

Бошковићу, за кога тврди да је био надамак велике мисли једног спиритуалног монизма да је само могао изговорити да је „оно реално у иматеријалној математичкој тачки [...] свијест, њен фундамент: несвјесни дух“ (1990о: 49). Митриновићево се несвесно надаље смешта на страну дубине, животињског, нагонског, осећајног, док свесно своје место проналази у разуму, мисли или савести. Уметнички схваћен хаос свесних садржаја у човеку чине „догађаји душе у сумрачју и мраку испод прага свијести“ (1990б: 182); поглед глумице Ирене Солске продире „све до у тмине слојева Несвести“ (1910в: 3); неодољиво стварање „провире из дубина несвијести, из онога тајанственога чвора гдје је спој индивидуалне душе једног умјетника и колективне душе“ (1990ј: 305–6); „оно најљепше, најдубље, на прагу несвијести и испод прага свијести, воли светост мучања, не да се формулирати“ (1990ж: 243–44), док „умјетничка дијела ствара умјетнички инстинкт, и она се формирају у несвијести, а само формулирају у свијести“ (1990ж: 249).³⁵

³⁵ Већ у овом периоду видимо спој душе и мрачних дубина: „Финанцијална и умна импотенција једне редакције [домаће, која није извештавала о успеху српског павиљона на Међународној изложби у Риму] не значи моралну импотенцију једног народа, једног овако младог, полетног, који хоће, који се још није формулирао, а који то треба да учини народа рашчереченога на разне културе, разне вјере, разне државе, разна имена, шта више, раздвојеног на разна имена, али истоветног националном душом, поквареног и слабога, појединим деривацијама али младосног и моћног у тамним дубинама

С обзиром на психолошки/психоаналитички фокус ове студије, природно се поставља питање порекла овог појма, односно дихотомије, у Митриновићевој мисли, али одговор не може бити ни директан, ни сигуран. Разлог томе јесте место и статус појма несвесног у модерној западној мисли. Фројдова психоанализа, као двадесетовековни стегоноша појма, натерала је Запад да увиди његову битност за појединца, пружила је драматичне илустрације његових механизма у свакодневном животу (посебно у случајевима када су спонтани процеси деформисани инхибицијом), испунила га садржајем и прва повезала лепезу његових манифестација у валидан систем. Међутим, сам концепт био је познат и разматран вековима пре Фројдовога *Тумачења снова*, и то не само спорадично (Whyte 1962; Ellenberger 1970). Различито формулисано, дискусијоу о несвесном проналазимо у романтичарској поезији, у немачком идеализму, у деветнаестовековној психијатрији, код Шелинга, Хегела, Гетеа, Ничеа, Шопенхауера, Хартмана, Колрица, Фихтеа, Вунта, да поменем само неколицину коју је Митриновић са сигурношћу читао и од којих је могао преузети појам.³⁶

своје душе, гдје је интегрирајућа језгра свих објава душевних“ (1911a: 243–244).

³⁶ Ово је само део аутора које је Митриновић читао током живота. Које је тачно читао током студија, могуће је утврдити са сигурношћу само за неколицину, односно за оне о којима је писао или који се појављују као успутне референце. За овакву врсту закључивања потребно је исцрпно архивско истраживање Легата,

Оно што се чини као типична фројдовска метафора *ex profundis* (Teodorski 2023) – несвесно као подземље свести, подрум, мрак, утроба земље у коју су закопана сећања, искуства, нагони, те свест као кров, висина, горе, мисао – настајала је вековима пре *Студија о хистерији* (1895).³⁷ Чини се да су немачки романтичари највероватнији пут којим се ова метафора усадила у Митриновићеву мисао, посебно ако се узме у обзир да је немачки најбоље говорио и користио, као и да је био заинтересован за немачку књижевност.³⁸

Дихотомија свесно/несвесно је, у модерној интелектуалној историји Запада, била свеприсутна. Оно што се пак чини интересантним и битним, јесте спрега ове дихотомије са Митриновићевим погледом на уметника, уметност и уметничко дело. „Умјетнику је“, каже Митриновић 1912. у есеју „Из Лирике Германије“, „допуштено узети какву му драго тачку, главно је, да изрази своје душевно стање, оно што га тишти изнутра и што хоће да буде избачено из несвјести кроз свијест у друге свијести и несвјести“

као и библиотеке Фондације Нова Атлантида у Бредфорду, где би се издања појединих аутора упоређивала са временом настанка текстова не би ли се добиле барем оквирне информације. Митриновић је, једноставно, читао све.

³⁷ За конкретне примере ове метафоре у делима (претежно) немачких идеалиста и романтичара, в. Whyte 1962: 107–116, 121–126.

³⁸ Два есеја, односно један у две верзије (1909. и 1912), посветио је немачкој књижевности.

(1990в: 194).³⁹ Када, дванаест година касније, у „Светским збивањима“ буде представио психоанализу, Митриновић ће употребити готово идентичну формулацију.

Потребно је разумети да Митриновићева естетика, која је уједно и његова етика, вреднује душевни *садржај* више од икоје *форме* изражавања⁴⁰ и истинским уметничким стварањем види спонтано *преливање тог садржаја из несвесног у*

³⁹ Овај есеј је прерађена и допуњена верзија есеја „Из њемачке модерне лирике“, из 1909. године. Поменути навод је у претходној верзији другачији, без референци на несвесно и свесно. „Умјетнику је допуштено узети какву му драго форму, главно је да изрази своје душевно стање. Тако умјетник није везан ни за чија туђа чула и ни за чије туђе прописе: он може приказивати ствари какве се њему лично причињају у извјесном часу, и може их приказати на начин који год хоће. Тако пјесник није везан за ритам, риме, грађу строфа, ни за цијелу технику уопште; он може писати без одређеног ритма, без строфа, без рима, без иједног конвенционалног правила техничког. Јер он је законодавац своје форме, он је свој свемогући, ако је доиста пјесник“ (1990б: 179). У померању од самосталности уметничке експресије ка потреби несвесног да се излије у свест (у оба случаја у питању је карактеристика истинског песника), видимо померање ка психолошком разумевању (уметничког) стваралаштва.

⁴⁰ „Нијесу ријечи што ми желимо од умјетника него чудно приказана његова душевна стања: идеје, осјећања, маштања, вољне акције. [...] Али форма је ту ради тога душевног изражаја, она је средство али није циљ“ (1990б: 183–184). О битности етичко-естетичке спреге (те последично и хијерархизованог односа садржаја и форме) у прото-авангардизму Младе Босне, в. Андоновска 2021.

свесно.⁴¹ Оригиналан стваралац је онај који даје „душевна стања сама по себи, [...] непосредно без икакве обраде разума, каква се налазе у непосредној свести, без регулативе вољног или умног момента“ (1990б: 182). Овај изражај несвесних садржаја у уметничку форму јесте морални императив истинског уметника и представља моралну лепоту која је највиша сврха уметности, сврха којој су подређене све друге сврхе: расне, националне, социјалне и индивидуалне (1990е: 233). Као што смо видели код Митриновићевог Аристотела, етика уопштено, а етика уметничког стварања посебно, не заснива се на разуму (који је најузвишенији и најпрофињенији, али је средство и форма), већ „у жудњама и у нагонима“ (1990н: 8), чиме се делимично разрешава Митриновићева дилема поменута у уводу.

Психолошко претакање несвесног у свесно одвија се пак путем „животног суфицита“. Ово је веома интересантан појам који ће добити више дискурзивне обраде него многи (не рачунајући појам душе), указујући на његову битност, али и интензитет Митриновићевог рвања са његовом неухватљивом дефиницијом. „Није главно каква је филозофија једног пјесника“, тврди Митриновић у есеју „Песник Миховил Николић“ (1908).

Његово гледиште на свијет не може допринијети ни одузети независној вриједности његових продуката; главно је, да ли нам је живот, свој, туђи

⁴¹ Тако ће касније у „Стваралачкој критици“ рећи да „примарно стваралаштво нема свесног циља. Оно потиче од Бога, из подсвести и расе“ (1991г: 191).

или опћи, сад свеједно, изнио, приказујући га и оцјењујући са свога гледишта. Треба само да је дао умјетнички производ који има услова за живот, те у нама може произвести илузију реалности. Гледање (слушање, перципирање уопће) таквог умјетничког продукта задовољава функцију нашег животног суфицита, оно ослобађа једну латентну и напету душевну снагу. Издвајање тога нашег суфицита поводом једног естетичког објекта представља асоцијативно, често и сасвим нејасно, бесвјесно, издвајање суфицита умјетника – створитеља и обратно. Наша душа затрепери од животних дрхтаја душе умјетникове, ми саосјећамо са умјетничким узбуђењем, осјећамо љепоту датог продукта (1990ђ: 218).

Феномен уметничког дела чине два паралелна процеса: са једне стране, дешава се претакање унутрашњих уметникових садржаја у уметничко дело, животних титраја његове душе (психе и осећајности), али и претакање посматрачевог животног суфицита путем кога он дело перципира. Животни суфицит је несвесна душевна енергија која путем уметничког дела посредује између уметника и реципијента, стварајући резонанцу међу њима. Ова резонанца је фундамент без кога естетички ужитак не би био могућ, јер „не само да љепота није изван субјекта, него у субјекту, него и естетички објекат постоји првобитно у субјекту, и, због животног суфицита који тежи да се излучи, излучује се из субјекта кроз облике, звуке или ријечи, и манифестује се објективно као умјетничко дјело“ (1990: 228). Животни суфицит је енергија, слична ведантској

prani,⁴² путем које и уметник и посматрач учествују у естетичкој комуникацији. Она прожима живот, перцепцију, омогућава покретљивост душевности, стварање, те и саму уметност. „Оно што је заједничко свим областима умјетности и свим умјетничким дјелима,“ каже Митриновић,

то је издвајање суфицита живота, уживање у том издвајању, уживање у посматрању тога издвојеног животног суфицита. То издвајање животног суфицита има за резултат опет живот: и као што један човјек може егзистирати само при свима условима егзистенције, тако и тај издвојени суфицит живота, тај нови живот, може егзистирати само онда ако је доиста живот, ако има услове своје егзистенције. Тај нови живот [уметничко дело] треба да буде цио и посебан, заокругљен, стабилан, хармоничан, способан за живот: тада ће бити способан да у нама узбуди естетичко уживање (1990д: 211).⁴³

Из есеја у есеј, животни суфицит бива редефинисан, добија сопствени живот, рађа душе, јесте један живот, и мора то бити ако мисли да пробуди естетички ужитак. У контексту целокупне Митриновићеве психологије душе, животно суфицит јесте оно неконтролисано у човеку, његови нагони, његова анималност, осећајност,

⁴² О појму *prane* у упанишадама в. Рајн 1980.

⁴³ Упоредити фразеологију овог навода са цитатом из Хорација (као и са каснији цитатом из „Светских збивања“). „Целина“ и „заокругљеност“ јесу рефлексије ведантског једног, појмови којима Митриновић описује слободу, онтологију и телеологију не само човека него и човечанства.

етичност и естетичност, оно што букти, што хоће напоље, што се креће, кроз уметност = живот прелива и претаче из несвесног у свесно, укључујући и жудњу „сенсуалнијег, интелектуалнијег, вишег и финијег живота“ (1990у: 87). Животни суфицит покреће емоцију подједнако колико и мисао. Не говоримо, притом, ни о каквом трансценденталном духу, већ о *психолошко-физиолошком* концепту. Митриновићева вунтовска естетика, која се, како каже у „Проблему естетике“ (1909), може „основати на темељу искуственом, узевши, у првом реду, у обзир психологију, индивидуалну, диференцијалну, експерименталну, и социјалну, а затим природне, друштвене и филозофске дисциплине“, путем биолошког тумачења долази до идеје „суфицита животне снаге који је неупотребљен и има тенденцију да се избаци и потроши у угледној акцији, до идеје о физиолошкој, биолошкој потреби акције органа, покретљивости, трошењу, обнављању цијеле душевне и тјелесне снаге“ (1990у: 88).

Године 1929. Митриновић ће га назвати либидом.

Животни суфицит се, дакле, избацује, троши, обнавља – креће. Он је душевна (психо-емоционална) есенција живота, физиолошки и биолошки конципирана. Он је човеку иманентна унутрашња душевна и телесна снага са потенцијалом да ствара нови живот. Али пошто није сваки писац уметник, није сваки стваралац геније, није сваки човек мудрац, нити је свака уметност истинска уметност – није свако кретање животног

суфицита једнако, не ствара свако кретање нови живот. Како, или куда, би требало да се креће да би остварио свој потенцијал? Које је избацавање суфицита морално, које душевно оспољавање, које претакање из несвесног у свесно? Које је права уметност, прави живот?

Овде долазимо до последњег чворишта Митриновићеве психологије душе. Ако вертикална дихотомија елементима душе проналази одговарајуће место у њеним горњим и доњим, свесним и несвесним, регијама, а животни суфицит је принцип покретљивости тих елемената, питање његовог усмерења телеолошко је и етичко питање душине сврхе. Куда *треба*? Битност овог питања за остатак Митриновићевог опуса, пре и после емиграције, не може се довољно нагласити. Тумачећи Вунтов концепт „хетерогоније сврха“ и „хетерономије сврхе“ Лава Толстоја, Митриновић у овом периоду закључује да душевни изражај (животни суфицит), који је једини истински уметнички, никако не сме постати сам себи сврха, не сме се окренути ка себи већ се увек мора окретати *ка споља* – „из несвјести кроз свијест у друге свијести и несвјести“. У моменту када се изражај окрене ка унутра започиње деградација, тј. дехуманизација човека. Ако је његов етичко-естетички систем психолошки и унапред саобразан психоаналитичкој мисли, видећемо како је ова премиса кључни разлог зашто је он касније природно прилегао Адлеру, а не Фројду или Јунгу.

Мисао да човек мора бити окренут ка другима и стварати кроз друге, иако стиже најкасније,

настала је на снажном противљењу формализму видљивом у готово свим Митриновићевим текстовима. Тако, В. П. Дис за Митриновића

није декадент само по свом моралу, по својој концепцији живота, него и по својој хетерогонији естетичког средства у естетичку сврху [...]. И зато ја Диса не чиним одговорним ни за његов сатанистички песимизам, ни за његов наопаки култ пјесничке форме: нарочито не за ово последње, јер та наopakост култа форме, хетерогонија средства у сврху, естетичког изражаја у естетички садржај није одлучна за карактеристику његове поезије (1990з: 257).⁴⁴

Митриновић је дату мисао у овом облику експлицитно зачео 1911. у есеју „Лирика Владимира Назора“. Након расправе о естетичкој и етичкој вредности уметничког дела, те о његовој сврси и смислу, он тврди да је „хетерогонија сврхе [...] принцип моралног развитка, хетерономија принцип моралног напретка“ (1990е: 232). Док Вунтова хетерогонија сврха каже да се иницијални разлог сваке циљане активности мења услед самог процеса те активности, Толстојева хетерономија сврхе значи њену условљеност, односно

⁴⁴ Дис никако није био једини оптужени. „Дис је садржајно декадент својим моралом. Ја га називам декадентом и у формалном погледу, ради хетерогоније коју сам напоменуо. Ту, додуше, Дис има веома лијепо друштво: Стефан Георге и Хуго Хофманстал такви су декаденти, да само двојицу наведем. То су обожаватељи форме као форме, ритма као ритма, риме као риме, па чак је и њихов тон чисто формалне природе, остајући исти и кад у стих метнете ријечи другог значења“ (1990з: 262).

подређеност спољном императиву. Према Митриновићевом мишљењу, хетерогонија и хетерономија сврхе базични су принципи душевног и сваког развоја и напретка, али само под условом *да су обе присутне*. Другим речима, првобитни разлог из кога уметник изражава неки душевни садржај неминовно се мења током процеса изражавања (хетерогонија), али ако је аутономан (односно ако нема хетерономије), ако не реферира ни на шта споља, он постаје егоцентричан и чудовишан, сам себи сврха. А „учинити средство сврхом“, каже Митриновић,

значи, у естетици бити декадент, у најбољем случају жонглер, виртуоз, бити човјек који воли ријеч као ријеч, ритам као ритам, боју као боју, тон као тон, а не као изражаје, симболе једне душевне, моралне квалитете; то значи бити артист као артист, бити артифициозан, бити празан, бити без садржаја, бити без бића, без себе, бити немогућ, бити сликар као Климт, пјесник ко Георге. У моралу, замијенити сврху средством, значи бити неморалан, бити перверзан, бити обожаван од самог себе, бити социјално сувишан, или штетан, или немогућ (1900e: 232).

У овом тренутку, 1911. године, Митриновићева естетика за своју највишу сврху узима општу моралну лепоту којој су све друге сврхе подређене, те се чини да је сврха оспољавања животног суфицита, читаве покретљивости душе, платоновско добро/лепо. Али одмах у наставку видимо да није у питању метафизичко, историје лишено добро, већ једно колективно морално добро.

„Опћа сврха је опћа љепота; љепота бића; љепота живота; љепота развитка; љепота напретка. Љепота побједи. То захтијева природно, логично стање ствари: морално стање. Она захтјева динамику индивидуалне и колективне душе, њој треба здравље душе, способност за борбу, услов за побједу. Та љепота побједи тражи да се буде здрав“ (1990е: 232).

У овом је есеју каткада тешко пратити линију аргументације о томе шта је сврха, а шта смисао уметничког дела, шта је тачно морална лепота, а шта природно стање ствари, јер се Митриновић и сам бори са расплитањем бројних премиса и аргумената. Ово је, рецимо, пример:

Имају увијек двије основне ствари код једне љепоте: њезина објава, њезин изражај, и њезин симбол, њезин садржај; свако лијепо има своју поезију и своју филозофију, има неку своју етичку афирмацију или негацију. Свако умјетничко дјело има своје двије вриједности: вриједност естетичку, у изражају свога садржаја, вриједност етичку, националну, културну, у садржају свога изражаја. Сврха је увијек изражај садржаја, а не изражај сам по себи, смисао умјетничког дјела је увијек у његовом садржају, његовом моралном значењу, моралном симболу, моралној вриједности. Дјело се ствара ради своје сврхе, да се изрази једна важна, нова, интересантна, плодносна идеја, једно осјећање које изазива морално саосјећање; сврха умјетничког дјела је његов смисао, ради сврхе је створено. Изражај је само средство, средство естетичко, да се морални симбол естетичког садржаја, идеја, импресија, преведе у нови језик, чул-

ни, приступачни и другима, језик ријечи, камења, звука, боја, линија. И пошто је средство, треба да остане у важности коју му даје природа ствари: треба да остане увијек само средство и да се не прометне у сврху самом себи (1990е: 232).

Ако је сврха увек изражај садржаја, то значи да се дело ствара ради изражаја садржаја. Али стварање дела јесте изражај садржаја, тако да логички испада да је сврха изражаја садржаја изражај садржаја. Изражај садржаја је сâм себи сврха. Овај Митриновићев став има смисла једино ако под „изражајем садржаја“ мисли на естетички објекат а не субјекат, на форму естетичког објекта уместо на процес изражавања уметника. Мада бих пре рекао да овде Митриновић конфузно и неконзистентно користи појмове смисла и сврхе: смисао уметничког дела је његова сврха, а његова сврха јесте да се изрази једна важна, нова, интересантна, плодносна идеја, једно осећање које изазива морално саосећање, вибрирање, претакање животног суфицита. Међутим, и сам тај изражај је мање битан од самог моралног симбола који се изражава.

У сваком случају, већ овде видимо ширење идеје хетерогоније и хетерономије сврха уметничког дела, уметности, морала, живота уопштено ка другима, мисао у којој динамика душе (њена покретљивост, животни суфицит) постаје не само колективни феномен већ и етички императив.

ПСИХОЛОГИЈА ДУШЕ, 1913.

Митриновић 1911. године одлази у Рим као дописник са Међународне изложбе и пропагандиста српског и југословенског питања. Ту долази у контакт са италијанским футуризмом, под чијим утицајем 1913. у *Босанској вили* објављује есеј у десет наставака, насловљен „Естетичке контемплације“. Есеј се сматра семиналним за његово предратно стваралаштво, што због Митриновићеве уочљиве острашћености и манифестног тона, што због утицаја на будућу домаћу авангарду (Палавестра 1977; Milnović 2022). Након 1913. одлази у Тибинген и Минхен да би окончао студије историје уметности.

Из перспективе ове студије, која Митриновићево стваралаштво посматра кроз призму његових психолошких и психоаналитичких интересовања за човеков унутрашњи живот, овај есеј јесте коначна артикулација етичко-естетичког система заснованог на топографији душе. Претходних година Митриновић се у својим филозофским, књижевнокритичким, етичким и естетичким есејима борио са дефинисањем бројних појмова координатног система човековог душевног, психолошког живота, и управо у „Естетичким контемплацијама“ сви ови појмови, дилеме и питања добијају заразну мисаону зрелост.

Исте године објављује још неколико есеја у којима ће продубити и сјединити све оно што је „Естетичким контемплацијама“ претекло („Случај Светислава Стефановића“, „За југословенску филозофију културе“ и „Сликарство Англаде“), чинећи их мрежом која, у кратком периоду, артикулише његов психолошки поглед на уметност, уметничко дело, уметника, али и човека, свет, човечанство.⁴⁵

Година 1913. је година када ће сви елементи душе (доле – подземље, бестијално, страст, осећај, несвесно, осећање, тело, мрак; горе – узвишено, разум, мисао, дух, свесно, светлост, богучличност) добити обиман и зрело артикулисан текстуални простор. Митриновић ће управо од ових појмова саткати ткиво „Естетичких контемплација“ и пророковати неопходност човекове унутрашње еволуције, познате из периода након емиграције. А та еволуција ће се по познатој вертикали кретати узлазном путањом, из

⁴⁵ Ови текстови су, такође, и спона ка „Преврату Крочеовом“ ([1914] 1990х), Аријској Европи ([1914] 1990ш) и његовом будућем гностичком промишљању човечанства. Ипак, није у питању никакав скок, већ разрађивање и преобликовање елемената који се дуго (од почетка) и исцрпно обрађују у његовој мисли. Такође сам мишљења да је и италијански футуризам Митриновић упијао једнако као и стоицизам, веданту, Аристотела, психологију, те психоанализу, теозофију и соловјевски софијанизам: инструментално и синтетички, у свом сопственом кључу. Базичне премисе његове мисли, етичко-естетичким систем поникао на психологији и топографији душе, остале су, и остаће, исте.

нижих (несвесних) регија ка вишим (свесним), не би ли, коначно, и њих превазишла. А затим куда? Ка Богу, ка апсолуту, ка Логосу? Не, већ ка самом себи. Код Митриновића је све време у питању специфична обрада *психологије*, а не трансцендентално стремљење ка ванискуственом.

У „Естетичким контемплацијама“ Митриновић читава човечанство распоређује по регијама душе. Од овог тренутка, дискурс душе постаје емоционално потентан,⁴⁶ а описи њених регија се дебљају, продубљују и драматизују. На тренутке, читалац стиче утисак да се налази у *Божанственој комедији*, позван да сведочи о прогресивном успињању свести човечанства. Доње регије су груба земља, која је, у складу са фундаментом етичности, градивна материја без које нема ни душе ни живота, ни духа, ни мисли, и у којој робују најшире масе, зауздане и следе. „Свемоћна нас је већина“, грми Митриновић (јер је тон „Контемплација“ месијанска Објава),

оних који су маса, сила, жестина, градиво, земља живота, оних чији су воља и посао нагонски јаки, бука и снага, покрет и напон живота, ства-

⁴⁶ „А живимо ради душе, хоћемо да верујемо у то, па, ако ништа, бар ради те једине наше вере, ми тек живимо ради душе и њом се посвећујемо, сном, вером, жељом, вољом њезином; битни, дивни наш живот је у њој, њена срећа или несрећа битна је, чистоћа или нечистоћа важна, истина или неистина дубоко и темељито вредна. Отуда је њено сазнање основно, њена мисао до бића продирна; сва друга сазнања, духовна, могу доћи или не доћи, али је савршено и велико ако дођу, и то ако дођу сва колико их има и колика могу да се сместе у дух“ (1990ф: 103).

ратељи дана, носиоци најдоњег, првобитног, најмасивнијег, најнеболећивијег материјалног живота плоти, обрађивачи земље, производитељи опскрбитељи, плодородним живим, стварним делима, засниватељи друштава, држава, свеиздрживи темељи цивилизација, примордијални агенс људске историје (1990ф: 103).

Та маса је „садржина и ватра живота, подземно, до краја дубоко, животно широко заснивање, снажење и рашћење победне материјалне, земаљске, грађе свих нас заједно“ (103), али је такође и душино отелотворење, јер обезбеђује материјал за „тварну објаву најдубљег нашег унутрашњег бивства, земаљско наше биће, плот нашу, ово болно тело, месо, свесилну и немоћну земљу у нама“ (104). Међутим, ова градивна, опскрбљујућа, оваплоћујућа земља⁴⁷ има свој

⁴⁷ На сличан начин су, користећи фројдовску метафору повратка потиснутог у спреси са јунговским колективним несвесним, (палео)балканолози из двадесетих и тридесетих у земљи (тлу) замишљали домен несвесног из кога сијају атавистичке искре дубоко закопане расне свести (в. Teodorski 2021 и 2021a). Неки од њих кретали су се у Митриновићевом кругу (Милан Будимир и Милош Ђурић, рецимо, в. Радуловић 2021), те треба истражити могућност да се овај дискурс управо преко њега улио у балканологију пре него што су се појавили преводи Фројдових дела. Питање расне свести је, за Митриновића, од великог значаја, посебно током периода заноса Мештровићем, који је „национални умјетник, личност дубока кроз коју проговара наша раса, душа, историја“ (1990ј: 307). Спој расе, несвесног и бога биће честа тема његовог послератног стваралаштва, све до „Стваралачке критике“.

доњи ниво, свој лични пакао: у њему бораве они најгори који нису само од материје и тела, већ и *за* њега, за бестијалност у коју бисмо без градивне земље потонули, пали бисмо „у најнижу несрећу плотског јада, а плот, бездано гладна снаге и сласти, свиснула [би] и престала да буде наша“ (104). Ти „најгори, ниски, најдоњи, бездано плотски, незаситни, крволочни, загнојени“ (104),⁴⁸ бораве у „ватреном паклу подземља“ (104), али су подједнако неопходни; њихова душевна регија је, заправо, *фундаментална*. Несвесно је *фундаментално*. Ако су претходни били земља и градивни материјал, ови доњи су ватра која ће тај материјал запалити, узбудити, сагорети и трансформисати, јер то је механизам човекове душевне еволуције. Она почиње на дну, у паклу подземља, у страстима и нагонима, у несвесном, у „чулној страсти бића“ (105). И када се буктање смири и плот се путем страсти прочисти, оно што за њиме остаје јесте – лепота. „Љепота је последња невина нијанса тога буктања страсти“, стога је грех добробитан, „на његовој топлини греје се душа, од његове врући-

⁴⁸ Интензитет Митриновићевог месијанског говора игра значајну улогу у „Естетичким контемплацијама“. На овом месту, рецимо, ти „најдоњи, ниски, најгори“ су, у продужетку, и „изранављени и иструли од зверске сласти, злочиначке насладе, богомрске страсти, греха на небо вапијућег, крвавог ужаса помахнитале воље за грдно, за пропаст и пакао, радосни од зла, срећни од срама, опијени од безумља, згађени на душу, обесветитељи сна, подивљали проклетници и побуњеници против неба“ (1990ф: 104).

не буја и кључа живот; [...] грех је благородност душе“ (105).

С обзиром на фокус ове студије, апсолутно је неопходно нагласити да, као илустрација (индивидуалног или колективног) несвесног, подземље током 1913. добија умногоме већи текстуални, идејни и дискурзивни простор него раније, сведочећи о изузетном значају ове метафоре за Митриновићев опус. Тако даље у „Естетичким контемплацијама“ налазимо да је оно што следи „хаос мешања [...], дубоко врење у подземљу, [то су] протуберанције из усијане масе у подземљу“ (1990ф: 131). У есеју „За југословенску филозофију културе“ „човек је у мраку бића, у подземљу живота кад га море тишине“, док је „јуначки [...] живети и надземаљски [...] бити човечанство“ (1990к: 356). Душа нације обитава у „подземној жестини“, национална култура тражи се у „подземљу националне душе“ неодвојивом од „подземља расне душе словенске; пољске, чешке, и свих мањих редом душа националних проникнутих свих заједно једне у другу; из подземља Русијине душе душевну реч; казавши без обилажења“ (1990к: 376). У есеју „Лига за уметничку културу југословенства и Балкана“, словенски Балкан културно би могао бити „широко подземље Југославијине материјалне снаге“ (1990ц: 191). У есеју „Преврат Крочеов, или о естетици интуиције“ (1914) „Свепобедног Човечанства биће име философије будућности, над земљом у себи и над земљом ван себе, над подземљем плоти или вољом противкултурности“ (1990х: 148).

Ипак, посебно бих истакао есеј „Случај Светислава Стефановића“, чија се читава реторика заснива на метафори подземља, али овог пута продубљена бестијалношћу и једним изразито висцералним, карналним, дивљачким дискурсом који биологију и несвесно смешта у исту регију. „Дело је Стефановићево жестоко снажно, [...] количина енергије закључана и набијена у дело, затворена динамика унутра, маса живота и јачина врела што кључа из подземља, довољна је да неискорењиво учврсти његову вредност заслужне, одличне личности“ (1990и: 275). Ова динамика, којој је посвећен добар део есеја, јесте „бестијалност човечанска, плот одуховљена“, „једна жестина биологије, скорена дивљина животињства“ на коју реагујемо целим бићем, „са душом и срцем и крвљу и костима и живцима и мишићима и свом физиологијом и анатомијом“ (275). Она је „више од механичке, исполински снажне динамике електричних централа и дреднотских планина са паклом у гвозденом срцу; а стоји ниже од више, право душевне [...] уметности“ (276). У њој „базди биологија“ (277); ту смо пред

животном жестином људског тела, његове органске садржине, материјалне масивности меса и кости и крви, слузи, сокова [...]. Динамика жестине и дивљине, сировости и пресноће је пред нама; снажно дише и хрче ту једна бестијална земља, хрче и кркла гркљаном и цигерицом, излучује и претаче у себи. Месната једна поезија; осећамо карнивора у себи и хоће нам се хране; има утробе

унутра, врућих тмина, влажних; има анималног, и заударача дивљаштвом и злочиним; [...] једна еротика бестијално снажна и животна из дубина“ (277).

Стефановићев израз је „раскопавање, силажење у мрак и на дно“ (280), а стварање уопштено „бацање из мрачних и врућих дубина инстинкта, незауостављива провала чулних маса изнутра, мирно и обилно, јако и из подземља“ (281). Стефановић свет осећа „из дубина“ (283) и „тежином своје вредности он уступа једино бестијално и подземно снажном Борисаву Станковићу“ (294). Изабрани цитати не преносе ни децибел маничности Митриновићевог израза.

Тако су људи, према топографској дихотомији, подељени у два табора: први у себи носе живот (↓), други у себи носе мисао (↑). Међу првима су поменути „грдни и бесловесни“, међу другима „они које воли несазнанство и који траже своје истине“ (1990ф: 107). Пошто се дескриптивно крећемо од дна ка врху вертикале, ови последњи, који живе у регији духа, узлазно се постепено профињују и проређују: од њих, највећи део су они који преузимају мисао већине, а само је мали број оних који измишљају своју и за њу живе; од ових последњих, највећи део познаје своју мисао али не осећа туђу, и од тих људи се граде науке, њихове истине су најопштије, најнеизбежније и најснажније – у домену духа, они су „земља, садржина, темељ“; коначно, њихова најмања мањина су они који разумеју све истине и све *осећају*, „који поимају и што не знају и осећају што ће

знати, који предосећају свеоткровење и наслућују уједињење, изједначење, помирење свих истина, правду, место и време свих мисли“ (107).

Посматрана као целина, Митриновићева психологија душе као вертикала човекове унутрашње еволуције једна је дантеовска историјска пирамида, на чијем дну таворе непрегледне масе, а на чијем се врху налази шачица генија и светаца. И читава вертикала дели се спрам способности различитих делова човечанства, односно душе, да спозна сопствену истину која је у доњим, несвесним регијама фрагментирана, изолована и појединачна (94–95, 106–107), док је у највишим, свесним регијама свеопшта, свеобухватна и једна (106–108). Штавише, пирамида није замишљена као статични пресек светског становништва већ као механизам душевног успињања базиран на принципу *покретљивости*. Овде нема говора о разуму који просветљује животињу, као што нема ни говора о безумном понирању у бестијално. Сви елементи душе имају своје место и у функцији су човековог унутрашњег раста. У питању је *синтеза*. Душа је, говори Митриновић годинама, свеобухватна – једна, аутентична и цела. Принцип њене покретљивости, оличен у животном суфициту, јесте осећајност. Човеков потенцијал да осећа на једном ширем плану, интуитивно, превазилази дихотомију тело/ум или страст/разум, зато што је *осећајност* сам капацитет душе.

Шта то значи за психологију душе? Шта то значи за човеков развој?

То значи да човекова унутрашња еволуција не сме бити интелектуална, као што не сме бити ни телесна – она мора бити синтетичка, душевна. „Ми [сутрашњи] смо уморни од тела, презасићени духом“, тврди Митриновић, „задовољство тела нам је јефтино а срећа духа нескупа. [...] Заветујемо се бити против тела и против духа, за велику славу човечје душевности, за богусличност нашу, човечност људског рода. [...] Против бестије у човеку и против цивилизације у култури“ (118–119). Унутрашња еволуција није ни одуховљење ни отелотворење, већ *одушевљење*⁴⁹ човекове егзистенције. „Душа Изнад Свега“ (121). Ипак, неопходно је нагласити да човек мора увидети, разумети и проборавити у свим душевним регијама, те да читав процес креће од његове бестијализације. „Бестијализујмо се“, узвикује Митриновић (тоном не тако другачијим од Мицићевог барбарогенија), „смилујмо се души животињској, запахнимо се, надишимо, заситимо и удавимо крвљу живинском, месом дивљине бестијалном силином дубоког, ниског, земљиног живота! Поклонимо се бестији! Слава буди силнима, који су без духа; спасени који се сробају или стрмоглаве у зоологију!“ (96). Ако је у ранијим есејима постојала двојба у вези са позиционирањем бестијалног у човеку, овде је оно фундамент човекове душевности, али и катарза, излаз, бег од глупости, слепости, рационалности, научности. У „Естетичким контемплацијама“ бе-

⁴⁹ Митриновић не користи овај појам, али ми се чини непорециво адекватним.

стијалност, као и читаву доњу регију несвесног, треба прихватити, дубоко у њу уронити, наћи у њој спас, те је спалити док не остане само лепота. Несвесно треба прочистити, дозволити му да се прелије у свесно и разреши се.

Стиче се утисак да Митриновићева душевна пирамида, у жељи за еволуцијом и ослобођењем, стреми изван човека. Чврстог сам уверења да то није истина, што ће двадесетих и тридесетих и сам Митриновић тврдити. Стремећи за свеобухватном, једном истином, истином свих људи, Митриновић не стреми ка апсолуту, логосу или богу који би човека дефинисао споља, већ ка интуитивним, дубоко психолошким, односно осећајним или душевним разумевањем повезаности „свега са свим и саосјећањем свакога са сваким, појединог за сву цјелину, цјелине за све саставине“ (1990м: 494), ведантског једног. А то једно, као и његово разумевање, налази се у човеку. Потрага за богом, која почиње већ у „Естетичким контемплацијама“, одвија се унутар нас као „освјешћивање несвијесног“ и представља потрагу за „богусличношћу света“, „најдивнију од свих донкихотијада и највеличанственију од свих немогућности, савршенство човека, богосличност његову“ (1990ф: 111).⁵⁰ Када превазиђе вертикалу (дихотомију) човек коначно закорачује у себе, у своју моралност⁵¹ и аутентичност која се, још од

⁵⁰ „Царство душино хоћемо да је у нама, јер је царство божје у њој“ (1990ф: 124).

⁵¹ „Треба. То је место на коме се налази и сналази душа, ту се деле све истине и разрешавају све загонетке.

„Националног тла и модерности“, код Митриновића развија као историјска категорија (не период) модерности, савременост. „Откуда нам зами-сао бескрајног сазнања“, пита се Митриновић, „кад смо немоћно крајни, откуда безгранична чежња безграничног, тирански и махнити напон и замах за скок с ону страну, изван себе у себе?“ (1990ф: 95). У своју душевност.⁵²

Можда је помало рђаво, што нико никога не може довести на то место, нико никога упутити; сам се долази до њега. А удесно је, никада докучиво, да може доћи до тог свеизлечивог извора једино онај ко нађе пут у себи, коме је блага звезда хтела спас; а која је блага звезда не зна нико, а у чему је спас сви тражимо не нашавши и налазећи“ (1990ф: 98).

⁵² На овом је месту битно подсетити се разлике између филозофског ведантизма и ведантизма српских песника, коју је Радуловић истакао: у идентификацији са апсолутним и универзумом, класична веданта идентификује сопство са апсолутом, док је материјални свет илузија (*маја*); у веданти српских песника пак идентификација сопства одвија се са свиме појавним, а не толико са апсолутом. Ово је за Митриновића посебно истинито: разумевање Једног у контексту појавног, а не апсолутног, рана је поставка његовог размишљања и, колико се год чинило супротним, то ће и остати. Он увиђа фрагментарност човекове егзистенције и немогућност већине да појми ширу слику, „свезаједничку истину, свеопшту, једну у свима, истину за све, истину коју тражимо, праву, непромењиву, свеобјамну и свезначећу, тајну свих тајна, откровење отајства, свеоткровење“ (1990ф: 107). Само „обујмивши и појмивши истине свих истина,“ одушевивши се, „праву и једну исту истину у свим безбројним за се истинитим истинама, могао би дух људи да види свеоткровење, истину свих истина, последњу и једину истину“. А затим додаје: „Истину коју

Или, можда – ако су сви са свима повезани, и ако је све једно – у другог?

Тиме долазим до последњег дела дискусије о 1913, у којој ћу још рећи да се душевна еволуција и даље заснива на процесу хетерогоније и хетерономије сврха, само је сада процес разрађен у кључу свеобухватности једног. Чињеница да га обрађујем последњег никако не имплицира његову споредност или небитност. Напротив, овај је процес једна од премиса Митриновићеве психологије, од кога је претходно зависила топографија душе, а на којој ће се касније разгранати (већ постојећа) идеја свечовечанства. Иако се став могао имплицитно пронаћи у „Естетичким контемплацијама“, Митриновић га је експлицитно изложио у есеју „Сликарство Англаде“: иницијални разлог из ког уметник изражава неки душевни садржај неминовно се током процеса изражавања мења (хетерогонија), али ако је аутономан (односно ако нема хетерономије), ако не реферира ни на шта спољашње, он постаје егоцентричан и чудовишан, сâм себи сврха. Међутим, пошто овај механизам сада бива реинтерпретиран у контексту душевне еволуције која тежи монистичком прожимању свега са свиме, подређеност изражаја императиву који није тај изражај сâм јесте оно што омогућава *напредак*

од нас не сазнаје ниједан“ (1990ф: 107). Треба (морално је, истинито, лепо, добро, потребно), али је за то потребна унутрашња еволуција, јер је, у универзуму у којем је све са свиме повезано и све је једно, душа мерило свих ствари.

душе, што човека нагони да буде бољи од себе, да тежи ка „Даљем и Вишем“, „душевној душевности“, да постане део „човјечног човјечанства“; то је

Закон према ком је све друго небитно вриједношћу и добија вриједност служећи другом, живећи за другог, закон у другом имајући; то све друго цио је рад људске историје, и историје космичке, сав живот једном речју, [...] закон безмјерно свети, велики као божја воља, Доброта је, Љубав, Милост свега за све, Свемилоост (1990м: 497).

Скок с ону страну јесте скок назад у себе, али овај скок, као *душевни, осећајни процес*, мора значити човекову фундаменталну отвореност за другог (иначе ће остати у неком од дихотомијских екстрема). „За морал један свој треба живјети,“ каже Митриновић, „и чежњом својом моралном треба тежити изван себе, вриједност своју метати у службу другој и опћој вриједности“ (497–498). Тамо где говоримо о еволуцији човека ка унутрашњој спознаји једног, ту не може бити речи о индивидуи као сопственој сврси, јер ако се човек развија само за себе, он се не развија већ дегенерише. „Тако морал треба да буде не човјек један само, него једна човјечност, у човјечности најбоља душевност, у душевности сличност Богу“ (498). Бог је пројекција човекове душевности. Човек не тежи да се у њега промени (јер је, још од првих есеја, душевни састав непроменљив), већ тежи да га у себи *освети*, односно *осети*. Душевна еволуција није апотеоза

човека (пут ка споља), већ човеков унутрашњи пут ка сопственој аутентичности која је, у својој осећајности, богуслична и у којој је он једно са свиме. Душевна еволуција је самоспознајно понирање ка *самосвести*, која је осећајна, интуитивна свест о једности свега.

И тако психологија душе путем узлазне еволуције од несвесног, бестијалног, инстинктивног, индивидуалног, фрагментираног прави пун круг ка свесном, богусличном, свеобједињујућем, у свом етичко-естетичком фокусу држећи човека, односно човечанство. Сви смо ми неминовно повезани, сви смо једно. Осећајно, свако од нас је Човечанство. Свечовечанство је *душевна будност*, самосвест организма чији органи раде једни за друге. Ако ту повезаност не живимо, ако не живимо и не стварамо за другог – престајемо да будемо људи.

ЛОНДОН, 1920.

Почетком Првог светског рата Митриновић емигрира у Лондон и релативно брзо и лако успоставља контакте са тамошњом интелектуалном елитом. Током ратних година и непосредно након њих,⁵³ он своје иначе обимно филозофско образовање употпуњује разним канонским и јеретичким правцима хришћанске филозофије, гностичким учењима, зороастријанском есхатологијом и египатском митологијом, тиме на извештан начин примајући у себе климу послератног Лондона у којем су, како каже Палавестра (1977: 307), „многи духови већ били подешени за комуникацију на нивоу трансценденталног идеализма, теозофије и езотеричних учења која су се преплитала са социјалном утопијом“ и, што је за нас најбитније, психоаналитичким идејама. Преко Филипа Мереа и Пола Селвера, Митриновић долази у контакт са Алфредом Оражом, уредником *Новог доба*. Као што смо видели, управо ту, међу онима који су се окупљали око Оражовог часописа, Митриновић се први пут окреће психоанализи. Фројдове, Јунгове и Адлерове психоаналитичке теорије у Лондону узимају маха

⁵³ За детаљну и осавремењену биографску дискусију о Митриновићевим првим годинама у Лондону в. Marković 2023a.

у послератним годинама и *Ново доба* објављује текстове о Фројду и „новој психологији“, за коју Ораж верује да је „научна нада доба које долази“, „гнозис човека“ и једина сигурна основа моралности (Rigby 1984: 85). Поред „Светских збивања“, Митриновић за *Ново доба* повремено пише коментаре и сутре (или, како их Палавестра [1977: 312] назива, „синтетичке максиме“) и објављује преводе психоаналитичких радова Ота Вајнингера. Међутим, он учествује и у раду једне групе формиране зарад истраживања и дискутовања примене психоаналитичких теорија на религију и етику. У групи су, поред Митриновића, Роланд Кени (британски дипломата, пропагандиста, аутор и уредник), Дејвид Едер (доктор, циониста, психоаналитичар и присталица Фројда) и Морис Никол (неуролог, психијатар, Јунгов близак сарадник и каснији следбеник Гурђијева). Никол и Едер су седам година раније, 1913, са Ернестом Џоунсом учествовали у формирању Британског психоаналитичког друштва. Ендру Ригби, један од двојице Митриновићевих биографа,⁵⁴ тврди да група „није одмакла даље од зурења у амбис несвесног и није успела да развије никакву нову моралност, нову религију,

⁵⁴ Ендру Ригби и Предраг Палавестра једини су објавили пуне биографске студије о раду и делу Димитрија Митриновића (Rigby 1984 и 2006; Палавестра 1977). Међутим, његову биографију разматрали су и други истраживачи: већ 1967. Петар Петровић пише приказ његовог живота, и то изузетно детаљно и са увидима у нову документацију. В. нарочито радове Слободана Г. Марковића и Немање Радуловића.

нови водич за њихове животе и истраживања“ (Rigby 1984: 85).⁵⁵

Оно што, међутим, свакако јесте била последица рада у овој групи, као и опште Митриновићеве сарадње са Оражом и *Новим добом*, јесте конкретан уплив психоанализе у његову концепцију света као јединственог организма у развоју, која се остварује поглавито психолошки и у којој Европа, будући бакљоноша нове ере свести, постаје жижа и свесност Људског Царства.

И тако се враћамо на почетак.

Присетићемо се да је Митриновићу светска психологија заправо психоаналитичка динамика светских збивања, али то ћемо сада урадити са свешћу о путу који је овај став прешао, односно са свешћу о већ постојећој психологији душе која је читаву деценију раније формирала Митриновићеву базичну вертикалну дихотомију несвесно (↓) / свесно (↑). „Јасно је“, говори Митриновић у „Светским збивањима“, „да се свет мора дефинисати психолошким појмовима и да се морају назначити појединачне регије несвесног и свесног. [...] Највероватније нико не би порекао да је, уопштено, несвесно повезано с Истоком, док је свесно карактеристика ’прогресивног’ Запада“ (1987а: 78). И пошто знамо да је несвесно доле (↓), инстинктивно, сирово, животињско, страствено, неконтролисано (па сада, у психоаналитичкој доради, и потиснуто,

⁵⁵ Рад ове групе није документован у објављеним рукописима тако да, без архивског рада у Фондацији Нова Атлантида, о њој немам директних информација.

односно под набојем), а свесно горе (↑), интелектуално, разумно, профињено и богуслично, можемо далеко боље разумети шта заправо значи ово Исток/Запад позиционирање раса у светској психологији. Тако Митриновић сматра да

психоаналитичари морају рећи шта су открили дубоко у несвесном уму Јапана; то није, верујемо, љубав према човечанству у високоаријском смислу, већ пре дубока мржња према њему. [...] У јапанској уметности [...] свака линија, свака боја, сваки облик производ је најдубљег несвесног, несвесног индиферентног према личности, индивидуалности и слободи. [...] Ако Европа покуша подређивање Далеког Истока империјалним начинима традиционално карактеристичним за пре-психолошко варварство, 'гнев Божји' који обитава у Јапанском несвесном сигурно ће се и с правом обрушити на Европу (1987а: 88–89).⁵⁶

У поређењу са Западом и аријском расом, чија је сврха да буду свесно света, источне расе и нације су дивље, инстинктивне, агресивне, кључајуће, из подземља – „гнев Божји“.⁵⁷ Индија, Кина, Јапан, Израел су сви несвесно, с тим што

⁵⁶ Уп. и: „Јапан је то што не разуме, и што се не може разумети. Он је Ирационално. Он је Порекло. Принцип, терминус. Он је Суштина Истока. И несвесно. Па, јесте ли, или није? Јапан је Исток света, светски запањујуће и планетарно атавистичко пре-хришћанско Несвесно, није ли?“ (1987f: 416).

⁵⁷ „Гнев Божји“ се, као слика, често јавља да илуструје застрашујућу силовитост и агресивност ерупције несвесног у свесно. Митриновић је, поред осталог, користи у опису начина на који је Фројд уздрмао Запад

је, као и у предратној стратиграфији из „Лирике Владимира Назора“ и „Естетичких контемплација“, у питању градација према којој је, рецимо, Јапан анималнији, агресивнији, те и дубље несвесно од Кине.⁵⁸ И читава психоанализа света „Светских збивања“ заправо је реформулација и разрада психологије душе, посебно оне из „Естетичких контемплација“. Исток обитава у доњим регијама душе, где су пожуда, телесност, висцералност, биологија, па зато изгледа „да су воља и страст, сан и жеља – Несвесност – Инстинкт, заиста јеврејска суштина. Чини се да је месо природа Семита; крв и пожуда су изгледа суштина јеврејског порекла. [...] Верујемо да јеврејска суштина у Свету представља пролазак космичке есенције анималности и крви кроз Врсте“ (1987а: 203–204). Са друге стране, пошто је цео свет организам и „свака жлезда“

инстинктивним, анималним, инцестним (едипалним) несвесним (1987с: 329).

⁵⁸ Митриновић сматра да Кина, за разлику од Јапана, поседује и божанску (селестијалну) и ђаволску (дијаболичну) страну. „*Demon est deus inversus*“ (1987а: 117). Њено несвесно поседује моћи чије би изазивање било блаженство или клетва човечанства. „Ако би изазивачка интелигенција, оно што Кину изазива на мисао, била ђаволске [антиаријске] природе [...] онда би исход процеса сасвим сигурно био ослобађање ’гнева Божјег’. И ништа му, верујемо, не би могло стати на пут. Као што је појединац беспомоћан када је ’запоседнут’ ослобођеним ’фобијама’ или ’фикс-идејама’ (*idée fixe*), такав би на ширем плану био Западни свесни ум пред Источним сублимираним или сатанизованим отпуштањем несвесних репресија“ (117–118).

(1987a: 90) има своје место, Европа и Америка, односно аријска раса јесте „чеони режањ човечанства“ (90). Ако је свет организам чије је човечанство мозак, онда је Европа мозак човечанства (91). Европа је свест (211). Европа је синтеза или свесност света (216). Европа је его света (222).⁵⁹ А пошто је Велики светски рат узбуркао несвесно и ослободио потиснуте, инстинктивне, ирационалне силе, Европи је, као егу, „дата одговорност највеће душевне или психолошке улоге икада дате једној раси или цивилизацији“ (79), а то је да одреди који део несвесног сме изронити на површину без кобних последица по менталну равнотежу света. Она треба да буде „психоаналитичар света“ (80) и, у стилу индивидуалне анализе, спроведе свет кроз „абреакцију“ спознаје својих животињских импулса, до њихове „сублимације“ за добробит света (80). Без ње, свет би регресирао у „ембрионско стање психолошке небуле“ (79).⁶⁰ Не само што је чи-

⁵⁹ „Бити инстинктиван а не интеллигентан суштински значи бити не-Европљанин“ (1987a: 95).

⁶⁰ О односу према исламу, као религији несвесног, Митриновић (1987a: 83) каже: „Дужност је Европе да уклони из Ислама сваки основ праведне жалбе, али и да, истовремено, понуди исламским заједницама сву помоћ која је у њеној моћи. То је дужност коју Европа дугује манифестацији критике коју је светска душа ка њој усмерила; то мора бити примарни одговор свесног несвесном. Остаје, пак, и још већа дужност него што је разумевање и вођство Ислама: а то је синтетизација Европе“. Овом синтетизацијом ислам ће нестати као независна (несвесна, ирационална) сила, пошто ће бити „сублимиран у свесност хришћанске Европе

тава светска психологија заснована на познатој дихотомији која сеже ка животињском подземљу или богусличним висинама, већ је и сам психоаналитички поступак већ виђен у „Естетичким контемплацијама“: упознати запретене силе несвесног (подземље, пакао, животињу) и проживети их (абреаговати), а затим их спалити (сублимирати) док не остане само лепота.⁶¹

Исток/Запад није једини додатак познатом систему, већ у „Светским збивањима“ проназимо још две битне дихотомије које нове термине смештају у горњу или доњу регију вертикале.

која ће тако поново постати заокружена и цела“ (83). Митриновић хришћанство, као европску тековину неопходну за буђење и одушевљавање човечанства, описује у истом кључу: „Хришћански ’пут’ је пут искупљења, а не уништавања, сублимације а не репресије, ’љубави’ према непријатељима, а не ’мржње’“ (82).

⁶¹ Ово је, рецимо, пример, како ова дивља животиња несвесног звучи у гностичком регистру: „Животињски универзум је модус Божанског гнева на Земљи. Животињско Царство је гнев Божији. Еон животињске есенције је Самокретање. Овај Еон је посуда космичког лудила и очаја. Животињска суштина је самокретање жудње. [...] Животиња је грч стварања и призивање Човека. [...] Животиња је распеће и криза, мост између живота и личности, између виталности и самовођења. Животиња је космичка цена, страшна цена, која се у универзалној економији мора платити за производњу те крајње стварности, те највише концентрације, која је човек. Криза и бол, напетост и конатус, жеља и одбојност животињска су суштина у универзуму и на Земљиној кугли човека“ (1987а: 204–205). Несвесно је кинетично, конфликтно, у грчу, лудило, очај, жудња.

„Ако Азија уопштено представља Оца у човечанству“, каже Митриновић (1987а: 108), „а Африка Мајку, Европа је несумњиво Син“. ⁶² Ова дихотомија је, дакле, психоаналитичке природе и у њој видимо очигледно разврставање несвесног/свесног према централној психоаналитичкој тематици нуклеарне породице (Исток/Отац-Мајка, Европа/Син). Европа потиче од Азије и Африке, те као одрасла јединка, мора бити свесна својих дужности према родитељима. То, међутим, није све. Пратећи Фројда у мешању психоаналитичких идеја са једнолинијским еволуционизмом, а држећи се фундамената своје мисли, Митриновић сматра да је Исток (несвесно) Отац-Мајка и зато што је несвесно првобитно и природно тежи да се прелије у свесно – да постане свесно – што значи да све источне расе *психоеволутивно* теже да *постану* аријска: оне су њено порекло (родитељ), али и њена почетна „ембрионална фаза“ (1987а: 94). ⁶³ Међутим, преливање несвесног у свесно

⁶² „Може се рећи да су Азија као аспект Оца, и Африка као аспект Мајке, мишљу родили Сина који би требало, по својој природи, да је подједнако божански, али и додатно самосвестан. [...] Син би требало да је, путем сопственог прометејског чина, постао индивидуална свесност Бога“ (1987а: 108–109). В. и 1987с: 326.

⁶³ Да Митриновић своју логику прати до краја, увидео би да то значи да Отац-Мајка тежи томе да постане Син, што, у психоаналитичком контексту, нема никаквог смисла. Он то не чини, па тако чујемо: „Психолошки гледано, може се рећи да Кина представља норму аспекта Оца у свечовечанству, као што би Енглези, у коначници могли да представљају аспект Сина. [...] Кинези су Енглези несвесног Истока, а Енглези Кинези свесног

не значи само избијање ирационалних садржаја, већ и регресију свесног у несвесно: то значи да Запад може да „регресира“ у Исток (1987а: 116).⁶⁴ Митриновић првих месеци одваја много простора да објасни ову динамику, борбу, рат између несвесног и свесног у уму света, упозоравајући да несвесне расе, као што је Јапан, управо зато што су несвесне могу лако затражити да постану вође колективне, светске свести, да постану свесно (1987а: 86–87). Другим речима, да постану Европа. У основи овог упозорења и даље истрајава сада већ вишедеценијска мисао да је пожудно, телесно, несвесно, инстинктивно, паклено, анимално, ирационално у човеку (раси) фундаментално.

Запада“ (1987а: 115–116). Затим: „Инстинктивно је карактеристика несвесног, Оца [...]; док је интуитивно, без напора, карактеристика свесног, односно, Сина. Са овог гледишта, може се рећи да Кинези представљају детињство људске расе; расе у, такорећи, колевци под будним оком и бригом Оца или колективног Несвесног“ (116). И коначно: „Свесно је ’извучено’ из несвесног; из тога би следило да се све типичне карактеристике Запада могу у ембрионој форми пронаћи у несвесном Истоку. На пример, рекли смо да је Кина несвесно Енглеске, као што је Енглеска свесно Кине. Али није ли Јапан, према општем мишљењу, пруска Немачка Истока; и није ли Индија несвесни наговештај – Америке?“ (117).

⁶⁴ „Ако би се Кинези икада ’пробудили’ у психо-лошком смислу, били би по свом карактеру нераспознатљиви од Енглеза. Ако би, у другу руку, Енглези ’регресирали’ у несвесно, све би више и више личили Кинезима“ (1987а, 116). И још: „Регресивна ’сила’ Оца [...] уобичајена је међу расама и појединцима; он у аријским појединцима формира неурозу коју психо-анализа покушава да излечи“ (114).

Друга дихотомија на поменуто надграђује гностички регистар, конкретно доктрину Тројства,⁶⁵ и та надградња одвија се у два корака. У првом, несвесно, свесно и душа преводе се у Бога, Сина и Свети Дух (*Holy Spirit*). У овом кораку Бог је објашњен као несвесно човека, док је Син објашњен као свесност Бога (1987а: 76). Познатим механизмом, Свети Дух (самосвест, интуиција) проистиче из оба и њихова је синтеза (1987а: 162, 216; 1987d: 333), која постаје још експлицитнија у другом кораку, у којем је „Бог Отац-Мајка (Азија и Африка) слављен у Сину (Европи). Син је повратно слављен у Оцу-Мајци; а њихово спајање освешћује Свети Дух, блаженство јединства у разноликости самог Тројства“ (1987а: 113).

Управо ова формулација илуструје најбитнију, синтетичку, премису Митриновићевог опуса, која налаже да човек (уметност, раса, нација) увек мора радити или стварати за друге (у њихову корист). Све се мора помирити, ништа се не сме запоставити. Живот за друге јесте живот за једно, опште, за човечанство које је само један човек (те тако за себе). Стога Митриновић расе и нације не анализира зарад успостављања доминације једних над другима, већ управо супротно: он „препознаје“ (ово је, наравно, дубоко проблематичан чин) њихове различите квалитете и потенцијале у широј слици човечанства као јед-

⁶⁵ Митриновић још од 1913. за ову доктрину показује све веће интересовање које ће се, током двадесетих и тридесетих, претворити у опсесију.

ног ума или једног организма, не би ли разумео шта могу једне другима да понуде, а све у циљу манифестације потенцијала човечанства за развијање свести о томе да су сви они један човек и једно човечанство. Као што је, у „Естетичким контемплацијама“, зарад синтезе у душевном развоју подједнако позивао на бестијализацију и одуховљење, у „Светским збивањима“ све расе и нације су, у коначници, недвојбено неопходне. Син и Отац-Мајка, Енглеска и Кина, несвесно и свесно само су елементи једног, јер у самосвести потпуно развијене душевности, у Светом Духу, постоји само „блаженство јединства у разноликости“. Иако се у основи његових размишљања могу пронаћи идеје које су већ тада биле превазиђене (као поменути једнолинијски еволуционизам) и служиле проблематичним, сегрегационим, дискриминаторним расним теоријама, Митриновић на њима развија дијаметрално супротну филозофију планетарне синтезе и потребно га је читати опрезно и у контексту.

За Митриновића, светска психологија (односно, психоанализа света), иако заснована на емпиријским, психолошко-физиолошким темељима, убрзо постаје „гнозис човека“ (како ју је Ораж пригодно окарактерисао) и праћење чисто психоаналитичког регистра како месеци одмичу постаје све теже. Зато се, при површном читању, Митриновићев послератни опус чини другачијим, новим, са другим фокусима и различитим интересовањима у односу на предратни, док се

он, заправо, све време бави истом проблематиком, а то је, наравно – топографија (↓↑) и психологија душе. Само што сада, пошто се обим Митриновићеве синтезе проширио (ширење је, као што смо видели, иницирано „Естетичким контемплацијама“), више није у питању душа човека или нације већ душа човечанства. Међу њима унеколико и нема разлике, јер је човек човечанство, које је сваки човек понаособ.

Ово је круцијални разлог зашто сматрам да је неопходно бити опрезан при преводу Митриновићевих послератних текстова, у којима се много говори о свесности и свести. Без разумевања шта је деценијама за Митриновића значио појам духа, а шта појам душе, лако се може стећи утисак да је еволуција о којој он говори еволуција *свести*. Она то, наравно, јесте, али оно што Митриновић подразумева под *сवेशћу* није рационални трансцендентализам западне мисли, већ источњачко (ведантско), па и хришћанско, развијање унутрашњих, душевних, *осећајних* капацитета човека.⁶⁶ Ово не могу довољно нагласити. „Седећи скривено у срцу“, говори Митриновић 1933, у другој рунди „Светских збивања“,

Провиђење нам се обраћа путем инстинкта и жудње. Није само човеков интелект орган сазнања, већ и његова душа. Јер судбина се може разумети

⁶⁶ Ово је посебно изражено у другом кругу „Светских збивања“, где Митриновић надугачко расправља питање Душе (*Spirit*), из очигледно ведантске перспективе (1987b: 284–285, 288–291, 294–295, 297–299, 313–324).

Интелектом и могу се анализирати пуки процеси и облици ствари: али Провиђење се може спознати само људским срцем, нашим емоцијама, жељама, вољом; нашом душом (1987b: 270).

Као да двадесет година касније цитира „Естетичке контемплације“, Митриновић пророкује да се у ери која долази човек неће водити несвесним, трибалним и мрачним инстинктима, као што неће бити ни роб интелекта и научне диктатуре, и биће задатак Интуиције, Душевне Спознаје, да човечанство уједини у Над-души (1987b: 270–271). А пошто је душевни састав непроменљив, душа се не може претворити у нешто што није. Њен квалитет се пак може манифестовати, односно њена душевност се може осветити. То је за Митриновића самосвест. Човек/Човечанство се *душевно освешћује*, освешћује свој душевни састав, освешћује (абреагује) животињу, несвесно, Јапан, Индију, Кину, Израел, постепено ослобађа њихове снаге и у процесу (сублимације) постаје богусличан,⁶⁷ јер интуитивно, осећајно схвата да он већ јесте, да је све време био – једно. Или, како каже у есеју „Значај Јунгова дела“, он *дише*.

Ако неко почне слободно да дише, тај одмах схвата да то дише он сам, његова душа, а не нека врста леша коју су навили да би дисала. Он открива да је дисање чудотворна моћ помоћу које зна да

⁶⁷ „Откривање природних, наменских функција раса захтевало би интуитивно проучавање историје, науке, филозофије или религије“ (1987a: 93).

постоји. То значи да нешто може да промени, да може да учини нешто одлучујуће. То значи да је Бог унутар универзума, да је душа тамо и да је жива, да је непобедива, једра; и да човек може да општи, да разговара с душом; да је она моћна сила којом човек стварно дише. Чим се поверује у овај его, долази се до овог закључка: човек ипак јесте неко. Он стварно не егзистира само у својој имажинацији. Остали људи нису само ноћоморе. Он открива да други људи не дишу, али да би могли да дишу, зато што он открива да он лично може да дише; он открива да је он лично слободна воља. Није у питању то да он поседује вољу, да поседује слободу. Он открива да човек јесте слобода и да је његова воља он сам (1987d: 331).

Освешћивање душе, а не духа (који је, схваћен као рацио, само један њен елемент) суштинско је и централно за Митриновића. „Свест и знање, који су Западу тако потребни [јесу] универзална свест, искуство унутрашњег, искуство целине. Јер Централно је оно што је пуно и цело; а Унутрашње је оно што је пуно и цело; Прво је оно што је пуно и цело. И душа је унутрашња, централна и прва. Душа је оно што је божанско, пуно и цело“ (1987b: 278). Сав христолошко-психоаналитички дискурс двадесетих и тридесетих, доктрина Тројства, Бог као несвесно човека и човек као свесност Бога, изнова ће и изнова реартикулисати „Естетичке контемплације“ које кажу: *Душа Изнад Свега*.

Погледајмо на тренутак ову нову реитерацију психологије душе путем Бога, Сина и Светог Духа. Митриновић ће постулирати „свет који

је јединствен, а тројан; свет људске душе који истовремено и подједнако захтева признање Бога, Универзума Човека; свет Човека као сина који није слуга, а још мање антитеза, Бога, Сина који је *свесност* Бога (и Бога који је *несвесно* Човека)⁴⁴ (1987а: 76). На исти начин на који је несвесно можда првобитно и фундаментално, али није једино битно, Бог је можда првобитан, али не и битнији од Сина. Штавише, као што је у предратном периоду горња регија имала улогу у профињавању доњих до лепоте, Син је Богу једнак и улога му је да буде његов Спаситељ (108). О чему је овде реч? Зашто је Син свесност Бога? Ако имамо посла са трансценденталним утопистом, како се Митриновић често назива, зар не би требало да је обратно? Не би ли Бог морао бити човекова виша свест, оно ка чему човек тежи? Не. Од самих почетака: не. Нема ничега изван човека. Бог каквог замишљају верници, ентитет независтан од човека, не постоји. Бог је првобитни инстинкт, али душа је та која је централна.

Бог је човечанство, другог Бога нема, нема другог апсолута. Нема другог Бића сем људске расе и њених припадника. Целина Божанског разума је у главама људи, целина указане Љубави Бога, целина Божанске Мудрости. Уплив анђела и серафима је у људским инстинктима; целина славе и лепоте и божанствености и узвишености је у људском срцу. Нигде другде; ови анђели, ова божанства, ови идеали, ови узвишени обрасци доброг и истине, чије примере налазимо у хришћанству и другим религијама – сви они почивају једино у људској интуицији, зато што су сви душевни и сви

постоје једино на душевној разини. Над-небеска разина је у људској интуицији, у центру срца, и нигде другде. [...] Апстрактни разум је у људском мозгу и уму. Сва Љубав Бога, све екстазе божанског искуства, све добро, све блаженство које замишљамо да је Бог, почива у људским инстинктима, у људској вољи, у либиду који је људски либидо, и нигде другде. Сва интуиција и све идеје налазе се у људском уму (1987e: 341–342).⁶⁸

Бог (Отац) као несвесно човека говори из њега, али је, према дефиницији, не-свестан. Човек (Син) је пак једино биће на планети које не само што поседује свест о свету, већ поседује и свест о сопственој егзистенцији. У контексту креације, Бог (несвесно) кроз човека доживљава свесност и тај процес овековечен је у рођењу Исуса Христа, „највећем догађају како у психологији, тако и у историји“ (1987a: 102). Христова свест је „психолошки речено [...] виша свест [...] или осећај божанске Човечно-

⁶⁸ И даље: „Затим се коначно обраћамо Егу, Апсолутном Богу, Јахвеу, Господу, кога замишљамо као постојећи део Универзума: Его свих бића, самосвест читаве егзистенције. Тај самосвесни Господ постоји једино у инкарнираним личностима на овој људској земљи – земљи ових двоножаца које је могуће фотографисати и измерити, који имају коначну тежину и запремину. Идеја апсолутног и централног Бића које је Бог постојања, Неизражљиви Бог, јесте реалност. Оно постоји, и заувек ће постојати као људска идеја будућности тог бића. Људско срце, људска воља, људски его, људска самосвест је та јединствена сила, то једно универзално Биће, сем кога нема других бића, ни животиња ни анђела ни камења ни звезде“ (1987e: 342).

сти, или људско Божанство“ (104), а Христ, као Човечанство, јесте Син из Светог Тројства. „Човек, у личности и моћи Сина, треба да обзнани своју узвишену омнипотентност једнаку Божјој; треба да се обзнани као ’Спаситељ Бога’, Божја свесност, и као неизоставан Богу као што је Бог Сину“ (108). Бог и Син, несвесно и свесно, Син и Отац-Мајка, Исток и Запад – доживљавају своју синтезу у вишој свести, самосвести, интуитивном – у *души*.

На крају, још треба додати да је, у својој топографији светске душе, Митриновић посебно место оставио за словенску расу: на Истоку несвесно, на Западу свесно, а у средини Словени који их везују географски, историјски, психолошки и гностички.

Зашто?

Зато што су Словени *раса душе*. Словенска раса има квалитете који, за разлику од хипертрофирано ирационалног Истока и хипертрофирано рационалног Запада „указују да је њен циљ развој специфичне интуиције или над-разума“ (1987а: 73).⁶⁹ „Над-свесни и душевни свет Словена данас носи људску целину и фанатично и видовњачки је води ка нивоу Надчовека. Русија и душевно просвећен свет Словена рађа надљудску или софијску душу [...]. Јер је функција Словена у историји да обујмљивање и разапињање, синтеза и пуноћа Истока и За-

⁶⁹ „[Превише је] Бога на Далеком Истоку и премало Човека на Далеком Западу“ (1987а: 76).

пада“ (255).⁷⁰ Запад је посрнуо у својој нељудској индивидуалистичкој религији рација, што ће изазвати ерупцију ирационалног Истока, али зато постоје Словени који ће „помирити Исток и Запад, како би инаугурисали синтезу историје и понудили душу и човечност“ (257).

За човека који је ватрено заговарао пансловенство, разумљиво је да управо Словени имају природну предиспозицију за душевну еволуцију о којој деценијама размишља.

⁷⁰ У есеју „Маркс и Ниче као историјска позадина Адлера“ ([1929] 1987е), као и у „Начела генија“ ([1930] 1991и) јасно је да је овај човек управо душевни човек, а не неки интелектуално супериорнији.

АДЛЕР, 1927–1933.

Иако сам до сада минимално напуштао дискурзивну мрежу Митриновићевих текстова, пре него што се окренем његовом односу са Адлером, важно је имати у виду рани и значајан продор Адлерове мисли на јужнословенске просторе, углавном паралелно са Фројдом, али у неким аспектима и шире. У овом контексту, није без значаја ни чињеница да су неки од Митриновићевих раних сарадника, попут Милоша Ђурића (Радуловић 2021), били укључени у рецепцију Адлера у Југославији.

Раздвајање Алфреда Адлера од Сигмунда Фројда 1911. године представља један од најзначајнијих раскола у раној историји психоанализе. Иако је у почетку био члан Бечког психоаналитичког друштва, Адлер је постајао све критичнији према сексуалној етиологији неуроza и теорији нагона која је чинила језгро Фројдове метапсихологије. Одбацујући примат либида, он је наглашавао централну улогу „комплекса ниже вредности“, компензације и тежње ка супериорности као универзалних динамика људског живота. Ово разилажење кулминирало је формирањем његове сопствене школе, тзв. индивидуалне психологије која је тежиште преместила са унутрашњих конфликта на социјалну укорененост појединца (Adler 1927; Ellenberger 1970).

Временски контекст Адлеровог одвајања био је од пресудне важности. У послератном Бечу, а посебно у годинама Црвеног Беча (1919–1934), његов систем снажно је одјекивао у складу са доминантним социјалдемократским етосом. Док је Фројдова психоанализа често доживљавана као елитистичка, спекулативна и терапијски усмерена ка грађанској интелигенцији, Адлерово учење активно је учествовало у образовним и друштвеним реформама. Његов акценат на „друштвеном осећању“ (*Gemeinschaftsgefühl*), сарадњи и пресудној улози детињства у оквиру породице и школе, систематски разрађен у *Индивидуалној психологији* (*Praxis und Theorie der Individualpsychologie*, 1924), био је у складу са амбицијама социјалдемократске општинске политике (Ash 1995). Индивидуална психологија није била само терапијска пракса већ и педагошки и социолошки програм, који се манифестовао кроз оснивање саветовалишта, учитељских удружења и популарних предавања намењених широј публици (Bottome 1939).

У том контексту, Адлерово учење стекло је статус који је у многим аспектима премашивао Фројдов у непосредном друштвеном утицају. Оно је било приступачније, политички ангажованије и видљивије усклађено са идеалима егалитарне реформе. Док је психоанализа настављала да развија своје међународне мреже, у самом Бечу индивидуална психологија постала је психолошка рука једног прогресивног експеримента у демократији и социјалној политици.

Контраст између Фројдовог унутарњег истраживања нагона и Адлерове педагогије усмерене на заједницу показује како је, у Црвеном Бечу, психологија могла да служи не само као теорија ума већ и као инструмент друштвене трансформације (Schorske 1981; Makari 2008).

Рецепција Адлерове индивидуалне психологије на јужнословенским просторима између два светска рата одвијала се у ширем контексту интелектуалних и политичких расправа у којима су се преплитали социјалистички реформизам, културна модернизација и тежња ка научном објашњењу човекове природе. Док је Фројдова психоанализа била често перципирана као елитистичка, херметична и усмерена искључиво ка интрапсихичким конфликтима, Адлерова индивидуална психологија стекла је ширу и повољнију рецепцију захваљујући својој отворености према социологији, педагогији и практичној примени.

Југословенска левица је између два светска рата темељно преиспитивала свој однос према психоанализи и индивидуалној психологији, али није успела да постигне сагласност о томе која од двеју теорија боље допуњује историјски материјализам и артикулише марксистичку социјалну психологију. Док је код београдских надреалиста акценат био на фројдијанској психоанализи, адлеровска индивидуална психологија је у Загребу имала далеко снажнији одјек (Ковачевић 1989). У књизи *Психоанализа и индивидуална психологија* (1925) Аугуст Цесарец

наглашава да је Адлерово учење прилагођеније потребама социјалистичког друштва од Фројдовог инсистирања на сексуалности и нагонским конфликтима. За Цесарца, друштвено осећање (*Gemeinschaftsgefühl*) и идеја компензације нуде рационалнији и друштвено одговорнији оквир за разумевање појединца, у једној марксистичкој визији заједнице.

Занимљиво је да је и код Николе Поповића, првог систематизатора Фројдовога учења код нас (*Психоанализа: основна учења Сигмунда Фројда*, 1929), Адлер у приказу психоанализе добио значајно место, док је Јунгова аналитичка психологија сведена на цртицу. Међутим, иако показује темељно разумевање Адлерове мисли, Поповић ипак сматра да би без Фројда Адлерова психологија остала на нивоу „лекарске педагогије“, а Адлер „очни лекар и интерниста“ (1929: 100), подвлачећи тиме Фројдов примат. Одјек Адлерове мисли видљив је и у *Карактерологији Југословена* (1939) Владимира Дворниковића, који поједине постулате индивидуалне психологије – пре свега концепт инфериорности и компензације – прилагођава свом пројекту реконструкције националне психологије. Индивидуална психологија се овде трансформише у средство за разумевање колективних типова и културних образаца. Поред тога, превод Адлерове књиге *Познавање човека: основе индивидуалне психологије* (1934), који је Дворниковић припремио са Милошем Ђурићем, учинио је његову мисао непосредно доступном широј јавности и

наставничким круговима, чиме је индивидуална психологија постала саставни део педагошког дискурса у Краљевини СХС/Југославији.

Рецепција Адлерове индивидуалне психологије се, дакле, у југословенском контексту развијала у два правца: у марксистичко-социјалистичком кључу (Цесарец) и у национално-културним пројекцијама (Дворниковић, Ђурић).

Имајући у виду специфичности Адлерове индивидуалне психологије, као и њен помак од класичне фројдовске психоанализе, сада ћемо се окренути улози коју је она одиграла у Митриновићевом опусу. Године 1926. Адлер у Лондону држи серију предавања. До тог тренутка, Митриновић је већ окупио групу ученика која се састајала у атељеу сликара Френка Слејда и музичарке Валери Купер. Лилијан Слејд, Френкова сестра, похађа једно од Адлерових предавања и организује његово упознавање са Митриновићем које ће резултирати низом дугих разговора, Адлеровим предавањем о Достојевском и Ничеу пред Митриновићевим ученицима и коначно оснивањем Адлеровог друштва, тј. британског огранка Међународног друштва за индивидуалну психологију, 27. марта 1927. Наредних седам година ово друштво биће центар Митриновићевих активности, као и платформа за његов рад са ученицима и промоцију сопствених идеја путем Адлерове индивидуалне психологије. Друштво је било веома ангажовано, са поподневним и вечерњим програмима током чи-

таве седмице, распоређеним у различите секције као што су образовање, медицина, социологија, филозофија, уметност, музика, еуритмика. У раду друштва учествовали су знаменити лондонски интелектуалци: др Катберт Дјукс, др Освалд Хамсон Вудкок и др Френсис Грејем Крукшанк, већ поменути Филип Мере, док је Алан Портер, каснији професор књижевности на Колеџу Васар у САД, био Митриновићева десна рука. Током тих седам година у друштву ће се одржавати предавања која ће Адлерову индивидуалну психологију повезати са читавом лепезом културних и друштвених питања: „Хусерл и феноменологија у вези са Адлером“, „Гешталт психологија у вези са Адлером“, „Политичка синтеза и органски друштвени поредак у светлу индивидуалне психологије“, „Ханс Дриш и филозофија органског у вези са Адлером“ (Rigby 2006). Неколико Митриновићевих предавања, према ауторизованим белешкама његових ученика, између 1929. и 1931. биће објављено у часопису *Сврха* („Фројд против Адлера“, „Маркс и Ниче као историјска позадина Адлера“, „Начела генија“ „Значај Јунгова дела“, „Царство снова“, „Личност и човек“). Захваљујући раду друштва, Адлерова индивидуална психологија постаће, готово би се могло рећи, популарнија у Лондону него у Бечу. Међутим, током година Митриновићев психоаналитички рад добија све израженију социолошку и политичку димензију (посебно почетком тридесетих, када пажњу усмерава на успон нацизма у Немачкој и Хитлеров долазак на власт). Године 1933. Адлер,

који се у то време жустро противи политизацији сопствених идеја, повлачи своје име из назива удружења, након чега се Друштво убрзо и гаси.

Митриновић је на Адлерове идеје прилегао јаче и са више ентузијазма него на било који мисаони систем до тада. Разлог томе била је чињеница да су говорили исти (симболички) језик.

Проблем који је Митриновић, након првобитне заљубљености, пронашао у класичној психоаналитичкој теорији, тицао се њеног сцијентизма. Митриновић је Фројда вредновао због понирања у човеков унутрашњи живот, али га је осуђивао што тамо није пронашао Бога, односно душу. Фројдов дискурс је дискурс западне науке, која као хипертрофирани интелект, увек и једино анализира, односно фрагментује. Душевност је пак Митриновићу целина, пуноћа, обједињавање, проналажење веза. Зато је Фројд каснијих двадесетих (уз све дужно поштовање и све заслуге) за Митриновића био семитско „чудовиште“ чија је улога била да Запад престрави и уздрма његове најдубље темеље у којима је почивао однос дела и целине, Бога и света. Испунивши несвесно ирационалним и застрашујућим, Фројд је поробио интелект, али је то урадио *управо тим интелектом* – Јеврејин који је победио Запад у сопственој игри, али не ради целовитости човека. Другим речима, Фројд је човека раставио, и пошто унутра није пронашао душевност, оставио га је на милост и немилост фрагментираниости (1987c: 329; 1987d: 336–337).

Психо-анализа. Фројд је Запад који анализира, а Митриновић хоће *психо-синтезу*. Ова синтетичност, али овог пута у контексту несвесног, веома се јасно испољава у есеју „Царство снова“ (1931) у којем Митриновић разлаже концепте несвесног Фројда, Риверса и Адлера, да би им затим додао још једну (ведантску) врсту „душевног“ несвесног које је „наш осећајни живот у блиској емпатији с органским животом око нас, с животињама и природом наше сабраће у области телесног“ (1991a: 160–161).

За разлику од фројдијанске психоанализе, и Јунгова аналитичка и Адлерова индивидуална психологија пронашле су нешто што човека повезује са другима. Код Јунга је то колективно несвесно, али и заинтересованост за спиритуалност (појам који се опет, у контексту Митриновићевог читања Јунга, мора превести као душевност). За Митриновића, важност Јунгова дела је у повезивању психоанализе са „дубоком културом“, као и у напуштању идеје Фројдовога животињског, сексуалног либида, те његовог претварања у душевност (1987d: 239). Исте 1929. године, када објављује есеј о Јунгу, Митриновић у есеју „Фројд против Адлера“ либидо описује „као ту енергију, то биће, тај елемент који се налази у свачијем искуству“ и који је искуствена есенција „душевне свести“ (1987c: 320), тиме реартикулишући у његовом опусу већ познати, предратни концепт „животног суфицита“.

А затим се појављује Адлер који говори да је човек, пре свега, социјално биће, мада социјални

дух код човека није инстинкт, већ потенцијална енергија која треба да буде култивисана. Делање појединог човека разумљиво је само из повезаности његових социјалних односа. Не постоји никаква динамика *sui generis*, као што је, рецимо код Фројда људско делање одређено нагонима. Адлер (Adler 1984) инсистира на целовитости индивидуе која се манифестује личношћу, као и на спречавању кидања њених веза са окружењем, јер је то кидање извор осећаја мање вредности, наткомпензације, односно неурозе. Да би човек био, или постао, психички здрав, он се мора повезати са широм заједницом. За разлику од детерминизма фројдијанског несвесног, из перспективе индивидуалне психологије човек поседује моћ над сопственом личношћу, моћ која је стваралачка. Адлер сматра да живети значи развијати се и усавршавати, али кроз повезаност са другима.

Након свега до сада изложеног, иницијално препознавање Митриновићеве мисли у Адлеровој је очигледно. Као истраживач психологије душе, Митриновић је најпре у класичној психоанализи препознао један од својих основних језика (психолошки), а онда се појавио Адлер који не само да је тим језиком говорио, него је владао и дијалектом синтезе. Убацујући Адлерове идеје у раније поменути казан, Митриновић Адлеров концепт „личности“⁷¹ ту свеобухватну

⁷¹ Битно је напоменути да се појам „личности“, у сличном (или чак истом) значењу, појављује већ у Митриновићевом предратном периоду (као и у првом кругу „Светских збивања“), дакле пре Адлера. Са Адлером пак

и недељиву манифестацију човека, види управо као коначну синтезу Човека и Човечанства, Бога у човеку (душе), трећу силу,⁷² Локу Самграху, Светску Синтезу. Како сам каже, Адлеров допринос „састоји се у доказу да је Бог душа личности; да човек својом слободном вољом може да оствари сваку визију, да може да извуче из себе васколику моћ, да остварујући мотиве слободне воље може да изазове осећања и из људске душе измами свемоћ“ (1987e: 349). Стога појмови личности и „индивидуације“ (још једног Адлеровог појма) постају фреквентни у другој серији „Светских збивања“ (1987b: 273, 280–283,

он добија значење целовитости и његова фреквенција драстично расте, јер га Митриновић преузима како би боље артикулисао сопствену мисао. У есеју „Из њемачке модерне лирике“ (1909) видимо његову клицу, из времена пре гностичког великог слова и адлеровске психологије, када се Митриновић још борио са дефинисањем душевне пуноће и синтетичности човека која ће сазрети каснијих година. „Основна вриједност је личност,“ каже Митриновић, „и све што вриједи, вриједи за једну личност. И умјетничко дјело, ако хоће да буде вриједно, треба да буде дјело личности, која је у њ унијела цијелу своју душу са свим бескрајем својих осјећања. Највише право на свијету је право личности на живот, и највиша дужност личности је што силнији и финији живот. Себе проживјети и себе дати, то је висока умјетничка и етичка заповијед“ (1990b: 180–181). Дванаест година касније, у „Светским збивањима“: „Поруке хришћанског божанског закона на земљи је Личност, *Filioque*. Сваки човек је син и сам је Универзални Човек и Универзално Човечанство *sub specie aeternitatis*“ (1987a: 187).

⁷² В. Митриновић 1991в.

295).⁷³ „Сам циљ и значење људске еволуције“, говори Митриновић,

јесте да наша раса постане индивидуирани Колектив, функционално артикулисани организам интериоризованих, индивидуираних, просветљених, самосијајућих особа. Индивидуалност и самосвест, самоприсуство, унутрашњи сјај и душевност су сам циљ постања и процес наше расе. Наша индивидуална индивидуираност, логоичност, сама је суштина наше врсте и слава наше космичке функције“ (1987b: 269).

Адлер Митриновићу није дао никакве одговоре на суштинска питања, једноставно зато што је Митриновић одговоре имао већ деценијама. Проблем је одувек био како их артикулисати и Адлерова индивидуална психологија понудила је управо речник какав је Митриновићу требао. Психоанализа се у његовом опусу непрестано преплитала са гнозисом, поред осталог, и зато што је била недовољна – била је *анализа* (човековог унутрашњег живота), а гнозис је био преко потребна *синтеза* коју Митриновић из психоанализе није добијао. Митриновићевом претходно доминантно гностичком тону Адлер је дао психолошки изражај пригоднији историјском тренутку и људима којима се обраћао, али и ономе што је заправо одувек говорио. Коначно се појавио језик који је био и *психологија* и *синтеза*. „Индивидуалну Психологију би требало да

⁷³ Али и у есејима, нпр. „Личност и човек“ ([1931] 1991b).

разумемо као, на пример, систем који садржи рудименте, корење светског Гнозиса, врсту мудрости о томе како треба живети, како организовати свет, како бити срећан, како унапредити методе живљења“ (1987с: 323). Током и након периода са Адлером, Митриновићево писање је драстично пријемчивије, што се, поред осталог, види и у другој фази „Светских збивања“. Езотерични регистар није нестао (пошто психоанализа није била једини разлог његовог постојања), али је добио једну скромнију, јаснију димензију у којој је приметна концизност и кохерентност која је првој фази „Светских збивања“ недостајала.

Уз Адлера Митриновић је коначно артикулисао *психологију душе* о којој је размишљао безмало читавог живота. Упознајући себе, постајући самосвестан, човек у себи открива душу, буди се, дише и осећа да је целовит, да је Личност и Индивидуа, а ипак повезан са свима, да је све Једно, да једино та међузависност свега са свиме има смисла, јесте живот и нема другог начина за буђење, сем *одушевљења*.

„Све ствари и бића постоје једни зарад других и једни кроз друге“ (1987b: 272).

Живети значи живети за другог.

У овој студији видели смо да психолошка и психоаналитичка мисао чине један од најдубљих и најдоследнијих слојева интелектуалног опуса

Димитрија Митриновића. Насупрот учесталим интерпретацијама које његову послератну фазу посматрају као заокрет ка мистици и теозофији, показао сам да су основне идеје о структури душе, односу свесног и несвесног, као и о динамици индивидуалне и колективне свести, присутне у његовим раним радовима и темељно су уобличене у оквиру емпиријске, биолошко-физиолошке психологије. Његова психологија душе служи се концептима „животног суфицита“ и „светске синтезе“ демонстрирајући Митриновићеву доследну тежњу ка интеграцији различитих знања и искустава у јединствен систем који повезује уметност, етику, политику и духовност. У том контексту, његов каснији прихват психоаналитичких идеја не представља радикални дисконтинуитет већ логичан наставак ранијих трагања, само у модернијем дискурзивном облику. Митриновићева мисао показује изузетну способност да премости разлике између научног и метафизичког, рационалног и интуитивног, личног и универзалног. Његов синтетички модел, заснован на унутрашњем развоју и еволуцији човечанства кроз освешћивање несвесног, нуди вредне увиде и за савремене расправе у области психологије, филозофије и културних студија.

БИБЛИОГРАФИЈА

Примарна литература

- Митриновић, Димитрије. „Кнежевић о детерминизму човјека и његова друштва“. *Српска ријеч*, III, 228–231 (1907): 1–3.
- Митриновић, Димитрије. „Темељи психологије Људевита Дворниковића“. *Босанска вила*, 23, 27 (1908): 432–432.
- Митриновић, Димитрије. „За Божу Кнежевића“. *Србобран*, XXVII, 204–207, 1910а: 1–3.
- Митриновић, Димитрије. „Морална слобода у Кнежевића“. *Србобран*, XXVII, 232, 29. 10. 1910б: 3.
- Митриновић, Димитрије. „Казалишна кроника“. *Србобран*, XXVII, 97, 08. 05. 1910в: 3–4.
- Митриновић, Димитрије. „Казалишна кроника“. *Србобран*, XXVII, 88, 27. 04. 1910г: 3–4.
- Митриновић, Димитрије. „Из хрватског казалишта. Петар Петровић: *Душе*“. *Србобран*, XXVII, 188, 04. 09. 1910г: 3–4.
- Митриновић, Димитрије. „Иван Мештровић, његова умјетност и његова естетика“. *Србобран*, XXVII, 98–102, 10. 05. 1910д: 3–4.
- Митриновић, Димитрије. „Иступ Хрвата у Павиљону Србије на Међународној уметничкој изложби у Риму“. *Југ*, 1, 8 (1911а): 243–248.
- Митриновић, Димитрије. „Казалишна кроника“. *Србобран*, XXVIII, 243, 12. 11. 1911б: 3–4.

- Митриновић, Димитрије. „Пјесме Владимира Видрића“. *Сабрана дјела I. О књижевности и умјетности*. Ур. Предраг Палавестра. Сарајево: Свјетлост, 1990. 224–229.
- Митриновић, Димитрије. „Национално тло и модерност“. *Сабрана дјела I. О књижевности и умјетности*. Ур. Предраг Палавестра. Сарајево: Свјетлост, 1990а. 157–165.
- Митриновић, Димитрије. „Из њемачке модерне лирике“. *Сабрана дјела I. О књижевности и умјетности*. Ур. Предраг Палавестра. Сарајево: Свјетлост, 1990б. 175–184.
- Митриновић, Димитрије. „Из лирике Германије“. *Сабрана дјела I. О књижевности и умјетности*. Ур. Предраг Палавестра. Сарајево: Свјетлост, 1990в. 185–200.
- Митриновић, Димитрије. „Тренуци Марина Сабића“. *Сабрана дјела I. О књижевности и умјетности*. Ур. Предраг Палавестра. Сарајево: Свјетлост, 1990г. 204–208.
- Митриновић, Димитрије. „Сутонски сонети Антуна Тресића Павичића“. *Сабрана дјела I. О књижевности и умјетности*. Ур. Предраг Палавестра. Сарајево: Свјетлост, 1990д. 209–215.
- Митриновић, Димитрије. „Пјесник Миховил Николић“. *Сабрана дјела I. О књижевности и умјетности*. Ур. Предраг Палавестра. Сарајево: Свјетлост, 1990ђ. 216–223.
- Митриновић, Димитрије. „Лирика Владимира Назора“. *Сабрана дјела I. О књижевности и умјетности*. Ур. Предраг Палавестра. Сарајево: Свјетлост, 1990е. 230–234.
- Митриновић, Димитрије. „Хрватски пјесник Драгутин Домјанић“. *Сабрана дјела I. О књижевности и умјетности*. Ур. Предраг Палавестра. Сарајево: Свјетлост, 1990ж. 240–256.

- Митриновић, Димитрије. „Утопљене душе Владислава Петковића Диса“. *Сабрана дјела I. О књижевности и умјетности*. Ур. Предраг Палавестра. Сарајево: Свјетлост, 1990з. 257–263.
- Митриновић, Димитрије. „Случај Светислава Стефановића“. *Сабрана дјела I. О књижевности и умјетности*. Ур. Предраг Палавестра. Сарајево: Свјетлост, 1990и. 274–294.
- Митриновић, Димитрије. „Мештровић“. *Сабрана дјела I. О књижевности и умјетности*. Сарајево: Свјетлост, 1990ј. 297–308.
- Митриновић, Димитрије. „За југословенску филозофију културе“. *Сабрана дјела I. О књижевности и умјетности*. Ур. Предраг Палавестра. Сарајево: Свјетлост, 1990к. 343–383.
- Митриновић, Димитрије. „Пометена умјетност“. *Сабрана дјела I. О књижевности и умјетности*. Ур. Предраг Палавестра. Сарајево: Свјетлост, 1990л. 444–454.
- Митриновић, Димитрије. „Сликарство Англаде“. *Сабрана дјела I. О књижевности и умјетности*. Ур. Предраг Палавестра. Сарајево: Свјетлост, 1990м. 479–503.
- Митриновић, Димитрије. „Морал Аристотелов“. *Сабрана дјела II. Естетички и програмски радови. Преписка*. Ур. Предраг Палавестра. Сарајево: Свјетлост, 1990н. 7–18.
- Митриновић, Димитрије. „Философ Марко Аурелије“. *Сабрана дјела II. Естетички и програмски радови. Преписка*. Ур. Предраг Палавестра. Сарајево: Свјетлост, 1990њ. 19–41.
- Митриновић, Димитрије. „Дубровачки филозоф Руђер Бошковић“. *Сабрана дјела II. Естетички и програмски радови. Преписка*. Ур. Предраг Палавестра. Сарајево: Свјетлост, 1990о. 42–50.
- Митриновић, Димитрије. „Божа Кнежевић о религији“. *Сабрана дјела II. Естетички и програмски радови*.

- ви. *Преписка*. Ур. Предраг Палавестра. Сарајево: Свјетлост, 1990п. 50–58.
- Митриновић, Димитрије. „Кнежевић и слободна воља“. *Сабрана дјела II. Естетички и програмски радови. Преписка*. Ур. Предраг Палавестра. Сарајево: Свјетлост, 1990р. 59–63.
- Митриновић, Димитрије. „Етика Даворина Трстењака“. *Сабрана дјела II. Естетички и програмски радови. Преписка*. Ур. Предраг Палавестра. Сарајево: Свјетлост, 1990с. 64–67.
- Митриновић, Димитрије. „Човјек и етички принципи“. *Сабрана дјела II. Естетички и програмски радови. Преписка*. Ур. Предраг Палавестра. Сарајево: Свјетлост, 1990т. 68–70.
- Митриновић, Димитрије. „Есеји Људевита Дворниковића“. *Сабрана дјела II. Естетички и програмски радови. Преписка*. Ур. Предраг Палавестра. Сарајево: Свјетлост, 1990ћ. 71–81.
- Митриновић, Димитрије. „Проблем естетике“. *Сабрана дјела II. Естетички и програмски радови. Преписка*. Ур. Предраг Палавестра. Сарајево: Свјетлост, 1990у. 82–90.
- Митриновић, Димитрије. „Естетичке контемплације“. *Сабрана дјела II. Естетички и програмски радови. Преписка*. Ур. Предраг Палавестра. Сарајево: Свјетлост, 1990ф. 91–138.
- Митриновић, Димитрије. „Преврат Крочеов, или о естетици интуиције“. *Сабрана дјела II. Естетички и програмски радови. Преписка*. Ур. Предраг Палавестра. Сарајево: Свјетлост, 1990х. 139–151.
- Митриновић, Димитрије. „Пред раскрсницом“. *Сабрана дјела II. Естетички и програмски радови. Преписка*. Ур. Предраг Палавестра. Сарајево: Свјетлост, 1990ц. 169–174.
- Митриновић, Димитрије. „Прва редакција Општег програма за омладински клуб 'Народно уједињење'“.

- Сабрана дјела II. Естетички и програмски радови. Преписка.* Ур. Предраг Палавестра. Сарајево: Свјетлост, 1990ч. 182–185.
- Митриновић, Димитрије. „Лига за уметничку културу Југословенства и Балкана“. *Сабрана дјела II. Естетички и програмски радови. Преписка.* Ур. Предраг Палавестра. Сарајево: Свјетлост, 1990ц. 186–195.
- Митриновић, Димитрије. „Нацрт првог прогласа Међународног годишњака 'Аријска Европа'“. *Сабрана дјела II. Естетички и програмски радови. Преписка.* Ур. Предраг Палавестра. Сарајево: Свјетлост, 1990ш. 196–202.
- Митриновић, Димитрије. „Царство снова“. *Сабрана дјела III. Поезија и антропофилозофија.* Ур. Предраг Палавестра. Сарајево: Свјетлост, 1991а. 159–166.
- Митриновић, Димитрије. „Личност и човек“. *Сабрана дјела III. Поезија и антропофилозофија.* Ур. Предраг Палавестра. Сарајево: Свјетлост, 1991б. 167–172.
- Митриновић, Димитрије. „Трећа сила“. *Сабрана дјела III. Поезија и антропофилозофија.* Ур. Предраг Палавестра. Сарајево: Свјетлост, 1991в. 173–180.
- Митриновић, Димитрије. „Стваралачка критика“. *Сабрана дјела III. Поезија и антропофилозофија.* Ур. Предраг Палавестра. Сарајево: Свјетлост, 1991г. 187–198.
- Митриновић, Димитрије. „У слободи“. *Сабрана дјела III. Поезија и антропофилозофија.* Ур. Предраг Палавестра. Сарајево: Свјетлост, 1991д. 11.
- Митриновић, Димитрије. „Једина жеља“. *Сабрана дјела III. Поезија и антропофилозофија.* Ур. Предраг Палавестра. Сарајево: Свјетлост, 1991ђ. 11–12.
- Митриновић, Димитрије. „На починку духа“. *Сабрана дјела III. Поезија и антропофилозофија.* Ур. Предраг Палавестра. Сарајево: Свјетлост, 1991е. 20.

- Митриновић, Димитрије. „Моја вјера“. *Сабрана дјела III. Поезија и антропофилозофија*. Ур. Предраг Палавестра. Сарајево: Свјетлост, 1991ж. 42–48.
- Митриновић, Димитрије. „У мојим ноћима“. *Сабрана дјела III. Поезија и антропофилозофија*. Ур. Предраг Палавестра. Сарајево: Свјетлост, 1991з. 53–67.
- Митриновић, Димитрије. „Начела генија“. *Сабрана дјела III. Поезија и антропофилозофија*. Ур. Предраг Палавестра. Сарајево: Свјетлост, 1991и. 141–146.

- Mitronović, Dimitrije. „World Affairs (*The New Age* 1920-21)“. *Certainly, Future. Selected Writings by Dimitrije Mitronović*. Ed. by H. C. Rutherford. Boulder: East European Monographs, 1987a. 71–258.
- Mitronović, Dimitrije. „World Affairs (*New Britain* 1933)“. *Certainly, Future. Selected Writings by Dimitrije Mitronović*. Ed. by H. C. Rutherford. Boulder: East European Monographs, 1987b. 259–315.
- Mitronović, Dimitrije. „Freud Versus Adler. Psycho-analysis versus psycho-synthesis“. *Certainly, Future. Selected Writings by Dimitrije Mitronović*. Ed. by H. C. Rutherford. Boulder: East European Monographs, 1987c. 319–329.
- Mitronović, Dimitrije. „The Significance of Jung“. *Certainly, Future. Selected Writings by Dimitrije Mitronović*. Ed. by H. C. Rutherford. Boulder: East European Monographs, 1987d. 329–339.
- Mitronović, Dimitrije. „Marx and Nietzsche as the historic background of Adler“. *Certainly, Future. Selected Writings by Dimitrije Mitronović*. Ed. by H. C. Rutherford. Boulder: East European Monographs, 1987e. 339–349.
- Mitronović, Dimitrije. „The Giant Risk and the Giant Sacrifice – The Only Two World Policies, and their Issues

– China and India as the Pivot problems (Editorial to The Eleventh Hour)“. *Certainly, Future. Selected Writings by Dimitrije Mitrović*. Ed. by H. C. Rutherford. Boulder: East European Monographs, 1987f. 414–419.

Секундарна литература

Адлер, Алфред. *Познавање човека: основе индивидуалне психологије*. Превели Милош Ђурић и Владимир Дворниковић. Београд: Издавачка књижарница Геце Кона, 1934.

Андоновска, Биљана. „Авангардно југословенство пред-ратне омладине“. *Модернизам и авангарда у југословенском контексту*. Ур. Биљана Андоновска, Томислав Брлек и Адријана Видић. Београд: Институт за књижевност и уметност, 2021. 11–26.

Витошевић, Драгиша. *Српско песништво 1901–1914, том 2*. Београд: Вук Караџић, 1975.

Вучковић, Радован. *Поезија српске авангарде*. Београд: Службени гласник, 2011.

Дворниковић, Владимир. *Карактерологија Југословена*. Београд: Културно-просветна заједница Југославије, 1939.

Глигорић, Велибор. *Мистика и мистификатори*. Београд: Глобус, 1930.

Марић, Илија. *Лотос и жад. Индијска и кинеска филозофија код Срба у XIX веку*. Београд: Јасен, 2013.

Миленковић, Слађана. „Димитрије Митриновић, истраживач и тумач антике“. *Антика и савремени свет. Научници, истраживачи и тумачи*. Ур. Ксенија Марицки Гађански. Београд: Друштво за античке студије Србије, 2012. 279–289.

Михаиловић, Драгана и Гордана Лазаревић. *Стваралачка критика Димитрија Митриновића*. Београд: Службени гласник, 2008.

- Палавестра, Предраг. *Догма и утопија Димитрија Митриновића*. Београд: Слово љубве, 1977.
- Петровић, Ненад. *Димитрије Митриновић*. Виндзор, Канада: Авала, 1967.
- Поповић, Никола. *Психоанализа: основна учења Сигмунда Фројда*. Београд: Издавачка књижарница Геце Кона, 1929.
- Протић, Предраг. „Писци као критичари пре Првог светског рата“. *Писци као критичари пре Првог светског рата*. Прир. Предраг Протић. Београд: Институт за књижевност и уметност; Нови Сад: Матица српска, 1979. 7–55.
- Радуловић, Немања. „Београдски круг Митриновићевих следбеника“. *Stella polare*, 17. август 2021.

- Adler, Alfred. *Understanding Human Nature*. New York: Greenberg, 1927.
- Adler, Alfred. *Individualna psihologija*. Prevela Ksenija Atanasijević. Novi Sad: Matica srpska; Beograd: Prosveta, 1984.
- Ash, Mitchell G. *Gestalt Psychology in German Culture, 1890–1967*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Blagojević, Slobodan. „Dimitrije Mitrinović“. *Delo*, 34, 9–10 (1988): 167–180.
- Bottome, Phyllis. *Alfred Adler: A Biography*. London: Faber and Faber, 1939.
- Cesarec, August. *Psihoanaliza i individualna psihologija*. Zagreb: Knjižara M. Kugli, 1925.
- Ellenberger, Henri F. *The Discovery of the Unconscious. The History and Evolution of Dynamic Psychiatry*. New York: Basic Books, 1970.
- Freud, Sigmund. „Studies on Hysteria“. *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of*

- Sigmund Freud, Volume II (1893–1895)*. Ed. by James Strachey. London: The Hogarth Press and Institute for Psychoanalysis, 1981. 1–251.
- Frojd, Sigmund. *Tumačenje snova, I–II*. Novi Sad: Matica srpska, 1942.
- Frojd, Sigmund. *Totem i tabu*. Novi Sad: Matica srpska, 1940.
- Hengel, Gvido van. *Vidovnjaci*. Prev. Jelica Novaković-Lopušina. Beograd: Clio, 2021.
- Hengel, Guido van. „World Conquest through Heroic Love. How the Forte Kreis Inspired Dimitrije Mitrović“. *Dimitrije Mitrović. New Perspectives*. Ed. by Nemanja Radulović. Belgrade: Faculty of Philology, University of Belgrade, 2022, 138–157.
- Kovačević, Božo. *Psihoanaliza i ljevica*. Zagreb: Naprijed, 1989.
- Levy, Martin. „Dimitrije Mitrović and Eric Gutkind“. *A Reformer of Mankind. Dimitrije Mitrović between Cultural Utopianism and Social Activism*. Ed. by Slobodan G. Marković. Belgrade: Zepter Book World, 2023. 197–216.
- Makari, George. *Revolution in Mind: The Creation of Psychoanalysis*. New York: Harper Perennial, 2008.
- Marković, Slobodan G. „Dimitrije Mitrović in the Quest for Gnosis. From National to Cosmopolitan Identity“. *Književna istorija*, 52, 171 (2020): 101–122.
- Marković, Slobodan G. „Dimitri Mitrović Seen in the Context of Cultural Transfer Europe – the Balkans – Europe – the United Kingdom“. *A Reformer of Mankind. Dimitrije Mitrović between Cultural Utopianism and Social Activism*. Ed. by Slobodan G. Marković. Belgrade: Zepter Book World, 2023. 23–56.
- Marković, Slobodan G. „Early London Period of Mitrović (1914–1919). Emergence of the Reformer of Mankind“. *A Reformer of Mankind. Dimitrije Mitrović between*

- Cultural Utopianism and Social Activism*. Ed. by Slobodan G. Marković. Belgrade: Zepter Book World, 2023a. 93–138.
- Mihailović, Dragana. „The Legacy of Dimitrije Mitrinović“. *A Reformer of Mankind. Dimitrije Mitrinović between Cultural Utopianism and Social Activism*. Ed. by Slobodan G. Marković. Belgrade: Zepter Book World, 2023. 71–81.
- Milnović, Vasilije. „Aesthetic Contemplations by Dimitrije Mitrinović or: About and Alternative Globalization“. *Dimitrije Mitrinović. New Perspectives*. Ed. by Nemanja Radulović. Belgrade: Faculty of Philology, University of Belgrade, 2022. 73–87.
- Milutinović, Zoran. „Between Hegel, Solovyev and Freud“. *A Reformer of Mankind. Dimitrije Mitrinović between Cultural Utopianism and Social Activism*. Ed. by Slobodan G. Marković. Belgrade: Zepter Book World, 2023. 163–175.
- Pajin, Dušan. *Filozofija upanišada*. Beograd: Nolit, 1980.
- Prole, Dragan. „Zvezda vodilja međuratne srpske filozofije: Duhovni nestanak Dimitrija Mitrinovića u antropozofskom prevodu“. *Tradicija filozofije X*. Filozofski fakultet, Novi Sad, 2020. 11–31.
- Radulović, Nemanja. „The Sexual-Mystical Sophianism of Dimitrije Mitrinović“. *Dimitrije Mitrinović. New Perspectives*. Ed. by Nemanja Radulović. Belgrade: Faculty of Philology, University of Belgrade, 2022. 56–72.
- Radulović, Nemanja. „Image of Mitrinović in Serbian Culture“. *A Reformer of Mankind. Dimitrije Mitrinović between Cultural Utopianism and Social Activism*. Ed. by Slobodan G. Marković. Belgrade: Zepter Book World, 2023. 83–89.
- Radulović, Nemanja. „Mitrinović and India“. *A Reformer of Mankind. Dimitrije Mitrinović between Cultural*

- Utopianism and Social Activism*. Ed. by Slobodan G. Marković. Belgrade, Zepter Book World, 2023a. 217–240.
- Rigby, Andrew. *Initiation and Initiative. An Exploration of Life and Ideas of Dimitrije Mitrinović*. Boulder: East European Monographs, 1984.
- Rigby, Andrew. „Inicijacija i inicijativa“. *Delo*, 34, 9–10 (1988): 200–224.
- Rigby, Andrew. *Dimitrije Mitrinović: A Biography*. York: William Sessions Limited, 2006.
- Rutherford, Harry C. *Creative Critique and Anthropo-Philosophy*. New Atlantis Foundation Lecture, 1955.
- Rutherford, Harry C. *The Religion of Logos and Sophia*. New Atlantis Foundation Lecture, 1966.
- Schorske, Carl E. *Fin-de-Siècle Vienna: Politics and Culture*. New York: Vintage Books, 1981.
- Savić, Obrad. „Mitrinovićevo psihoanalitičko pismo. Glas odsutnog diskursa“. *Delo*, 34, 9–10 (1988): 181–190.
- Teodorski, Marko. „Konceptualne postavke paleopsihologije Vojina Matića u kontekstu srpske etnologije“. *Etnoantropološki problemi*, 16, 2 (2021a): 353–374.
- Teodorski, Marko. „Povratak potisnutog i (paleo)balkanologija. Vojin Matić, Vladimir Dvorniković i Dragoslav Srejšević“. *Etnoantropološki problemi*, 16, 3 (2021b): 867–895.
- Wundt, Wilhelm. *Der Physiologischen Psychologie*. Leipzig: Verlag von Wilhelm Engelmann, 1874.
- Wundt, Wilhelm. *System der Philosophie*. Leipzig: Verlag von Wilhelm Engelmann, 1897.
- Whyte, Lancelot Law. *The Unconscious Before Freud*. Garden City, New York: Anchor Books, 1962.

SUMMARY

This study has sought to demonstrate that the psychological and psychoanalytic dimensions of Dimitrije Mitrinović's thought are neither marginal nor merely ornamental, but rather constitute the very foundation upon which his broader philosophical, political, and cultural projects were erected. Through a close textual analysis of both his pre-war and post-war writings, I have argued that the so-called "psychoanalytic turn" in Mitrinović's oeuvre is best understood not as a radical rupture, but as a consistent continuation of a psychological framework already established in his earliest works. What emerges from this investigation is a coherent, though highly complex, model that may be described as a "psychology of the soul," one that provides both the scaffolding and the energy for his visions of universal humanity, world synthesis, and the evolution of consciousness.

The first and perhaps most decisive finding of this research is the continuity of psychological motifs across Mitrinović's career. Although his public association with psychoanalysis began in the 1920s, particularly through his engagement with Freud's theory of repression and Adler's individual psychology, the essential categories of the unconscious, the conscious, and their dynamic interplay were already operative in his early philosophical writings, aesthetic essays, and literary criticism. The dichotomy of "down" and "up," the tension between instincts, emotions, and bodily drives on one side, and reason, thought, and morality on the other,

structured his understanding of the human being from the very beginning. This vertical topography, oscillating between animality and rationality, between necessity and freedom, served as the soil in which psychoanalytic discourse could later be seamlessly grafted. Rather than being imported wholesale from Freud or Adler, psychoanalytic concepts were absorbed into an already existing system, translated into the terms of Mitrinović's own psychology of the soul.

Equally significant is the identification of the "life surplus" as a key mediating principle. Introduced in his pre-war aesthetics as a concept denoting the excess energy of life that seeks release in artistic creation and perception, the life surplus functions as the vital link between unconscious contents and conscious expression. It is both a physiological and a psychological force, at once rooted in Wundtian experimental psychology and Spencerian evolutionism, and anticipating the Freudian libido. Through this category Mitrinović explains how unconscious drives find their way into consciousness, how the individual communicates with the collective through art, and how moral value arises from the spontaneous overflow of inner necessity. The life surplus thus condenses his aesthetic, ethical, and psychological commitments into a single dynamic principle. Its later rearticulation as libido in the context of psychoanalysis demonstrates again the structural continuity of his system: new terminologies were adopted, but the underlying psychological logic remained intact.

The second major finding concerns the synthetic nature of Mitrinović's thought. The concept of synthesis, as argued throughout this study, is not a superficial characteristic of his work but its organizing principle. Whether in his early advocacy of Serbo-Croatian unity, his later visions of pan-Slavism and pan-Europeanism,

or his ultimate proclamation of universal humanity, Mitrović consistently sought to transcend fragmentation by integrating diverse elements into higher unities. The same principle governs his intellectual borrowings: from Vedanta and Stoicism he took the idea of the One and the discipline of self-mastery; from Aristotle he adopted an ethics rooted in natural impulses; from Wundt he absorbed a voluntaristic and empirical psychology; from Freud and Adler he incorporated the language of the unconscious, repression, and individuation. These heterogeneous influences were never simply juxtaposed but always recast into a single synthetic framework, oriented toward the overcoming of dichotomies and the realization of human wholeness. Psychoanalysis, in this perspective, appears not as a foreign import but as one more ingredient in his ever-expanding cauldron of synthesis.

Methodologically, this research has demonstrated the value of an “internal” reading of Mitrović’s texts. Instead of situating his thought primarily within external literary, political, or cultural contexts, I have privileged the intertextual relations within his own oeuvre. By allowing his writings to illuminate one another, it becomes possible to discern a consistent psychological structure beneath the often bewildering mixture of registers—gnostic, physiological, psychoanalytic—that characterize his later work. What may appear as confusion or mystification from one angle can, from another, be recognized as the inevitable consequence of a synthetic method that insists on translating every discourse into every other. This internal coherence is most evident when one follows the thread of the psychology of the soul, from its early articulation in the language of feelings and instincts, through its reconfiguration in terms of consciousness and unconsciousness, to its final articulation in the vocabulary of psychoanalysis.

The broader implications of this study extend beyond the interpretation of Mitrinović alone. His case illustrates how psychoanalytic language functioned in the early twentieth century not only as a scientific theory but as a cultural idiom capable of rearticulating pre-existing psychological intuitions. Mitrinović's appropriation of psychoanalysis shows how flexible the discourse was, how readily it could be adapted to different intellectual traditions, and how it could serve as a bridge between philosophy, psychology, aesthetics, and politics. More generally, the study suggests that intellectual histories that emphasize rupture and discontinuity may need to be reconsidered: the line between psychology and psychoanalysis, between pre-modern and modern conceptions of the soul, is often thinner than assumed. Mitrinović's thought exemplifies a form of continuity in which old categories are not abandoned but reborn in new terminologies.

Finally, the study has highlighted the ethical and spiritual dimensions of Mitrinović's psychological synthesis. For him, psychology was never a merely descriptive science; it was always oriented toward transformation. The purpose of articulating the topography of the soul was to enable the elevation of humanity, the integration of individuals into a higher collective consciousness, the realization of world synthesis. His insistence that every person is simultaneously an individual and humanity itself, that unconscious conflicts are mirrored in the struggles of nations and races, that art provides the moral beauty through which life surplus finds its proper outlet—all of this reveals a vision of psychology as the key to human destiny. In his hands, psychoanalysis was not simply a clinical technique but a universal paradigm for understanding and guiding evolution. The language of repression and symptom, of

unconscious drives and conscious recognition, became metaphors for the history of civilization itself.

In conclusion, the central achievement of Mitrović's thought lies in his ability to construct a psychological model that integrates the biological, the philosophical, the artistic, and the spiritual into a single system. His psychology of the soul, structured by the dichotomy of conscious and unconscious, animated by the life surplus, and expressed through the principle of synthesis, provides a unique framework for interpreting both the individual and the collective. It shows that his later psychoanalytic idiom was not an aberration but a fulfillment of his earliest intuitions. It demonstrates the extraordinary resilience of his psychological system, which remained essentially unchanged despite shifts in vocabulary and intellectual context. And it affirms the continuing relevance of his vision, not only for the history of psychoanalysis and modern thought, but for any attempt to understand the role of psychology in shaping human culture and destiny.

By tracing the unbroken thread of psychological and psychoanalytic synthesis across his oeuvre, this study has aimed to restore coherence to a thinker too often dismissed as obscure or inconsistent. Mitrović emerges here as a systematic, if hermetic, psychologist of the soul: one whose mission was nothing less than to reconcile the divisions within the human being, within humanity, and within history itself, through the transformative power of synthesis.

ИНДЕКС ИМЕНА

- Адлер, Алфред (Alfred Adler) 7–9, 11, 14, 50, 71, 88–100
Алигијери, Данте (Dante Alighieri) 63
Англада Камараса, Ерменихилдо (Hermenegildo Anglada
Camarasa) 56, 67
Андоновска, Биљана 45
Аристотел (Ἀριστοτέλης) 27–28, 30–31, 34, 39, 46, 56
Арнолд, Ђура 23
Аурелије, Марко (Marcus Aurelius) 28, 30–31, 39–41
- Базала, Алберт 32
Бар, Херман (Hermann Bahr) 34
Благојевић, Слободан 13
Ботом, Филис (Phyllis Bottome) 90
Бошковић, Руђер 27, 42
Будимир, Милан 58
- Вајнингер, Ото (Otto Weininger) 72
Васиљевић, Алимпије 32
Витошевић, Драгиша 22
Вунт, Вилхелм (Wilhelm Wundt) 14, 32–35, 43, 49–51
Вучковић, Радован 22
- Георге, Штефан (Stefan George) 51–52
Гете, Јохан Волфганг фон (Johann Wolfgang von Goethe)
43

Глигорић, Велибор 9
Гуткинд, Ерик (Eric Gutkind) 11
Гурђијев, Георгиј Иванович (Георгий Иванович Гур-
джиев) 72

Дворниковић, Владимир 92–93
Дворниковић, Људевит 27, 33–35
Дис, Владислав Петровић 51
Дјукс, Катберт (Cuthbert Dukes) 94
Дојсен, Пол (Paul Deussen) 22–25
Достојевски, Фјодор Михајлович (Фёдор Михайлович
Достоевский) 93
Дриш, Ханс (Hans Driesch) 94

Ђурић, Милош 58, 89, 92–93

Едер, Дејвид (David Eder) 72
Еленбергер, Хенри (Henry Ellenberger) 43, 89
Еш, Мичел (Mitchell G. Ash) 90

Јунг, Карл Густав (Carl Gustav Jung) 50, 58, 71–72, 92,
94, 96

Кени, Роланд (Rowland Kenney) 72
Климт, Густав (Gustav Klimt) 52
Кнежевић, Божидар 27–30, 39–41
Ковачевић, Божо 91
Колриџ, Самјуел Тејлор (Samuel Taylor Coleridge) 43
Кроче, Бенедето (Benedetto Croce) 56, 60
Крукшанк, Френсис Грејем (Francis Graham Crookshank)
94
Купер, Валери (Valerie Cooper) 93

Лазаревић, Гордана 25
Леви, Мартин (Martin Levy) 11

Макари, Џорџ (Makari George) 91
Марковић, Слободан Г. 11, 13, 71
Маркс, Карл (Karl Marx) 88, 91–94
Марић, Илија 24
Мере, Филип (Philip Mairet) 71, 94
Миленковић, Слађана 27
Милновић, Василије 10, 55
Миловановић, Милован 23
Милутиновић, Зоран 11
Митриновић Омчикус, Гордана 23, 26
Михаиловић, Драгана 25

Назор, Владимир 51, 75
Недић, Љубомир 32
Никол, Морис (Maurice Nicoll) 72
Николић, Миховил 46
Ниче, Фридрих (Friedrich Wilhelm Nietzsche) 43, 88,
93–94

Ораж [Ориц], Алфред (Alfred Orage) 25, 71–73

Пајин, Душан 22, 48
Палавестра, Предраг 11, 13, 23–24, 26, 28, 31–32, 55,
71–72
Петровић, Драгутин 34
Петровић, Ненад 72
Петровић, Петар Пеција 37
Поповић, Никола 32, 92
Портер, Алан (Alan Porter) 94
Протић, Предраг 37

Радуловић, Немања 9, 11, 13, 21–24, 58, 66, 72, 89
Радерфорд, Хари (Harry C. Rutherford) 11

Риверс, Вилијам Халс Риверс (William Halse Rivers Rivers) 96

Ригби, Ендру (Rigby Andrew) 11, 72–73

Савић, Обрад 13–14

Селвер, Пол (Paul Selver) 71

Слејд, Френк (Frank Slade) 93

Слејд, Лилијан (Lillian Slade) 93

Солска, Ирена 42

Спенсер, Херберт (Herbert Spencer) 31, 33–35

Станковић, Борисав 62

Стефановић, Светислав 56, 61–62

Теодорски, Марко 44, 58

Толстој, Лав Николајевич (Лев Николаевич Толстой)
50–51

Трстењак, Даворин 33

Туцић, Срђан 34

Фихте, Јохан Готлиб (Johann Gottlieb Fichte) 43

Форел, Август (August Forel) 23

Фројд, Сигмунд (Sigmund Freud) 7–9, 11, 19–21, 43–44,
50, 85, 71–72, 74, 89–97

Хартман, Едуард фон (Eduard von Hartmann) 43

Хегел, Георг Вилхелм Фридрих (Georg Wilhelm Friedrich Hegel) 43

Хенгел, Гвидо ван (Gvido van Hengel) 11

Хитлер, Адолф (Adolf Hitler) 94

Хофманстал, Хуго (Hugo von Hofmannsthal) 51

Хусерл, Едмунд (Edmund Husserl) 94

Цесарец, Аугуст 91–93

Џоунс, Ернест (Ernest Jones) 72

Шелинг, Фридрих Вилхелм Јозеф (Friedrich Wilhelm
Joseph Schelling) 43

Шопенхауер, Артур (Arthur Schopenhauer) 43

Шорски, Карл (Karl E. Schorske) 81

Марко Теодорски
ДИМИТРИЈЕ МИТРИНОВИЋ
И ПОЧЕЦИ ПСИХОАНАЛИЗЕ
НА ЈУЖНОСЛОВЕНСКИМ ПРОСТОРИМА

Издавач

ИНСТИТУТ ЗА КЊИЖЕВНОСТ И УМЕТНОСТ
Београд
www.ikum.org.rs

За издавача

др Светлана Шеатовић

Прелом и дизајн

Лепосава Кнежевић

Лектура и коректура

Свјетлана Манигода

Штампа

Birograf comp d.o.o.

Тираж

150

ISBN 978-86-7095-365-9

CIP - Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

159.964 Митриновић Д.
82.09
141.33

ТЕОДОРСКИ, Марко, 1983-

Димитрије Митриновић и почеци
психоанализе на јужнословенским просторима
/ Марко Теодорски. - Београд : Институт
за књижевност и уметност, 2025 (Београд
: Бирограф). - 123 стр. ; 24 см. - (Наука о
књижевности / [Институт за књижевност
и уметност, Београд]. Књижевне теорије и
књижевна критика)

Тираж 150. - Напомене и библиографске
референце уз радове. - Библиографија:
стр. 103-114. - Summary. - Регистар.

ISBN 978-86-7095-365-9

а) Митриновић, Димитрије (1887-1953)
-- Психоанализа

COBISS.SR-ID 183436553